FIQH
KONTEMPORER

FIQH
KONTEMPORER

DR. H. TOHA ANDIKO, M.Ag.

FIQH KONTEMPORER

DR. H. TOHA ANDIKO, M.Ag.

Copyright © 2013 DR. H. TOHA ANDIKO, M.Ag.

Penyunting : Yuki Syamsudin
Desain Sampul :
Penata Isi : Ardhya Pratama
Korektor :
Ilustrasi Sampul :

PT Penerbit IPB Press
Kampus IPB Taman Kencana Bogor

Cetakan Pertama: November 2013

Dicetak oleh Percetakan IPB

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang
Dilarang memperbanyak buku ini tanpa izin tertulis dari Penerbit

ISBN: 978-979-493-599-6

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah, puji syukur kepada Allah SWT atas segala nikmat-Nya yang tak terhingga. Dengan sifat-Nya *al-Hakî m* (Maha Bijaksana), maka Allah Swt tidak membebani hamba-hamba-Nya dengan perintah dan larangan serta masalah didunia ini di luar kemampuan manusia untuk melaksanakan dan menghadapinya. 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.

Dalam kenyataan sehari-hari, seringkali didapati perselisihan pendapat dalam masyarakat pada masalah hukum Islam. Ini diduga kuat disebabkan oleh belum dibedakannya hukum Islam dalam pengertian syarî `ah dan fiqh. Padahal, keduanya memiliki karakteristik yang berbeda dan unik. Jika syari`ah bersifat tetap, kebenarannya pasti, dan berlaku menyeluruh; maka fiqh sifatnya bisa berubah, kebenarannya merupakan dugaan kuat (*zhann*) mujtahid, dan berlaku kebanyakan bahkan terkadang jangkauannya lokal. Oleh sebab itu, wajar jika watak fiqh itu adalah berbeda pendapat.

Dalam kajian fiqh, ada tiga prinsip yang harus dipedomani dan mendasari seluruh kajiannya yaitu: harus meniadakan kesulitan (`*adam al-haraj*), menyedikitkan beban (*qillat al-takî lî f*), dan pentahapan dalam penerapannya (*al-tadarruj fî al-tasyr*î `). Sedang fungsi fiqh adalah sebagai peraturan yang digunakan untuk sarana ibadah. Ini sesuai dengan tujuan hakiki dari penciptaan manusia di muka bumi yaitu untuk beribadah (al-Dzî riyat: 56). Oleh sebab itu, seluruh aktivitas manusia dengan

segala kreatifitas dan inovasinya haruslah dilakukan dalam kerangka ibadah. Karena kepatuhan terhadap hukum Islam termasuk ibadah yang merupakan tolok ukur keimanan seseorang (al-Nisî ': 65). Adapun *tujuan utama* yang ingin dicapai oleh setiap mujtahid dalam kajian fiqh adalah untuk merealisasikan *mashlahat* (manfaat, kebaikan, dan hal-hal positif) dan menolak *mudh*î *rat* (bahaya, kerusakan, dan hal-hal negatif). Substansi akhirnya adalah menciptakan kepastian hukum, keteraturan dan pembentukan *al-akhl*î *q al-kar*î *mah* yang berujung pada kebahagiaan di dunia dan akhirat.

Karena fiqh berbicara tentang hukum perbuatan *mukallaf* (Islam, baligh, berakal, dan mampu), maka tidak dapat dipungkiri kajian tentang fiqh terus berkembang seiring dinamika zaman dan perubahan kondisi masyarakat. Apalagi pada dasarnya, tidak ada satu pun aktifitas manusia yang lepas dari hukum yang lima (wajib, sunnah, mubah, makruh, haram). Untuk merespons kebutuhan hukum masyarakat menghadapi berbagai problematika hidup yang terus berubah mulai masalah ibî dah, muî malah, munî kahî t, jinî yah, siyî sah, iqtishî diyah, dan lainnya, maka para ulama fiqh sejak zaman dahulu hingga kini selalu menggalakkan ijtihad untuk menghasilkan fiqh yang aplikatif dan membumi serta mampu menjawab masalah-masalah hukum baru yang terus bermunculan, terutama di era kontemporer. Dengan demikian, diharapkan hukum Islam (fiqh) dapat memainkan perannya secara signifikan tidak hanya sekedar menjawab permasalahan yang muncul, tapi juga sebagai sarana perubahan sosial menuju kehidupan yang lebih baik dan bermartabat.

Buku ini hadir dengan mengupas beberapa masalah fiqh kontemporer yang dekat dan akrab dengan kehidupan sehari-hari. Dari masalah hukum jibab, zakat dengan uang haram, menyikapi perbedaan dalam penetapan awal Ramadhan dan awal Syawal, hukum bunga bank, hukum minum bir, poligami, perkawinan dengan ahli kitab, perkosaan suami terhadap istri, eutanasia bagi penderita AIDS, dan kosep pemerintahan/negara Islam. Oleh sebab itu, buku ini penting dibaca oleh siapa saja, baik dari kalangan terpelajar seperti mahasiswa, dosen, dan praktisi hukum, maupun mayarakat luas yang membutuhkan kepastian hukum dalam segala aktifitasnya. Buku ini dimaksudkan sebagai salah satu sumbangsih untuk

menggalakkan kajian fiqh dan pengembangannya. Dan paling penting, buku ini diharapkan bisa menjawab berbagai keraguan masalah hukum Islam di masayarakat.

Bengkulu, Nopember 2013

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR .....
DAFTAR ISI .....

BAB I KONSEP HUKUM ISLAM DAN SEBAB-SEBAB PERBEDAAN PENDAPAT DALAM *FIQH* .....
A. Hukum, Dalil Hukum, dan Sumber Hukum .....
B. Hukum Islam: *Syari`ah* dan *Fiqh* .....
C. Fungsi dan Karakteristik Hukum Islam .....
D. Sebab-sebab Perbedaan Pendapat dalam *Fiqh* .....

BAB II PERANAN IJTIHAD DALAM PEMBARUAN HUKUM ISLAM .....
A. Pengertian dan Ruang Lingkup Ijtihad .....
1. Pengertian Ijtihad .....
2. Ruang Lingkup Ijtihad .....
B. Macam-macam Ijtihad dan Syarat-syarat Mujtahid .....
1. Macam-macam Ijtihad .....
2. Syarat-syarat Mujtahid .....
C. Pengertian dan Tujuan Pembaruan .....
D. Macam-macam Bentuk Pembaruan .....
E. Peluang dan Tantangan Ijtihad dalam Pembaruan Hukum Islam Peluang .....

BAB III *FIQH* KONTEMPORER DALAM MASALAH IBADAH.....

A. Masalah Ibadah .....

1. Hukum Memakai Jilbab dan Wanita yang Bebas dari Jilbab .....
2. Zakat dengan Uang Haram.....
3. Penetapan Awal Bulan Ramadhan dan Syawal.....
4. Penggantian *al-Hadyu* dengan *al-Qîmah* dalam Ibadah Haji.....

BAB IV *FIQH* KONTEMPORER DALAM MASALAH MUAMALAH.....

1. Hukum Bunga Bank .....
2. Hukum Minum Bir .....

BAB V *FIQH* KONTEMPORER DALAM MASALAH MUNAKAHAT .....

1. Poligami.....
2. Perkawinan dengan Wanita Ahli Kitâb .....
3. Perkosaan Suami terhadap Istri (*Marital Rape*) .....

BAB VI FIQH KONTEMPORER DALAM MASALAH JINAYAH DAN SIYASAH .....

1. Eutanasia Bagi Penderita AIDS .....
2. Pemerintahan/Negara Islam .....

DAFTAR PUSTAKA .....

BAB 1

KONSEP HUKUM ISLAM DAN SEBAB-SEBAB PERBEDAAN PENDAPAT DALAM FIQH

A. Hukum, Dalil Hukum, dan Sumber Hukum

Sebelum membahas tentang sumber dan dalil hukum, terlebih dahulu akan dilihat makna hukum itu sendiri sebagai pijakan awal untuk menyamakan persepsi dalam kajian berikutnya. Secara mudah, hukum dapat dipahami sebagai seperangkat aturan yang ditetapkan secara langsung dan tegas oleh Allah Swt Swt atau ditetapkan pokok-pokoknya untuk mengatur hubungan antara manusia dan Tuhannya, manusia dengan sesamanya, dan manusia dengan alam semesta.[1]

Al-Ghazali sebagaimana dikutip Abu Zahrah melihat bahwa mengetahui hukum (*syara`*) ini merupakan buah intisari (*tsamrat*) dari ilmu fiqh dan *ushûl al-fiqh*. Sasaran kedua disiplin ilmu ini sama-sama untuk mengetahui hukum *syara`* yang berhubungan dengan perbuatan *mukallaf*, tetapi perspektifnya agak berbeda. *Ushûl al-Fiqh* meninjau hukum *syara`* dari segi metodologi dan sumber-sumbernya, sedangkan ilmu *fiqh* meninjau dari segi penggalian hukumnya.[2]

Dengan mengutip definisi hukum yang populer, hukum menurut Ibrahim Hosen adalah kata yang berasal dari bahasa Arab yaitu *al-hukm*. Menurut bahasa, hukum artinya menetapkan atau ketetapan, memutuskan atau

1 Ibrahim Hosen, "Fungsi dan Karakteristik Hukum Islam dalam Kehidupan Umat Islam", dalam Amrullah, SF. ed., *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 87

2 Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-`Arabi, t. th.), h. 26

keputusan.[3] Dalam bahasa lain, hukum diartikan dengan "menetapkan sesuatu kepada sesuatu yang lain atau meniadakannya dari yang lain." Secara istilah menurut ulama *ushûl*, hukum adalah "*khitâbullâh*/firman Allah Swt yang berhubungan dengan tingkah laku dan perbuatan orang-orang dewasa (*mukallaf*), baik berupa tuntutan (*al-iqtidhâ`*), pilihan (*al-takhyîr*), maupun bersifat *al-wadh`i*."[4]

Dari definisi hukum menurut ulama *ushûl* sebagaimana telah diungkapkan di atas, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut.

a. Dari kata-kata *khitâbullâh* dapat diketahui bahwa yang berhak menetapkan hukum syara' hanyalah Allah Swt Swt. Dari sinilah menurutnya muncul prinsip *lâ hukma illâ lillâhi* 'tidak ada yang berhak menetapkan hukum selain Allah Swt'. Mengenai dalil hukum selain al-Qur'ân seperti sunah, *ijmâ`*, *qiyâs*, dan sebagainya, pada dasarnya hanyalah berfungsi sebagai pemberitahu terhadap hukum Allah Swt Swt tersebut (*mu`arrif*), tidak menetapkan (*ghairu mutsabbit*).

b. Dari kata-kata *khitâbullâh* dapat dipahami bahwa hukum Islam ada yang ditegaskan secara langsung (*manshûs*), baik lewat dalil al-Qur'ân maupun al-Sunnah, dan ada yang tidak/belum ditegaskan secara langsung, dan baru diketahui setelah digali melalui ijtihad. Kategori pertama dikenal dengan istilah *syarî`ah*, dan kategori kedua dikenal dengan istilah *fiqh*.

c. Dari kata-kata *al-muta`alliq bi af`âl al-mukallafîn*, dapat diketahui bahwa objek hukum Islam adalah tingkah laku dan perbuatan. Jadi hukum hanya berhubungan dengan tingkah laku dan perbuatan tersebut. Dengan demikian, atribut hukum hanya dapat dikenakan pada perbuatan, tidak dapat dikenakan pada zat atau benda. Jadi kalau dikatakan bangkai itu haram, maka maksudnya adalah yang diharamkan itu memakannya dan memanfaatkannya.

d. Dari kata-kata *al-mukallafîn*, dapat diketahui bahwa perbuatan yang dikenakan sanksi hukum adalah perbuatan orang-orang dewasa. Selain itu, seperti anak kecil, orang gila, orang yang terlupa, orang yang sedang tidur, dan orang yang dipaksa tidak ada sanksi hukumnya.

3 Ibrahim Hosen, *Bunga Rampai dari Percikan Filasafat Hukum Islam*, (Jakarta: Yayasan Institut Ilmu Al-Qur'an, 1997), Cet. ke-1, h. 25.

4 Lihat Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 26

e. Dari kata-kata *bi al-iqtidhâ' aw al-takhyîr aw al-wadh`*i, dapat diketahui bahwa hukum Islam terbagi menjadi dua: hukum *taklîfi* dan hukum *wadh`i. Al-iqtidhâ'* di sini ialah tuntutan. Berikut yang dimaksud dengan tuntutan.[5]

   1) Tuntutan tegas dari *kalâm nafsi* untuk melakukan sesuatu dikenal dengan istilah *îjab*.
   2) Tuntutan tidak tegas dari *kalâm nafsi* untuk melakukan sesuatu dikenal dengan istilah *nadb.*
   3) Tuntutan tegas dari *kalâm nafsi* untuk meninggalkan sesuatu dikenal dengan istilah *tahrîm*.
   4) Tuntutan tidak tegas dari kalam nafsi untuk meninggalkan sesuatu dikenal dengan istilah *karâhah*.

Dari perkataan *al-iqtidhâ'* di atas, terkandung empat macam hukum: *îjab, nadb, karâhah*, dan *tahrîm*. Adapun kata "*takhyîran*" berarti boleh memilih, dikenal dengan istilah *ibâhah* dari hukum. Dari kata *al-takhyîr* ini muncullah hukum *ibâhah*. Kelima hukum itu dikenal dengan hukum *taklîfi* yang lazim *juga* disebut dengan *al-ahkâm al-khamsah.* Selanjutnya, dari kata *al-wadh`i* lahirlah hukum *wadh`i* yaitu suatu ikatan yang berhubungan dengan hukum taklifi dalam bentuk *sabab*, *syarat*, atau *mâni`*. Jika terdapat *sabab* disertai adanya *syarat* tanpa *mâni`* (penghalang), perbuatan tersebut diakui oleh hukum *taklîfi*. Sebagai contoh, adanya tergelincir matahari menjadi *sabab* wajibnya salat dan terdapat pula *syarat* yaitu wudhu' yang menjadikan salat itu sah. Sementara contoh yang terdapat *mâni'* ialah gila atau datangnya haid yang masing-masing menjadi *mani`* bagi sahnya salat.

Begitulah hukum *wadh`i* dalam hubungannya dengan hukum *taklîfi*. Dalam hukum *taklîfi*, yang menjadi objek adalah perbuatan *mukallaf*, tetapi tidak demikian halnya dengan hukum *wadh`i*. Sebagaimana telah dijelaskan bahwa hukum *wadh`i* berkisar *sabab, syarat*, dan *mâni`* yang masing-masing sangat erat hubungannya dengan hukum *taklîfi*. Hanya saja, yang menjadi *sabab* dalam hukum *wadh`i* bisa perbuatan *mukallaf* dan bisa juga bukan perbuatan *mukallaf*. Contoh *sabab* yang berbentuk perbuatan *mukallaf* ialah perzinaan menjadi *sabab* yang berzina dihukum dera (*taklifi*) dan contoh *sabab* yang bukan perbuatan *mukallaf* ialah

5 Ibrahim Hosen, *Filasafat Hukum Islam*, h. 27-28

tergelincirnya matahari menjadi *sabab* wajibnya salat zhuhur. Contoh syarat yang berbentuk perbuatan *mukallaf* ialah adanya dua saksi (*wadh`i*) menjadi *syarat* sahnya akad nikah (*taklifi*) dan contoh *syarat* yang bukan perbuatan *mukallaf* ialah datangnya bulan Ramadhan (*wadh`i*) menjadi *syarat* wajibnya berpuasa (*taklîfi*). Adapun *mani`* yang berbentuk perbuatan *mukallaf* ialah membunuh (*wadh`i*) menjadi *mani`* untuk mendapatkan waris (*taklifi*) dan contoh *mâni`* yang bukan perbuatan *mukallaf* ialah datangnya haid (*wadh`i*) menjadi *mâni`* sahnya salat (*takîifi*).[6]

Dengan demikian, hubungan *khitâb wadh`i* dengan *khitâb taklîfi* seolah-olah seperti hubungan sebab dan akibat. Selanjutnya, masih berpatokan pada definisi hukum para ulama *ushûl*, dapat diketahui pula bahwa dalam pandangan ulama *ushul* yang dinamakan hukum ialah "*khitâb*-Nya". Sementara hukum menurut ulama *fiqh*, jauh berbeda dari apa yang dimaksud oleh ulama *ushûl* tersebut. Menurut ulama *fiqh*, hukum adalah objek dari *kalâm nafsi*, yaitu perbuatan *mukallaf*. Di sinilah letak perbedaan pengertian hukum menurut *ushûliyyîn* dan *fuqahâ*'. Perbuatan *mukallaf* inilah yang dikatakan hukum oleh ulama *fiqh* dengan pembagian sebagai berikut.

1. *Wâjib*, yaitu perbuatan *mukallaf* yang jika ia mengerjakannya mendapat pahala dan jika ia meninggalkannya ia berdosa.
2. *Mandûb*, yaitu perbuatan *mukallaf* yang jika ia mengerjakannya mendapat pahala dan jika ia meninggalkannya ia berdosa.
3. *Makrûh*, yaitu perbuatan *mukallaf* yang jika mengerjakannya tidak berdosa dan jika meninggalkannya ia mendapat pahala.
4. *Harâm*, yaitu perbuatan *mukallaf* yang jika ia mengerjakannya berdosa dan jika ia meninggalkannya ia mendapat pahala.
5. *Mubâh*, yaitu perbuatan yang boleh dikerjakan dan boleh ditinggalkan.

Menurut *fuqahâ'* hukum itu adalah perbuatan, maka menurut *ushûliyyîn* hukum adalah *khîtab* Allah Swt Swt yang berhubungan dengan perbuatan tersebut. Dengan demikian, rumusan *ushûliyyîn* dan *fuqahâ'* saling berkaitan karena perbuatan tersebut bergantung pada adanya *khitâb* Allah Swt Swt , di mana *khitâb* Allah Swt Swt itulah yang dinamakan hukum menurut *ushûliyyîn*.

6 Ibrahim Hosen, *Filasafat Hukum Islam*, h. 30

Jadi sasaran akhir disiplin ilmu *ushûl al-fiqh* dan *fiqh* sebenarnya sama, yaitu mengetahui hukum syara` yang berhubungan dengan perbuatan *mukallaf*, meskipun dengan tinjauan yang berbeda. *Ushûl al-Fiqh* melihat hukum dari perspektif metodologi dan sumbernya, sedangkan ilmu *fiqh* dari perspektif hasil penggalian hukumnya.

Sebagai konsekuensi dari perbedaan rumusan definisi hukum menurut *ushuliyyin* dan *fuqahâ'*, maka penyebutannya pun menjadi berbeda. Kalau penyebutan hukum *taklifî* menurut *ushûliyyîn* adalah *îjab, nadb, tahrîm, karâhah*, dan *ibâhah*, maka penyebutan hukum *taklîfi* menurut *fuqahâ'* adalah *wâjib, mandûb, ḥarâm/muḥarram*, *makrûh*, dan *mubâḥ*.

Namun menurut Ibrahim Hosen, perbedaan definisi tidak sampai membawa efek hukum karena hasilnya sama saja. Ia mencontohkan, bagi setiap muslim wajib melaksanakan salat lima waktu sehari semalam. Menurut *ushûliyyîn*, hal ini karena adanya perintah Allah Swt berupa *kalam nafsi* yang ditunjukkan oleh kalam lafaz "*Aqîmu al-shalâh*". *Kalâm nafsi* itulah yang dinamakan hukum menurut *ushûliyyîn*. Menurut *fuqahâ'*, kewajiban melakukan salat lima waktu itulah yang dikehendaki olah *kalâm nafsi* tersebut, dan itulah yang dinamakan hukum.

Oleh sebab itu, hukum Islam un ada dua macam. *Pertama*, hukum Islam yang ditetapkan secara langsung dan tegas oleh Allah Swt serta tidak mengandung pentakwilan, maksudnya ialah hukum-hukum yang diturunkan dari dalil yang *qath`i*. Hukum semacam ini jumlahnya tidak banyak dan hukum itulah yang dalam perkembangannya dikenal dengan istilah syarî`ah. *Kedua*, hukum yang ditetapkan pokok-pokoknya saja, maksudnya ialah hukum yang ditetapkan oleh dalil yang *zhanni*. Hukum jenis ini jumlahnya sangat banyak, dan dapat atau perlu dikembangkan dengan ijtihad. Hasil pengembangannya itulah yang kemudian dikenal dengan istilah *fiqh*.

Untuk memperjelas perbedaan prinsip antara hukum, dalil, dan sumber hukum, Ibrahim Hosen memberikan sebuah perumpamaan yang menetapkan hukum adalah hâkim. Hâkim di sini menurutnya ialah Allah Swt. Ia menggambarkan hubungan manusia (*mahkûm `alaihi*) dengan Allah Swt sebagai Hâkim melalui ilustrasi sebagai berikut.

Manusia bertanya, "Wahai Tuhan, apa hukum melakukan salat?" Pertanyaan manusia dijawab oleh Tuhan, "Hukumnya wajib." Manusia memang tidak dapat mendengar *kalâm nafsi* tersebut, kecuali melalui *kassyâf* seperti yang terjadi pada Nabi Musa as di bukit Thursina dan pada Nabi Muhammad saw ketika sedang *mi`râj*. Akan tetapi, adanya jawaban Hâkim (Tuhan) dalam dialog tersebut dapat diketahui manusia dari indikasi atau dalil. Dalil artinya petunjuk dan yang menjadi dalil di sini ialah *dalâlah lafziyah* dari *kalâm nafsi*, yaitu ayat al-Qur'ân yang berbunyi: "*Aqîmû al-shalâh*." Kemudian manusia bertanya lagi, "Wahai Tuhan, apa hukumnya salat witir?" Tuhan lalu menjawab, "Hukumnya sunah." Manusia juga tidak dapat mendengar *kalâm nafsi* itu secara langsung, tapi manusia bisa mengetahuinya dari indikasi atau dalil, yang dalam hal ini *dalâlah ma`nawiyah*, yaitu al-Sunnah yang berbunyi: "*Ij`alû âkhira shalâtikum billaili witran*." [7]

Demikianlah gambaran tentang hubungan manusia *mukallaf* dengan Tuhan serta hubungan dalil dengan hukum, yaitu *kalâm nafsi* melalui *dalâlah lafziyah* dan *dalâlah ma`nawiyah*. Hal ini sekaligus menunjukkan betapa luasnya hukum Islam yang bersumber dari Zat Yang Maha Wujud, Maha Pencipta, Maha Kuasa, dan Maha Esa.

Kalau *khitâbullâh* dalam definisi hukum di atas diartikan sebagai *kalâmullâh* yang maksudnya adalah al-Qur'ân, maka al-Qur'ân adalah hukum Allah Swt. Di sinilah menurut Ibrahim Hosen akan menimbulkan dilema sebab setiap hukum harus bersandarkan dan pasti memerlukan dalil. Suatu hukum tanpa dalil dinamakan *tahakkum* (membuat-buat hukum). Membuat-buat hukum ini hukumnya adalah haram tingkat tertinggi sebagaimana diisyaratkan dalam firman Allah Swt berikut.

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾

7 Ibrahim Hosen, *Pokok-Pokok Pemikiran*, h. 4-5, Ibrahim Hosen, *Filsafat Hukum Islam,* h. 26-27. Lihat pula Muhammad ibn Isma`il Abu `Abdillah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Beirut: dar Ibnu Katsir al-Yamamah, 1987), Cet. ke-3, h. 179

Katakanlah: «Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar, (mengharamkan) mempersekutukan Allah Swt dengan sesuatu yang Allah Swt tidak menurunkan hujah untuk itu dan (mengharamkan) mengada-adakan terhadap Allah Swt apa yang tidak kamu ketahui» (al-A`râf: 33)

Lalu ia mempertanyakan manakah yang dinamakan dalil dalam keadaan seperti ini? Di samping itu, menurutnya kalau dikatakan al-Qur'ân adalah hukum atau sumber hukum akan timbul kesan bahwa hukum Islam sempit, tidak lengkap, dan belum paripurna. Sebagai contoh, ia mempertanyakan, "Apakah dalam al-Qur'ân ada ayat yang menerangkan jumlah rakaat salat lima waktu?". Sebaliknya, kalau *khitâbullâh* itu diartikan dengan *kalam nafsi* dan ia adalah hukum, maka hukum Islam itu menjadi sangat luas, lengkap, dan aktual.[8]

Yang dimaksud dengan *khitâb Allah Swt* menurutnya ialah kalam Allah Swt yang bersifat *qadîm*, artinya telah ada sejak sebelum manusia (masyarakat) ada,[9] dalam hal ini ialah *kalâm nafsi `azali* yang tidak berlafal dan tidak bersuara.[10] Tidak ada manusia yang mendengarnya, kecuali melalui *kassyâf* atau melalui indikasi. Pertama melalui *dalalah lafziyah* yang berfungsi untuk memberikan pengertian dan petunjuk kepada manusia tentang adanya hukum Allah Swt yaitu kalam nafsi tentang sesuatu[11]. Kedua melalui *dalâlah ma`nawiyah*.[12]

Di sini Ibrahim Hosen memang menjelaskan bahwa *kassyâf* yang dimaksudkannya adalah *kassyâf* seperti yang terjadi pada Nabi Musa di Bukit Thursina dan pada Nabi Muhammad saw ketika sedang *mi`raj*, sebagaimana diisyaratkan dalam firman Allah Swt.

---

8 Ibrahim Hosen, *Pokok-Pokok Pemikiran*, h. 4

9 Ibrahim Hosen*, Fungsi Dan Karakteristik, h. 87*

10 Ibrahim Hosen, "Pokok-Pokok Pemikiran Hukum Islam: Sebuah Kerangka Konseptual", dalam Seminar Pikiran Hukum Islam Prof. KH. Ibrahim Hosen, Jakarta, 04 Juni 1994, h. 3. Lihat pula Muhammad Abu al-Nur Zuhair*, Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Tibâ`ah al-Muhammadiyah, t. th.), Jilid I, h. 37, al-Qarafi, *Tanqîh al-Fusûl*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), h. h. 67-68, Muhammad ibn Ahmad al-Mahalli, *Syarh `alâ Matan Jam`i al-Jawâmi`,* (Mesir: Mustafa al-Bâbi al-Halabi, 1937), h. Jilid I, h. 47-48

11 Ibrahim Hosen, *Pokok-Pokok Pemikiran*, h. 2

12 Ibrahim Hosen, *Filasafat Hukum Islam*,h. 25.

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ

"Dan tidak mungkin bagi seorang manusia pun bahwa Allah Swt berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau di belakang tabir[13] (melalui kassyâf) atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana" (al-Syûra: 51)

Namun sayangnya, ia tidak menjelaskan lebih lanjut bagaimana proses kemungkinan manusia biasa (*faqîh*) memperoleh pengetahuan *kalâm nafsi* yang melalui *kassyâf*. Dengan *kassyâf*, penetapan hukum tersebut tidak saja bersifat formalitas (*mahkûm bi al-zhawâhir*), melainkan juga dikonfirmasi langsung oleh Allah Swt lewat pintu hati (*mukâsyafah*). Apakah *kassyâf* tersebut diperoleh seperti yang ditempuh dan dialami oleh al-Ghazali atau tokoh tarekat seperti Abdul Qadir al-Jilani? Pada akhirnya, apa yang ditetapkan sebagai hukum oleh mujtahid melalui *kassyâf*-nya sangat dekat dengan kebenaran hakiki atau kebenaran *zhanni* yang amat kuat.

Selanjutnya, Ibrahim Hosen menambahkan bahwa indikasi dengan *dalâlah lafziyah* hanya dapat diperoleh melalui al-Qur'ân, sedang *dalâlah ma`nawiyah* dapat diperoleh melalui *al-Sunnah*, *ijmâ`*, *qiyâs*, *istihsân*, *mashâlih al-mursalah* dan semua apa yang dapat dianggap atau dijadikan dalil atau indikasi.[14] Ia mendasarkannya pada ayat-ayat al-Qur'ân.

...فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴿٢﴾

"…Maka ambillah (kejadian itu) untuk menjadi pelajaran, wahai orang-orang yang mempunyai wawasan" (al-Hasyr: 2)

13 Di belakang tabir artinya ialah seorang dapat mendengar kalâm Ilâhi akan tetapi dia tidak dapat melihat-Nya seperti yang terjadi kepada Nabi Musa a.s.

14 Ibrahim Hosen, *Pokok-Pokok Pemikiran*, h. 2

... إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴿١٣﴾

"…Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat pelajaran bagi orang-orang yang mempunyai mata hati" (Ali Imran: 13)

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ... ﴿١١١﴾

"Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal…" (Yusuf: 111)

Menurut kebiasaan (`*urf*) para *fuqahâ*', dalil diartikan dengan "sesuatu yang mengandung petunjuk (*dalâlah*) dan bimbingan (*irsyâd*)".[15] Sebagai contoh, ketika membicarakan masalah kesucian air hujan untuk dijadikan alat bersuci, di sini para *fuqahâ*' merujuk pada firman Allah Swt dalam surat al-Furqân ayat 48 karena di dalam firman tersebut terdapat petunjuk tentang masalah tersebut. Sementara secara khusus dalam kajian *ushul al-fiqh*, al-Subki mendefinisikan dalil dengan "sesuatu yang mungkin dapat menghantarkan (seseorang) dengan menggunakan pikiran yang benar untuk mencapai objek informasi yang diinginkannya" '*ma yumkinu al-tawasshulu bi shahîh al-nazhari fîhi ilâ mathlûbin khabariyyin*'.[16] Dari definisi di atas, terlihat jelas bahwa pengertian dalil mengacu kepada landasan berpikir yang dapat menghantarkan seseorang untuk memperoleh suatu objek yang diinginkannya. Sebagai contoh, al-Banani mengemukakan bahwa alam ini merupakan dalil yang menunjukkan adanya Tuhan sebagai pencipta-Nya. Menurutnya, orang akan sampai pada kesimpulan demikian bila ia dapat menggunakan pikiran yang benar dalam melihat kondisi dan sifat alam yaitu baharu (*hudûts*), yang memerlukan pencipta yang bersifat *qadîm*. Demikian pula jika dikatakan "dirikanlah salat!" sebagai dalil yang menjadi landasan berpikir tentang adanya perintah salat.[17]

Adapun Wahbah al-Zuhaili mencoba menyederhanakan pengertian dalil sebagai sesuatu yang dijadikan landasan berpikir yang benar dalam memperoleh hukum *syara*` yang bersifat praktis.[18] Berdasarkan telaah Abd

15 Al-Amidi, *al-Ihkâm fi Ushul al-Ahkâm*, Juz I, h. 13
16 Abd al-Wahhab ibn al-Subki, *Matn Jam` al-Jawâmi`*, Juz I, 124
17 Abd al-Wahhab ibn al-Subki, *Matn Jam` al-Jawâmi`*, Juz I, 125
18 Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Juz I, h, 417

al-Wahhâb Khallâf, ia menemukan ada 19 dalil *syara`* yaitu al-Qur'ân, al-Sunnah, ijmâ` ummat, ijmâ` penduduk Madinah, *qiyâs*, *qaul shahâbi*, *mashlahah mursalah*, *istishâb*, *barâ'ah al-ashliyah*, *`awâ'id*, *istiqrâ`*, *sadd al-dzarâ`i*, *istidlâl*, *istihsân*, mengambil yang paling ringan, *`ishmah*, *ijmâ`* penduduk Kufah, *ijmâ` ahl al-bait*, dan *ijmâ`* khalifah yang empat.[19]

Ibrahim Hosen, walaupun tidak secara ekplisit mengemukakan rumusan definitif mengenai dalil, tetapi tampaknya pemahamannya tentang dalil agak mirip dengan apa yang dikemukakan oleh para ulama *ushûl* di atas, hanya saja ia lebih membedakan dalil tersebut menjadi *dalâlah lafzhiyah* yang hanya terbatas pada al-Qur'ân dan *dalâlah ma`nawiyah* selain al-Qur'ân. Ini terlihat dari pernyataannya bahwa: "…al-Qur'ân, al-Sunnah, al-ijmâ`, al-qiyâs dan segala apa yang dapat dijadikan dalil atau indikasi, kedudukannya bukan hukum, tetapi semuanya itu berstatus dalil hukum."[20]

Jadi intinya, menurut Ibrahim Hosen bahwa hakikat hukum Allah Swt adalah Kalâm Allah Swt yaitu *kalâm nafsi `azali* yang belum berbentuk dan tidak bersuara yang membutuhkan sarana untuk mengetahuinya melalui dalil. Karena hukum membutuhkan dalil, maka al-Qur'ân selaku *dalâlah lafzhiyah* dari *kalâm nafsi* adalah dalil, begitu juga al-Sunnah, ijmâ`, qiyâs, dan lainnya selaku *dalâlah ma`nawiyah* dari *kalâm nafsi* adalah dalil.[21] Dalil tidaklah berfungsi untuk menetapkan hukum (*mutsbit al-hukm*, red.), tetapi dalil hanyalah berfungsi sebagai penunjuk atau tanda adanya hukum (*mu`arrif al-hukm*, red.).[22] Pendapatnya ini senada dengan Zaki al-Dîn Sya`bân yang memaknai dalil sebagai alasan yang menyebabkan timbulnya hukum, yang sifatnya hanya sebagai *muzhir li al-hukm lâ mutsbit*.[23]

Oleh sebab itu, dalil atau indikasi tersebut kedudukannya hanya sebagai petunjuk untuk mengetahui suatu hukum terhadap sesuatu masalah. Al-Qur'ân berkedudukan sebagai dalil atau petunjuk hukum. Status ini menurutnya dijelaskan oleh ayat al-Qur'ân sendiri sebagai berikut.

---

19 Abd al-Wahhab Khallaf, *Mashâdir al-Tasyrî` al-Islâmi Fi Mâ Lâ Nassha Fîhi*, h. 109

20 Ibrahim Hosen, *Pokok-Pokok Pemikiran*, h. 3. Lihat pula al-Qarafi, *Tanqîh al-Fusûl*, h. 68

21 Lihat Ibrahim Hosen, *Filasafat Hukum Islam*, h. 26

22 Ibrahim Hosen*, Apakah Judi itu ?*, h. 9

23 Zaki al-Din Sya`ban, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Mesir: Dar al-Ta'lif, 1965), h. 30

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

" Kitab[24] (al-Qur'ân) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa"[25] (al-Baqarah: 2)

Ayat di atas sejalan dengan ayat lain:

... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾

"…Dan Kami turunkan kepadamu al-Kitab (al-Qur'ân) untuk menjelaskan segala sesuatu, dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri" (al-Nahl: 89)

Dari penjelasan tentang makna hukum di atas, dapatlah ditarik benang merah dan ditegaskan kembali bahwa bagi Ibrahim Hosen, hukum Allah Swt adalah *kalâm nafsi azali* yang bersifat *qadîm*, tidak berbentuk dan tidak bersuara, yang bisa digapai manusia melalui dua dalil, yaitu *dalâlah lafzhiyah* dan *dalâlah ma`nawiyah*.

Mengenai pengertian sumber hukum, sumber dalam dalam bahasa Arab disebut dengan *mashdar*, kata *jama`*nya adalah *mashâdir*. Kata *mashdar* sendiri secara kebahasaan mengandung pengertian asal atau permulaan sesuatu, sumber, dan tempat munculnya sesuatu.[26] Bisa juga berarti tempat di mana air muncul yang biasa disebut mata air[27], tetapi ketika dipakai sebagai istilah *fiqh*, ia menjadi *mashdar al-hukm* atau dalam bentuk *jama`* disebut *mashâdir al-ahkâm.* Dilihat dari perkembangan *ushûl al-fiqh*, ternyata istilah *mashâdir al-ahkâm* atau *mashdar al-tasyrî`* baru muncul pada akhir abad ke-14 H atau sekitar pertengahan abad ke-20 M. Ini

24 Tuhan menamakan al Qur'an dengan al-Kitab yang di sini berarti yang ditulis, sebagai isyarat bahwa al-Qur'an diperintahkan untuk ditulis.

25 Takwa yaitu memelihara diri dari siksaan Allah dengan mengikuti segala perintah-perintah-Nya; dan menjauhi segala larangan-larangan-Nya; tidak cukup diartikan dengan takut saja.

26 Ibnu Manzhur, *Lisân al-`Arab*, (Beirut: Dar Shadir, t. th.), Jilid III, h. 448

27 Al-Raghib al-Ishfahani, *Mu`jam Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), h. 173

tampak dari beberapa hasil karya ulama *ushul* yang menyebutkan sebagai bagian dari judul bukunya dan ada pula yang menyatakannya dalam salah satu bab pembahasan pada bukunya. Di antaranya Abd al-Wahhâb Khallâf dengan bukunya berjudul *Mashâdir al-Tasyrî` al-Islâmi fî mâ lâ nashha fihi* yang dicetak partama kali tahun 1954, Zakaria al-Birri dengan bukunya *Mashâdir al-Ahkâm al-Islâmiyah* yang dicetak pertama kali tahun 1975, Wahbah Zuhaili dalam bahasannya menulis *Mashâdir al-Ahkâm al-Syar`iyyah*, dan Abd al-Rahman al-Shâbuni memakainya sebagai judul bahasan tentang dasar hukum dengan menyebut *Mashâdir al-Tasyrî` al-Islâmi*.[28] Bahkan Abd al-Wahhâb Khallâf nampaknya lebih cenderung mengidentikkan dalil dengan *mashdar* dan *ashl*, sehingga muncullah istilah *adillat al-ahkâm*, *mashâdir al-ahkâm*, dan *ushûl al-ahkâm* karena menurutnya ketiga istilah tersebut biasa dipakai oleh para ulama *ushul* dalam pengertian yang sama.[29] Namun kalau melihat definisi dari dalil sebelumnya oleh Zaki al-Dîn Sya`bân yang berarti alasan yang menyebabkan timbulnya hukum, yang sifatnya hanya *muzhir li al-hukm la mutsbit*, maka dari pengertian ini dapat ditegaskan bahwa suatu dalil tidak dapat dikatakan sebagai sumber jika ia masih memerlukan dalil lain sebagai *hujjah*, sebab yang dikatakan sumber adalah bersifat mandiri. Jadi sumber hukum ialah asal yang darinya muncul hukum.

Bagi Ibrahim Hosen, sumber hukum Islam itu hanyalah Allah Swt semata—bukan al-Qur'ân dan al-Sunnah—melalui *kalâm nafsi*-Nya yang bersifat *qadîm*. Ini bisa dipahami secara implisit dari pemaknaannya terhadap hukum sebagai kalam nafsi azali yang bersifat *qadîm* yang tidak berhuruf dan tidak bersuara. Namun karena keterbatasan manusia untuk mengetahui hukum-hukum yang diinginkan Allah Swt dalam kalâm-Nya tersebut, maka Allah Swt menurunkan kalâm-Nya melalui dalil *lafzhi* dalam bentuk wahyu al-Qur'ân agar dapat diketahui dan dipahami manusia melalui ayat-ayatnya. Ayat-ayat tersebut pada dasarnya adalah indikasi yang berguna untuk memudahkan dan mengarahkan manusia kepada apa yang sebenarnya dikehendaki Allah Swt, sekaligus sebagai dalil dalam menetapkan hukum-hukum-Nya. Begitu juga dengan al-Sunnah, ijmâ`, dan seterusnya merupakan dalil hukum sebagai *dalâlah ma`nawiyah* untuk membantu memahami *kalâm Allah Swt* (hukum), baik yang tersurat

28 Lihat Abd al-Rahman al-Shabuni, *al-Madkhal li Dirâsah al-Tasyrî` al-Islâmi*, (Damaskus: Mathba`ah Riyadh, 1980), h. 23

29 Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, h. 20

maupun yang tersirat atau tersuruk pada ayat-ayat al-Qur'ân. Oleh sebab itu, segala apa yang dapat dijadikan dalil atau indikasi, kedudukannya bukan sebagai sumber hukum, tetapi semuanya itu statusnya hanya merupakan dalil hukum agar hukum yang terkandung di dalamnya bisa digali dan dikeluarkan dengan baik dan benar serta tepat maksudnya.

B. Hukum Islam: *Syari`ah* dan *Fiqh*

Menurut Mohammad Ali, hukum Islam adalah hukum yang bersumber dari dan menjadi bagian agama Islam. Hukum Islam mencakup berbagai dimensi. Dimensi abstrak dalam wujud segala perintah dan larangan Allah Swt dan Rasul-Nya dan dimensi konkret dalam wujud perilaku mempola yang bersifat ajek di kalangan orang Islam sebagai upaya konkret dalam wujud perilaku manusia (amaliyah), baik individual maupun kolektif. Hukum Islam juga mencakup substansi yang terinternalisasi ke dalam berbagai pranata sosial.

Pengertian "hukum Islam " dalam khasanah litelatur intelektual Muslim, terutama yang dipahami masyarakat Muslim tidak jarang mengalami ambiguitas antara pengertian "*syariah*" dan "*fiqih*". Sebenarnya jika ditelusuri lebih mendalam term "hukum" antara *Fuqaha* dan *Ushuliyyun* memiliki perbedaan yang cukup fundamental. Bagi yang pertama, hukum Islam merupakan seperangkat pengetahuan tentang hukum-hukum syar'i terapan yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci atau akibat dari titah Tuhan. Sementara ahli *ushul* memberikan pengertian hukum adalah titah Tuhan yang bertalian dengan perbuatan subjek hukum yang meliputi tiga kategori: tuntutan, pilihan, atau penetapan.

Mengenai istilah hukum Islam di Indonesia, makna Hukum Islam diambil dari beberapa istilah yang dikenal dalam perkembangan hukum Islam seperti *at tasyri', al Fiqh,* dan *al qanun.* Dalam analisis Jaih Mubarok, meskipun masih berkutat dalam memperdebatkan perbedaan tersebut, paling tidak perbedaan tersebut bisa dilihat secara mendasar. Berikut adalah kutipannya.

"apakah *at-tasyri'* sepadan dengan *al-fiqh* dan apakah *at-tasyri'* juga sepadan dengan hukum (bukan *al hukm*, tetapi *al-qanun*) sebagian ulama cenderung bahwa *at-tasyri'* sepadan dengan *al-fiqh*. Kesepadanan *attasyri'* (yang berakar dari kata syara'a atau syari'ah) dengan *al fiqh* tidak berarti tanpa

masalah sebab dalam konteks tertentu, keduanya memang berbeda. Syariah dinilai sebagai titah Tuhan (*kithab* Allah Swt) yang ajek, ia tidak berubah karena perubahan zaman, adapun *al-fiqh* adalah pemahaman ulama terhadap Al-Quran dan As-Sunah. Oleh karena itu ulama menjelaskan bahwa kebenaran syariah bersifat absolut (mutlak benar), sedangkan *al-fiqh* bersifat relatif, nisbi (mungkin salah dan mungkin benar). Peribatan kedua mengenai istilah *attasyri'* dengan hukum Islam (dalam arti *qanun*). Istilah *al-qanun* sebenarnya istilah teknis yang mulai dikenal secara meluas di dunia Islam setelah wilayah-wilayah Islam merdeka dari penjajahan bangsa barat. Oleh karena itu, istilah *at-tasyri'* dan *al-qanun* terdapat perbedaan yang cukup mendasar, bahwa *as-syariah* mengikat karena ketaatan hamba kepada pencipta-Nya, sedangkan *al-qanun* mengikat karena persepakatan."

Terdapat dua istilah untuk menunjukkan dan memahami hukum Islam yakni syariat Islam dan *fiqh* Islam. *Pertama,* hukum Islam dalam dimensi syariat Islam merupakan fungsi kelembagaan yang diperintahkan Allah Swt untuk dipatuhi sepenuhnya. Hukum Islam dalam dimensi ini merupakan dimensi illahiyah karena diyakini sebagai ajaran yang bersumber dari Allah Swt. Dalam hal ini hukum Islam dipahami sebagai syariat yang cakupannya sangat luas yang mencakup bidang keyakinan, amaliyah, dan akhlak. *Kedua,* hukum Islam dalam dimensi *fiqh* Islam merupakan produk daya pikir manusia yang mencoba menafsirkan penerapan prinsip-prinsip syariah secara sistematis. Dimensi ini merupakan dimensi insaniyah, dalam dimensi ini hukum Islam merupakan upaya manusia secara sungguh-sungguh untuk memahami syariat.

Berdasarkan batasan tersebut di atas sebenarnya dapat dibedakan antara hukum Islam dalam pengertian *syari'ah* dan *fiqh*. Perbedaan tersebut terlihat pada dasar atau dalil yang digunakannya. Jika *syari'ah* didasarkan pada nash al-Qur'an atau al-Sunnah secara langsung, tanpa memerlukan penalaran; sedangkan *fiqh* didasarkan pada dalil-dalil yang dibangun oleh para ulama melalui penalaran atau ijtihad dengan tetap berpegang pada semangat yang terdapat dalam syari'ah. Dengan demikian, maka jika *syari'ah* bersifat permanen, kekal, dan abadi, maka fiqih bersifat temporer dan dapat berubah. Namun, dalam praktiknya antara *syari'ah* dan *fiqh* agak sulit dibedakan. Ketika mengkaji suatu masalah misalnya, kita menggunakan nash al-Qur'an dan al-Sunnah, tetapi bersamaan dengan itu kita juga menggunakan penalaran. Hal itu sangat dimungkinkan

karena nash-nash al-Qur'an maupun al-Sunnah tersebut sungguhpun secara tekstual tidak dapat diubah, tetapi interpretasi dan penerapan nash al-Qur'an dan al-Sunnah tersebut tetap memerlukan pilihan yang menggunakan akal.

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa ketika berbicara hukum Islam, maka yang dimaksud adalah *syari`ah* dan *fiqh* sekaligus. Jika hukum Islam dalam pengertian *syari`ah* bersifat absolut kebenarannya (*qath`i*), tetap (*tsabat*), dan berlaku menyeluruh secara universal (*kulli*), maka hukum Islam dalam pengertian *fiqh* lebih bersifat relatif kebenarannya (*zhanni*), bisa berubah, dan berlaku tidak menyeluruh, tapi secara kebanyakan (*aghlabi*). *Syari'ah* adalah hukum Islam yang berlaku abadi sepanjang masa. Sementara *fiqh* adalah perumusan konkret *syari'ah* Islam untuk diterapkan pada suatu kasus tertentu di suatu tempat dan di suatu masa. Keduanya dapat dibedakan tetapi tidak dapat dipisahkan.

C. Fungsi dan Karakteristik Hukum Islam

1. Fungsi Hukum Islam

Masuk pada pembahasan fungsi dan karakteristik hukum Islam, dapat ditegaskan terlebih dahulu makna hukum Islam yang mencakup *syarî`ah* dan *fiqh* sekaligus serta perbedaan yang mendasar di antara keduanya, sehingga jelas mana ketentuan hukum yang *taken for granted* tanpa *reserve* dan mana yang elastis dapat dimasuki ijtihad.

Pada hakikatnya, hukum Islam bersumber dari wahyu Allah Swt yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Wahyu ini ada yang diterima nabi melalui malaikat Jibril dan ada pula yang diterimanya secara langsung di mana Allah Swt memberikan "pengertian" ke dalam hati sanubari nabi yang kemudian pengertian itu diungkapkan beliau melalui ucapan dan perbuatan. Wahyu model pertama setelah diturunkan ke dunia kepada Nabi Muhammad saw dinamakan al-Qur'ân dan wahyu model kedua dikenal dengan Sunnah/hadîts Nabi. Kedua macam wahyu itu telah diungkapkan dalam bahasa Arab dengan gaya bahasa, struktur kata, dan nilai sastra yang sangat tinggi.[30]

30 Ibrahim Hosen, "Fiqh Siyasah dalam Tradisi Pemikiran Islam Klasik", Makalah pada *Seminar Nasional Sistem Ketatanegaraan dan Politik dalam Perspektif Islam, Teori dan Implementasinya dalam Praktik*, Kerjasama Jurnal Ulumul Qur'an dengan ICMI, Jakarta, t.th., h. 2-3

Hukum Islam yang ditegaskan dalam ayat al-Qur'ân dan hadîts mutawâtir yang lafalnya tidak mengandung penafsiran/penakwilan statusnya adalah *qath`i*. Hukum Islam dalam kategori ini dalam kajian *Ushûl al-Fiqh* dikenal dengan istilah *syarî`ah*. *Nash-nash* al-Qur'ân dan sunnah/hadîts yang artinya jelas, tegas, dan tidak mengandung penafsiran/penakwilan dikenal dengan istilah *qath`i al-dalâlah*. Jika mengandung penafsiran/penakwilan, tetapi dari segi penerimaan oleh para sahabat tidak terjadi perbedaan pendapat, maka hal semacam ini dikenal dengan *qath`i* dari segi "*Mâ `ulima min al-dîn bi al-dharûrah* atau *Mujma` `alaihi*," dan bukan *qath`i* dari segi *dalâlah lafziyah*.

Qath`i* artinya tegas menurut yang dikehendaki wahyu, sedangkan *zhanni* artinya dugaan kuat seseorang (mujtahid) yang memandangnya sebagai wahyu (agama). Tegasnya, dalam tatanan hukum Islam ada jenis hukum yang ditegaskan atau ditetapkan oleh agama (*qath`i, *syarî`ah*) dan ada pula jenis hukum yang dianggap dari agama (*zhanni*, *fiqh*).[31]

Terhadap hukum Islam yang dilahirkan dari ayat-ayat al-Qur'ân dan hadîts-hadîts mutawâtir yang lafalnya mengandung penafsiran/pentakwilan yang tidak hanya menunjukkan satu arti, atau dari hadîts yang tidak mutawâtir—meskipun lafalnya tidak mengandung penafsiran/pentakwilan—statusnya adalah *zhanni*, dikenal dengan istilah *zhanni al-dalâlah.* Hukum Islam dalam kategori ini sepanjang kajian *Ushûl al-Fiqh* dikenal dengan istilah *fiqh*. Termasuk ke dalam rumpun ini adalah hukum-hukum yang ditetapkan melalui ijtihad *bi al-ra'yi* dalam arti luas.[32] Ia berstatus *zhanni* karena merupakan hasil ijtihad yang dilakukan oleh seorang mujtahid.

Syarî`ah kebenarannya absolut. Oleh sebab itu, ia tidak menerima perubahan dan tetap berlaku universal di sepanjang zaman dan di segala tempat. Sementara *fiqh* kebenarannya relatif dan nisbi karena ia hanya merupakan *zhann* seorang mujtahid mengenai hukum sesuatu yang dianggapnya sebagai hukum Allah Swt melalui ijtihad. Karena itu pula, *fiqh* menerima perubahan sesuai dengan tuntutan situasi, kondisi, dan zaman dengan tetap sejalan dengan tujuan dan semangat hukum Islam,

31 Ibrahim Hosen, *Fiqh Siyasah*, h. 3
32 Ibrahim Hosen, *Fiqh Siyasah*, h. 3

yaitu menciptakan, memelihara kemaslahatan[33] dan menghindarkan kemafsadatan, baik di dunia maupun di akhirat.[34]

Dengan demikian dapat diketahui bahwa hukum Islam dalam rumpun *syari`ah* jumlahnya relatif lebih sedikit dibandingkan dengan rumpun *fiqh*. Hal itu disebabkan wahyu telah terputus dengan wafatnya Rasulullah, sedangkan persoalan baru terus bermunculan dan hal ini harus dijawab oleh ijtihad. Karena itu, lapangan ijtihad berperan sangatlah luas. Contoh *syarî`ah*, misalnya kewajiban membaca dua kalimah syahadat, salat lima waktu, puasa Ramadhan, zakat, ibadah haji, keharaman makan bangkai dan darah, riba, durhaka kepada kedua orang tua, mencuri, dan sumpah palsu. Contoh *fiqh*, seperti hal-hal yang berkenaan dengan teknis dan pelaksanaan ibadah-ibadah wajib di atas, batas-batas menutup aurat, masalah asuransi, dan bilangan rakaat salat tarawih.[35]

Sebagai hasil ijtihad, dalam hukum Islam rumpun *fiqh* seringkali terjadi suatu masalah mempunyai bermacam-macam hukum yang berlainan, bahkan tidak jarang berlawanan satu sama yang lain. Keanekaragaman tersebut yang disebabkan berlainan cara ijtihad yang ditempuh oleh para mujtahid tidak saja diakui oleh Nabi saw, tetapi bahkan dibenarkannya, sebagaimana diisyaratkan dalam sejumlah hadîts. Oleh sebab itu, setiap mujtahid yang terikat dengan mazhab-nya (hasil ijtihad) wajib mengamalkannya karena telah dianggapnya sebagai hukum Allah Swt. Akan tetapi, bagi masyarakat bebas untuk memilih mazhab mana yang dikehendakinya dari sekian banyak mazhab.[36] Ini merupakan konsekuensi logis dari hadîts nabi yang berbunyi:

---

33 Kemaslahatan yang harus diwujudkan dan dijaga itu ada lima unsur pokoknya, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Lihat Al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushûl al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Fikr, t. th.), Jilid III, h. 62

34 Ibrahim Hosen, *Fiqh Siyasah*, h. 4

35 Ibrahim Hosen, *Fiqh Siyasah*, h. 4

36 Ibrahim Hosen, *Fiqh Siyasah*, h. 5. Bahkan Ibrahim Hosen memberikan pilihan bagi mujtahid--dalam masalah fiqh, tidak hanya berpegang pada satu mazhab, melainkan juga boleh berpegang pada beberapa mazhab sekaligus dengan talfiq. Lihat Ibrahim Hosen, *Memecahkan Permasalahan*, h. 36-39

اختلاف أمتى رحمة (رواه مسلم)[37]

"Perbedaan pendapat di kalangan umat-ku (ulama) adalah rahmat." (HR. Muslim)

Hadîts di atas sejalan pula dengan hadîts lain dalam suatu riwayat yang berbunyi:

إنى لم أبعث باليهودية ولا النصرانية ولكنى بعثت بالحنفية السمحة (رواه البخارى)[38]

"Sesungguhnya Aku tidak diutus untuk Yahudi dan Nasrani, tetapi Aku diutus untuk prinsip-prinsip agama (Islam) yang tidak tegang (mudah, luwes, elastis)" (HR. Bukhâri)

Dari penjelasan di atas, dapat kiranya ditegaskan kembali bahwa hukum Islam kategori *syarî`ah* bersifat tetap atau konstan (*tsabat*), artinya tetap berlaku universal di sepanjang zaman, tidak mengenal perubahan dan tidak boleh disesuaikan dengan situasi dan kondisi. Situasi dan kondisilah yang harus menyesuaikan diri dengan *syari`ah*. Hukum Islam kategori *fiqh* bersifat fleksibel, elastis (*murûnah*), dan tidak (harus) berlaku universal, mengenal perubahan, serta dapat disesuaikan dengan situasi dan kondisi.

Walaupun demikian, sebagai ajaran samawi, hukum Islam dengan kedua macamnya itu mempunyai fungsi dan karakteristik yang secara umum berbeda dengan hukum budaya (hukum *wadh`i*) produk manusia. Fungsi hukum Islam tersebut yang terpenting menurut Ibrahim Hosen antara lain sebagai berikut.[39]

---

37 Abu Zakariya Yahya ibn Syarf ibn Mary al-Nawawi, *Syarh al-Nawawi `ala Shâhîh Muslim*, (Beirut: Dâr Ihya' al-Turâts al-`Arabi, 1392 H), Juz XI, h. 91, lihat pula Muhammad ibn `Abd al-Baqiy ibn Yusuf al-Zarqani, *Syarh al-Zarqâni `ala Muwattha' al-Imâm Mâlik*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1411 H), Cet. ke-1, Juz IV, h. 314

38 Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr Farh al-Qurthubi, *al-Jâmi` li Ahkâm al-Qur'ân*, (Mesir: Dâr al-Sya`bi, 1372 H), Juz VI, h. 261, Ibrahim Hosen, *Fiqh Siyasah*, h. 5

39 Ibrahim Hosen, *Fungsi Dan Karakteristik*, h. 86-88

1. Hukum Islam adalah serentetan peraturan yang digunakan untuk beribadah. Melaksanakannya merupakan suatu ketaatan yang pelakunya berhak mendapat pahala dan meninggalkan atau menyalahinya merupakan suatu kemaksiatan yang pelakunya akan dibalas dengan siksaan di akhirat. Dalam al-Qur'ân Allah Swt berfirman:

   وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

   "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdi kepada-Ku" (al-Dzâriyât: 56)

   Beribadah kepada Allah Swt ialah melaksanakan segala perintah-Nya dan meninggalkan segala larangan-Nya. Ini berarti hukum Islam adalah ibadah. Jika hukum *wadh`i* dilanggar, dapat saja si pelaku terlepas dari hukuman yang diancamkan kepada-Nya. Namun, jika ia melanggar hukum Islam, maka ia tetap diancam oleh hukuman di akhirat (jika tidak bertobat). Sebab, pada prinsipnya balasan—baik berupa pahala maupun siksa—dalam konteks hukum Islam itu bersifat ukhrawi. Sekalipun demikian, di dalam hukum Islam ditetapkan sejumlah hukuman, baik yang sudah ditetapkan kadarnya (*hudûd*) maupun yang diserahkan kepada Ulil Amri (*ta'zîr*).

2. Kepatuhan terhadap hukum Islam merupakan tolok ukur keimanan seseorang. Mengenai hal ini dapat ditangkap dari firman Allah Swt:

   فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾

   "Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakikatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan. Kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya." (al-Nisâ': 65)

Fungsi yang kedua ini tidak dapat dipisahkan dari sifat yang pertama. Pengklasifikasian di sini, di samping sebagai penguat fungsi yang pertama, juga untuk membedakan aspek mana yang ingin ditekankan.

3. Hukum Islam bersifat *îjâbi* dan *salbi*, artinya hukum Islam itu memerintahkan, mendorong, dan menganjurkan melakukan perbuatan baik (*ma`rûf*) serta melarang perbuatan jahat (*munkar*) dan segala macam kemudaratan. Berbeda dengan hukum *wadh`i*, aspek *îjabi* dalam hukum Islam lebih dominan. Hal ini mengingat bahwa tujuan utama pensyariatan hukum Islam adalah mendatangkan, menciptakan, dan memelihara kemaslahatan bagi umat manusia. Sementara aspek *salbi* yang bertujuan menghindari kemudaratan dan kerusakan, sebenarnya telah tercakup di dalamnya. Perlu pula dikemukakan bahwa kemaslahatan individu bukan sekedar tujuan sampingan, yang hanya diperhatikan jika membawa kemaslahatan bagi masyarakat.
4. Hukum Islam tidak hanya berisi perintah dan larangan, tetapi juga berisi ajaran-ajaran untuk membentuk pribadi-pribadi muslim sejati, berakhlak mulia, berhati suci, berjiwa tinggi (tidak kerdil), serta mempunyai kesadaran akan segala tanggung jawab. Termasuk di dalamnya kewajiban menjalin hubungan yang erat dan harmonis antarsesama manusia dan sang Khaliknya dengan cara yang sangat sempurna.

Selanjutnya, Ibrahim Hosen menjelaskan beberapa karakteristik yang melekat pada *fiqh* sebagai berikut.[40]

1. Kebenaran Nisbi

   Sebagai hasil ijtihad, kebenaran *fiqh* adalah nisbi atau relatif. Ia hanya merupakan *zhann* dari usaha maksimal seorang mujtahid dalam upaya menggali hukum Allah Swt/Islam yang terpendam di dalam dalil. Untuk itu, seperti telah disebutkan di atas, status fiqh adalah *zhanni*. *Zhanni* artinya ia benar tetapi mengandung kemungkinan salah atau salah, tetapi mengandung kemungkinan benar; hanya saja menurut

40 Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan Masalah Pernikahan*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), Cet. ke-1, Jilid I, h. 7-14. Ibrahim Hosen, *Menyongsong Abad 21: Dapatkah Hukum Islam Direaktualisasikan ?*, h. 7-13

mujtahidnya, yang dominan adalah sisi kebenarannya. Kenisbian *fiqh* ini telah diisyaratkan oleh nabi dalam sebuah hadîts yang berbunyi:

عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ(رواه البخارى ومسلم)[41]

"Dari `Amru ibn al-`Ash bahwasanya ia mendengar Rasulullah saw bersabda: «Apabila seorang hakim akan memutuskan perkara lalu ia berijtihad dan ijtihadnya itu benar, maka ia memperoleh dua pahala (pahala ijtihad dan pahala kebenarannya). Apabila akan memutuskan perkara kemudian berijtihad tetapi ijtihadnya salah, maka ia mendapatkan satu pahala (pahala ijtihadnya)" (HR. Bukhari dan Muslim)

Hadîts ini bukan saja menunjukkan bahwa ijtihad yang salah akan mendapat pahala, tetapi juga menunjukkan bahwa tidak semua hukum yang diperoleh melalui ijtihad itu pasti benar. Oleh sebab itu, apa yang dianggap benar atau kuat oleh seorang mujtahid, (bisa saja red.) dipandang salah atau lemah oleh mujtahid yang lain.

Kenyataan demikian diakui sendiri serta dipegang secara konsisten oleh para imam mujtahid, sehingga muncullah ucapan mereka yang sangat populer:

"Pendapat kami benar tetapi mengandung kemungkinan salah dan pendapat selain kami salah, tetapi mengandung kemungkinan benar."[42]

Atas dasar demikian, maka ijtihad yang satu tidak bisa menggugurkan ijtihad yang lain atau dengan kata lain, fiqh yang satu tidak dapat menggugurkan *fiqh* yang lain. Dalam kaitan ini kaidah mengatakan:

41 Ahmad ibn Ali ibn Hajar Abu al-Fadhl al-Asqalani, *Fath al-Bâri Syarh Shahîh al-Bukhâri*, (Beirut: Dâr al-Ma`rifah, 1379 H), Juz XIII, h. 319

42 Muhammad Abu Zahrah, *Tarîkh al-Madzâhib al-Islamiyah fi al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), Juz II, h. 329

الإجتهاد لاينقض بالإجتهاد[43]

(ijtihad yang satu tidak dapat digugurkan oleh ijtihad yang lain).

2. Wataknya Berbeda Pendapat

Fiqh sebagai hasil ijtihad dipengaruhi oleh kadar ilmu, latar belakang budaya, dan pemikiran serta situasi dan kondisi yang melingkupi pelakunya (mujtahid). Sejalan dengan hal ini dan sesuai pula dengan kenisbiannya, maka dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dan perubahan zaman, situasi dan kondisi, sewajarnyalah kalau *fiqh* tersebut juga berbeda. Bahkan dalam waktu yang sama, *fiqh* bisa saja berbeda hanya karena pelakunya berbeda, atau karena tempatnya berlainan. Lantaran itulah maka wajar pula kalau dalam satu masalah ditemukan adanya bermacam-macam pendapat.

Jika yang satu mengatakan "sah" secara mutlak, maka yang lain mengatakan "batal" secara mutlak pula, dan yang lainnya lagi mengatakan sah dengan suatu syarat atau batal dengan tidak terpenuhinya syarat tersebut. Jika yang satu memandang hukum sesuatu sebagai "wajib", maka yang lain memandang sebaliknya. Begitulah seterusnya yang menyebabkan Islam menjadi kaya dengan khazanah hukum (*fiqh*). Untuk itu, dalam menanggapi perbedaan pendapat dalam masalah *fiqh* ini, Ibrahim Hosen mengharapkan hendaknya umat Islam tidak alergi, melainkan harus berbangga dan memandangnya sebagai kekayaan sangat berharga. Adanya perbedaan pendapat tersebut, selain mendapat sambutan baik dan positif dari Umar ibn Abdul Aziz,[44] juga telah diisyaratkan oleh hadîts Nabi saw yang berbunyi:

اختلاف أمتى رحمة (رواه مسلم)[45]

"Perbedaan pendapat di kalangan umatku (ulama) adalah rahmat." (HR. Muslim)

---

43 Al-Suyuti, *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir fi al-Furû`*,(Beirut: Dâr Ihya al-Kutub al-`Arabiyah, t.th.), h. 71

44 Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 402

45 Abu Zakariya Yahya ibn Syarf ibn Mary al-Nawawi, *Syarh al-Nawawi `ala Shahîh Muslim*, (Beirut: Dar Ihya' al-Turâts al-`Arabi, 1392 H), Juz XI, h. 91. Lihat pula Muhammad ibn `Abd al-Baqiy ibn Yusuf al-Zarqani, *Syarh al-Zarqani `ala Muwattha' al-Imâm Mâlik*, (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1411 H), Cet. ke-1, Juz IV, h. 314

Hadîts di atas menunjukkan bahwa di kalangan (ulama) umat Nabi Muhammad saw akan terjadi perbedaan pendapat. Perbedaan pendapat ini bukan saja diakui dan ditolerir oleh Nabi saw, tetapi ditegaskannya pula sebagai rahmat atau kemudahan bagi umat. Hal ini hanya berlaku pada bidang hukum yang diperoleh melalui ijtihad, yakni *fiqh* dan tidak berlaku pada bidang pokok-pokok aqidah sebab terhadap yang disebut terakhir ini tidak dapat dibenarkan adanya perbedaan pendapat.

3. Elastis dan Dinamis

Sebagai hasil ijtihad, penerapan *fiqh* seyogianya tidak statis atau kaku karena memang ia mempunyai sifat elastis dan dinamis. Oleh sebab itu, ia harus diaplikasikan sejalan dengan tuntutan kemaslahatan sesuai dengan kemajuan zaman. Penerapan *fiqh* yang tidak tepat atau kaku tentu dapat menyebabkan kebekuan dan kebuntuan, serta tidak akan sanggup tampil menjawab tantangan zaman. Dalam kaidah fiqh disebutkan:

"Sifat sesuatu fatwa itu berubah-ubah sesuai dengan perubahan kondisi dan situasi." [46]

الحكم يدور مع علته وجودا وعدما

"Hukum itu berputar berdasarkan ada tidaknya `illat hukum."

Di sinilah perlunya ijtihad diperankan untuk memilih *fiqh* mana yang paling relevan dengan kemaslahatan dan dengan cara inilah hukum Islam akan senantiasa *up to date*, cocok, dan relevan dengan tuntutan situasi dan kondisi, sepanjang masa, sejalan dengan ungkapan:

الإسلام صالح لكل زمان ومكان

"Islam itu relevan untuk segala waktu dan tempat."

4. Tidak Mengikat

Prinsip ketiga tersebut baru dapat direalisasikan apabila kita tidak terikat dengan *fiqh* salah satu mazhab. Sebagai hasil ijtihad,

46 Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *I`lâm al-Muwaqqi`în*, Juz III, h. 14

fiqh memang tidak mempunyai kekuatan mengikat (bagi selain mujtahidnya) dan sebagaimana telah disinggung, hal itu dipengaruhi oleh ilmu, kondisi, dan situasi. Dengan demikian, *fiqh* produk suatu zaman belum tentu cocok untuk masa yang lain. Oleh sebab itulah para mujtahid melarang kita untuk mengikuti mereka, tentu saja dengan tujuan agar kita pun berijtihad seperti mereka.[47]

Ibrahim melihat fenomena kecenderungan umat Islam kini senang bertaqlîd buta kepada mereka. Ironisnya lagi, malah para ulama muta'akkhirîn mewajibkan kaum muslimin untuk terikat secara ketat dengan salah satu mazhab empat. Mereka tidak membenarkan seseorang berpindah mazhab, baik secara keseluruhan maupun sebagian (*talfîq*). Orang yang berpindah mazhab menurut mereka, harus dijatuhi *ta`zîr* (sanksi). Pandangan ini jelas tidak tepat sebab selain bertentangan dengan firman Allah Swt yang bersifat *muthlaq*, ."…maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan, jika kamu tidak mengetahui" (QS. 16: 43), juga menyalahi kaidah:

العامى لا مذهب له[48]

(Orang awam tidak mempunyai mazhab).

5. Harus menjadi Rahmat

Perbedaan di bidang *fiqh* bukan saja dibenarkan oleh Islam, tetapi juga dimaksudkan dan diakui sebagai rahmat (kelapangan) bagi umat. Jadi dengan adanya bermacam-macam pendapat itu sengaja dimaksudkan untuk memberi kemudahan dan kelonggaran kepada umat, di mana mereka bisa memilih pendapat mana yang sesuai dengan kondisi dan kemaslahatannya. Hal ini baru dapat direalisir apabila kita tidak mengikatkan diri secara ketat dengan salah satu mazhab tertentu, sebagaimana telah disebutkan di atas.

Adanya bermacam-macam atau perbedaan pendapat itu menjadi rahmat dapat kita contohkan sebagai berikut. Dalam masalah transaksi, jual beli misalnya, menurut mazhab Syafi`i disyaratkan harus dilakukan oleh dua pihak (`*aqidâni*) yang *mukallaf* dan

47 Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah, *I`lâm al-Muwaqqi`în*, Juz IV, h. 264

48 Abu Bakr Muhammad Syatha al-Dimyati, *I`anat al-Thâlibin*, Juz IV, h. 27

masing-masing mengucapkan "ijab – kabul". Sambil berjabat tangan, penjual mengatakan, "Aku jual barang ini kepada Anda dengan harga sekian". Pembeli pun harus menjawab,"Aku beli barang ini dengan harga sekian." Nah, kalau kita hanya berpegang pada mazhab Syafi`i, maka untuk saat seperti sekarang ini kita akan mengalami kesulitan, di mana jual beli kita banyak yang tidak sah. Bukankah dalam tata aturan jual beli ala modern sekarang ini ijab-kabul sudah tidak pernah kita ucapkan lagi? Untuk mengatasi persoalan ini, ada mazhab Maliki yang mengatakan, jual beli yang dilakukan dengan cara saling menyerahkan barang dan uangnya itu, sekalipun tidak ada ijab-kabul, dipandang sah. Inilah yang dikenal dengan istilah "*bai` mu`âtah*."

Demikian juga kalau hanya berpegang pada mazhab Syafi`i, jual beli yang dilakukan anak kecil yang belum dewasa hukumnya tidak sah. Padahal, saat ini orang tua sudah terbiasa menyuruh anaknya yang masih kecil untuk belanja ke toko membeli keperluan sehari-hari. Untunglah dalam hal ini ada mazhab Hanafi membenarkan anak kecil yang cerdas (*shabiy mumayyiz*) melakukan transaksi jual beli. Hadîts nabi sendiri, sebagaimana dikutip di atas (poin 2) telah menegaskan, perbedaaan pendapat itu membawa rahmat.

6. Mengutamakan Kemaslahatan

Secara umum, syariat Islam termasuk di dalamnya *fiqh*, bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan duniawi dan ukhrawi bagi umat manusia. Untuk itu, tema sentral tujuan umum dari eksistensi syarîat Islam dilukiskan dengan:

جلب المصالح ودفع الضرر[49]

"Menghadirkan kemaslahatan dan menolak (menghilangkan) mafsadat (kerusakan).

Atas dasar itu, maka dalam melahirkan atau memilih hukum *fiqh*, mujtahid atau *muqallid* hendaknya mengutamakan kemaslahatan yang memang menjadi tujuan utama hukum Islam.

49 Al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.), Jilid III, h. 62

7. Perlu Campur Tangan Pemerintah

Fiqh sebagai produk ijtihad bersifat "swasta" (tidak mengikat). Setiap muslim bebas memilih pendapat mana yang sesuai dengan kondisi dan kemaslahatannya. Hanya saja, dalam rangka menjaga keseragaman dalam amaliah—terutama dalam hal-hal yang menyangkut kemasyarakatan—watak *fiqh* menghendaki campur tangan pemerintah sebagai *unifying force*. Hal ini untuk menghindari timbulnya percekcokan dan kesimpangsiuran, sejalan dengan kaidah:

حكم الحاكم إلزام ويرفع الخلاف [50]

"Keputusan pemerintah mengikat dan menghilangkan perselisihan."

Dengan demikian, perbedaan antara *syarî`ah* dengan *fiqh* terletak pada status dan penerapannya. *Syarî`ah* statusnya *qath`i*, artinya kebenarannya bersifat mutlak, seratus persen benar, tidak bisa ditambah dan atau dikurangi serta padanya tidak berlaku ijtihad. Dari sisi penerapan, kondisi dan situasi harus tunduk padanya dan berlaku untuk segenap manusia (*mukallaf*) di semua tempat dan di sepanjang zaman serta dalam segala kondisi dan situasi. Sementara *fiqh* statusnya *zhanni*, artinya kebenarannya relatif, benar tetapi mengandung kemungkinan salah atau salah tetapi mengandung kemungkinan benar. Hanya saja, menurut mujtahidnya, porsi kebenarannya lebih dominan. Dari segi implementasinya, *fiqh* justru harus sejalan dengan atau mengikuti kondisi dan situasi, untuk siapa, dan di mana ia akan diterapkan. Di sinilah ijtihad memainkan perannya.

Fungsi hukum Islam bukan hanya berdimensi duniawi seperti halnya hukum produk manusia (*wadh`i*) lainnya, tapi juga berdimensi ukhrawi. Artinya, hukum Islam tidak sekedar mengatur untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia di dunia agar hak dan kewajibannya bisa berjalan seimbang sehingga tercipta keteraturan dan ketentraman, tapi lebih jauh dari itu hukum Islam juga berupaya menjadikan manusia berakhlak mulia dan memperoleh kebahagiaan sejati di dunia dan akhirat. Oleh sebab itu, Ibrahim Hosen melihat bahwa hukum Islam selain berfungsi untuk menyempurnakan ibadah,

50 Al-Suyuthi, *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir fi al-Furû`*, Juz I h. 755

juga sebagai tolok ukur keimanan seseorang kepada Tuhannya sebagai wujud terima kasihnya. Di samping itu, hukum Islam juga berfungsi memotivasi manusia untuk berbuat baik dan menghindari perbuatan jahat serta berakhlak mulia, berjiwa besar, dan bertanggung jawab dengan penuh kesadaran.

Adapun karakteristik hukum Islam dalam pengertian *fiqh*, kebenarannya bersifat relatif, terbuka peluang berbeda pendapat, elastis, dan dinamis menyesuaikan dengan perkembangan kemajuan zaman, hanya mengikat mujtahidnya, mengutamakan kemaslahatan, harus menjadi rahmat, dan yang terpenting dalam masalah *fiqh, ijtima`i* diperlukan campur tangan pemerintah untuk menciptakan kepastian hukum dan mewujudkan keseragaman amaliah di masyarakat demi mencegah timbulnya konflik horizontal.

D. Sebab-sebab Perbedaan Pendapat dalam *Fiqh*

1. Sebab-sebab Perbedaan Pendapat

Perbedaan pendapat adalah suatu keniscayaan dan hal yang lumrah sebagai hasil ijtihad nalar manusia yang bersifat relatif. Islam bukan saja toleran terhadap perbedaan yang ada, tapi juga menegaskan bahwa perbedaan hasil ijtihad justru akan membawa kelapangan, kemudahan, atau rahmat bagi umat. Berkaitan dengan hal ini, menurut Ibrahim Hosen, ada beberapa sebab yang mengakibatkan timbulnya perbedaan hasil pendapat dalam *fiqh* sebagai hasil ijtihad.[51]

a. Pengertian Lafal (Kata)

Dalam bahasa Arab, ada lafal yang berbentuk *musytarak* (memiliki lebih dari satu arti), ada yang berbentuk *majâz*, dan ada pula yang pengertian lafal dipengaruhi oleh adat (*`urf*) setempat. Misalnya *pertama*, "wanita-wanita yang dicerai hendaklah menahan diri (menunggu) selama tiga kali *qurû'* (Al-Baqarah: 228). Lafal "*qurû`*" pada ayat ini mengandung lebih dari satu arti, yaitu haid dan suci. Imam Hanafi memilih arti haid, sehingga ia berpendapat bahwa *`iddah* (masa menunggu setelah perceraian)

51 Ibrahim Hosen, *Memecahkan Permasalahan*, h. 30-33

wanita yang dicerai oleh suaminya adalah tiga kali *qurû'*. Imam Syafi`i memilih arti suci, sehingga ia berpendapat bahwa *`iddah* wanita yang dicerai suaminya adalah tiga kali suci.

Kedua, "Janganlah kamu menikahi wanita-wanita yang telah dinikahi oleh ayahmu" (al-Nisâ': 22). Lafal "nikâh" dapat berarti "aqad", dan dapat pula berarti "bersetubuh". Imam Hanafi memilih arti bersetubuh, karena itu ia berpendapat bahwa haram bagi seorang anak mengawini wanita yang dizinai oleh ayahnya. Imam Syafi`i memilih arti aqad, sehingga ia berpendapat bahwa persetubuhan lewat zina tidak menyebabkan wanita yang dizinai oleh seorang ayah, haram dinikahi anaknya.

Ketiga, "Sesungguhnya balasan bagi orang-orang yang memerangi Allah Swt dan Rasul-Nya, dan membuat kerusakan di muka bumi, (hukumannya) adalah dibunuh, disalib, dipotong tangan dan kaki mereka dengan bersilang, atau dibuang dari negeri (al-Mâ'idah: 33). Kata "atau dibuang" (*aw yunfaw*) pada ayat ini mengandung dua arti, yaitu arti hakiki dan majazi. Arti hakikinya ialah "mereka dikeluarkan dari negeri mereka ke negeri lain", sedangkan arti majazinya ialah "mereka dimasukkan ke dalam penjara". Imam Abu Hanifah memilih arti majazi, yaitu "dipenjara", sedangkan imam Syafi`i memilih arti hakiki, yaitu "diusir" (dibuang) ke negeri lain.

b. Kaidah *Ushûl al-Fiqh*

Pertama, sebagian orang memandang *shighat amr* 'arah perintah' sebagai penunjuk kepada wajib, sebagian lain memandangnya sebagai menunjuk kepada *nadb* 'sunnah', dan sebagian lainnya lagi memandangnya sebagai menunjuk kepada *mubâh*. Atas dasar ini, para mujtahid berbeda pendapat dalam memahami hadîts Nabi saw: "*Ij`alû âkhira shalâtikum witran*" 'jadikanlah akhir salatmu salat witir' (HR. Bukhari Muslim). *Shîghât amr* pada hadîts ini menurut imam Hanafi menunjukkan kepada wajib, sedangkan imam Syafi`i memandang bahwa *sîghât amr* pada hadîts tersebut menunjuk kepada *nadb* 'sunnah'. Karena itu, menurutnya hukum salat witir itu adalah sunnah.

Kedua, sebagian orang memandang *nahy* 'larangan' menunjuk kepada haram dan sebagian lainnya menunjuk kepada *makrûh*. Atas dasar ini, mereka berbeda pendapat dalam memahami hadîts yang mengatakan bahwa Rasulullah saw melarang memakan binatang buas yang bertaring dan setiap burung yang bercakar. Imam Syafi`i memandang bahwa *nahy* pada hadîts tersebut menunjuk kepada haram, karena itu pula menurutnya memakan binatang buas yang bertaring dan burung yang bercakar adalah haram. Sementara imam Malik memandang bahwa *nahy* pada hadîts tersebut menunjuk kepada *makrûh*, karena itu menurutnya memakan binatang binatang buas yang bertaring dan burung yang bercakar adalah *makrûh*.

c. Status Hadîts

Hadîts yang dianggap kuat oleh sebagian orang, dianggap lemah oleh sebagian yang lain, atau suatu hadîts sampai kepada satu mujtahid, tetapi tidak sampai kepada mujtahid yang lain, dan lain sebagainya. Misalnya, sebuah hadîts menjelaskan: "Tidak ada wudhu' bagi orang yang tidak membaca bismillâh" (HR. Ibnu Majah). Imam Ahmad menjadikan hadîts ini *hujjah* tentang wajibnya membaca "bismillâh" bagi siapa pun yang akan berwudhu'. Sementara itu, imam mujtahid yang lain memandang bahwa hadîts ini lemah.

d. Ketentuan Hukum *Nash*: Bersifat *Ta`Abbudi* atau *Ta`Aqquli*

Sebagai contoh, mencuci bejana yang dijilati anjing harus dengan tanah ataukah dapat diganti dengan yang lain semisal karbol, deterjen, dan lainnya. Dalam hal ini ulama berbeda pendapat. Sebagian besar ulama berpendapat bahwa mencuci bejana bekas jilatan anjing dengan selain tanah tidak sah, sebab perintah tentang hal tersebut bersifat *ta`abbudi*. Jadi harus dengan tanah. Sebagian kecil ulama lainnya berpendapat bahwa mencuci bejana bekas jilatan anjing itu dengan karbol dan sejenisnya adalah sah, sebab perintah mencuci dengan tanah adalah *ma`qûl al-ma`na*,[52] atau bersifat *ta`aqquli*, mengingat tujuan perintah itu adalah

52 al-Nawawi, *al-Majmu` `ala Syarh al-Muhadzzab*, Juz II, h. 583

terwujudnya kebersihan. Dalam hal membasmi kuman-kuman akibat jilatan anjing, fungsi karbol dan semacamnya justru melebihi tanah.

a. Qiyas: Syarat dan Penentuan *`Illat*

Sebagai contoh menurut imam Syafi`i, tumbuh-tumbuhan dan buah-buahan yang tidak mengenyangkan (bukan makanan pokok), tidak dikenai zakat. Sebab, *`illat* wajibnya zakat atas tumbuh-tumbuhan dan tanam-tanaman menurut imam Syafi`i adalah mengenyangkan (makanan pokok). Sementara menurut imam Hanafi, *`illat* wajibnya zakat atas tumbuh-tumbuhan dan tanam-tanaman adalah karena hal itu potensial bagi penunjang kehidupan dan perekonomian umat manusia. Atas dasar ini, menurut imam Hanafi, cengkeh, pala, kopi, teh, kopra, panili, anggrek, dan lain-lain dikenai zakat.

b. Dalil-dalil yang Diperselisihkan oleh Para Mujtahid

Sebagian mujtahid memandang suatu dalil dapat dijadikan hujah (dalil hukum) dan sebagian yang lain memandangnya tidak dapat dijadikan hujah. Dalil-dalil itu antara lain *istiḥsân, mashâlih al-mursalah*, *`urf, syar`u man qablana,* dan *mazhab* (*qaul*) *shahâbi*. Sebagai contoh, berdasarkan *istiḥsân*, imam Malik membolehkan wanita yang sedang haid membaca al-Qur'ân sedikit. Sementara sebagian besar ulama memandang bahwa haram bagi wanita yang sedang haid membaca al-Qur'ân berdasarkan hadîts: "Orang yang junub dan wanita yang sedang haid, tidak boleh membaca sesuatu pun dari al-Qur'ân" (HR. Abu Dâud dan Tirmidzi).

Dengan demikian, perbedaan hasil ijtihad merupakan sesuatu yang wajar dan relevan dengan hadîts Nabi saw yang mengakui eksistensi perbedaan tersebut. Oleh sebab itu, perbedaan yang terjadi tersebut hendaknya dijadikan sebagai rahmat yang akan membawa kelapangan dan kemudahan bagi umat, tidak dibesar-besarkan yang berakibat pada retaknya ukhuwah Islamiyah. Prinsip perbedaan ini telah dipegang teguh oleh para imam mujtahid terdahulu. Mereka saling tenggang rasa, menghormati dan menghargai pendapat yang lain (*tasâmuh*). Atas dasar ini, muncullah ungkapan populer mereka "pendapat kami benar, kemungkinan mengandung kesalahan, dan

pendapat selain kami salah, kemungkinan mengandung kebenaran." Ini karena mereka benar-benar menyadari bahwa betapa pun kuatnya hasil ijtihad mereka, tetap tidak akan dapat menggugurkan hasil ijtihad yang lain, walau bagaimanapun lemahnya hasil ijtihad yang lain itu.

2. *Talfiq*

Dari segi pengamalan, bukan dari segi ilmiah, hasil ijtihad bagi mujtahidnya berstatus *qath`i* dan hal itu terikat dengan hasil ijtihadnya. Jadi, dapat dikatakan bahwa *fiqh* adalah *qath`i* bagi mujtahidnya, tapi tidak *qath`i* bagi selain mujtahidnya. Selain mujtahid, hanya diwajibkan bertanya tapi dia tidak harus terikat dengan sesuatu pendapat dan bebas memilih.[53] Kaidah mengatakan "*Al-`âmi lâ mazhaba lahu*"[54] (orang awam/selain mujtahid itu tidak mempunyai mazhab). Dengan demikian, *fiqh* tidak mengikat selain bagi mujtahidnya.[55]

Talfiq berarti "beramal dalam suatu masalah menurut hukum yang merupakan gabungan dari dua mazhab atau lebih." Ulama *ushûl* dan ulama *fiqh* berbeda pendapat tentang boleh tidaknya ber-*talfiq*. Perbedaan ini menurut penelitian Ibrahim Hosen bersumber dari masalah boleh dan tidaknya seseorang berpindah dari satu mazhab ke mazhab lain.[56] Dalam masalah ini, mereka terbagi menjadi tiga kelompok.[57]

Pertama, kelompok yang dipelopori imam Qaffal. Mereka berpendirian bahwa manakala seseorang telah memilih suatu mazhab, ia harus berpegang pada mazhab yang telah dipilihnya, ia tidak dibenarkan pindah, baik secara keseluruhan maupun sebagian (*talfiq*) ke mazhab lain. Begitu pula dengan seorang mujtahid, manakala ia sudah memilih

53 `Izz al-Dîn Abd al-Azîz ibn Abd al-Salâm, *Qawâ`id al-Ahkâm fî Mashâbih al-Anâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t. th.), Jilid II, h, 135. Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, (Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1986), Jilid II, h. 1137. Ibnu al-Humam, *Fath al-Qadîr*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, t. th.), Jilid VI, h. 360.

54 Ibnu `Abidin, *Hâsyiyah Radd al-Mukhtâr*, (Mesir Mustafa al-Babi al-Halabi, 1966), Juz IV, h. 80

55 Ibrahim Hosen, "Pokok-pokok Pemikiran Hukum Islam Sebuah Kerangka Konseptual", *Media al-Furqan* No. 5 Th. III-IIQ/September-November/94, h. 19

56 Ibrahim Hosen, *Memecahkan Permasalahan*, h. 36

57 Ibrahim Hosen, *Memecahkan Permasalahan*, h. 36-37

salah satu dalil, maka ia harus berpegang pada dalil tersebut. Ha itu disebabkan, dalil yang dipilihnya adalah dalil yang dipandangnya kuat (*râjih*). Dalil-dalil lain yang tidak dipilihnya berarti lemah (*marjûh*), sehingga secara rasional hal itu mengharuskan ia mengamalkan dalil yang dipandangnya kuat tersebut. Demikian juga bila seorang *muqallid* (orang yang *taqlîd*) telah memilih pendapat salah satu mazhab, berarti ia telah memilih apa yang secara *ijmâli* dipandangnya kuat. Secara logis, ia tentu harus tetap mempertahankan pilihannya itu.

Kedua, kelompok yang dipelopori oleh al-Kamal ibn al-Humam.[58] Mereka berpendirian bahwa orang yang telah memilih salah satu mazhab, Islam tidak melarangnya untuk berpindah ke mazhab lain, walaupun maksud berpindahnya itu adalah untuk mencari keringanan (selama tidak terlepas dari tuntutan *taklîf* atau membawa kepada dosa red.). Ia dibenarkan mengambil dari tiap-tiap mazhab pendapat yang dipandangnya mudah dan ringan. Rasulullah saw sendiri, apabila disuruh memilih satu di antara dua hal, beliau akan memilih yang paling mudah dan ringan. Hal ini sejalan dengan hadîts yang diriwayatkan `Aisyah: "Sesungguhnya Rasulullah saw senang mempermudah umatnya" (HR.Bukhâri). Sabda Nabi saw:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ ...(رواه البخارى)[59]

"Dari Abi Hurairah, Nabi saw bersabda: "Sesungguhnya agama itu mudah dan tiada seseorang yang mempersulit agama melainkan pasti ia akan dikalahkan" (HR. Bukhari)

Ketiga, kelompok yang dipelopori oleh imam al-Qarafi.[60] Mereka memandang bahwa seseorang yang telah memilih salah satu mazhab, dapat berpindah ke mazhab lain, walaupun dengan motivasi mencari kemudahan, dengan syarat bukan pada kasus hukum (dalam kesatuan *qadhiyah*) yang sepakat dibatalkan oleh imam mazhabnya yang

58 Al-Kamâl ibn al-Humam, *al-Tahrîr*, (Beirut: Dar al-Fikr , t. th.), h. 79
59 Al-Bukhâri, *Shahîh al-Bukhâri*, Juz I, h. 23
60 al-Qarafi, *Tanqîh al-Fusûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1973), h. 79

semula dan imam mazhabnya yang baru. Misalnya, seseorang yang bertaklid kepada mazhab Syafi`i hendak bertaklid kepada mazhab Maliki tentang tidak batalnya wudhu' karena menyentuh wanita bukan mahram tanpa syahwat, maka dalam berwudhu' hendaknya ia menggosok-gosok anggota wudhu'nya dan harus menyapu seluruh kepalanya. Menurut mazhab Maliki, menggosok-gosok sewaktu membasuh anggota wudhu' termasuk fardhu wudhu' dan seluruh kepala wajib disapu. Apabila wudhu'nya tidak dilakukan dengan cara semacam itu, maka wudhu'nya dianggap batal, begitu juga dengan salat yang dilakukannya, baik menurut Syafi`i (karena ia telah menyentuh wanita bukan *mahram*), maupun menurut Maliki (karena dalam berwudhu' ia tidak menggosok dan tidak menyapu seluruh kepala). Perbuatan semacam inilah yang terkenal dengan istilah *talfiq* dan menurut mereka tidak bisa dibenarkan.

Dari ketiga pendapat kelompok di atas, setelah menganalisis pendapat dan meneliti argumentasi mereka secara mendalam, maka Ibrahim Hosen lebih cenderung setuju dan memperkuat pendapat al-Kamal ibn al-Humam yang memperbolehkan *talfiq* secara mutlak. Menurutnya, dari segi dalil dan kemaslahatan, pendapat yang membolehkan *talfiq* adalah yang terkuat dengan alasan berikut.[61]

a. Tidak ada *nash* al-Qur'ân maupun Sunnah yang mewajibkan seseorang harus terikat dengan salah satu mazhab saja. Demikian juga, tidak ada *nash* al-Qur'ân maupun Sunnah yang secara jelas melarang seseorang untuk berpindah mazhab. Yang ada adalah nash tentang kewajiban bagi orang awam yang tidak mengerti untuk bertanya kepada *ahl al-dzikr*, berdasarkan firman Allah Swt dalam surat al-Nahl ayat 43 dan al-Anbiyâ' ayat 7:

فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧﴾

"…Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui." (al-Anbiyâ': 7)

61 Ibrahim Hosen, *Memecahkan Permasalahan*, h. 37-39

b. Pada hakikatnya, *talfîq* berlaku hanya pada masalah *fiqhiyah* (hasil ijtihad para ulama mujtahid). Dalam masalah ini berlaku kaidah *al-Ijtihâd lâ yunqadhu bi al-Ijtihâd*[62] 'ijtihad tidak dapat digugurkan oleh ijtihad yang lain', dan penerapan *talfîq* harus mengikuti kondisi dan situasi sesuai dengan kemaslahatan.

c. Mewajibkan seseorang untuk terikat kepada salah satu mazhab akan mempersulit umat, hal ini tidak sejalan dengan prinsip umum syariat hukum Islam yaitu kemudahan dan kemaslahatan, di samping tidak sejalan dengan penegasan Nabi saw: "Perbedaan pendapat di kalangan umatku (ulama) akan membawa rahmat" (HR. al-Baihaqi).

d. Pendapat yang tidak membenarkan seseorang untuk berpindah mazhab, muncul dari kalangan ulama *khalâf* (*muta'akkhir*) setelah mereka dihinggapi penyakit fanatik mazhab. Membiarkan hal ini bukan saja menyebabkan umat Islam terkotak-kotak dan pecah, tetapi juga menyebabkan *fiqh* menjadi beku dan kaku.

e. Membenarkan *talfîq* bukan saja dapat membawa pada kelapangan, tapi juga akan menjadikan *fiqh* selalu dinamis dan dapat menjawab tantangan zaman. Pengkajian komparatif atas *fiqh* akan tumbuh subur dan dengan demikian *fiqh* akan selalu berkembang dan hidup.

f. Membenarkan *talfîq* tapi dengan syarat bukan pada satu *qadhiyah*, menurutnya bertentangan dengan realitas. Imam Syafi`i tidak pernah mengaitkan ayat tentang menyapu kepala (*famsahû bi ru'ûsikum*) dengan ayat tentang menyentuh wanita/bersetubuh (*aw lâmastum al-nisâ'*). Demikian juga imam Malik tidak pernah mengaitkan ayat tentang menyapu kepala dengan hadîts tentang anjing menjilat bejana sebab terdapat *nash* tentang hukum menyapu kepala, bersentuhan dengan wanita bukan *mahram*, dan jilatan anjing.

g. Kenyataan yang terjadi di kalangan sahabat menunjukkan bahwa orang boleh meminta penjelasan hukum (*istiftâ'*) kepada sahabat yunior (*mafdhûl*), walaupun ada sahabat lain yang lebih senior

62 Al-Suyuti, *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir fi al-Furû`*, h. 71

(*fadhil*). Hal ini menurutnya sudah ijmâ` sahabat. Oleh sebab itu, tidak mengherankan kalau masing-masing imam mujtahid membenarkan orang awam mengamalkan pendapat yang lemah (*marjûh*). Mengenai orang awam, mereka tidak mempunyai mazhab (*al-`âm lâ mazhaba lahu*), hal ini menunjukkan bahwa orang awam tidak terikat dengan salah satu mazhab. Inilah menurutnya hakikat *talfîq*.

Selanjutnya, Ibrahim Hosen menolak pendapat sebagian ulama bahwa *fiqh* mengikat pula bagi pengikutnya (*muqallid*), sehingga mereka tidak membiarkan berpindah mazhab meskipun dalam bentuk *talfîq*. Menurutnya, keharusan mengikat diri pada suatu mazhab tertentu yang mengakibatkan tidak boleh ber-*talfîq*, sebenarnya hanyalah pendirian sebagian *muta'akkhirin*[63] karena mereka memilih pintu ijtihad telah tertutup.[64]

Menurutnya, pandangan yang menyatakan tidak boleh ber-*talfîq* tersebut bertentangan dengan kaidah-kaidah *ushûliyah* dan kaidah *rukhsah* serta bertentangan pula dengan ayat-ayat tentang *yusr* 'kemudahan' hukum Islam, seperti firman Allah Swt:

... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ... ﴿١٨٥﴾

"…Allah Swt menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran bagimu…" (al-Baqarah: 185)

...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

"…Dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. .." (al-Hajj: 78)

63 Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Jilid II, h. 1148, Muhammad Mahmud Syaltut dan Muhammad Ali al-Sâyis, *Muqâranat al-Madzâhib fi al-Fiqh*, (Mesir: Mathba`ah Muhammad Ali Shabih wa Awladihi, 1953), h. 3-4, Amir Badasyah, *Taysîr al-Tahrîr Syarh al-Tahrîr li Ibn al-Humâm*, (Mesir: Mustafa al-babi al-Halabi, 1351H), Jilid IV, h. 254-255

64 Ibrahim Hosen, *Memecahkan Permasalahan*, h. 38

Terlebih lagi dengan kaidah *ushûl al-fiqh* "*al-`Âmi lâ mazhaba lahu*."[65]

Selain itu, banyak pula kiranya redaksi hadîts-hadîts yang menunjukkan kebolehan memilih yang mudah dan memotivasi untuk bersikap toleransi terhadap perbedaan pendapat selama tidak mengandung dosa, di antaranya:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ مَا خُيِّرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ... (رواه البخارى)[66]

"Dari `Aisyah ra, bahwasanya ia berkata: Rasulullah saw tidak memilih di antara dua perkara, melainkan beliau memilih mengambil yang paling mudah selama tidak mengandung dosa. Jika perkara itu mengandung dosa, maka beliau orang yang paling menjauhinya." (HR. Bukhari)

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا وَبَشِّرُوا وَلَا تُنَفِّرُوا (رواه البخارى)[67]

"Dari Anas ibn Malik dari Nabi saw bersabda: "Permudahlah dan jangan kalian mempersulit dan berilah kabar gembira, jangan kalian membuat mereka lari (berpaling)." (HR. Bukhari)

---

65 Ibrahim Hosen, *Pokok-pokok Pemikiran*, h. 20 lihat pula Abu Bakr Muhammad Syatha Dimyati, *I`ânat al-Thâlibîn*, (Beirut : Dar al-Fikr, t. th.), Juz IV, h. 27

66 Muslim ibn Hajjaj Abu al-Husain al-Qusyairi al-Naisaburi, *Shahîh Muslim*, (Beirut: Dâr Ihya al-Turâts, t. th.), Juz IV, h. 1813

67 Ali ibn Abi Bakr al-Haitsami, *Majma` al-Zawâ'id*, (Beirut: Dâ-r al-Rayyân al-Turâts, 1407 H), Juz I, h. 172

إن الله إنما أراد بهذه الأمة اليسر ولم يرد بهم العسر (رواه ابن مردويه من حديث محجز بن الأوزعى, مرفوعا)[68]

"Sesungguhnya Allah Swt hanya menginginkan terhadap umat Islam kemudahan dan tidak menghendaki kesukaran terhadap mereka" (HR. Ibnu Mardawaih dari Mahjaz ibn al-Auza`i, berkualitas marfû`)

أن الله قد فرض فرائض وسن سننا وحد حدودا وأحل حلالا وحرم حراما وشرع الدين فجعله سهلا سمحا واسعا ولم يجعله ضيقا (رواه الطبرانى عن ابن عباس, مرفوعا)[69]

"Bahwasanya Allah Swt telah mewajibkan beberapa kewajiban, menetapkan beberapa amalan sunnah, menghalalkan yang halal, dan mengharamkan yang haram. Dan Allah Swt telah mensyariatkan agama Islam, lalu Ia menjadikannya mudah, toleran, luas, dan tidak menjadikannya sempit" (HR. Thabrani dari Ibnu Abbas, berkualitas marfû`)

بعثت بالحنفية السمحة (رواه أحمد)[70]

"Sesungguhnya aku (Nabi Muhammad saw) diutus dengan agama yang lurus dan toleran" (HR. Ahmad)

68 Al-Suyuthi, *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir fi al-Furû`*, h. 56

69 Al-Suyuthi, *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir fi al-Furû`*, h. 56

70 HR. Ahmad dalam *Musnad*nya diriwayatkan dari Jabir ibn `Abdullah dari Abi Umamah dan al-Dailami. Sedang dalam *Musnad* al-Firdaus diriwayatkan dari `Aisyah ra. Lihat al-Suyuthi, *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir fi al-Furû`*, h. 56

3. Peluang Ijtihad di Zaman Modern

Ijtihad adalah nafasnya hukum Islam.[71] Oleh sebab itu, kalau kegiatan ijtihad ini terhenti, maka hukum Islam pun akan terhenti perkembangannya, dan akan terus tertinggal oleh dinamika kemajuan masyarakat. Sebaliknya kalau kegiatan itu terlalu dinamis, produk-produk hukumnya akan jauh lebih maju dari dinamika masyarakatnya. Gejala ini pernah terjadi pada masa kejayaan pembahasan *fiqh* Islam, sehingga berkembang produk-produk pemikiran *fiqh* yang bersifat teoretis dan belum punya tempat dalam fenomena sosialnya sendiri.[72]

Para ulama *ushûl* telah sepakat bahwa ijtihad (dalam arti merujukkan suatu perkara ke suatu hukum yang sudah ada) tetap terbuka. Ijtihad dalam arti ini tidak termasuk dalam ijtihad menurut ketentuan *ushûl al-fiqh*. Dalam ijtihad menurut *ushûl al-fiqh*, terjadi perbedaan pendapat tentang tertutup atau terbukanya pintu ijtihad. Pada awal abad ke-4 H, sebagian ulama yang dipelopori oleh ulama salaf berpendapat bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Sebagian ulama yang lain, yang dipelopori oleh Imam al-Syaukani pada pertengahan abad ke-13 H, berpendapat bahwa pintu ijtihad tetap terbuka, yang kemudian di Mesir pendapat ini digalakkan oleh Syaikh al-Maraghi, Rektor Universitas al-Azhar waktu itu.

Kelompok yang memandang ijtihad sebagai sumber hukum berpendapat bahwa pintu ijtihad tetap terbuka. Sementara kelompok yang memandang ijtihad sebagai kegiatan (pekerjaan) mujtahid berpendapat bahwa pintu ijtihad telah tertutup, yaitu sejak wafatnya para mujtahid kenamaan. Menurut Ibrahim Hosen, argumentasi dari kelompok yang berpendapat bahwa pintu ijtihad tetap terbuka ialah sebagai berikut.[73]

1. Menutup pintu ijtihad berarti menjadikan hukum Islam yang dinamis menjadi kaku dan beku, sehingga Islam akan ketinggalan zaman. Banyak kasus baru yang hukumnya belum dijelaskan oleh al-Qur'ân, Sunnah, dan belum juga dibahas oleh ulama-ulama terdahulu.

71 Wahbah al-Zuhaili, *Al-Wasîth*, h. 529

72 Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), h. 113-114

73 Ibrahim Hosen, *Memecahkan Permasalahan*, h. 40

2. Menutup pintu ijtihad berarti menutup kesempatan bagi para ulama Islam untuk menciptakan pemikiran-pemikiran yang baik dalam memanfaatkan dan menggali sumber (dalil) hukum Islam.
3. Membuka pintu ijtihad berarti membuat setiap permasalahan baru yang dihadapi oleh umat dapat diketahui hukumnya, sehingga hukum Islam akan selalu berkembang serta sanggup menjawab tantangan zaman.

Adapun argumen dari kelompok yang berpendapat bahwa pintu ijtihad telah tertutup sebagai berikut.[74]

1. Hukum-hukum Islam dalam bidang *`ibâdah*, *mu`âmalah*, *munâkahat*, *jinâyat*, dan sebagainya sudah lengkap dan dibukukan secara terperinci dan rapi. Karena itu, ijtihad dalam hal-hal ini tidak diperlukan lagi.
2. Mayoritas *Ahl al-Sunnah* hanya mengakui empat mazhab. Karena itu, penganut mazhab *Ahl al-Sunnah* hendaknya memilih salah satu dari empat mazhab, dan tidak boleh berpindah mazhab.
3. Membuka pintu ijtihad selain percuma dan membuang-buang waktu, hasilnya akan berkisar pada hukum yang terdiri atas kumpulan pendapat dua mazhab atau lebih. Hal semacam ini terkenal dengan istilah *talfîq*, yang kebolehannya masih diperselisihkan oleh kalangan ulama *ushûl*. Hukum yang telah dikeluarkan oleh salah satu empat mazhab berarti ijtihad hanyalah *tahshîl al-hâshil*. Padahal selain mazhab empat tidak dianggap sah oleh mayoritas ulama *Ahl al-Sunnah*; hukum yang tidak seorang ulama pun membenarkannya, hal semacam ini pada hakikatnya sama dengan menentang ijmâ`.
4. Kenyataan sejarah menunjukkan bahwa sejak awal abad ke-4 H sampai kini, tak seorang ulama pun berani menonjolkan dirinya atau ditonjolkan oleh pengikut-pengikutnya sebagai seorang mujtahid *muthlaq mustaqill*. Hal ini menunjukkan bahwa syarat-syarat berijtihad itu memang sangat sulit, kalau tidak dapat dikatakan tidak mungkin lagi untuk sekarang.

74 Ibrahim Hosen, *Memecahkan Permasalahan*, h. 41

Sebelum mempertemukan kedua pendapat yang saling bertentangan tersebut, Ibrahim Hosen terlebih dahulu mengutip hasil keputusan Lembaga Penelitian Islam al-Azhar di Kairo yang bersidang pada Maret 1964.

"Muktamar mengambil keputusan bahwa al-Qur'ân dan Sunnah Rasul merupakan sumber pokok hukum Islam; dan bahwa berijtihad untuk mengambil hukum dari al-Qur'ân dan Sunnah adalah dibenarkan bagi orang yang memenuhi persyaratannya manakala ijtihad itu dilakukan pada tempatnya; dan bahwa jalan untuk memelihara kemaslahatan dan untuk menghadapi peristiwa-peristiwa yang selalu timbul, hendaklah dipilih di antara hukum-hukum *fiqh* pada tiap-tiap mazhab hukum yang memuaskan. Jika dengan jalan tersebut tidak terdapat suatu hukum yang memuaskan, maka berlakulah ijtihad bersama (kolektif) berdasarkan mazhab, dan jika tidak memuaskan, maka berlakulah ijtihad bersama secara mutlak. Lembaga penelitian akan mengatur usaha-usaha untuk mencapai ijtihad bersama, baik secara mazhab maupun secara mutlak, untuk dapat digunakan bila diperlukan."[75]

Dari keputusan Lembaga Penelitian Islam al-Azhar tersebut menurut Ibrahim Hosen dapat diambil kesimpulan berikut.

1. Dalam menghadapi masalah-masalah baru yang dihadapi umat, hendaklah diselesaikan melalui ijtihad dengan menjadikan al-Qur'ân dan al-Sunnah sebagai sumber pokok.
2. Ijtihad harus dilakukan pada tempatnya, yakni selain pelakunya harus memenuhi kualifikasi mujtahid, ijtihad hendaklah dilakukan pada dalil-dalil *zhanni.* Ijtihad tidak dapat dilakukan pada dalil-dalil (*nash*) yang statusnya *qath`i*. Kaidah mengatakan:

لا اجتهاد فى مقابلة النص[76]

"Tidak ada ijtihad dalam menghadapi nash (qath`i)"

75 Ibrahim Hosen, *Memecahkan Permasalahan*, h. 41-42, lihat pula Ibrahim Hosen, *Menyongsong Abad 21*, h. 20-21

76 Abdul Wahhâb Khallâf, *`Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 126

3. Bila hukum masalah itu telah dibahas oleh imam-imam mujtahid dan ulama terdahulu, maka tugas selanjutnya hanyalah melakukan ijtihad *tarjîh* untuk memilih dan menentukan pendapat mana yang paling sesuai dengan kemaslahatan.
4. Apabila hukum masalah itu belum pernah disinggung oleh al-Qur'ân dan Sunnah serta belum pula dibahas oleh imam-imam terdahulu, maka harus diselesaikan melalui ijtihad *jamâ`i* selaku mujtahid *muntasib* dengan menjadikan al-Qur'ân dan Sunnah sebagai dalil pokok. Jika tidak memungkinkan, maka haruslah ditempuh melalui ijtihad *jamâ`i* selaku mujtahid *muthlaq*.

Oleh sebab itu, menurutnya dapat ditegaskan bahwa: [77]

1. Pintu ijtihad *muthlaq mustaqill*, baik secara perorangan (*fardi*) maupun secara kolektif (*jamâ`i*) sudah tertutup. Ijtihad *muthlaq mustaqill* ialah ijtihad yang dilakukan dengan cara menciptakan norma-norma hukum dan kaidah *istinbâth* yang menjadi sistem (metode) bagi mujtahid dalam menggali hukum. Norma dan kaidah-kaidah itu dapat diubahnya manakala dipandang perlu.
2. Pintu ijtihad *muthlaq muntasib* secara perorangan sudah tertutup, tetapi tetap terbuka bagi orang-orang yang memenuhi syarat dan dilakukan secara bersama. Ijtihad *muthlaq muntasib* ialah "ijtihad yang dilakukan dengan menggunakan norma-norma dan kaidah-kaidah istinbath yang dibuat oleh mujtahid *muthlaq mustaqill*, dan berhak hanya menafsirkan apa yang dimaksud dengan norma-norma dan kaidah-kaidah tersebut.
3. Pintu ijtihad di bidang *tarjîh* oleh perseorangan maupun bersama masih tetap terbuka bagi mereka yang memenuhi syarat-syarat ijtihad.
4. Masalah *fiqh* tidak dapat dilepaskan dari persoalan mazhab sebab mazhab merupakan sistemnya orang yang melakukan ijtihad.

Berdasarkan tingkatan dan syarat-syarat ijtihad, keputusan Lembaga Penelitian Islam al-Azhar tadi merupakan jalan tengah yang mempertemukan dua pendapat yang berbeda. Dengan demikian dapatlah dipahami bahwa yang dimaksud "pintu ijtihad telah tertutup"

77 Ibrahim Hosen, *Memecahkan Permasalahan*, h. 42

ialah ijtihad *muthlaq mustaqill* perseorangan maupun kolektif dan ijtihad *muthlaq muntasib* perseorangan. Hal yang dimaksud "pintu ijtihad masih tetap terbuka" ialah ijtihad *muthlaq muntasib* secara kolektif dan ijtihad di bidang *tarjîh* bagi yang memenuhi persyaratan. Hal ini sesuai dengan sabda Nabi saw:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فِيمَا أَعْلَمُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا (رواه أبو داود)[78]

"Dari Abi Hurairah sebagaimana aku ketahui dari Rasulullah saw bersabda: "Sesungguhnya Allah Swt akan membangkitkan untuk umat ini (umat Islam) pada setiap satu abad seorang mujtahid yang memperbarui hukum-hukum agama (fiqh) untuk umat tersebut" (HR. Abu Dâud)

Oleh sebab itu, dalam pandangan Ibrahim Hosen adalah tidak tepat kalau dikatakan bahwa pintu ijtihad tetap sepenuhnya terbuka tanpa ada batasan. Hal ini selain tidak realistis, juga akan membuka peluang bagi orang-orang yang tidak bertanggung jawab untuk mengacaukan Islam dengan dalih ijtihad. Hal ini menurutnya sangat berbahaya. Begitu juga tidak tepat kalau dikatakan bahwa pintu ijtihad sudah sepenuhnya tertutup tanpa ada batasan. Dalam kenyataannya banyak masalah baru muncul yang belum pernah disinggung oleh al-Qur'ân dan Sunnah, bahkan belum pernah dibicarakan oleh oleh para imam mujtahid terdahulu, dan masalah-masalah tersebut memerlukan ketentuan hukum. Apabila pintu ijtihad tertutup, akan banyak permasalahan baru yang tidak dapat kita ketahui hukumnya. Dengan demikian, hukum Islam menjadi beku, kaku, dan statis, sehingga Islam akan ketinggalan zaman.[79]

Selanjutnya, ia juga menganut pendapat bahwa ijtihad bukanlah suatu kebulatan, tapi ijtihad dapat dibagi (*al-ijtihâd qâbilun li al-*

78 Abu Dâud, *Sunan Abi Dâud*, Juz IV, h. 109

79 Ibrahim Hosen, *Memecahkan Permasalahan*, h. 43

tajzi'ati).[80] Artinya, seseorang dapat melakukan ijtihad walaupun hanya dalam satu masalah tertentu, jika ia sudah mempunyai kemampuan dan mempunyai watak *fiqh*. Berpijak pada prinsip ini pula, ia memberanikan diri untuk memasuki pintu ijtihad tanpa menghiraukan ejekan atau cemoohan yang menuduhnya bahwa ia selalu kontroversial. Menurutnya, kalau ia tidak berani memasuki pintu ijtihad, berarti pintu ijtihad akan tertutup kembali. Kemudian pada gilirannya akan muncul pendapat di masyarakat bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Pada akhirnya, *fiqh* Islam pun akan menjadi *jumûd*.[81]

Di sini tampaknya Ibrahim Hosen ingin menegaskan bahwa ijtihad dalam arti menciptakan norma-norma dan kaidah-kaidah *istinbâth* yang dapat digunakan sebagai patokan atau sistem penggalian hukum adalah tertutup. Norma-norma dan kaidah-kaidah *istinbâth* hukum sebagaimana yang telah dirumuskan oleh imam-imam mujtahid terdahulu memang sudah baku dan paten, yang validitas dan kredibilitasnya telah diakui oleh seluruh ulama. Jadi, wajar kiranya kalau saat ini sudah tidak mungkin lagi ada yang dapat menciptakan norma-norma dan kaidah-kaidah *istinbâth* yang baru. Sementara ijtihad mengenai hukum suatu permasalahan baru yang belum disinggung oleh al-Qur'ân dan al-Sunnah serta pembahasan ulama-ulama terdahulu, tetap terbuka bagi yang memenuhi persyaratan, baik perseorangan maupun kolektif.

Dari keterangan di atas, kiranya bisa diketahui bahwa ide yang digagas Ibrahim Hosen tentang perlunya mempraktikkan ijtihad *jamâ`i* di Indonesia tampaknya terinspirasi dari keputusan muktamar pertama yang diselenggarakan oleh "Lembaga Penelitian Islam (*Majma` al-Buhûts al-Islâmiyah*)" Universitas al-Azhar Kairo pada Maret 1964. Atas dasar itu, jelaslah bahwa ijtihad mesti dilakukan oleh mereka yang memenuhi kualifikasi tertentu. Dari uraian tadi dapat dirumuskan bahwa ijtihad *jamâ`i* adalah "upaya maksimal berupa pengerahan segala kesanggupan dan kemampuan oleh sekelompok ulama yang secara kolektif telah mencerminkan terpenuhinya

80 Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Jilid II, h. 1075-1077, Amir Badsyah, *Taysîr al-Tahrîr,* Jilid IV, h. 182

81 Ibrahim Hosen, *Pokok-Pokok Pemikiran,* h. 7

persyaratan-persyaratan ijtihad guna memecahkan hukum suatu masalah yang belum ditegaskan oleh al-Qur'ân atau Sunnah, dan belum pernah diijtihadkan oleh ulama-ulama dahulu. Mengingat kelangkaan ulama dewasa ini, ijtihad *jamâ`i* dapat juga dilakukan hanya sekedar membanding dan men-*tarjîh*, kemudian memilih pendapat ulama terdahulu yang dipandang paling tepat dan sesuai dengan kemaslahatan umat."[82]

Ia mencontohkan masalah bursa saham, jual beli yang hanya dengan menekan tombol atau dengan memasukkan koin (yang sudah tentu persyaratan `*aqidaini mukallafâni* dan ijab kabul yang merupakan rukun utama transaksi tidak terpenuhi), asuransi, bunga bank, macam-macam aktivitas ekonomi masa kini dan beberapa produk bank Islam yang sulit diidentifikasikan dengan bentuk muâmalah yang telah diatur dalam buku-buku *fiqh*. Menurutnya, persoalan-persoalan baru seperti ini baru dapat di-*clear*-kan status hukumnya manakala semua para ulama dan para ahli yang mampu berperan aktif dan bersedia melakukan ijtihad *jamâ`i* secara baik. Upaya mulia ini tidak mungkin bisa tercapai dengan sukses kecuali apabila kita mau berlapang dada dan tidak fanatik terhadap *fiqh* mazhab tertentu, serta mampu menggali dan menggunakan kaidah-kaidah Ushûl al-Fiqh, baik yang disepakati maupun yang diperselisihkan.[83]

Konkretnya, Ibrahim Hosen menekankan supaya segera digalakkan ijtihad secara kolektif melalui lembaga yang mumpuni dan diakui integritas serta eksistensinya (*capable*, *credible, acceptable*) yang dilakukan oleh para ulama dengan melibatkan berbagai pihak yang ahli di bidangnya masing-masing, sesuai dengan masalah yang akan dilakukan ijtihad terhadapnya.

Untuk memecahkan berbagai persoalan baru yang selalu bermunculan dan untuk melakukan terobosan-terobosan hukum, sebagai langkah reaktualisasi dan pengembangan hukum Islam dalam era globalisasi, serta untuk menyongsong abad 21 yang penuh dengan tantangan, sebagaimana disinggung di atas, menurut Ibrahim Hosen, para ulama diperlukan bahkan dituntut melakukan ijtihad. Jika memungkinkan, seyogianya ijtihad itu dilakukan secara individu (ijtihad *fardi*).

82 Ibrahim Hosen, *Menyongsong Abad 21*, h. 22
83 Ibrahim Hosen, *Menyongsong Abad 21*, h. 26

Namun karena dirasa tidak mampu melakukannya (kalaupun ada yang mampu, juga tidak berani tampil karena khawatir dicemooh), maka tidak ada pilihan lain kecuali harus melakukan ijtihad *jamâ`i* (ijtihad kolektif). Dalam ijtihad kolektif ini, para ilmuwan dari berbagai disiplin ilmu mendiskusikan berbagai permasalahan yang telah diagendakan, terutama hal-hal bercorak umum dan penting bagi umat manusia. Jadi, yang berfungsi sebagai mujtahid di sini bukan individunya, melainkan Majelis atau Jama`ahnya. Karena itu, apa yang tidak terpenuhi oleh salah satu anggota, telah terwakili oleh yang lain, sehingga Majelis secara keseluruhan telah mencerminkan terpenuhinya persyaratan-persyaratan ijtihad yang cukup berat dan ketat itu.[84]

Di samping ketentuan di atas, Ibrahim Hosen mengingatkan dan mensyaratkan bahwa Majelis yang melakukan ijtihad *jamâ`i* haruslah terdiri atas para ahli dalam bidang-bidang ilmu yang berkaitan dengan permasalahan yang akan diijtihadi. Majelis ini bukan merupakan lembaga pemerintah. Atas dasar itu, maka keputusan atau peraturan perundang-undangan yang dikeluarkan oleh lembaga pemerintah seperti Departemen, DPR, dan sebagainya "tidak dapat dikategorikan sebagai *fiqh* produk ijtihad *jamâ`i* dengan alasan berikut.[85]

a. Mereka yang duduk di lembaga atau instansi tersebut walaupun semuanya muslim, tidak/belum mencerminkan terpenuhinya persyaratan-persyaratan ijtihad sebagaimana dikehendaki oleh ilmu *Ushûl al-Fiqh*.

b. Keputusan atau perundang-undangan produk pemerintah bersifat mengikat, sedangkan *fiqh* tidak demikian.

Namun walaupun begitu, ia menekankan sekalipun peraturan atau perundang-undangan yang dikeluarkan oleh DPR atau lembaga pemerintahan yang lain tidak dapat dianggap sebagai *fiqh* dan tidak termasuk kategori hasil ijtihad *jamâ`i*, tetapi bagi umat Islam ada kewajiban mematuhinya dilihat dari sisi bahwa kewajiban taat kepada ulil amri atau pemerintah adalah bagian perintah agama yang sejalan

84 Ibrahim Hosen, *Menyongsong Abad 21*, h. 19

85 Ibrahim Hosen, *Menyongsong Abad 21*, h. 22-23, lihat pula Ibrahim Hosen, "Mujtahid Jama`i dan Implikasinya Dalam Perkembangan Hukum Islam Indonesia", Disampaikan pada *Seminar Reaktualisasi Ajaran Islam III*, Litbang Depag, 29 Januari 1991, h. 12

dengan firman Allah Swt dalam surat al-Nisâ' ayat 59 dan hadîts Nabi saw: "Tidak ada kewajiban taat kepada *makhluq* dalam rangka durhaka kepada *Khâliq*" (HR. Ahmad dan al-Hâkim).[86]

Perlu juga ditegaskan bahwa bagi Ibrahim Hosen, produk ijtihad *jamâ`i* itu tidak dapat dikatakan sebagai *ijmâ`*. *Ijmâ`* mempunyai kekuatan hukum yang mengikat (terhadap generasi sesudahnya), sedangkan hasil ijtihad *jamâ`i* tetap berstatus sebagai "hasil ijtihad" (*fiqh*) yang tidak mengikat. Bila ijtihad *jamâ`i* ini dilakukan oleh sebuah organisasi, maka maksimal hanya berlaku bagi anggotanya, itupun kalau dikehendaki dan para anggotanya disiplin.[87] Hal tersebut kiranya karena ajaran Islam memang tidak pernah mewajibkan seseorang untuk terikat dengan hasil ijtihad orang lain, sebagaimana keterangan di atas.

Dalam Majelis Ijtihad *Jamâ`i* tersebut, harus ada ahli tafsîr, hadîts, ushûl al-fiqh perbandingan, *fiqh* perbandingan, ahli hukum umum tentang bidang yang dibicarakan, dan para ahli yang berkenaan dengan masalah yang akan dipecahkan. Ijtihad *jamâ`i* inilah yang selama ini tengah dan terus diusahakan perwujudannya oleh Komisi Fatwa MUI, Majelis Tarjih Muhammadiyah, dan Syuriyah Bahtsul Masâ'il Nahdhatul Ulama (NU). Terwujudnya ijtihad model ini memang sangat diperlukan karena selain keterbatasan kapasitas ilmiah masing-masing individu dewasa ini, juga mengingat bahwa pendapat yang dihasilkan sekelompok orang akan lebih mendekati kebenaran hakiki daripada pendapat individu sekalipun keilmuannya telah mencapai tingkat tinggi. Hal itu disebabkan, terkadang seseorang dapat menyentuh satu aspek dalam objek tertentu, sedangkan orang lain tidak memperhatikannya. Di samping itu, ijtihad semacam ini juga terkadang bisa menemukan poin-poin yang masih tersembunyi, menjelaskan hal-hal yang masih samar, atau mengungkapkan sesuatu yang terlupakan/terabaikan. Itulah antara lain manfaat dan kelebihannya.[88]

86 Ibrahim Hosen, *Ijtihad Jama`i dan Implikasinya*, h. 8
87 Ibrahim Hosen, *Ijtihad Jama`i dan Implikasinya*, h. 9
88 Ibrahim Hosen, *Menyongsong Abad 21*, h. 20

Untuk objektivitas dan kemandirian ijtihad sendiri agar lebih *credible* dan *acceptable*, Ibrahim Hosen mengingatkan bahwa Majelis yang melakukan ijtihad tersebut haruslah terdiri atas para ahli yang nonpemerintah dalam bidang-bidang ilmu yang berkaitan dengan permasalahan yang akan diijtihadi, yang secara keseluruhan mencerminkan terpenuhinya persyaratan-persyaratan ijtihad sebagaimana telah ditentukan. Bila ketentuan ini tidak terpenuhi, maka hal itu menurutnya tidak dapat dikatakan sebagai ijtihad *jamâ`i*, dan hasil keputusannya tidak dapat dinamakan *fiqh*.[89]

Selain itu, menurutnya ijtihad *jamâ`i* baru dapat berhasil dan dirasakan manfaatnya manakala pihak-pihak yang ikut terlibat, dalam memilih *fiqh* atau dalam melahirkan *fiqh* baru, mementingkan dan menghubungkan ijtihadnya secara intensif dengan kemaslahatan umat. Dengan pengertian, mereka yang belum bisa melepaskan *ta`asshub mazhabi* atau tidak mau menghubungkan sesuatu pendapat dengan kemaslahatan umat, seyogianya tidak ikut serta dalam ijtihad *jamâ`i* tersebut.[90]

Selanjutnya, Ibrahim Hosen menambahkan bahwa bila kejayaan Islam yang pernah hilang ingin dikembalikan, maka lembaga ijtihad mutlak harus digalakkan. Untuk dapat menggunakan lembaga tersebut, diperlukan beberapa langkah pendahuluan. Pertama, memasyarakatkan pendapat bahwa pintu ijtihad masih terbuka. Kedua, menggalakkan pengkajian di dalam bidang *ushûl al-fiqh, fiqh muqâranah, siyâsat syar`iyyat*, dan hikmah *tasyri`*. Ketiga, menggalakkan asumsi bahwa orang tidak harus terikat dengan salah satu mazhab. Keempat, mengembangkan toleransi dalam bermazhab, dengan mencari pendapat yang paling sesuai dengan kemaslahatan.[91]

Dengan demikian, peluang untuk berijtihad di zaman modern masih terbuka luas seiring berkembangnya peradaban manusia dan dinamika zaman. Apabila telah berhasil menggalakkan ijtihad, lebih khusus lagi melalui ijtihad *jamâ`i*, maka diyakini akan berimplikasi positif bagi bertambahnya khazanah *fiqh* dan sangat menunjang terhadap prospek perkembangan hukum Islam pada masa mendatang. Karena itu,

89 Ibrahim Hosen, *Mujtahid Jama`i dan Implikasinya*, h. 12
90 Ibrahim Hosen, *Menyongsong Abad 21*, h. 32
91 Ibrahim Hosen, *Memecahkan Permasalahan*, h. 44-45

hukum Islam akan tampak memberi pengaruh mendalam pada sendi-sendi kehidupan bermasyarakat dan bernegara karena sanggup tampil lugas, tangkas, dan responsif dalam menjawab segala problematika hukum Islam kontemporer yang senantiasa muncul dan tantangan zaman yang terus berubah seiring semakin kompleksnya kondisi masyarakat.

BAB 2

PERANAN IJTIHAD DALAM PEMBARUAN HUKUM ISLAM

A. Pengertian dan Ruang Lingkup Ijtihad

1. Pengertian Ijtihad

Kata ijtihad berasal dari bahasa Arab yang terambil dari kata *jahada*. Bentuk kata *mashdar*-nya adalah *al-jahd* dan *al-juhd*, yang berarti *al-thâqah* (tenaga, kuasa, dan daya), sedangkan *al-ijtihâd* dan *al-tajâhud* berarti penumpahan/pengerahan segala kesempatan, kemampuan, dan tenaga.[1] Dalam al-Qur'ân , kedua bentuk kata *mashdar*-nya ini mengandung arti yang berbeda. Pertama, *jahdun* berarti kesungguhan, sepenuh hati, atau serius, ini seperti disebut dalam surat al-An`âm ayat 109.

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا ۚ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ ۖ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ

"Mereka bersumpah dengan nama Allah Swt dengan segala kesungguhan, bahwa sungguh jika datang kepada mereka sesuatu mukjizat, pastilah mereka beriman kepada-Nya. Katakanlah: «Sesungguhnya mukjizat-mukjizat itu hanya berada di sisi Allah Swt». Dan apakah yang memberitahukan kepadamu bahwa apabila mukjizat datang, mereka tidak akan beriman" (al-An`âm: 109)

Kedua, *juhdun* yang berarti kesanggupan atau kemampuan yang di dalamnya terkandung arti sulit, berat, dan susah, ini seperti disebut dalam surat al-Taubah ayat 79.

---

1 Jamâluddin Muhammad ibn Muharram, *Lisân al-`Arab*, (Mesir: Dâr al-Mishriyyah al-Ta'lîf wa al-Tarjamah, t.t.), Juz III, h. 107-109

الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ ۙ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

"(Orang-orang munafik itu) yaitu orang-orang yang mencela orang-orang mukmin yang memberi sedekah dengan sukarela dan (mencela) orang-orang yang tidak memperoleh (untuk disedekahkan) selain sekedar kesanggupannya, maka orang-orang munafik itu menghina mereka. Allah Swt akan membalas penghinaan mereka dan untuk mereka siksa yang pedih (al-Taubah: 79)

Perubahan kata dari *jahada* atau *jahida* menjadi *ijtahada* dengan cara menambahkan dua huruf, yaitu "Alif' di awalnya dan "Ta" antara huruf "Jim" dan "Ha" mengandung maksud untuk *mubâlaghah* (dalam pengertian "sangat"). Bila kata *jahada* dihubungkan dengan dua bentuk *mashdar*-nya, pengertiannya berarti kesanggupan yang sangat atau kesungguhan yang sangat.[2]

Kata *jahada* sebagaimana tersebut di atas beserta segala derivasinya menunjukkan pekerjaan yang dilakukan lebih dari biasa, sulit dilaksanakan, atau yang tidak disenangi.[3] Berdasarkan peninjauan dari segi etimologi, selanjutnya al-Ghazali merumuskan pengertian ijtihad sebagai pencurahan segala daya upaya dan pengerahan segala kekuatan untuk menghasilkan sesuatu yang berat dan sulit, dengan mencontohkan perbuatan mengangkat batu penggilingan, dan tidak termasuk ijtihad mengangkat biji sawi.[4]

Sementara ijtihad secara terminologi berarti pengerahan segala kemampuan (*bazlu al-wus`i*) dalam memperoleh hukum *syar`i* yang bersifat amali melalui cara *istinbâth*.[5] Dalam definisi ini digunakan kata *badzlu al-wus`i* untuk menjelaskan bahwa ijtihad adalah usaha besar yang memerlukan

2 Amir Syarifuddin, *Ushûl Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), Cet. ke-1, Jilid II, h. 224

3 Muhamad Musa Thawana, *al-Ijtihâd: Madâ Hâjâtina ilaihi fi Hâdza al-`Ashr*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1972), h. 97

4 Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfâ Min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al Fikr, t.t.), Jilid II, h. 350

5 Muhammad Ali ibn Muhammad al-Syaukani, *Irsyâd al-Fuhûl Ilâ Tahqîq al-Haq Min 'Ilm al-Ushûl,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Dmiyyah, 1994), h. 370

pengerahan segala kemampuan. Hal ini berarti bila usaha itu ditempuh dengan tidak sepenuh hati atau tidak bersungguh-sungguh, maka tidak dinamakan ijtihad. Penggunaan kata *syar`i* mengandung arti bahwa yang dihasilkan dalam usaha ijtihad adalah hukum *syar`i* atau ketentuan yang menyangkut tingkah laku manusia. Selanjutnya dalam definisi ini juga disebutkan mengenai cara menemukan hukum *syar`i* melalui *istinbâth* yang pengertiannya mengambil atau mengeluarkan sesuatu dari dalam kandungan lafal. Hal ini berarti bahwa ijtihad adalah usaha memahami lafal dan mengeluarkan hukum dari lafal tersebut.[6]

Ibnu Subki memberikan definisi ijtihad dengan "pengerahan kemampuan seorang *faqîh* untuk menghasilkan dugaan kuat (*zhann*) tentang hukum syara`.[7] Dibandingkan dengan defenisi sebelumnya, ibnu Subki menambahkan lafal *faqih* dan *zhann* (dugaan kuat). Dengan penambahan kata *faqih* mengandung arti bahwa yang mengerahkan kemampuan dalam berijtihad bukanlah sembarang orang, tetapi orang yang telah mencapai derajat tertentu yang disebut *faqîh* karena hanya orang *faqîh*-lah yang dapat berbuat demikian, sedangkan usaha orang awam yang tidak *faqîh* tidaklah disebut ijtihad. Kata *zhann* mengandung arti bahwa yang dicari dan dicapai dengan usaha ijtihad hanyalah dugaan kuat tentang hukum Allah Swt, bukan hukum Allah Swt itu sendiri, sebab hanya Allah Swt-lah yang Maha mengetahui maksudnya secara pasti, sedangkan Allah Swt sendiri tidak mengungkapkan ketentuan hukum-Nya secara pasti.[8] Dengan demikian, kalau sudah ada firman Allah Swt yang pasti dan sangat jelas tentang suatu hukum, maka tidak perlu lagi ada ijtihad terhadapnya.

Dari beberapa definisi ijtihad di atas, dapatlah dikenali ciri-ciri khusus dari suatu kegiatan ijtihad yang membedakannya dengan penalaran bebas pada umumnya.

1. Ijtihad adalah usaha atau kerja optimal dan maksimal yang dilakukan oleh seorang faqih dengan sungguh-sungguh untuk menggali dan menemukan dugaan kuat tentang hukum Allah Swt.

---

6 Amir Syarifuddin, *Ushûl Fiqh*, Jilid II, h. 225

7 Tâj al-Din Abd al-Wahhâb ibn al-Subki, *Jam` al-Jawâmi`,* (Mesir: Mustafa al-Bâbi al-Halabi, 1937), Lihat juga Al-Tsa`alibi al-Fasi, *Al-Fikr al-Sâmi fi Târikh al-Fiqh al-Islâmi,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995), Jilid III, h. 493

8 Amir Syarifuddin, *Ushûl Fiqh*, Jilid II, h. 225

2. Objek ijtihad adalah hukum *syara`* yang bersifat praktis (amaliyah). Oleh sebab itu, masalah-masalah yang sifatnya keyakinan (akidah) tidak termasuk dalam objek kajian ijtihad.
3. Nilai kebenaran yang dihasilkan bersifat *zhanni* dan tidak mutlak. Ini bisa dipahami karena ijtihad pada dasarnya adalah kerja akal pikiran manusia yang juga bersifat relatif. Konsekuensinya, hasil dari ijtihad yang dilakukan seorang mujtahid bisa saja berbeda dengan hasil ijtihad mujtahid lainnya. Oleh sebab itu, hasil ijtihad yang ada hanya mengikat bagi mujtahidnya saja.

Kata kerja *yajtahidu* (berijtihad) dan kata benda ijtihad dapat ditemukan pada banyak kitab *fiqh* di bagian awal ilmu *fiqh* dalam bab Thaharah, Salat, dan Shiyam. Dalam bab-bab tersebut ditemui misalnya kalimat "berijtihad menentukan bejana tempat air bersih", berijtihad memastikan tibanya waktu salat, berijtihad menentukan arah kiblat, dan berijtihad memastikan masuknya bulan Ramadhan. Dalam hal-hal yang tersebut tadi, istilah ijtihad mengandung pengertian suatu upaya pemikiran yang sungguh-sungguh untuk menegaskan suatu persangkaan kuat (*zhann*) yang didasarkan pada sesuatu petunjuk yang diberlakukan dalam hal yang bersangkutan. Jadi, berijtihad tidaklah sama artinya dengan berpikiran bebas. Pada kasus penentuan arah kiblat misalnya, orang yang berada di sekitar Masjid al-Haram (Makkah) secara langsung dapat melihat Ka`bah, sehingga arah kiblatnya ditentukan dengan pengetahuan meyakinkan, tidak lagi terdapat kemungkinan untuk salah. Dalam kondisi seperti itu, pengetahuan berada pada tingkat tertinggi. Sementara orang yang berada jauh dari Masjid al-Haram, dapat menentukan arah kiblatnya berdasarkan keterangan seseorang yang dipercaya dapat menunjukkan arah kiblat dengan benar, atau berdasarkan sesuatu alat penunjuk arah yang patut dipercaya seperti kompas.

Penentuan arah kiblat sebagaimana tersebut di atas, baik yang didasarkan pada pengetahuan tingkat pertama maupun yang didasarkan pada pengetahuan tingkat kedua, tidak disebut dengan ijtihad. Namun jika dalam keadaan tidak ada orang atau alat yang dapat memberikan petunjuk, maka untuk menentukan arah kiblatnya, yang bersangkutan harus berijtihad. Jadi berupaya memikirkan dengan sungguh-sungguh (arah kiblatnya) berdasarkan suatu petunjuk yang biasa digunakan untuk menentukan

arah, seperti bintang di langit atau arah angin, dapat disebut sebagai ijtihad. Tingkat pengetahuan yang dihasilkan oleh upaya berpikir seperti inilah yang disebut dengan persangkaan kuat (*zhann*), yang sah dijadikan sebagai pegangan. Adapun orang yang tidak mempunyai kemampuan berpikir sampai pada tingkat ini, dapat menjadikan keterangan orang yang sudah berijtihad sebagai pegangan dalam menentukan arah kiblat. Yang terakhir ini disebut dengan *taqlîd* dan hanya bersifat dispensasi terbatas. [9]

Contoh lainnya terlihat ketika para ulama berbeda pendapat tentang masa idah wanita yang dicerai selama tiga *qurû'* berdasarkan firman Allah Swt dalam surat al-Baqarah ayat 228.

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... ﴿٢٢٨﴾

"Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali qurû'.." (al-Baqarah: 228)

Kata *qurû'* menurut bahasa Arab bisa berarti masa haid atau kebalikannya, yaitu masa suci dari haid. Sebagian ahli *fiqh* seperti Abu Hanifah berdasarkan petunjuk-petunjuk tertentu hasil penelitiannya, memilih arti pertama yaitu masa haid. Ahli *fiqh* lainnya seperti Syafi`i yang juga berdasarkan petunjuk-petunjuk tertentu hasil penelitiannya, memilih arti kedua yakni masa suci. Selain itu, di samping perbedaan arti kata yang digunakan, masih ada lagi yang menyebabkan perbedaan pendapat para *fuqahâ'*, misalnya perbedaan penilaian tentang dapat atau tidaknya suatu hadîts dijadikan dalil, perbedaan yang berkaitan dengan kaidah-kaidah *istinbâth*, dan lainnya. Jadi penggunaan pemikiran untuk memilih, menganalisis, dan menetapkan suatu hukum *syarî`at* seperti ini, dalam istilah *fuqahâ'* disebut juga dengan ijtihad.

Masalah ijtihad juga akan ditemukan dalam Bab *al-Qadha'* (peradilan). Pada bab ini, dalam berbagai kitab *fiqh* akan ditemukan ketentuan bahwa ijtihad merupakan salah satu keharusan bagi seorang hakim (*qâdhi*, *mufti*). Dalam hubungan ini, ijtihad mempunyai pengertian terbatas dan tertentu. Ijtihad, dalam bab peradilan mengandung arti penguasaan atas ilmu-ilmu tertentu dan dengan tingkat kecerdasan tertentu, yang memungkinkan

9 Ali Yafie, *Posisi Ijtihad*, h. 73

seseorang mampu mengolah sumber-sumber hukum dan melakukan penalaran yang didasarkan pada kaidah-kaidah ilmiah, dan sampai pada kesimpulan pendapat yang bersifat persangkaan kuat yang dirumuskan dalam suatu diktum hukum.

2. Ruang Lingkup Ijtihad

Al-Qur'ân dan al-Sunnah yang merupakan perwujudan syariat Islam, selain mengandung petunjuk dan bimbingan untuk memperoleh pengetahuan dan pemahaman yang benar tentang Allah Swt dan alam gaib serta untuk pengembangan potensi manusiawi atas dasar keimanan, bertujuan untuk mewujudkan manusia (pribadi dan masyarakat) yang baik (*shâlih*). Di samping itu, keduanya juga merupakan sumber hukum tertinggi dalam hierarki hukum Islam. Lebih dari itu, di dalam al-Qur'ân dan al-Sunnah terdapat pula materi-materi hukum, terutama yang mengatur masalah-masalah ibadah dan pokok-pokok permasalahan muamalah. Sebagian materi hukum dalam al-Qur'ân dan al-Sunnah sudah berbentuk diktum yang otentik (tidak mengandung pengertian lain), atau sudah diberi interpretasi otentik dalam al-Sunnah sendiri. Materi hukum seperti ini dikenal sebagai *qath`iyyât*. Ada juga sebagian di antaranya yang sudah memperoleh kesepakatan bulat dan diberlakukan secara umum dan mengikat semua pihak. Materi hukum seperti ini disamakan dengan yang otentik tadi yang biasa disebut sebagai *ijmâ`*.

Telah disepakati bahwa hukum-hukum Islam yang berkaitan dengan ibadah maupun muamalah, haruslah berdasarkan pada *nash* yaitu dalil al-Qur'ân dan al-Sunnah. Apabila tidak dijumpai pada keduanya atau dalil yang ada dianggap kurang jelas, maka digunakanlah ijtihad untuk menentukan hukumnya, dengan tidak meninggalkan prinsip-prinsip umum yang dapat diketahui dari ayat-ayat ataupun hadîts-hadîts Nabi saw.

Para ahli *Ushûl al-Fiqh* sependapat dengan kaidah "tidak diperkenankan ijtihad dalam hukum-hukum yang berdasarkan *nash qath`i*." Atas dasar ini pula, apabila suatu *nash* telah diyakini sumbernya dari firman Allah Swt atau Sunnah Rasulullah saw, dan juga telah diyakini makna dan sasaran yang ditujunya jelas, maka tidak ada lagi ruang untuk berijtihad padanya. Termasuk dalam hal ini, ketetapan-ketetapan *syarî`at* yang telah menjadi

kesepakatan umum para ulama besar terdahulu maupun kemudian, seperti kewajiban lima salat *fardhu* dalam sehari semalam, tentang wanita-wanita yang haram dinikahi disebabkan adanya hubungan kekeluargaan tertentu, tentang kadar bagian harta warisan bagi masing-masing ahli waris, atau tentang diharamkannya memakan daging babi atau minum *khamr* seperti yang tersebut dalam al-Qur'ân dengan jelas dan pasti.[10]

Begitu juga dengan beberapa peraturan hukum Islam lainnya, seperti kewajiban zakat, puasa, haji, *amr ma`rûf nahy munkar*, berbakti kepada kedua orang tua, berlaku adil, berbuat baik kepada sesama, menepati janji, menyantuni yang lemah, bekerja dengan cermat, mengupayakan perdamaian, hidup bersih, larangan membunuh, menganiaya, berzina, mengkhianati amanat, melanggar janji, berlaku curang, berdusta, memfitnah, dan lainnya termasuk dalam kategori hukum Islam yang sudah diketahui secara umum diberlakukan secara umum, mengikat semua pihak, dan tidak dapat menerima interpretasi lain lagi. Karena pengertiannya yang sudah sedemikan jelas dan tuntas, maka jenis peraturan seperti ini disebut dengan "*mujma` `alaihi wa ma`lûm min al-dîn bi al-dharûrat"* dan bersifat *qath`iyyât*. Hal-hal tersebut diketahui secara berkesinambungan sejak dari zaman kehadiran Nabi saw, berlanjut dari generasi ke generasi hingga sampai masa sekarang dan seterusnya. Jadi wujud, sifat ajaran, dan hukum Islam yang demikian tidak termasuk dalam ruang lingkup ijitihad.

Adapun mengenai lapangan ijtihad, al-Ghazali membuat batasan umum yaitu seluruh hukum *syara`* yang tidak ada dalilnya bersifat *qath`i*.[11] Ruang lingkup dan jangkauan ijtihad di luar masalah-masalah yang *mujma` `alaihi wa ma`lûm min al-dîn bi al-dharûrat* dan materi hukum yang tidak bersifat *qath`iyyât* masih sangat luas. Materi hukum yang tidak bersifat *qath`iyyât* dan tidak mempunyai interpretasi otentik dari al-Sunnah disebut sebagai *zhanniyyât*. Dalam masalah-masalah *zhanniyyât* ini, dimungkinkan adanya lebih dari satu interpretasi. Karena itu, hal tersebut bersifat *mukhtalaf fîh*, berpotensi terjadinya perbedaan pendapat di kalangan mujtahid. Untuk itu, dimungkinkan pula adanya variasi dalam pelaksanaan suatu ketentuan hukum yang tidak *qath`iyyât*. Di sinilah letak kemudahan dalam penerapannya atas berbagai kondisi dan situasi,

10 Lihat Muhammad Abû Zahrah, *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-`Arabi, 1987), h. 73

11 Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâli, *al-Mustashfâ*, h. 351

baik yang menyangkut perseorangan maupun masyarakat, yang senantiasa berubah dan berkembang seiring dinamika zaman. Dari sini pula dapat terlihat keindahan dan keistimewaan teori-teori ilmu *fiqh* dan keampuhan teknik-teknik hukum dalam ilmu *fiqh*.

Apabila *nash* yang mendasari suatu hukum masih bersifat *zhanni*, yakni mengandung unsur keraguan dan kesamaran, baik berkaitan dengan arah sumbernya ataupun makna dan tujuannya, di sinilah terdapat ruang untuk berijtihad. Keraguan itu bisa datang dari arah sanad para rawi sebuah hadîts, sehingga harus diteliti terlebih dahulu mengenai kelayakan mereka satu per satu dalam periwayatannya, sebelum dapat ditetapkan apakah hadîts yang mereka riwayatkan itu bisa dijadikan dalil atau tidak. Ada kalanya, suatu hadîts telah diyakini kesahihan sumbernya, tetapi susunan kata-katanya ataupun materinya masih menimbulkan keraguan dan ketidakpastian dalam memahami makna dan tujuannya. Mungkin pula bersama *nash* itu terdapat syarat-syarat khusus yang harus dipenuhi sebelum dapat dijadikan dalil.

Mengenai perkara-perkara yang sepenuhnya bersifat duniawi (teknis), telah disepakati tentang kebolehan digunakannya *ra'yu* untuk mengatur dan menanganinya, sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan zaman serta kemajuan ilmu pengetahuan. Misalnya hal-hal yang menyangkut sistem pertanian, transportasi, komunikasi, peperangan, dan kedokteran. Tentang masalah ini, Nabi saw pernah bersabda: "Kalian lebih mengetahui (daripada aku) mengenai urusan-urusan dunia kalian."[12] Demikian pula jika tidak dijumpai *nash* apapun mengenai suatu masalah, maka dalam hal ini terbukalah kesempatan seluasnya untuk berijtihad dalam mencari dan menemukan hukumnya.

Dengan demikian, bidang garapan ijtihad ialah masalah-masalah *furu`* yang memang tidak ada *nash*nya atau ada *nash*nya tetapi bersifat *zhanni*, baik dari segi datangnya dari Rasulullah saw maupun dari segi pengertiannya yang dapat diklasifikasikan sebagai berikut.[13]

12 Al-Suyuthi, Abd al-Ghaniy, Fakhr al-Hasan al-Dahlawiy, *Syarh Sunan ibn Mâjah*, (Kritasyi: Qadimi Kutub Khanah, t. th.), Juz I, h. 2. Ali ibn Ahmad ibn Hazm, *al-Ihkâm li ibn Hazm*, (Mesir: Dar al-Hadits, 1404 H), Juz V, h. 128

13 Satria Effendi M. Zein, *Ushûl Fiqh*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), Cet. ke-1, h. 251

1. Lafal-lafal atau redaksi al-Qur'ân maupun al-Hadîts yang penunjukan pengertiannya tidak secara tegas, ada kemungkinan pengertian lain, selain yang cepat ditangkap ketika mendengar bunyi lafal atau redaksi itu. Di sini ijtihad berfungsi untuk mengetahui makna yang sebenarnya yang dimaksudnya oleh suatu teks.
2. Hadîts *Ahad*, yaitu hadîts yang diriwayatkan oleh perseorangan atau beberapa orang yang tidak sampai ke tingkat hadis mutawatir. Hadîts *Ahad* ini dari segi kepastian sumbernya dari Rasulullah hanyalah sampai pada tingkat dugaan kuat. Ini berarti, tidak tertutup kemungkinan adanya pemalsuan meskipun sedikit. Dalam hal ini, seorang mujtahid perlu melakukan penelitian yang mendalam tentang kebenaran periwayatannya.
3. Masalah-masalah yang tidak ada teks ayat maupun hadîts dan tidak ada pula *ijmâ`* yang menjelaskan hukumnya. Di sinilah ijtihad berperan sangat vital dalam mengembangkan prinsip-prinsip hukum dalam nash. Dalam kondisi seperti ini, ijtihad berfungsi untuk meneliti dan menemukan hukum-hukumnya melalui metode *qiyâs, istihsân, mashlahah mursalah, istishhâb, sadd al-dzarî`ah,* dan lainnya.

Produk ijtihad jika sudah beralih menjadi keputusan hakim mempunyai kekuatan mengikat bagi pihak-pihak yang bersangkutan atau ketika beralih menjadi keputusan pemegang kekuasaan umum (*khalîfah*, *sulthân*, *waliy al-amri*), maka ia mempunyai kekuatan hukum yang mengikat bagi masyarakat umum. Namun, hukum-hukum *fiqh* yang bersifat bimbingan dalam melaksanakan ibadah atau muamalah tertentu, yang tidak berhubungan dengan keputusan hakim atau kebijakan pemegang kekuasaan, memiliki status fatwa (nasihat hukum) yang tidak mempunyai kekuatan mengikat. Walaupun begitu, hukum dengan status seperti ini mengikat secara moral bagi seorang muslim atas dorongan imannya.

Seluruh produk ijtihad dalam hukum Islam tidaklah dapat disamakan dengan produk penalaran rasional semata-mata—sekalipun ijtihad juga merupakan upaya penalaran—karena ijtihad merupakan suatu interaksi wahyu dengan rasio, yang menjadikan pancaran wahyu melekat padanya. Di sinilah perbedaan mendasar antara produk ijtihad dengan produk penalaran rasional semata yang tidak mengolah materi hukum yang berasal atau berdasarkan dari wahyu dan semangat yang terkandung di dalamnya.

B. Macam-macam Ijtihad dan Syarat-syarat Mujtahid

1. Macam-macam Ijtihad

Macam-macam ijtihad dilihat dari segi dalil yang digunakan atau dijadikan pedoman terbagi menjadi 3 bagian.[14]

Pertama, *ijtihad bayâni*, yaitu ijtihad untuk menemukan hukum yang terkandung dalam *nash*, tetapi sifatnya *zhanni*, baik dari segi penetapannya maupun dari segi penunjukannya. Lapangan ijtihad *bayâni* ini hanya dalam batas pemahaman terhadap *nash* dan menguatkan salah satu di antara beberapa pemahaman yang berbeda. Dalam hal ini hukumnya tersurat dalam *nash*, tetapi tidak memberikan penjelasan yang pasti. Ijtihad di sini hanya memberikan penjelasan hukum yang pasti dari dalil *nash* tersebut.

Penalaran yang dipakai pada dasarnya bertumpu pada kaidah-kaidah kebahasaan. Dalam *ushûl al-fiqh*, kaidah-kaidah ini telah dikembangkan di dalam topik *al-qawâ`id al-lughawiyah* atau *al-qawâ`id al-istinbâthiyah*. Di dalamnya dibahas antara lain makna kata (jelas-tidak jelasnya, luas sempitnya), arti-arti perintah (*al-amr*), dan arti-arti larangan (*al-nahy*), arti kata secara etimologis, leksikal, konotasi, denotasi, cakupan makna kata yaitu *`âm*, *khâs*, dan *musytarak*; hubungan atau keterkaitan antara kata dengan kata atau kalimat dengan kalimat; maksudnya ialah jika satu persoalan dibicarakan dalam dua ayat al-Qur'ân atau dalam al-Qur'ân dan al-Hadîts, atau dalam dua Hadîts, serta mempunyai segi-segi yang tidak sama, maka perlu peraturan tentang mana yang perlu dijelaskan dan mana yang tidak perlu, serta mana yang menjelaskan dan mana yang dijelaskan (*takhsîs, taqyîd, tabyîn*); serta teknik-teknik mengartikan suatu susunan kalimat atau rangkaian kalimat-kalimat.[15] Sebagai contoh menetapkan keharusan beriddah tiga kali suci terhadap istri yang dicerai dalam keadaan tidak hamil dan pernah dicampuri berdasarkan surat al-Baqarah ayat 228.

---

14 Amir Syarifuddin, *Ushûl Fiqh,* Jilid II, h. 267-268. Lihat pula Muhammad Salâm Madkur, *Manâhij al-Ijtihâd fi al-Islâm*, (Kuwait: Al-Mathba`ah al-Ashriyyah, 1973), h. 396-400.

15 Al-Sarkhasi, *Ushûl al-Sarkhasi*, (Kairo: Dâr al-Kitâb al-`Arabiy, 1372 H), Jilid I, h. 11

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... ﴿٢٢٨﴾

"Wanita-wanita yang ditalak handaklah menahan diri (menunggu) tiga kali quru'…"(al-Baqarah: 228)

Dalam ayat di atas disebutkan batas waktu iddah tiga kali *qurû'*, tetapi lafal *qurû*' tersebut memiliki dua pengertian yang berbeda: bisa berarti suci dan bisa juga berarti haid. Ijtihad untuk menetapkan pengertian *qurû*' dengan memahami beberapa petunjuk (*qarînah*) yang ada disebut ijtihad *bayâni*.

Kedua, ijtihad *ta`lîli* atau *qiyâsi*, yaitu ijtihad untuk menggali dan menetapkan hukum terhadap suatu kejadian yang tidak ditemukan dalilnya secara tersurat dalam *nash* baik secara *qath`i* maupun *zhanni*, dan tidak juga ada *ijmâ`* yang menetapkan hukumnya, tetapi hukumnya tersirat dalam dalil yang ada. Ijtihad dalam hal ini untuk menetapkan hukum suatu peristiwa dengan merujuk pada kejadian yang telah ada hukumnya karena antara dua peristiwa itu ada kesamaan dalam `*illat* hukumnya. Dalam hal ini mujtahid menetapkan hukum suatu peristiwa berdasarkan pada kejadian yang telah ada nashnya. Ijtihad seperi ini adalah melalui metode *qiyâs* dan *istihsân*.[16]

Penalaran yang dipakai berusaha melihat apa yang melatarbelakangi suatu ketentuan dalam al-Qur'ân atau al-Hadîts, dengan kata lain, apa yang menjadi `*illat* (nilai hukum/sebab efektif) dari suatu peraturan. Menurut sebagian ulama, semua ketentuan ada `*illat*-nya karena tidak layak Tuhan memberi peraturan tanpa tujuan dan maksud yang baik.[17] Di dalam al-Qur'ân dan al-Hadîts sendiri, ada ketentuan yang disebutkan secara tegas `*illat*-nya, ada yang diisyaratkan saja, dan ada pula yang tidak disebutkan. Dari ketentuan yang tidak disebutkan `*illat*nya tersebut, ada yang bisa ditemukan melalui perenungan dan ada pula yang tidak ditemukan hingga sampai sekarang belum terungkapkan. Kebanyakan peraturan yang tidak diketahui `*illat*-nya adalah peraturan-peraturan di bidang ibadah murni (*mahdhah*). Para ulama telah merumuskan cara-cara menemukan `*illat* dari ayat dan hadîts serta menyusun kategori-kategorinya. Dalam tulisan

16 Al-Sarkhasi, *Ushûl al-Sarkhasi*, Jilid I, h. 11
17 Muhammad Salâm Madkûr, *Manâhij al-Ijtihâd*, h. 406

ini, penulis berusaha hanya membedakan pada tiga kategori yang dibuat Syalabi, berdasarkan kegunaan praktisnya, yaitu *`illat tasyrî`i, `illat qiyâsi*, dan *`illat istiḥsâni*.[18]

`Illat tasyrî`i ialah *`illat* yang digunakan untuk menentukan apakah hukum yang dipahami dari *nash* tersebut memang harus tetap seperti apa adanya, atau boleh diubah ke yang lainnya. Dengan kata lain, berhubung diketahui *`illat* pen-tasyri`an peraturan tersebut, maka para ulama berani menakwilkan maknanya sesuai dengan *`illat* yang dipahami tadi, sehingga hukum yang muncul menjadi bergeser dari pemahaman sebelumnya atau berbeda dengan arti harfiahnya. Sebagai contoh, keputusan Umar untuk tidak membagi-bagikan harta rampasan perang (*fa'i*) berupa tanah pertanian di Irak, padahal pada masa Rasul dan Abu Bakar, tanah tersebut dibagi-bagikan kepada tentara yang ikut berperang. Keputusan Umar ini berdasarkan pemahamannya terhadap surat al-Hasyr ayat 7 yang menyebut: (pembagian itu perlu) "agar kekayaan tidak menjadi monopoli orang-orang tertentu". Inilah yang dijadikan Umar sebagai *`illat* bagi ketentuan tentang rampasan perang. Beliau melihat saat itu jika tanah pertanian yang luas di Irak itu dibagikan kepada pasukan Islam, justru akan menciptakan tuan tanah baru, yang justru ingin dihindari al-Qur'ân. Oleh sebab itu tanah tersebut harus dimiliki dan dimanfaatkan oleh negara serta hasilnya nanti dibagi-bagikan kepada orang-orang yang berhak. Dalam *`illat tasyrî'i* ini tidak dipersoalkan apakah ada *qiyâs* atau tidak karena penekanan pengkajiannya adalah pada masalah itu sendiri. Kalau *`illat* tersebut ingin diberlakukan pada masalah lain, maka fungsinya berubah menjadi *`illat qiyâsi*.[19]

`Illat qiyâsi* ialah *`illat yang digunakan untuk memberlakukan suatu ketentuan *nash* pada masalah lain yang secara zahir tidak dicakupnya. Dengan kata lain, *`illat* ini digunakan untuk menjawab pertanyaan apakah *nash* yang mengatur masalah X misalnya, juga berlaku untuk masalah Y (yang secara harfiah tidak dicakupnya karena antara kedua hal tersebut ada sifat yang sama). Sifat yang sama inilah yang disebut *`illat*. Sebagai contoh tentang keharaman *khamr* (minuman keras yang terbuat dari perasan kurma) dalam surat al-Mâ'idah ayat 90 dengan *`illat*

18 Muhammad Musthafa Syalabi, *Ta'lîl al-Ahkâm*, (Kairo: Dâr al-Nahdhat al-`Arabiyyah, 1981), h. 150

19 Muhammad Musthafa Syalabi, *Ta`lîl al-Ahkâm,* h. 151

memabukkan. Ayat ini secara harfiah (penalaran *bayâni*) tidak mencakup wisky, bir, atau tuak yang bahan dasarnya bukan kurma. Namun hukum ketiga minuman ini disamakan dengan *khamr* karena mengandung `illat yang sama yaitu memabukkan.

`Illat istihsâni* adalah *`illat pengecualian, maksudnya mungkin saja ada pertimbangan khusus yang menyebabkan *`illat tasyrî`i* tadi tidak dapat berlaku terhadap masalah yang seharusnya ia cakup atau begitu juga *qiyâs* yang tidak dapat diterapkan karena ada pertimbangan khusus yang menyebabkannya dikecualikan. Dengan demikian, *`illat* kategori ini mungkin ditemukan sebagai pengecualian dari yang pertama, sebagaimana mungkin juga menjadi pengecualian untuk kategori kedua. Yang membedakan dari ketiga pengelompokan *`illat* ini terletak pada kegunaannya dan intensitas persyaratannya. Persyaratan untuk *`illat qiyâsi* lebih banyak daripada persyaratan *`illat tasyrî`i* dan *istihsâni*. Dengan penjelasan di atas, maka dapat dinyatakan bahwa dalil *qiyâs* dan *istihsân* telah tercakup dalam *ijtihâd ta`lîli*.

Ketiga, *ijtihâd istishlâhi*, yaitu ijtihad untuk menggali, menemukan, dan merumuskan hukum *syara`* dengan cara menerapkan hukum *kulli* untuk peristiwa yang ketentuan hukumnya tidak terdapat dalam *nash* baik *qath`i* maupun *zhanni*, dan tidak memungkinkan mencari kaitannya dengan *nash* yang ada, belum diputuskan dengan *ijmâ`*, serta tidak memungkinkan dengan jalan *qiyâs* atau *istihsân*. Jadi dasar pegangan dalam ijtihad bentuk ketiga ini hanyalah jiwa hukum *syara`* yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia, baik dalam bentuk mendatangkan manfaat maupun menolak bahaya.[20]

Penalaran yang dipakai menggunakan ayat-ayat atau hadîts-hadîts yang mengandung "konsep umum" sebagai dalil atau sandarannya. Misalnya ayat-ayat yang menyuruh berlaku adil; tidak boleh mencelakakan diri sendiri dan orang lain; bahwa dalam setiap kesulitan pasti ada jalan keluar yang meringankannya; tujuan suatu peraturan adalah untuk kemaslahatan dan lainnya. Biasanya penalaran ini dilakukan kalau masalah yang akan diidentifikasi (*takyîf*) tersebut tidak dapat dikembalikan kepada sesuatu ayat atau hadîts tertentu secara khusus. Dengan kata lain, tidak ada

20 Muhammad Salâm Madkûr, *Manâhîj al-Ijtihâd*, h. 406

bandingan yang tepat dari zaman nabi yang bisa digunakan. Misalnya aturan untuk pembuatan Surat Izin Mengemudi (SIM), tidak ditemukan bandingan dari Sunnah Nabi untuk mengatur masalah ini. Akan tetapi mengatur masalah baru tersebut—baik menerima atau menolaknya—adalah perlu karena menyangkut hajat dan kepentingan orang banyak. Cara kerjanya, ayat dan hadîts tersebut digabungkan satu sama lain, sehingga kesimpulannya merupakan sebuah "prinsip umum". Prinsip umum ini dideduksikan pada persoalan-persoalan yang ingin diselesaikan tadi. Lebih jauh, para ulama telah membuat kategori tentang kasus pemanfaatan organ tubuh orang yang meninggal untuk dicangkokkan pada orang yang masih hidup. Dalam hal ini ada pertentangan antara memberikan pertolongan untuk menyempurnakan atau menyelamatkan manusia yang hidup dan perusakan terhadap mayat. Kalau manfaat pertolongan lebih besar dari *mudhârat* yang ditimbulkan akibat perusakannya, maka pencangkokan dianggap boleh. Namun untuk contoh ini sebenarnya masih banyak khilafiah lain yang mengikutinya.

Dari uraian di atas, kiranya dapat dinyatakan bahwa dalam ijtihad *istishlâhi* telah termasuk di dalamnya dalil-dalil *mashâlih al-mursalah*, *sadd al-dzarî`ah, `urf* dan *istishḥâb*. Hal ini disebabkan pertimbangan utama dari penerimaan ketiga dalil ini oleh para ulama adalah pertimbangan kemaslahatan.

Bentuk ijtihad *bayâni* diterima semua golongan, termasuk di kalangan Zahiriyah dan Syi`ah, tetapi bentuk ijtihad *ta`lîli/qiyâsi* dan *istishlâhi* terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam menggunakannya. Ulama Hanafiyah, Malikiyah, dan Hanabilah menggunakan dua bentuk terakhir ini secara mutlak, sedangkan Syafi`iyah membatasinya pada bentuk kedua yang itupun hanya kepada *qiyâs* dan menolak *istihsân* serta menolak bentuk ketiga atau ijtihad yang berada di luar yang berkaitan dengan wilayah *nash*.[21]

2. Syarat-syarat Mujtahid

Dalam melakukan kegiatan ijtihad, tidak semua orang bisa dan layak melakukannya. Ijtihad hanya boleh dan pantas dilakukan oleh orang yang telah mencapai derajat mujtahid. Seseorang baru dapat dikatakan sebagai

21 Amir Syarifuddin, *Ushûl Fiqh*, h. 268-269

mujtahid, kalau ia telah memenuhi beberapa persyaratan tertentu. Yusuf al-Qardhawi misalnya, secara garis besar mengemukakan syarat-syarat pokok yang harus dimiliki oleh mujtahid, yang disepakati para ulama sebagai berikut.[22]

1. Menguasai al-Qur'ân

   Al-Qur'ân sebagai kitab suci agama Islam adalah himpunan *syarî`ah*, tiang agama, sumber hikmah, mukjizat kerasulan, dan cahaya bagi mata kepala, dan mata hati orang beriman[23] sangat perlu diketahui oleh seorang mujtahid secara mendalam. Namun al-Ghazali tidak mensyaratkan untuk mengetahui al-Qur'ân secara menyeluruh, tapi cukuplah mengetahui dan memahami ayat-ayat hukum saja yang berjumlah sekitar 500 ayat,[24] yaitu sejumlah ayat yang menunjukkan ayat-ayat hukum secara langsung dengan tidak memasukkan ayat-ayat hukum yang menunjukkan hukum secara tersirat (*tadhâmun*) atau keharusan adanya hukum (*iltizâm*).[25] Imam Mawardi meriwayatkan dari sebagian ulama bahwa membatasi bilangan ayat-ayat hukum pada jumlah tersebut disebabkan mereka melihat bahwa imam Muqatil ibn Sulaiman telah mengumpulkan ayat-ayat hukum yang keseluruhannya berjumlah 500 ayat.[26]

2. Mengetahui al-Sunnah

   Pada prinsipnya, seorang mujtahid idealnya harus memiliki pengetahuan luas tentang al-Sunnah, mencakup ilmu *dirâyat al-hadîts*, mengetahui hadîts yang *nâsikh* dan *mansûkh*, *sabab al-wurûd*, *kutub al-sittah* dan buku-buku hadîts yang ada kaitannya dengannya, mampu membedakan antara hadîts *shahîh, hasan*, atau *dha`îf*, dan ilmu *jarh wa al-ta`dîl*.[27] Namun para ulama tidak mensyaratkan untuk mengetahui semua hal yang berhubungan dengan al-Sunnah, tapi minimal disyaratkan untuk mengetahui hadîts-hadîts yang ada hubungannnya dengan hukum dan ia fokus pada hadîts-hadîts hukum tersebut.

22 Lihat Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad Dalam Syariat Islam*, Penerjemah Achmad Syathori, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), Cet. ke-1, h. 6-71.
23 Al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât*, Juz III, h. 346
24 Al-Ghazâli, *al-Mustashfâ*, Juz II, h. 350
25 Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad*, h. 7
26 Al-Syaukâni, *Irsyâd al-Fuhûl*, h. 250
27 Al-Syaukani, *Irsyâd al-Fuhûl*, h. 251

Sebab adakalanya hadîts yang secara lahir jauh dari bidang hukum, tapi seorang *faqîh* dapat mengambil *istinbâth* hukum dari hadîts tersebut yang mana orang lain kadang-kadang tidak mengetahuinya. Selain itu, seorang mujtahid dituntut pula untuk mengetahui tempat-tempat hadîts pada setiap bab sehingga memungkinkannya untuk melihat dan menelaah kapan saja ia butuhkan untuk berijtihad atau berfatwa. Dalam hal ini, buku-buku semisal *mu`jam al-hadîts* dan kumpulan hadîts-hadîts hukum bisa sangat membantu[28] seperti kitab *Nail al-Authâr* karya al-Syaukani.

3. Mengetahui bahasa Arab[29]

   Wajib bagi seorang mujtahid mengetahui bahasa Arab dalam arti menguasai bahasa Arab dan ilmu-ilmunya, sehingga mampu memahami pembicaraan orang-orang Arab. Hal ini karena al-Qur'ân diturunkan dalam bahasa Arab, *hadîts qauli* diucapkan Nabi saw memakai bahasa Arab, dan hadîts *fi`li* maupun *taqrîri* yang dinukil oleh para sahabat juga dijelaskan dengan berbahasa Arab. Berkaitan dengan ini, imam al-Ghazali mensyaratkan harus mengetahui ilmu nahwu untuk memahami pembicaraan orang Arab dan kebiasaan mereka menggunakannya, sehingga mujtahid mampu memisahkan dan membedakan mana ucapan yang *zhahir* dan *mujmal*, *haqîqat* dan *majâz*, *`âm* dan *khâs*, *muhkam* dan *mutasyâbih*, *muthlaq* dan *muqayyad*, antara teks, is,i dan *mafhûm*nya. Namun tidak disyaratkan penguasaannya terhadap bahasa Arab mencapai tingkat imam al-Khalil atau imam al-Mubarad. [30]

4. Mengetahui tema-tema yang sudah merupakan *ijmâ`*

   Seorang mujtahid perlu mengetahui syarat ini agar ia tidak terjerumus mengeluarkan fatwa yang bertentangan dengan *ijmâ`*. Namun menurut al-Ghazali, tidaklah diwajibkan kepada seorang mujtahid untuk menghafal semua hukum yang sudah disepakati maupun yang diperselisihkan atau semua masalah fatwanya. Akan tetapi sudah layak

28 Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad,* h. 23

29 Mengenai pentingnya pengetahuan bahasa Arab ini, sampai-sampai Abdul wahab Khalaf menempatkannya sebagai syarat pertama bagi seorang mujtahid, sebelum pengetahuan tentang al-Qur'ân, al-Sunnah dan al-Qiyas, Abd al-Wahhâb Khallâf, *`Ilmu Ushûl al-Fiqh*, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978), Cet. ke-12, h. 218

30 Al-Ghazali, *al-Mustashfâ*, Juz II, h. 351-352

bagi seorang mujtahid jika ia mengetahui bahwa fatwanya itu tidak bertentangan dengan *ijmâ*, baik karena ia tahu bahwa fatwanya sesuai dengan salah satu mazhab atau dia tahu bahwa permasalahan itu adalah masalah yang baru muncul di masa sekarang yang tentu belum ada *ijmâ`* tentangnya.[31] Menurut Badawi, *ijmâ`* yang berdasar pada hasil ijtihad, bisa dinasakh oleh *ijmâ`* hasil ijtihad yang sepadan.[32]

5. Mengetahui *Ushûl al-Fiqh*

   Ilmu Ushûl al-Fiqh sangat ditekankan untuk dikuasai oleh seorang mujtahid. Dengan ini, ia mampu meletakkan kaidah-kaidah secara proporsional, menggunakan dalil dengan baik, dan mengambil kesimpulan hukum. Termasuk dalam ilmu ini ialah mengetahui *qiyâs*, aturan-aturannya, ketentuannya, syarat-syaratnya, sehingga ia mengetahui hal-hal yang masuk dalam *qiyâs* dan yang tidak serta mampu mempertemukan cabang hukum dengan asalnya. Untuk menunjukkan betapa pentingnya ilmu *Ushûl al-Fiqh* ini, al-Syaukani berkata, "Syarat keempat bagi seorang mujtahid ialah mengetahui *Ushûl al-Fiqh*. Oleh sebab itu, ia harus mengetahui sebanyak mungkin masalah-masalah *Ushûl al-Fiqh* dan meneliti buku-buku *Ushûl al-Fiqh*, baik yang besar maupun yang kecil menurut kemampuannya. *Ushûl al-Fiqh* adalah tiang-tiang bangunan ijtihad dan fondasi yang berdiri di atasnya sendi-sendi konstruksi ijtihad."[33] Bahkan Fakhr al-Râzi menegaskan bahwa "ilmu terpenting bagi seorang mujtahid ialah *Ushûl al-Fiqh*."[34]

6. Mengetahui maksud-maksud *syarî`ah*

   Bagi seorang mujtahid sangat perlu mengetahui maksud-maksud *syarî`ah* ini yang dijadikan tujuan diturunkannya al-Qur'ân dan diutusnya Rasulullah saw serta ditetapkannya hukum-hukum untuk manusia. *Syarî`ah* Islam diturunkan bertujuan untuk melindungi dan memelihara kepentingan manusia, baik material maupun spritual, individu maupun sosial, atas dasar keadilan dan keseimbangan

31 Al-Ghazali, *al-Mustashfâ*, Juz II, h. 351

32 Muhammad Ma`rûf al-Dawâlibi, *al-Madkhal ilâ `ilmi Ushûl al-Fiqh*, (Damaskus: Jami`at Dimasyq, 1959), h. 244

33 Al-Syaukani, *Irsyâd al-Fuhûl*, h. 252

34 Fakhr al-Râzi, *al-Mahshûl fi `Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, t. th.), Jilid II, h. 36

tanpa melewati batas ataupun menimbulkan kerugian. Pemeliharaan tersebut meliputi tiga tingkatan. Pertama, *dharûriyyât* yaitu hal-hal penting yang harus dipenuhi untuk kelangsungan hidup manusia, yang bilamana hal tersebut tidak dipenuhi akan menimbulkan kerusakan, kerusuhan, dan kekacauan, seperti memelihara agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Kedua, *hâjiyyât*, yaitu hal-hal yang dibutuhkan oleh manusia untuk mendapatkan kelapangan dalam hidup, yang bilamana tidak dipenuhi maka manusia akan mengalami kesempitan dan kesulitan. Ketiga, *tahsînât*, yaitu hal-hal pelengkap.

7. Mengenal manusia dan kehidupan sekitarnya

   Syarat ini tidak dimasukkan oleh para ahli *ushul* lainnya sebagai syarat mujtahid. Hanya saja Yusuf al-Qardhawi memandang syarat ini tak kalah pentingnya dibanding syarat-syarat sebelumnya. Perlunya seorang mujtahid mengenal manusia dan kehidupan di sekitarnya agar jangan sampai berijtihad dalam hal-hal kosong yang tidak berguna, tetapi ia berijtihad terhadap hal-hal yang betul-betul terjadi pada individu-individu dan masyarakat sekelilingnya. Hal itu disebabkan cara berpikir dan tingkah laku masyarakat sangat dipengaruhi oleh berbagai faktor dan aliran, baik itu psikologis, kultur, sosial, ekonomi, dan politik. Jadi seorang mujtahid harus memiliki pengetahuan tentang keadaan zamannya, masyarakatnya, problematikanya, aliran-aliran ideologi, politik, agama, dan mengenal hubungan masyarakatnya dengan masyarakat lain serta sejauh mana interaksi saling memengaruhi di antara mereka.

8. Bersifat adil dan takwa

   Syarat-syarat tambahan yang tidak disepakati ulama mengenainya adalah mengetahui ilmu *Ushûl al-Dîn*, mengetahui ilmu *Manthiq*, dan mengetahui cabang-cabang *Fiqh.*

Melihat begitu beratnya syarat-syarat mujtahid yang ideal sebagaimana disebut di atas, Wahbah al-Zuhaili berpendapat bahwa kriteria-kriteria ideal tersebut adalah kriteria untuk seorang *mujtahid muthlaq* (*mustaqill*)[35] dan bukan mujtahid pada umumnya. Namun paling tidak, mujtahid-

35 Wahbah al-Zuhaili, *al-Wasîth fi Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, (Damaskus: Dâr al-Kitâb, 1978), h. 493

mujtahid lainnya sedapat mungkin mendekati kualifikasi yang telah dicapai oleh *mujtahid muthlaq* itu.

Selanjutnya, ada juga persyaratan kepribadian yang kadangkala terabaikan, sehingga tak jarang pula terlihat orang-orang yang mungkin tinggi kadar ilmunya, terpenuhi persyaratan teknisnya secara akademis, tetapi kepribadiannya lemah dan akhlaknya kurang terpuji, sehingga ilmunya tersebut tidak dapat diharapkan terlalu banyak untuk membimbing umat dan membawa rahmat bagi manusia. Dalam hal ini, Abû Zahrah menyebutkan beberapa sifat yang mutlak harus dimiliki oleh seorang mujtahid.[36]

1. Kecerdasan dan kearifan. Dengan ini ia mampu menggunakan ilmu-ilmu terapan di atas sebagai alat yang memisahkan antara pendapat-pendapat yang benar dan palsu, yang tepat dan yang menyimpang dari tujuan *syarî`ah*. Dengan kecerdasannya dapat memudahkannya menyimpulkan hukum-hukum yang benar dari dalil-dalil dan kaidah-kaidah yang umum yang dapat diterapkan pada setiap peristiwa dan kasus yang muncul. Dengan kearifannya, ia tidak akan menimbulkan keresahan umat ataupun menyebabkan mereka terombang-ambing dalam kebingungan.
2. Niat yang tulus dan itikad yang baik. Niat yang tulus menjadikan hatinya diterangi *nûr* Allah Swt, sehingga mampu menembus inti agama yang penuh hikmah. Bila tujuannya ikhlas semata-mata mengharap rida Allah Swt dan membantu umat dalam meraih ridha-Nya melalui pelaksanaan hukum-hukum-Nya secara baik dan benar, maka pasti Allah Swt akan mengaruniakan kepadanya cahaya hikmah yang akan senantiasa membimbingnya di jalan kebenaran dan menjauhkannya dari jalan kesesatan. Orang yang rusak akidahnya dan niatnya bercampur dengan kepentingan duniawi akan cenderung pada pikiran-pikiran yang melenceng yang mengikuti hawa nafsunya sendiri, sehingga menghalanginya dalam menarik kesimpulan-kesimpulan hukum yang benar, betapa pun ia memiliki kecerdasan akal dan keluasan ilmu.

36 Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabiy, t. th.), h. 387-388

Amir Syarifuddin sebagai salah satu pakar *Ushûl al-Fiqh* di Indonesia[37] menjelaskan lebih rinci syarat-syarat mujtahid dengan istilah yang agak berbeda, tetapi substansinya tetap sama. Menurutnya, untuk dapat menjadi mujtahid, seseorang haruslah memenuhi kriteria-kriteria berikut ini.[38]

1. Syarat yang berhubungan dengan kepribadian, terdiri atas kepribadian yang umum dan khusus. Untuk kepribadian yang umum, seorang mujtahid haruslah sudah baligh dan berakal. Seorang mujtahid harus dewasa dan berakal sehat karena dengan dua hal tersebut menandakan adanya kemampuan yang melekat pada dirinya untuk mengetahui dan berkreasi ilmiah seperti berijtihad. Sementara untuk kepribadian yang khusus yaitu keimanan kepada sendi-sendi pokok ajaran Islam dan adil.[39]
2. Syarat yang berhubungan dengan kemampuan

   Untuk meneliti dan menggali hukum *syara`* dari dalil-dalilnya serta merumuskannya dalam formulasi hukum, seseorang harus memiliki kemampuan akademis berikut.

   a. Mengetahui "ilmu alat", dalam hal ini ialah bahasa Arab yang meliputi seluruh seginya seperti ilmu *nahw, sharf, bayân, ma`âni,* dan *badî`* . Dengan kemampuan ini menjadikan seorang mujtahid dapat menggali maksud dari kehendak Allah Swt. Dalam hal ini, al-Ghazali—seperti dikutip Amir—menentukan batas kemampuan yang mungkin dicapai seorang mujtahid, seperti dapat membedakan ucapan yang *sharih*, *zhahir*, *mujmal*, *haqîqah,* dan *majaz*, memisahkan antara yang *`âm* dan *khâs*, antara *muhkam* dan *mutasyâbih*, *muthlaq* dan *muqayyad*, antara *nash*, *fatwâ,* dan *mafhûm*. Namun tidak disyaratkan harus sampai seperti peringkat al-Khalil (ahli bahasa).

---

37 Pengakuan akan keahliannya tersebut diungkapkan oleh Satria Effendi—yang hampir tak pernah memuji orang, apalagi bukan alumni dari Timur Tengah—dengan mengatakan: "Di Indonesia ini, orang yang benar-benar pakar di bidang Ushûl al-Fiqh cuma Pak Amir (Syarifuddin, red.) dari Padang." Satria Effendi, *Seminar Perkembangan Modern Hukum Islam*, Jakarta, tanggal 13 Juni 2000

38 Amir Syarifuddin, *Ushûl Fiqh*, h.255-264. Lihat pula Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 380-386

39 Mengenai syarat adil ini, Al-Ghazali menjelaskannya sebagai adil seperti yang disyaratkan dalam periwayatan hadis dan kewalian, yaitu malakah atau potensi yang melekat dalam pribadi seseorang yang tidak memungkinkannya untuk melakukan dosa besar dan tidak terus-menerus melakukan dosa kecil. Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâli, *al-Mustashfâ*, h. 351

b. Memahami Al-Qur'ân, ini mencakup pengetahuan dan pemahaman yang mendalam tentang bahasa al-Qur'ân , ilmu *asbâb al-nuzûl*, ilmu *qirâ'at*, *nâsikh,* dan *mansûkh*.[40] Selain itu, seorang mujtahid harus mengerti secara mendalam ayat-ayat yang membahas tentang hukum yang jumlahnya sekitar 500 ayat dalam al-Qur'ân, di samping ayat-ayat nonhukum yang terkandung dalam al-Qur'ân meskipun secara global. Hal ini karena ayat-ayat al-Qur'ân merupakan satu kesatuan yang utuh yang tidak bisa dipisah-pisahkan satu sama lainnya. Selanjutnya seorang mujtahid juga diutamakan hafal al-Qur'ân, sehingga memudahkannya dalam mengidentifkasi, mengklasifikasi, dan mengorelasikan satu ayat dengan ayat lainnya.

c. Memahami hadîts Nabi yang meliputi keseluruhannya, baik yang *qauliyah*, *fi`liyah*, maupun *taqrîriyah*. Mengetahui mana hadîts yang berisi hukum (sunnah *tasyrî`iyah*) dan hadis nonhukum (sunnah *ghairu tasyrî`iyah*), mengetahui *asbâb al-wurûd hadîts*, tingkatan kualitas hadîts; baik dari segi sanad maupun rawi. Dalam kaitan dengan pengetahuan tentang riwayat hadîts, hal itu dititikberatkan pada pemahaman hadîts-hadîts yang mengandung hukum.[41] Di samping itu, seorang mujtahid harus pula mengetahui hadîts-hadîts yang telah di-*nasakh*, dan hadîts atau ayat al-Qur'ân mana yang me-*nasakh* -nya.

d. Mengetahui letak *ijmâ`* dan *khilâf*, maksudnya agar seseorang tidak menfatwakan hukum yang bertentangan dengan *ijma`*. Selain mengetahui letak *ijmâ`* yang telah disepakati ulama salaf, seorang mujtahid diharuskan juga mengetahui *ikhtilâf* yang terjadi di antara para *fuqahâ*', misalnya perbedaan pendapat serta metode antara ulama *fiqh* di Madinah dengan ulama *fiqh* di Irak. Dengan demikian, ia akan mampu mengidentifikasi antara pendapat yang *shahîh* dan yang tidak *shahîh*, kuat dan lemah dikaitkan dengan dekat atau jauhnya dengan sumber hukum al-Qur'ân dan al-Hadîts. Dalam kaitan ini Imam Syafi`i menyatakan bahwa keharusan seorang mujtahid mengetahui pendapat orang

40 Persyaratan tentang pengetahuan nasikh mansukh ini hanya berlaku bagi ulama yang meyakini bahwa dalam al-Qur'ân tersebut terdapat *nasakh* dan *mansukh*, sedangkan bagi yang tidak mengakui adanya, syarat ini menjadi tidak relevan.

41 Sayyid Muhammad Musa, *al-Ijtihâd wa Madâ Hâjâtina*, h. 185

lain berguna agar ia secara objektif bisa mengakui kelemahannya jika ternyata ada pendapat yang lebih kuat, dan merasa lebih yakin atas kebenaran yang ia pegang jika tidak ada sanggahan dari pendapat lain yang lebih kuat. [42]

e. Mengetahui *qiyâs*. Untuk mengetahui *qiyâs*, seorang mujtahid terlebih dahulu harus mengetahui tiga hal.

- Mengetahui seluruh *nash* yang menjadi dasar hukum asal beserta `*illat*nya untuk dapat menghubungkannya dengan hukum *furû*`.
- Mengetahui aturan-aturan *qiyâs* dan batas-batasnya, seperti tidak boleh meng-*qiyâs*-kan dengan sesuatu yang tidak bisa meluas hukumnya, sifat-sifat `*illat* sebagai dasar *qiyâs* dan faktor yang menghubungkannya dengan *furû*`.
- Mengetahui metode yang dipakai oleh ulama salaf yang shalih dalam mengetahui `*illat*-`*illat* hukum dan sifat-sifat yang dipandang sebagai prinsip penetapan dan penggalian hukum *fiqh*.

f. Mengetahui *Maqâsid al-Syarî`ah*. Setiap mujtahid harus dapat mengetahui maksud *Syâri`* dalam menetapkan suatu hukum, sehingga dengan demikian saat mencari dan menggali hukum melalui ijtihad, ia dapat berpedoman kepada tujuan *Syâri`* tersebut. Secara umum tujuan *Syâri`* menetapkan hukum ialah untuk kemaslahatan umat, baik dalam bentuk mewujudkan suatu manfaat maupun dalam bentuk menghindari mudhârat, untuk memberi rahmat kepada alam semesta.[43] Ia harus bisa membedakan antara kemaslahatan[44] yang hakiki dan yang hanya dugaan saja, serta mendahulukan menolak *mudharat* daripada mengambil manfaat. Bila seorang mujtahid dalam ijtihadnya tidak menemukan petunjuk dalam bentuk *nash*, maka ia akan

42 Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 384

43 Lihat al-Qur'an surat al-Anbiyâ` ayat 107

44 Ada tiga tingkat kemaslahatan yang harus dijaga, yaitu *dharuriyyah*, *hajiyyah*, dan *tahsiniyyah*. Seperti menghilangkan kesulitan dan mencegah kesempitan atau memilih kemudahan dan meninggalkan kesukaran. Jika kesukaran (*masyaqqah*) terpaksa diberlakukan dalam tuntutan syariat Islam, maka pada hakikatnya hal itu untuk menolak datangnya *masyaqqah* yang lebih besar. Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 386

menggali, menemukan, dan menetapkan hukum yang tidak bertentangan dengan maksud umum dari tujuan *Syârî`* tersebut. Di samping itu, mujtahid juga harus mengetahui tujuan hukum dari suatu kasus yang sudah ditetapkan dalam *nash*, sehingga ia dapat mengembangkan hukum dalam *nash* itu kepada kasus lain yang mengandung tujuan dan `*illat* hukum yang sama dengan yang terdapat dalam nash.

g. Mengetahui ilmu *Ushûl al-Fiqh*. Untuk dapat berijtihad dengan benar, seorang mujtahid harus menggunakan metode ijtihad tertentu yang diakui validitasnya. Metode itu terhimpun dalam ilmu *ushûl al-fiqh*. Ilmu *Ushûl al-Fiqh* ini mutlak dipunyai oleh mujtahid karena dalam ilmu ini dipelajari apa-apa yang diperlukan untuk berijtihad. Dengan ilmu ini ia akan mampu mengembalikan *furû`* kepada *ashal* dengan cara yang mudah. Oleh sebab itu, Fakhr al-Dîn al-Râzi menegaskan bahwa ilmu yang paling penting untuk dikuasai seorang mujtahid adalah ilmu *Ushûl al-Fiqh*.[45]

h. Malakah, yaitu potensi kemampuan yang mumpuni. Dalam hal ini, seorang mujtahid harus memiliki pemahaman dan penalaran yang benar, sebagai modal dasar agar hasil-hasil ijtihadnya bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Dalam kaitan ini, mujtahid harus mengetahui batasan-batasan, argumentasi, sistematika, dan proses menuju konklusi hukum agar pendapatnya terhindar dari kesalahan.[46]

Dengan demikian, untuk mencapai derajat mujtahid, seseorang tidak cukup hanya mengandalkan kemampuan teknis berupa penguasaan terhadap ilmu-ilmu terapan yang dibutuhkan dalam berijtihad, tapi juga dituntut kesalehan pribadi, keluhuran jiwa, sikap *wara`*, kejujuran intelektual, disertai ketulusan hati dalam menyelami lautan ilmu Allah Swt yang sangat luas beserta rahasia yang terkandung di dalamnya, untuk mengeluarkan hukum-hukumnya demi kemaslahatan umat manusia.

45 Fakhr al-Dîn al-Râzi, *al-Mahshûl fi `Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t. th.), Jilid II, h. 36

46 Muhammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 386

Oleh sebab itu, tidak semua orang bisa sampai pada derajat mujtahid, terlebih lagi mujtahid *tam* 'sempurna'. Paling tidak ada tiga tingkatan yang harus dilalui untuk mencapai derajat mujtahid, mulai dari *taqlîd* bagi *muqallid*, *ittibâ`* bagi *muttabi'*, dan ijtihad bagi mujtahid. Selanjutnya, para ulama *Ushûl al-Fiqh* mengklasifikasi orang yang telah mencapai derajat mujtahid tersebut menjadi 4 tingkatan.[47]

1. Mujtahid *mustaqill*, yaitu mujtahid yang mampu menggali hukum-hukum syariat secara langsung dari sumbernya yang pokok yaitu al-Qur'ân dan al-Sunnah. Di samping itu, mujtahid *mustaqill* ini dalam meng-*istinbâth*-kan hukum mempunyai dasar-dasar istinbâth (*ushûl al-istinbâth*) sendiri dan tidak mengikuti dasar-dasar *istinbâth* mujtahid lain. Mujtahid *mustaqill* inilah yang disebut sebagai mujtahid mutlak karena mampu ber -*istinbâth* secara mandiri dengan cara-caranya sendiri tanpa terikat dengan pendapat mujtahid lain. Contohnya ialah para para mujtahid dari kalangan salaf yang telah melahirkan mazhab-mazhab *fiqh*.
2. Mujtahid *muntasib*, yaitu mujtahid yang dalam meng-*istinbâth*-kan hukum memilih atau mengikuti dasar-dasar *istinbâth* imam mazhab tertentu, walaupun dalam masalah-masalah *furû`* ia berbeda dengan pendapat imamnya. Contohnya ialah Abu Yusuf dan al-Syaibani dari kalangan Hanafiyah. Ibnu al-Qasim dan Asyhab dari kalangan Malikiyah. Buwaihi dan al-Muzani dari kalangan Syafi`iyah.
3. Mujtahid *mazhab*, yaitu mujtahid yang mengikuti imam mazhabnya baik *ushûl* maupun *furû`*nya persis sama. Ijtihadnya terbatas hanya dalam masalah yang ketentuan hukumnya tidak ia dapatkan dari imam mazhab yang diikutinya. Mujtahid mazhab ini biasa juga disebut sebagai mujtahid *takhrîj*. Contohnya Hasan ibn Zayad dan al-Kurakhi dari kalangan Hanafiyah. Abhary dan Ibnu Abi Zaid dari kalangan Malikiyah. Al-Syairazi dan al-Maruzi dari kalangan Syafi`iyah.
4. Mujtahid *murajjih*, yaitu mujtahid yang tidak meng-*istinbât*-kan hukum-hukum *furu`*, tetapi ia mampu membandingkan beberapa pendapat mujtahid yang ada untuk kemudian memilih salah satu

47 Lihat Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 126-128 Lihat pula Wahbah al-Zuhaili, *al-Wasîth*, h. 494-495

pendapat yang dipandang paling kuat. Mujtahid *murajjih* ini hanya melakukan *tarjîh* terhadap pendapat para imam mazhab dan tokoh-tokoh di sekitarnya. Contohnya al-Quduri dan al-Qinani dari kalangan Hanafiyah.

C. Pengertian dan Tujuan Pembaruan

Istilah pembaruan dan pembaharuan jika dicermati secara seksama sebenarnya mempunyai akar kata dasar yang sama yaitu "baru". Bentuk baku yang benar menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia ialah pembaruan dengan awalan "pe" dan akhiran "an". Untuk konsistensi, maka dalam tulisan ini digunakan istilah pembaruan, kecuali karena alasan tertentu yang tak bisa dielakkan seperti kutipan langsung. Secara leksikal, istilah pembaruan berarti proses, perbuatan, dan cara membarui.[48] Secara sederhana, gerakan pembaharuan dalam Islam dapat diartikan sebagai upaya, baik secara individual maupun kelompok pada masa dan situasi tertentu untuk mengadakan perubahan di dalam persepsi dan praktik keagamaan yang telah mapan kepada pemahaman dan pengamalan baru. Oleh sebab itu, pembaharuan bertitik tolak dari asumsi atau pandangan bahwa Islam (dalam praktiknya) pada sebagian realitas dan lingkungan sosial tertentu, tidak sesuai atau menyimpang dari Islam yang sebenarnya.

Kata pembaruan sering disamakan artinya dengan *tajdîd. Tajdîd* yang berasal dari bahasa Arab adalah bentuk *mashdar* yang berderivasi dari kata *jaddada-yujaddidu*.[49] Munawwir mengartikan kata *jaddada* dengan memperbarui, *tajdîd* dengan pembaharuan, dan *mujaddid* dengan pembaharu/*reformer*.[50] Cowan menulis bahwa di antara makna kata *tajdîd* itu ialah *renewal, innovation, reorganization, reform*, dan *modernization*.[51]

Makna kata *tajdîd* seperti yang diungkapkan Cowan di atas kalau diIndonesiakan menjadi pembaharuan (*renewal*), pembaharuan, perubahan secara baru (*innovation*), reorganisasi (*reorganization*), membentuk atau

48 Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), Cet. ke-2, edisi kedua, h. 95

49 Ibrahim Anis, *al-Mu`jam al-Wasît*, (Kairo: t.p., 1972), h. 109

50 Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984), edisi lux, h. 186-187

51 J. Milten Cowan, (ed.), Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, (New York: t.p., 1971), h. 114

menyusun atau mempersatukan kembali (*reform*), dan modernisasi (*modernization*).[52]

Istilah modernisasi sebagai kata lain pembaruan juga lazim digunakan sebagai proses pergeseran sikap dan mentalitas individu atau masyarakat, untuk bisa hidup sesuai dengan tuntutan masa kini. Sementara modernisme sering diartikan sebagai gerakan yang bertujuan menafsirkan kembali doktrin tradisional, menyesuaikannya dengan aliran-aliran modern dalam filsafat, sejarah, dan ilmu pengetahuan. [53]

Istilah *tajdîd* dan yang seakar dengannya seperti *jadîd* dan *yujaddidu* dapat ditemukan dalam al-Qur'ân dan al-Hadîts. Di antaranya firman Allah Swt dalam surat al-Isrâ' ayat 49.

وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿٩٤﴾

"Dan mereka berkata: "Apakah bila kami telah menjadi tulang belulang dan benda-benda yang hancur, apa benar-benarkah kami akan dibangkitkan kembali sebagai makhluk yang baru?" (al-Isra': 49)

Dalam hadîts yang diriwayatkan oleh Abû Dâud dari Abû Hurairah, Rasulullah saw bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ فِيمَا أَعْلَمُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا (رواه أبو داود)[54]

"Dari Abi Hurairah sebagaimana aku ketahui dari Rasulullah saw bersabda: "Sesungguhnya Allah Swt akan mengutus pada setiap seratus tahun orang yang memperbarui agamanya" (HR. Abû Dâud)

52 John M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1989), Cet. ke-18, h. 477, 323, 479, 473, dan 384.

53 Departemen Pendidikan dan kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 662

54 Abû Dâud, *Sunan Abî Dâud*, (Jakarta: Maktabah Dahlan, t. th.), Juz IV, h. 109

Pembaruan yang dimaksud di sini berarti menyegarkan kembali yang telah terlupakan, meluruskan yang keliru, dan memberi solusi serta interpretasi baru dari ajaran agama.[55]

Abu Sahl Sha`duki, tokoh ulama dari kalangan Syafi`iyah memaknai kata *tajdîd* dengan "Allah Swt mengembalikan agama Islam ini ke posisinya semula" yaitu dengan tampilnya Ahmad ibn Hanbal dan Abu Hasan al-Asy`ari setelah banyaknya para ulama yang wafat. Pernyataan ini diungkapkannya dalam kaitan dengan perjuangan Ahmad ibn Hanbal dan Abu Hasan al-Asy`ari yang secara gigih menentang paham Mu`tazilah. Di sini, mengembalikan agama ke posisinya semula berarti menghidupkannya kembali di kalangan umat Islam.[56]

Dari penjelasan di atas, dapatlah diketahui bahwa substansi dari *tajdîd* ialah mengembalikan kepada posisi semula (*i`adah*) dan menghidupkan kembali (*ihyâ'*). Kedua istilah (*i`âdah* dan *ihyâ'*) ini menurut Satria Effendi mencakup beberapa pengertian berikut.[57]

1. Menguji pemahaman dan pengamalan agama dengan al-Qur'ân dan al-Sunnah yaitu pemahaman dan pengamalan terhadap agama yang telah kehilangan arah sehingga menjauh dari sumbernya. Ini karena dalam rentang waktu seratus tahun, berbagai faktor sangat mungkin memengaruhi manusia dalam memahami dan mengamalkan agamanya. Mulai faktor subjektif seperti kebodohan dan egois, sampai faktor objektif seperti waktu dan tempat. Kenyataan seperti ini jika dibiarkan berlarut-larut bisa berakibat lenyap atau memudarnya substansi agama oleh masa. Oleh sebab itu, ijtihad dalam pengertian menguji kembali setiap pemahaman dan pengamalan umat dengan standar kebenaran yang tidak pernah usang yaitu al-Qur'ân dan Sunnah Rasul sangat penting untuk dilakukan.
2. *Tathwîr* (pengembangan makna dalil-dalil sumber hukum Islam). Sebagai contoh, lafaz "*am*" yang terdapat pada suatu ayat atau hadîts adalah lafal yang mengandung pengertian yang bervariasi. Pada masa

55 M. Qurasih Shihab, "Reaktualisasi dan Kritik", dalam Muhammad Wahyuni Nafis et, al., *Kimtekstuatisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA.,* (Jakarta: IPHI-Paramadina, 1995), Cet. ke-1, h. 322

56 Satria Effendi M. Zein, *Pokok-Pokok Pikiran Tentang Tajdid dan Kaitannya Dengan Tarbiyah Islamiyah*, Makalah pada diskusi "Tarbiyah dan Tajdid", Bukit Tinggi, Oktober 1999, h. 5

57 Satria Effendi M. Zein, *Pokok-Pokok Pikiran,* h. 46

imam mujtahid, sesuai dengan masanya, boleh jadi yang diangkat ke permukaan adalah sebagian saja dari sekian banyak pengertian yang tercakup oleh lafal umum itu. Oleh sebab itu, minimal sekali dalam seratus tahun, umat Islam dituntut untuk mengangkat pengertian-pengertian yang belum dibicarakan dari suatu ayat atau hadîts dan mengembangkannya sebagai dalil hukum. Begitu juga dengan kitab *fiqh* yang dikarang oleh ulama terdahulu yang perlu dikembangkan dengan metode *takhrîj al-ahkâm `alâ aqwâl al-`ulamâ'* (mengeluarkan hukum atas suatu peristiwa baru dengan mengambil inspirasi dari pendapat-pendapat ulama yang sudah ada).

3. Menghidupkan studi agama. Di antara ulama ada yang mengartikan kata tajdid dengan menghidupkan studi ilmu agama secara benar. Pendapat ulama tersebut menunjukkan betapa pentingnya kedudukan ilmu agama dalam kehidupan umat Islam. Ibnu Katsir menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan tajdîd dalam hadîts Rasul merupakan tugas ulama untuk menghidupkan studi ilmu agama dan mengajarkannya secara benar kepada generasi sesudahnya.[58]
4. Menghidupkan ilmu agama untuk menjawab tantangan zaman. Untuk keperluan tersebut, rumusan-rumusan *fiqh* yang sudah dilakukan para ulama sebelumnya berabad-abad yang lalu, perlu dilakukan penyeleksian, terutama *fiqh* di bidang muamalat. Dalam hal ini, harus dibedakan antara petunjuk hukum yang langsung dari al-Qur'ân dan al-Sunnah dengan hukum yang didasarkan atas maslahat temporal atau hukum yang didasarkan pada adat- istiadat yang berlaku ketika penetapan hukum itu dilakukan. Perubahan hukum hanya dimungkinkan selama dilakukan *tathwîr* menurut metode Ushûl al-Fiqh. Dengan penyeleksian tersebut, seseorang dapat memilih pendapat ulama yang lebih relevan untuk diterapkan pada masa kini.
5. Menghidupkan semangat pengamalan agama. Perubahan pola kehidupan masyarakat yang terjadi dalam berbagai dimensi kehidupan, berjalan seiring dengan terjadinya perubahan zaman. Berbagai perubahan yang ada sebagai implikasi dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi di satu sisi bisa mempertebal iman seseorang, tapi di sisi lain bisa pula memberi dampak negatif. Kurangnya pengendalian

58 Ibnu Katsir, *Dalâ'il al-Nubuwwât*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.), h. 495

diri dengan memperturutkan hawa nafsu seringkali menyebabkan mereka lupa dan lalai kepada ajaran agamanya yang sejati. Maka di sinilah tekad dan semangat keagamaan perlu diperbarui agar manusia tidak terlalu jauh tenggelam dalam kehidupan materi yang dapat menjauhkannya dari ajaran agama yang dianutnya.

Dengan demikian, *tajdîd* dilakukan dalam rangka usaha menghidupkan kembali apa yang telah diajarkan oleh agama dengan mengarahkan manusia untuk mempraktikkan syiar-syiar, semangat, dan prinsip-prinsip umum yang telah ditetapkan oleh Allah Swt dan Rasul-Nya. Jadi *tajdîd* tidak terbatas hanya pada masalah agama, tapi meliputi berbagai disiplin ilmu agar tidak terikat dan terhenti dengan penemuan awal terdahulu.[59] Karena itu pula, wajar kiranya kalau sifat *tajdîd* tersebut berkesinambungan. Khusus dalam masalah hukum Islam, *tajdîd* dilakukan dengan usaha berijtihad sebagai proses untuk mengetahui sesuatu yang tidak dibicarakan oleh *nash*. *Tajdîd* pada masa sekarang dapat terlihat dari fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh para ulama sebagai respons terhadap masalah yang berkembang dalam masyarakatnya dengan tetap bersandar pada *rûh al-tasyrî`* dan *maqâsid al-syarî`ah*. Dalam hal ini, realitanya ada yang cenderung sangat ketat dan selektif, tetapi ada pula yang mempermudah dan memperlonggar implementasinya.

Selanjutnya, Bustami Muhammad Said sebagaimana dikutip Nasrun Rusli menyimpulkan bahwa *tajdîd* dalam agama Islam mengandung enam elemen penting.[60]

1. Upaya menghidupkan ajaran agama, menyebarkannya, dan mengembalikannya kepada bentuk aslinya pada masa salaf pertama.
2. Upaya memelihara teks keagamaan yang benar dan otentik agar terhindar dari intervensi manusia.
3. Upaya pembaruan harus diimbangi dengan suatu metode yang benar dalam memahami teks suci dan pemahaman demikian dapat ditelusuri melalui komentar-komentar yang telah dilakukan oleh pikiran sunni.

---

59 Muhammad Salim `Awwa, *al-Fiqh al-Islâmi Fi Tharîq al-Tajdîd*, (Damaskus: al-Maktab al-Islami, 1998), Cet. ke-3, h. 5

60 Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad al-Syaukani: Relevansinya dengan Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Logos, 1999), Cet. ke-1, h. 168. Lihat juga Bustami Muhammad Said, *Mafhûm Tajdîd al-Dîn*, (Kuwait: Dâr al-Da`wah, 1984), h. 29

4. Tujuan pentingnya adalah menjadikan hukum agama sebagai landasan hukum dari berbagai aspek kehidupan, sehingga sesuatu yang salah dapat diperbaiki dan sesuatu yang kurang dapat disempurnakan.
5. Untuk mencapai tujuan tersebut, diperlukan upaya ijtihad sehingga agama Islam dapat menjawab segala permasalahan hukum yang muncul dalam masyarakat.
6. Aspek penting dalam pembaruan ialah upaya membedakan ajaran agama yang sebenarnya dengan ajaran agama yang sudah dipengaruhi/ disisipi oleh pengaruh lain, baik yang datang dari dalam maupun pengaruh dari luar.

Dengan demikian, intisari dari semua istilah tersebut dengan segala makna yang dikandungnya adalah terciptanya keadaan yang lebih baik dari keadaan yang sebelumnya. Dalam implementasinya, bisa dengan menafsirkan kembali teks (al-Qur'ân dan al-Sunnah), mengembalikan ajaran agama yang telah menyimpang kepada ajaran yang sesungguhnya, menghidupkan kembali ajaran agama yang sudah terabaikan, dan menggali pendapat para ulama terdahulu yang mungkin terlupakan. Tujuannya untuk menjawab tantangan zaman dan mengantisipasi problematika umat manusia yang senantiasa berubah dan berkembang agar tidak terjadi kekosongan hukum dan tercipta kepastian hukum dalam masyarakat, sehingga ajaran dan hukum Islam menjadi lebih responsif dan adaptif.

D. Macam-macam Bentuk Pembaruan

Dalam sejarah perkembangan hukum Islam, minimal dapat diketahui ada empat jenis produk hukum Islam, yaitu kitab-kitab *fiqh*, keputusan-keputusan pengadilan agama, peraturan perundang-undangan di negeri-negeri muslim, dan fatwa-fatwa ulama. [61]

Kitab-kitab *fiqh* sebagai jenis produk hukum Islam sifatnya menyeluruh dan meliputi semua aspek hukum Islam, di antara cirinya cenderung kebal terhadap perubahan karena revisi atas sebagiannya dianggap mengganggu keutuhan seluruh isinya. Keputusan-keputusan pengadilan agama cenderung dinamis karena merupakan jawaban terhadap perkara-

61 Mohamad Atho Mudzhar, "Pengaruh Faktor Sosial Budaya Terhadap Pemikiran Hukum Islam", dalam Cik Hasan Bisri (Penyunting), *Hukum Islam Dalam Tatanan Masyarakat Indonesia*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998), Cet. ke-1, h. 2

perkara nyata yang dihadapi masyarakat dan hanya mengikat bagi pihak-pihak yang berperkara. Peraturan perundang-undangan di negeri muslim masa berlakunya bisa terbatas ketika peraturan perundang-undangan itu dicabut atau diganti dengan peraturan-perundang-undangan yang baru, tetapi bersifat mengikat dan daya ikatnya lebih luas dalam masyarakat. Begitu juga dengan fatwa-fatwa ulama yang cenderung bersifat dinamis karena merupakan respons dan jawaban terhadap pertanyaan peminta fatwa terkait dengan perkembangan baru yang sedang dihadapi. Walaupun isinya belum tentu dinamis, tetapi sifat responsifnya tersebut dapat disebut dinamis dan tidak mempunyai daya ikat terhadap peminta fatwa.[62] Fatwa tersebut kiranya secara moral mengikat bagi pemberi fatwa karena merupakan bagian dari hasil ijtihad yang diyakini oleh pemberi fatwa dalam kapasitasnya sebagai mujtahid akan kebenaran pendapatnya. Walaupun di kemudian hari tidak tertutup pula kemungkinan pemberi fatwa tersebut merevisi fatwa yang telah dikeluarkannya disebabkan bertambahnya pengetahuan dan berubahnya keadaan sosial budaya yang melingkupinya.

Oleh sebab itu, seiring dengan dinamika perkembangan zaman, maka upaya pembaruan hukum Islam adalah suatu keniscayaan sejarah. Menurut Noel J Coulson, upaya pembaruan hukum Islam tersebut dalam perspektif sejarah bisa terlihat dalam empat bentuk.[63]

1. Adanya pengodifikasian hukum Islam menjadi undang-undang, yaitu hukum yang sejenis dijadikan undang-undang negara, sehingga memiliki kekuatan hukum yang mengikat bagi warga negara serta memiliki sanksi hukum bagi yang melanggar.
2. Tidak terikatnya umat Islam pada satu mazhab tertentu, umat Islam bebas memilih pendapat mana yang dipegang dengan memakai prinsip *takhayyur* 'eklektisisme'.
3. Adanya upaya antisipasi tehadap perkembangan peristiwa hukum yang baru muncul dengan mencari berbagai alternatif hukum secara luas dan elastis menggunakan doktrin *tathbîq* 'penetapan hukum terhadap peristiwa baru'.

62 Mohamad Atho Mudzhar, "*Pengaruh Faktor Sosial Budaya...*", h. 3

63 Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (London: Edinburgh University Press, 1995), h. 184

4. Perubahan hukum dari yang lama ke yang baru, yaitu dengan reinterpretasi (makna teks) sesuai dengan perkembangan masyarakat yang bersifat dinamis.

Dalam konteks Indonesia, perjalanan hukum Islam telah mengalami proses dinamika yang cukup panjang, sejak masa kekuasaan raja-raja, masa kolonial, hingga pada masa sekarang. Dalam perjalanannya yang panjang itu, terlihat bahwa pada saat tertentu hukum Islam dapat bersenyawa dengan hukum adat. Terkadang pula dalam posisi pinggiran (periferal) dan pada saat yang lain berintegrasi dengan hukum-hukum kenegaraan.[64]

Dalam sejarah berlakunya hukum Islam di Indonesia, telah dikenal ada 5 teori. Pertama, teori *Receptio in Complexu* 'penerimaan hukum Islam sepenuhnya yaitu dengan memberlakukan hukum Islam bagi orang Islam' yang dikemukakan oleh Christian van den Berg (1845–1925). Kedua, teori *Receptie* 'penerimaan hukum Islam oleh hukum adat, yaitu hukum Islam baru berlaku bila dikehendaki atau diterima oleh hukum adat' yang dikemukakan oleh Cornelis van Volenhoven dan Snouck Hurgronje (1874–1933). Ketiga, teori *Receptie Exit* 'hukum adat harus dikeluarkan, yaitu hukum adat tidak bisa diberlakukan pada umat Islam' yang dikemukakan oleh Hazairin. Keempat, *Receptie a Contrario* 'hukum adat dapat diterima jika tidak bertentangan dengan hukum Islam' yang dikemukakan oleh Sayuti Thalib. Kelima, Teori Eksistensi. Teori eksistensi adalah teori yang menjelaskan tentang adanya hukum Islam dalam hukum nasional Indonesia. Menurut teori ini, bentuk dan eksistensi hukum Islam dalam tata hukum nasional adalah sebagai berikut. Pertama, ada dalam arti hukum Islam berada dalam hukum nasional sebagai bagian yang integral darinya. Kedua, ada dalam arti kemandiriannya diakui berkekuatan hukum nasional dan sebagai hukum nasional. Ketiga, ada dalam arti norma hukum Islam berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional Indonesia. Keempat, ada dalam arti hukum Islam sebagai bahan utama dan unsur utama dari hukum nasional Indonesia.[65] Dua

64 Mengenai sejarah singkat masuknya Islam dan pergumulan hukum Islam dengan hukum adat (budaya lokal), lihat Ratno Lukito, *Pergumulan Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1998), h. 27-56

65 Suparman Usman, *Hukum Islam, Asas-asas dan Pengantar Studi Hukum Islam dalam Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: Gaya Media Pratama,2001), h. 111. Lihat juga A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional, Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Yogyakarta: Gama Media, 2004), h. 153-161

teori pertama muncul pada masa sebelum Indonesia merdeka dan tiga teori terakhir muncul setelah Indonesia merdeka.[66]

Dalam perjalanan sejarah yang panjang inilah lahir berbagai produk undang-undang (hukum) yang berangkat dari aspirasi umat Islam seperti Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, Undang-Undang No. 9 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, dan Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam. Keberhasilan umat Islam Indonesia merumuskan materi hukum Islam secara tertulis adalah dalam rangka membumikan ajaran Islam dan mempositifkan hukum Islam di Indonesia, walaupun masih terbatas pada hukum keluarga (*al-Ahwâl al-Syakhsiyyah*) seperti hukum perkawinan, kewarisan, wasiat, wakaf, hibah, dan sedekah.

Dalam wacana pembaruan hukum Islam, produk undang-undang atau hukum di atas disebut sebagai *taqnîn.* Dalam konteks pembangunan hukum nasional, menurut Ismail Saleh, ada tiga dimensi pembangunan dan pembaruan hukum. Pertama, dimensi pemeliharaan, yaitu dimensi untuk memelihara tatanan hukum yang ada untuk mencegah terjadinya kekosongan hukum. Kedua, dimensi pembaruan, yaitu usaha untuk meningkatkan dan menyempurnakan undang-undang sehingga sesuai dengan kebutuhan baru. Ketiga, dimensi penciptaan, yaitu dimensi dinamika dan kreativitas dengan menciptakan undang-undang baru yang sebelumnya belum pernah ada.[67]

Lahirnya Kompilasi Hukum Islam misalnya, menurut beberapa pakar dianggap sebagai sebuah konsensus (*ijmâ`*) ulama Indonesia.[68] Kalau memperhatikan referensi yang dijadikan acuan dalam penyusunan KHI, tidak disebutkan adanya kitab *Ushûl al-Fiqh* yang dijadikan sebagai kerangka metodologinya. Namun, sangat terasa ada nuansa dan elemen-elemen pembaruan yang terdapat pada pasal-pasal dalam KHI, seperti pencatatan perkawinan, azas monogami, pembatasan usia kawin, mempersulit perceraian, pembagian waris dengan cara damai, ahli waris

66 Suparman Usman, *Hukum Islam*, h. 118-119

67 Mohamad Daud Ali, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Press, 1998), h. 242

68 Lihat Amir Syarifudin, *Pembaruan Pemikiran dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1993), h. 135. Mohamad Daud Ali, "Hukum Islam Pengadilan Agama dan Masalahnya", dalam Edi Rudiana Arief (Ed.), *Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran dan Praktik*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1991), h. 83

pengganti, warisan anak zina, harta gono gini, dan sertifikasi benda wakaf menggunakan metodologi *ushûl al-fiqh* seperti *qiyâs, istihsân, istishlâh*, dan metode *talfiq*/*takhayyur* secara simultan.[69] Cara *talfiq* dianggap sebagai salah satu model pembaruan karena dengan *talfiq* semua pendapat ulama mazhab dapat diakomodir untuk kemudian dibuat satu paket hukum yang relevan dengan konteks keIndonesiaan melalui pertimbangan kemaslahatan.

Amir Syarifuddin cenderung melihat pembaruan hukum Islam ini dalam bentuk reformulasi *fiqh*, yaitu perumusan ulang terhadap apa yang telah dirumuskan oleh para mujtahid terdahulu, meliputi *fiqh* dan *ushûl al-fiqh*. Reformulasi ini penting dilakukan seiring berubahnya masa, sehingga rumusan lama tersebut oleh karena satu dan lain hal dirasakan begitu sulit untuk diterapkan dalam kehidupan nyata oleh masyarakat.[70] Ia menekankan pada pembaruan pemikiran *ushûl al-fiqh* terlebih dahulu. Menurutnya, *ushûl al-fiqh* dan *fiqh* bukanlah suatu kaidah yang baku dan final karena *ushûl al-fiqh* rumusan ulama terdahulu yang dalam aspek-aspek tertentu masih menerima kemungkinan perubahan dengan berubah dan berkembangnya zaman. Oleh sebab itu, hal itu masih memberikan kemungkinan untuk dikaji kembali. Dari hasil kajian itulah nantinya dibuat rumusan baru bila keadaan memang menghendakinya.[71]

Untuk itu, langkah konkret yang harus ditempuh ada 2 bentuk sebagai berikut.[72]

1. Menghimpun bagian-bagian tertentu dari kitab *fiqh* mazhab yang relevan untuk diberlakukan dalam mengatur kehidupan manusia, kemudian meramunya menjadi sesuatu yang utuh melalui *talfiq.* Hal itu disebabkan hampir semua hukum perkawinan misalnya, yang berlaku di dunia muslim masa kini dirumuskan dalam bentuk *talfiq*. Dengan demikian, keterikatan pada mazhab tertentu yang berlaku selama ini jadi melonggar.

---

69 *Takhayyur* adalah memilih pendapat para ulama berdasarkan pada sumber hukum yang dibenarkan oleh kaidah-kaidah *ushûl al-fiqh*. Metode ini adalah satu model bagi upaya reformasi hukum Islam di beberapa negara muslim. Lihat Norman Anderson, *Law Reform in The Muslim World*, London: The Athlone Press, 1976, h. 47-48, lihat pula Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (London: Edinburgh University Press, 1995), h. 185.

70 Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1990), h. 89

71 Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, h. 89

72 Amir Syarifuddin, *Ushûl Fiqh*, Jilid II, h. 254

2. Mencoba memahami kembali dalil *nash* yang dijadikan rujukan mujtahid untuk menghasilkan rumusan baru yang disebut reinterpretasi.

Menurut pengamatan Juhaya S Praja, perkembangan pembaruan hukum Islam di Indonesia paling tidak memiliki tiga ciri utama. *Pertama*, pembaruan dalam bentuk perubahan dari bentuk *fiqh*/hukum Islam secara tekstual ke bentuk *taqnîn* (perundang-undangan). Pembaruan bentuk ini dapat berupa pembaruan dalam sistematika materi hukum yang berbeda dengan sistematika yang terdapat dalam kitab-kitab *fiqh*. *Kedua*, pembaruan dalam arti terbentuknya mazhab *fiqh* yang khas Indonesia, baik dalam bentuk *taqnîn* maupun aliran pemikiran hukum. *Ketiga*, pembaruan dalam arti munculnya pranata-pranata sosial yang merupakan realisasi ajaran Islam dalam bentuk kelembagaan yang khas Indonesia sebagai produk dialogis ijtihad ulama Indonesia.[73]

Dengan demikian, bentuk pembaruan hukum Islam secara garis besar dapat dilakukan baik terhadap metode yang dipakai dalam pembaharuan itu sendiri (*Ushûl al-Fiqh*), materi hukumnya (*Fiqh*), cara penerapannya dalam bermasyarakat dan bernegara melalui *taqnîn*/legislasi hukum Islam, dan pelembagaannya ke dalam sistem hukum nasional. *Keempat*, bentuk pembaruan ini tampaknya perlu untuk dikembangkan secara kontinu agar hukum Islam senantiasa *up to date*, implementatif, dan aplikatif serta tidak kehilangan relevansinya seiring dinamika zaman.

E. Peluang dan Tantangan Ijtihad Dalam Pembaruan Hukum Islam

Peluang

Dari 6.000 lebih ayat al-Qur'ân, hanya sekitar 3,5% sampai 17% atau 18 % saja yang memuat aturan-aturan hukum dan itupun termasuk hukum-hukum ibadah (`*ubûdiyah*) dan kekeluargaan (*ahwâl al-syakhsiyyah*). Perkiraan ini menurut Amin didasarkan atas jumlah bilangan ayat-ayat hukum yang ternyata diperselisihkan para *fuqahâ*' karena perbedaan mereka tentang terminologi hukum itu sendiri.[74] Dalam perhitungan al-

73 Juhaya S. Praja, "*Aspek Sosiologis dalam Pembaruan Fiqh di Indonesia*," Makalah Seminar di IAIN Walisongo Semarang, 1996, h. 1-8

74 Muhammad Amin, *Ijtihad Ibn Taimiyah dalam Bidang Fikih Islam*, (Jakarta: INIS, 1991), h. 39

Ghazali jumlah ayat-ayat hukum itu ada sekitar 500[75]. Pendapat al-Ghazali ini disepakati oleh Ibnu Arabi, al-Razi, Ibnu Qudamah, al-Qarafi, dan lainnya. Sementara menurut pendapat lain yang dinukil dari Abdullah ibn Mubarak bahwa ayat hukum berjumlah 900 ayat.[76] Adapun dalam perhitungan Abu Yusuf ada 1.000 ayat hukum, bahkan ada pula yang menyebut lebih dari itu.[77]

Substansi dari pembaruan hukum Islam ialah keberanian melakukan ijtihad karena ijtihad merupakan satu unsur terpenting dalam ajaran Islam. Melalui ijtihad, masalah-masalah yang tidak ada penyelesainnya dalam al-Qur'ân dan Hadîts dapat dipecahkan oleh para ulama. Melalui ijtihad, ajaran-ajaran Islam berkembang pesat di zaman keemasannya. Sebagaimana diketahui, dari abad kedelapan sampai ketiga belas Masehi, Islam merupakan agama yang mempunyai ajaran dan kebudayaan yang tak tertandingi. Hal inilah yang membuka mata orang-orang Eropa dari Zaman Kegelapan dan selanjutnya membawa mereka kepada Renaissans dan kemudian ke zaman modern yang melahirkan kemajuan pesat ilmu pengetahuan dan teknologi.[78] Dengan demikian, pada hakikatnya ijtihadlah yang menjadi kunci dinamika Islam dan kartu as dari pembaruan hukum Islam.

Secara metodologis, dalam hukum Islam sangat mungkin untuk selalu menerima nilai-nilai baru selama tidak bertentangan dengan misi dan prinsip Islam itu sendiri. Bahkan perubahan sosial, budaya, lingkungan, dan letak geografi bisa menjadi salah satu variabel penyebab munculnya perubahan hukum. Berkaitan dengan ini, Arnold M Rose mengemukakan teori umum tentang perubahan sosial dalam kaitannya dengan perubahan hukum. Menurutnya, perubahan hukum itu dipengaruhi oleh tiga faktor. *Pertama*, adanya komulasi progresif dari penemuan-penemuan di bidang teknologi. *Kedua*, terjadinya kontak atau konflik antara masyarakat. *Ketiga*, adanya gerakan sosial (*social movement*). Jadi menurut teori ini, hukum diposisikan lebih merupakan akibat daripada sebagai faktor penyebab terjadinya perubahan sosial.

---

75 Al-Ghazali, *al-Mustashfâ*, Juz II, h. 350

76 Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad*, h. 7

77 Sayyid Muhammad Musa, *al-Ijtihad wa Madâ Hâjâtina*, h. 180

78 Harun Nasution, *Ijtihad Sumber Ketiga Ajaran Islam*, dalam Jalaluddin Rahmat, *Ijtihad*, h. 113

Berkenaan dengan itu, Ibnu Qayyim al-Jauziyah telah merumuskan kaidah yang berhubungan dengan perubahan sosial melalui slogan *taghayyur al-fatwâ bi taghayyur al-zamân wa al-makân*, dalam kesempatan lain disebutkan *taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah wa al-ahwâl wa al-`awâ'id wa al-niyyât*[79] 'hukum itu berubah karena perubahan waktu, tempat, keadaaan, adat, dan niat'. Dari sini muncul kaidah *ushuliyah* yang berbunyi *al-hukm yadûru ma`a `illatihi wujûdan wa `adaman* 'hukumsangat bergantung dengan ada atau tidak adanya `*illat*/ alasan hukum'.

Jadi setiap perubahan sosial, cepat atau lambat, selalu menuntut perubahan dan pembaruan dalam berbagai bidang, termasuk di dalamnya hukum dan perundang-undangan yang merupakan institusi penting bagi kehidupan umat manusia. Perubahan hukum dan pembaruan undang-undang, termasuk di dalamnya hukum Islam merupakan konsekuensi logis dari perubahan norma dan pergeseran nilai yang terjadi di tengah-tengah kehidupan masyarakat yang selalu berubah. *Fiqh* Islam yang mempunyai daya elastis telah memberi ruang gerak yang memadai bagi kemungkinan terjadinya perubahan dan pembaruan hukum tersebut.[80]

Oleh sebab itu, peluang dan tuntutan untuk melakukan pembaruan hukum Islam adalah sesuatu yang sangat terbuka dan merupakan keharusan dalam rangka membumikan hukum Islam itu sendiri.

Khusus untuk Indonesia, menurut penelitian Daniel S Lev bahwa pembaruan hukum Islam di Indonesia berjalan relatif lamban dibanding negara-negara muslim lainnya, terutama di negara Timur Tengah dan Afrika Utara. Jika Indonesia melakukan pembaruan hukum Islam baru pada era 70-an dengan lahirnya UU No. 1/1974 dan lahirnya Inpres No. 1/1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (untuk selanjutnya disingkat KHI), maka negara Yordania telah melakukan pembaruan hukum Islam tahun 1951, lalu Pakistan tahun 1955 dan Maroko tahun 1957.[81]

---

79 Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I`lâm al-Muwaqqi`în `an Rabb al-`Âlamîn*, (Mesir: Dâr al-Jail, t.th.), h. 10

80 Muhammad Amin, *Ijtihad Ibn Taimiyah*, h. 9

81 Daniel S.Lev, *Peradilan Agama Islam di Indonesia*, Penerjemah H. Zaeni A.Noeh, (Jakarta: Intermasa, 1980), h. 282. Bandingkan dengan Norman Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, Penerjemah Mahnun Husen, (Surabaya: Amar Press, 1990), h. 29-30

Lahirnya KHI sebagai salah satu produk hukum yang berlaku bagi umat Islam di Indonesia sesungguhnya merupakan bukti masih terbukanya peluang pembaruan hukum Islam sekaligus sebagai prestasi umat Islam Indonesia untuk menerjemahkan hukum agamanya dalam tataran praktis. Lebih lanjut, KHI adalah bagian dari *fiqh taqnîn* yang mempunyai karakteristik khas Indonesia karena penyusunan materi-materi hukumnya mempertimbangkan kebutuhan umat Islam Indonesia, sehingga tak heran kalau pesan-pesan pembaruan yang ada dalam materi KHI tersebut sangat jelas terasa.

Tantangan

Di dalam Islam, kebebasan manusia dalam berpikir, berkehendak, dan berbuat tidaklah lahir dari proses sejarah—sebagaimana yang terjadi di dunia Barat, tapi kebebasan itu berpangkal dari inti ajaran Islam sendiri. Dengan prinsip tauhid "*lâ Ilâha illa Allah Swt*" telah memantapkan keyakinan umat Islam bahwa tidak ada keterikatan kepada siapa pun dan kekuasaan apa pun kecuali hanya kepada Allah Swt. Inilah yang menjadi nilai tertinggi kebebasan manusia dalam Islam. Kalaupun ada keterikatan kepada Rasul dan *uli al-amr* dalam bentuk ketaatan, hal itu adalah dalam rangka keterikatan kepada Allah Swt terhadap firman-Nya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah Swt dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah Swt (al-Qur'ân) dan Rasul (Sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah Swt dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya" (al-Nisâ': 59)

Al-Qur'ân dan al-Sunnah, selain membimbing dan mengarahkan manusia agar menggunakan akalnya untuk berpikir, merenung, mengamati segala kejadian di bumi, langit dan di dalam dirinya sendiri, juga memotivasi manusia agar berusaha meneliti dan membandingkannya. Dengan bimbingan dan pengarahan seperti itu, tidak heran jika sejarah mencatat dengan tinta emas nama-nama tokoh dunia ilmu pengetahuan, seperti Ibnu Sina, al-Ghazali, Ibnu Rusyd, al-Biruni, Ibnu Haitsam, Jabir ibn Hayyan, Ibnu Khaldun, dan 5 tokoh-tokoh mazhab *fiqh* yang terkenal luas: 4 mazhab di dunia Sunni dan 1 mazhab di dunia Syi`ah. Dari kalangan Sunni yaitu Abu Hanifah (w.767) di Kufah, Malik ibn Anas (w.795) di Madinah, Muhammad ibn Idris al-Syafi`i (w.820) dan Ahmad ibn Hanbal (w.855) dari Baghdad. Sementara dari kalangan Syi`ah yaitu Imam Ja`far Shadiq (w.763).[82] Mereka semua memenuhi lembaran sejarah perkembangan ilmu pengetahuan dan telah memberikan kontribusi besar bagi peradaban manusia.

Sebagaimana akal diberi kedudukan penting dalam ajaran Islam, begitu pula dengan ilmu pengetahuan. Akal merupakan basis *taklîf* dan sebagai salah satu dari lima basis kemaslahatan manusia (*al-kulliyyât al-khams*). Namun fungsi akal, tidak sama dengan fungsi agama, walaupun keduanya merupakan komponen hidayah Allah Swt yang melengkapi eksistensi manusia.

Pada abad 21 yang ditandai dengan pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, tak jarang menjadikan seseorang bangga jika menyandang predikat rasionalis atau reformis, tapi disayangkan karena terkadang tidak sedikit di antaranya yang tercerabut dari akar sejarah kedua kata tersebut. Kalau diteliti lebih lanjut, ternyata embrio rasionalis bisa tampak jelas dengan adanya kelompok rasionalis dalam sejarah Islam, baik pada bidang *fiqh* (*ahlu al-ra'yi*), teologi (Mu`tazilah), maupun filsafat. Ketiga kelompok tersebut sama-sama memfungsikan akal untuk melakukan kegiatan berpikir dan menalar. Namun karena bidang garapannya berbeda, maka masing-masing kelompok memiliki ciri khas tertentu dalam mengembangkan metodenya.

82 Mulyadhi Kartanegara, *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam*, (Jakarta: Baitul Ihsan, 2006), Cet. ke-1, h. 129

Metode penalaran teologi di kalangan *mutakallimîn* yang dikembangkan adalah metode *nazhar*, yang wujud, sifat, dan sasarannya tertentu di bidang *aqidah tauhid*, alam gaib, rasul dan wahyu yang merupakan sendi-sendi keimanan untuk menjauhkan keraguan yang sewaktu-waktu bisa menggoda pikiran manusia. Metode penalaran filsafat pada dasarnya sama dengan teologi, hanya sasarannya berbeda. Sementara metode penalaran hukum di kalangan *fuqahâ*' dikenal dengan ijtihad. Sasarannya adalah merumuskan diktum-diktum hukum yang menyangkut tata tertib kehidupan beribadah dan bermuamalah.

Mu`tazilah adalah salah satu kelompok *mutakallimîn* yang dikenal sangat rasionalis dengan mengandalkan logika berpikirnya, telah berjasa membela dan mempertahankan akidah Islam dari penyusupan akidah Yahudi dan Nasrani yang berbaju filsafat, serta dari pengaruh filsafat Yunani terutama menyangkut masalah metafisika. Kelompok *mutakallimîn* lainnya seperti Asy`ariyah dan Maturidiyah, berupaya mengevaluasi dan menormalisasi ajaran *Mu`tazilah* yang dalam praktiknya pada zaman khalifah al-Makmun telah menimbulkan ekses negatif dengan kecendrungan masyarakat, khususnya khalifah al-Makmun yang menjadikan ajaran Mu`tazilah sebagai satu-satunya doktrin akidah yang sah dengan memaksakan kehendaknya tersebut melalui kekuasaannya. Namun harus diakui, bahwa para *mutakallimîn* dan para ahli filsafat di kalangan umat Islam tersebut telah berperan besar mendorong cara berpikir bebas, yang dampaknya sangat positif bagi laju perkembangan ilmu pengetahuan di zaman Abbasiyah dan sangat dikagumi oleh dunia Barat.

Produk *nazhar* di atas, pada abad kedua dan ketiga Hijriah telah melahirkan dan mengembangkan banyak ilmu pengetahuan dalam dunia Islam, baik di bidang ilmu umum maupun ilmu agama. Ilmu umum yang bersifat teoretis seperti bidang fisika meliputi minerologi, botani, zoologi, anatomi, kedokteran, dan psikologi; bidang matematika meliputi aritmatika, geometri, aljabar, musik, dan astronomi; bidang metafisika meliputi ontologi, teologi, kosmologi, antropologi, dan eskatologi. Sementara ilmu umum yang bersifat praktis seperti etika, ekonomi, dan politik.[83] Sejalan dengan itu, produk ijtihad juga telah melahirkan dan mengembangkan

83 Mulyadhi Kartanegara, *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam*, h. ii

ilmu *Fiqh*, *Ushûl al-Fiqh*, *Jadal*, dan ilmu-ilmu pembantunya seperti *Nahw, Sharf, Balâghah, `Ulûm al-Qur'ân,* dan *`Ulûm al-Hadîts*. Ilmu *fiqh* sebagai produk utama ijtihad, pada abad ketiga tersebut telah melampaui dua periode sebelumnya, yaitu periode *tasyrî`* pada masa Nabi saw dan periode *tadwîn* (registrasi dan kodifikasi). Periode ketiga dalam perkembangan *Fiqh* tersebut dikenal dengan periode *tahdzîb* 'penataan' yang ditandai dengan mapannya mazhab-mazhab, tegaknya *fiqh* menjadi suatu disiplin ilmu yang utuh dan berdiri sendiri dengan formulasi baru dan sistematika ilmiah dengan komposisi empat *rub`* terdiri atas *ibâdah, mu`âmalah, munâkahât*, dan *jinâyah*.[84]

Dalam perkembangan berikutnya, munculnya ketidakstabilan politik yang disebabkan oleh ulah para penguasa saat itu, ditambah lagi dengan tekanan dari luar Islam, maka semangat ijtihad semakin lama semakin luntur. Dalam praktiknya, *istihsan* dan *istishlah* yang merupakan salah satu metode ijtihad yang telah digali dan ditemukan para ulama sebelumnya, telah diselewengkan dan dimanfaatkan oleh orang-orang yang tak bertanggung jawab untuk mengubah dan melanggar nash agama dengan mengatasnamakan ijtihad, demi kepentingan pribadi ataupun atas perintah sultan dan raja. Keadaan yang demikian parah ini, di samping alasan-alasan lainnya, telah menimbulkan keprihatinan para *fuqahâ'* saat itu, sehingga mendorong mereka sekitar abad keempat Hijriah untuk mengeluarkan fatwa ditutupnya pintu ijtihad dan mengembalikan semua hukum agama ke dalam lingkungan ijtihad mazhab yang empat (Hanafi, Maliki, Syafi`i, Hanbali).[85]

Meskipun demikian, tidak semua kelompok kaum Muslimin menyetujui penutupan pintu ijtihad tersebut. Para pengikut mazhab Hanbali misalnya, mereka tidak dapat membenarkan kosongnya suatu masa dari seorang mujtahid sebab harus selalu ada orang yang mampu menyimpulkan hukum berkenaan dengan peristiwa-peristiwa yang baru terjadi. Begitu

84 Empat *rub` fiqh* tersebut berdasar pada kecenderungan potensi-potensi manusia, seperti potensi berpikir (*quwwah nuthqiyyah*) yang melahirkan bidang `ibâdah; potensi nafsu perut (*quwwah syahwiyyah buthûniyyah*) yang melahirkan bidang mu`âmalah; potensi nafsu kemaluan (*quwwah syahwiyyah farjiyyah*) yang melahirkan bidang munâkahat; dan potensi marah (*quwwah ghadhabiyyah*) yang melahirkan bidang jinâyah. Lihat Abu Bakr Muhammad Syatha al-Dimyathi, *I`ânat al-Thâlibîn* (Beirut: Dar al-Fikr, t. th.).

85 Muhammad al-Baqir, "Otoritas dan Ruang Lingkup Ijtihad", dalam Jalaluddin Rahmat, (ed.), *Ijtihad Dalam Sorotan*, h. 157

pula kelompok Zaidiyah dan Imamiyah dari kalangan Syi`ah yang tetap mewajibkan para ulama mereka untuk berijtihad sesuai dengan pendirian mereka tentang hal ini.[86]

Sementara para pengikut mazhab Zhahiri dalam hal ini memiliki sikap agak ekstrem. Mazhab ini mewajibkan ijtihad bukan saja atas para ulama yang memenuhi persyaratan untuk berijtihad, tetapi juga kepada setiap orang dari kalangan awam sekalipun. Ijtihad kaum awam ini tentu hanya sebatas kemampuan masing-masing, yaitu paling sedikit harus mengetahui dalil-dalil sumber pengambilan hukum dari mereka yang memfatwakannya.[87]

Sikap para pengikut mazhab Zhahiri tampaknya cukup menarik bagi sebagian orang, paling tidak semangat egalitarianismenya tidak sedikit diikuti orang belakangan, baik disadari atau tidak. Karena itu, terlihat orang-orang yang tidak seharusnya ikut berbicara tentang ijtihad disebabkan tidak memenuhi syarat atau bukan bidangnya—ambil bagian menyoroti masalah ijtihad, bahkan terkadang masuk terlalu jauh ke arena *istinbâth* hukum. Dampaknya sebagaimana bisa diperkirakan, timbulnya ekses negatif. Anarki akan muncul yang berakibat kurang menguntungkan bagi kemantapan proses ijtihad dalam rangka merumuskan hukum-hukum yang lebih membawa pada kemaslahatan masyarakat tanpa menyalahi *nash*.

Sehubungan dengan sikap yang tidak wajar dan tidak pada proporsinya sebagaimana dijelaskan di atas, menurut al-Bayanuni ada 2 hal yang menstimulasinya.[88]

1. Sikap fanatik. Sikap fanatik terhadap suatu mazhab *fiqh* dalam masalah-masalah khilâfiah. Anggapan bahwa pendapat mazhabnyalah yang paling benar dan yang lain salah yang dapat menimbulkan pertikaian, perpecahan, bahkan menimbulkan rasa dengki. Termasuk dalam sikap fanatik ialah anggapan bahwa mazhabnya lebih unggul dari mazhab lainnya, sehingga terdorong untuk membuat hadîts palsu untuk dapat mengangkat derajat imamnya, atau hadîts palsu

86 Muhammad al-Baqir, "Otoritas dan Ruang Lingkup Ijtihad", h. 158

87 Muhammad Abû Zahrah, *Târikh al-Madzahib al-Islamiyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-`Arabiy, 1987), h,. 303

88 Lihat Al-Bayanuni, *Dirâsat fi al-Ikhtilâfat al-Fiqhiyah*, h. 125-128

melemahkan dan merendahkan mazhab atau imam lainnya. Hal tercela ini lebih dominan karena kebodohan dan sikap fanatik yang terlalu berlebihan.

2. Sikap ekstrem. Sikap ekstrem terhadap masalah khilâfiah menganggap bahwa perbedaan pendapat dalam masalah-masalah ilmiah merupakan perbedaan dalam agama dan dianggap sebagai perpecahan umat Islam menjadi sekte-sekte yang dimurkai Allah Swt dan dibenci Rasul-Nya, serta diancam dengan azab. Sebagai dalil, mereka menuturkan ayat-ayat al-Qur'ân yang mencela perpecahan dan mengancam dengan siksaan. Padahal tanpa disadari, mereka telah menempatkan ayat-ayat al-Qur'ân tidak pada proporsinya. Secara tidak langsung, berarti telah pula menodai para sahabat, tabiîn, dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik sebab mereka ternyata juga banyak berbeda pendapat dalam masalah-masalah hukum *fiqh*.

Di antara bagian dari sikap ekstrem ini ialah pendapat yang menganggap orang awam yang ber-*taqlîd* kepada salah satu imam mujtahid yang sudah dikenal bobot ilmiahnya, berarti meninggalkan al-Qur'ân dan al-Sunnah, dan diklaim hanya mengikuti dan beribadah berdasarkan "pendapat orang" saja. Padahal *muqallid* tersebut hanyalah meninggalkan pemahaman terhadap nash berdasarkan (keterbatasan, red.) pemahaman orang tersebut dan memakai pemahaman imamnya dalam suatu masalah bukan berarti meninggalkan *nash* itu sendiri.

Termasuk dalam sikap ekstrem ialah perkataan yang menuduh dan mencederai kredibilitas ulama mazhab *fiqh* dan menghinanya di muka orang ramai (tanpa selektif melihat forumnya). Ini bisa dengan cara menyerang pendapat ulama mazhab yang lemah dan memunculkan kembali perkataan-perkataan yang mengandung kritik yang pernah terjadi di masa lalu tanpa menjelaskan atau tidak mengetahui konteksnya. Tindakan seperti ini jelas dapat melemahkan kepercayaan terhadap mazhab yang ada dan dapat menggoyahkan keyakinan orang awan akan kapabilitas para imam. Padahal para imam mazhab tersebut sudah berijtihad secara sungguh-sungguh dengan ikhlas dan maksimal, dan mendapat jaminan pahala walau bagaimanapun hasilnya. Ini berdasarkan hadîts:

عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ (رواه البخارى ومسلم)[89]

Begitu juga orang yang memburu popularitas atau materi duniawi. Dikritiknya dengan kasar pendapat-pendapat orang lain dengan sajian yang sedemikian rupa dan berlindung di balik kebebasan akademik (ilmiah), lalu mempublikasikannya secara berlebihan. Bisa dengan cara melemahkan dalil-dalil yang ada atau sengaja meninggalkannya, mengabaikan sejarah, dan lebih memilih pendapat orang yang bukan ahli di bidangnya. Padahal idealnya ia cukup mengetengahkan pendapatnya sambil tetap menghormati pendapat-pendapat lainnya, serta tetap memberi kesempatan kepada orang lain untuk menguji dan mendiskusikan pendapatnya tersebut.

Sebagai contoh, mantan Presiden Tunisia, Habib Bourguiba pernah menghimbau ulama agar mengeluarkan fatwa untuk membebaskan pegawai negeri dari kewajiban puasa di bulan Ramadhan. Alasannya karena tenaga pegawai negeri sangat dibutuhkan untuk pembangunan negara, sedangkan puasa dapat mengurangi energi dan gairah kerja mereka. Kata Bourguiba, "Agama Islam tentu menghendaki agar negara-negara muslim menjadi kuat, makmur, dan sejahtera. Maka jika orang-orang sakit dan musafir dibolehkan meninggalkan puasa Ramadhan, bukankah kepentingan negara lebih besar ketimbang kepentingan orang-orang sakit dan musafir?"[90]

Contoh lain ialah ijtihad yang pernah dilakukan oleh al-Albani yang dikemukakan dalam bukunya "*al-Zifâf*" yang mengharamkan kalung emas atas wanita, yang jelas-jelas bertentangan dengan hasil *ijmâ`* yang telah diyakini.[91]

89 Muhammad ibn Ismail Abu Abdillah al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhâri*, (Beirut: Dar ibn Katsir al-Yamamah, 1987), Cet. ke-3, Juz VI, h. 2676. Muslim ibn Hajjaj Abu al-Husain al-Qusyairi al-Naisaburi, *Shahîh Muslim*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-`Arabi, t.t.), Juz III, h. 1342

90 Lihat dalam Yusuf al-Qardhawi, *Fatâwa Mu`âshirah*, (Kairo: Dar al-Afaq al-Ghad, 1981), Cet. ke-2, h. 20

91 Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihâd*, h. 42

Orang-orang yang mempunyai sikap tidak bijak di atas, seringkali berdalih bahwa mereka ingin memperbarui cara berpikir dan menyembuhkan sikap fanatik dan ekstrem di kalangan masyarakat. Dengan sikap paradoksnya tersebut terkesan sebaliknya, yaitu mengobati fanatik dengan sikap liberal yang tak terkontrol dan mencerdaskan umat dengan kesembronoan karena minimnya penguasaan ilmu agama (*fiqh* dan *ushûl al-fiqh*).

Argumen yang biasa dikemukakan oleh mereka yang bersikap liberal dalam melakukan ijtihad di antaranya sebagai berikut.[92]

1. Otoritas menafsirkan agama tidak hanya terletak pada satu orang.
2. Tidak seorang pun berhak mengklaim bahwa ia berbicara atas nama Islam dan syarîah.
3. Tidak seorang pun berhak menganggap bahwa dirinya dan pendapatnyalah yang paling benar.
4. Penafsiran terhadap masalah agama haruslah menyesuaikan dengan perkembangan kemajuan zaman tanpa pengecualian.

Pendapat di atas harus diakui memang ada juga benarnya, tapi ada juga yang digunakan dengan cara yang salah. Misalnya dengan mengambil prinsip dari pendapat ulama terdahulu tetapi diterapkan dengan keliru terhadap masalah kekinian yang sebenarnya tidak tepat dan kurang sesuai dengan konteksnya, bahkan terkadang cenderung kebablasan.

Dalam kasus di Indonesia, Jaringan Islam Liberal (JIL) yang bermaksud membela hak asasi warga Ahmadiyah dalam mempertahankan paham agamanya, justru menyebarkan kebencian dengan menyebut fatwa MUI sebagai pemicu kekerasan. Padahal, keyakinan ajaran Ahmadiyah tentang kenabian dan kitab suci sudah sangat jelas bertentangan dengan ajaran Islam. Begitu juga dengan pendapat yang menggugat kebolehan poligami saat ini, dengan alasan bahwa ayat tentang poligami itu (al-Nisâ':3) hanya sesuai untuk konteks masyarakat Arab dikaitkan dengan budaya yang berlaku pada masa sebelum datangnya Islam. Pendapat ini menganggap poligami hanyalah semata-mata untuk membantu anak yatim yang seringkali diabaikan hak-haknya oleh walinya. Ini tampak dari ungkapan

92 Ahmad Rîsûnî dan Muhammad Jamâl Bârut, *al-Ijtihâd: al-Nash, al-Wâqi`, al-Mashlahah* ,(Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu`âshir, 2002), h. 16-17

"bahkan ayat itu bernada ironi bahwa jika seseorang ingin berlaku adil kepada perempuan yatim, bagaimana mungkin ia dapat menikahi dua, tiga, atau empat perempuan?" [93]

Pada perkembangan berikutnya, muncul pula gagasan baru berupa upaya pembaruan terhadap materi KHI yang ditawarkan oleh Tim Pengarusutamaan Gender yang dikemas dengan usulan rancangan UU dalam bidang perkawinan, kewarisan, wasiat, dan perwakafan yang disebut dengan Counter Legal Draft (CLD) KHI baru. Namun karena lemahnya argumentasi yang dibangun oleh tim tersebut, maka usulan mereka mendapat penolakan keras dari *mainstrem* ulama di Indonesia. Ini bisa jadi gagal karena sejak awal memang niatnya lebih pada motivasi ekonomi, yang dibungkus sebagai kajian ilmiah.[94]

Di antara solusi yang bisa diberikan terhadap masalah yang menjadi tantangan pembaruan tersebut agar tidak berubah menjadi anarki, Munawir Sjadzali mengusulkan hendaknya hanya golongan yang betul-betul memenuhi persyaratan saja yang berhak melakukan penafsiran. *Kedua*, usaha penafsiran al-Qur'ân atau ijtihad hendaknya dilakukan secara kolektif, bukan secara perseorangan.[95]

Demikianlah tantangan ijtihad dalam pembaruan, yang intinya lebih kepada tantangan internal. Tantangan internal ini ialah sikap dari individu-individu umat Islam sendiri yang terlalu liberal dalam memahami makna kebolehan berijtihad, ketidaktahuan atau kecerobohan yang tanpa disadari, sikap pragmatis yang bernuansa ekonomi, dan ambisi meraih popularitas. Pada akhirnya, pembaruan yang diharapkan—dalam praktiknya yang berlebih-lebihan atau kurang hati-hati justru menjadi kontra produktif dan tampak lebih dominan pada sisi negatif dibanding sisi positifnya.

---

93 Amelia Fauzia dan Yuniyanti Chuzaifah, *Apakah Islam Agama untuk Perempuan?* (Jakarta: Kerjasama Konrad Adenaeur Stiftung dengan PBB UIN, 2003), Cet. ke-1, h. 8

94 Menurut penuturan Busthanul Arifin bahwa ia jauh hari sebelum draf itu dimunculkan, telah diminta untuk membuat tulisan tentang KHI yang nantinya akan diseminarkan untuk dicari-cari kelemahannya. Sebagai imbalannya, ia disodorkan kontrak senilai Rp. 400 juta. Namun, permintaan tersebut tidak dipenuhi Busthanul Arifin dan kertas kontrak itu lalu diserahkannya ke Chuzaemah T. Yanggo untuk difotokopi sebagai bukti. Rencana besar ini didukung 14 LSM yang tujuannya untuk melemahkan KHI yang ada dan menggantinya dengan CLD KHI. Wawancara Pribadi dengan Busthanul Arifin, Jakarta, 17 Juni 2007.

95 Munawir Sjadzali, "Ijtihad dan Kemaslahatan Umat", dalam Jalaluddin Rahmat (ed.), *Ijtihad Dalam Sorotan*, h. 125

BAB 3

FIQH KONTEMPORER DALAM MASALAH IBADAH

A. Masalah Ibadah

1. Hukum Memakai Jilbab dan Wanita yang Bebas dari Jilbab

Menutup aurat, baik di dalam salat maupun di luar salat hukumnya wajib. Kewajiban ini berlaku bagi setiap pria maupun wanita yang beragama Islam. Aurat pria, baik sewaktu salat maupun di luar salat adalah menutup antara pusat dan lutut, dengan pengertian bahwa selain itu terserah pada kondisi, budaya, dan adat istiadat setempat. Khusus untuk wanita, maka di waktu salat auratnya adalah seluruh badan, kecuali muka dan telapak tangan.[1] Adapun mengenai batasan aurat wanita di luar salat, terdapat beberapa pendapat.

Pertama, menurut mazhab Hanafi, Maliki, dan salah satu *qaul* imam Syafi`i bahwa seluruh badan wanita, kecuali muka dan kedua telapak tangan tidak termasuk aurat wanita.[2] Hal ini berdasarkan hadîts Nabi saw riwayat Abu Daud dari Aisyah ra bahwasanya Asma' putri Abu Bakar masuk ke rumah Rasulullah dengan menggunakan pakaian yang tipis. Rasulullah berpaling (tidak mau melihat) dan bersabda: "*Hai Asma', sesungguhnya wanita apabila telah datang haid tidak layak baginya untuk dilihat kecuali ini dan ini*." Kemudian Rasulullah memberi isyarat kepada muka dan kedua telapak tangannya.[3] Menurut Ibnu Khuwaiz Mindâd,

1 Ibrahim Hosen, "Hukum Memakai Jilbab/Kerudung Bagi Muslimah Menurut Hukum Islam", Makalah tidak diterbitkan, Jakarta, 1989, h. 2-3

2 Muhammad Ali al-Sâyis, *Tafsîr Ayât al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.), h. 161

3 Hadîts ini *mursal* karena perawinya Khâlid ibn Darîk tidak mendengar hadîts tersebut dari `Aisyah. Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Syaukani, *Nail al-Authâr*, (Beirut: Dar al-Jîl, 1973), Juz VI, h. 244

jika wanita itu berparas cantik lalu khawatir wajah dan kedua telapak tangannya yang terlihat menarik akan menimbulkan fitnah, maka ia harus menutupnya. Akan tetapi kalau wanita sudah tua renta atau jelek, maka ia boleh memperlihatkan muka dan kedua telapak tangannya tersebut.[4]

Kedua, menurut Abu Yusuf seluruh badan wanita termasuk aurat kecuali muka dan kedua tangannya (dari dua siku sampai ujung jari) sebab untuk menutup keduanya sangat sulit.[5]

Ketiga, menurut salah satu riwayat dari imam Abu Hanifah, seluruh badan wanita, kecuali muka, kedua telapak tangan, dan kedua telapak kaki tidak termasuk aurat, apalagi terhadap wanita desa yang miskin yang mengharuskannya ke luar rumah untuk memenuhi kebutuhannya.[6] Hal ini dimaksudkan agar tidak mempersulit wanita yang biasa bekerja atau mempunyai kegiatan di luar rumah.

Keempat, menurut imam Ahmad ibn Hanbal dan pendapat yang terkuat dari imam Syafi`i, bahwa seluruh badan wanita merdeka adalah aurat. Sementara yang dimaksud oleh ayat "*ma zhahara*" adalah apa yang tampak dari aurat wanita tanpa disengaja.[7] Alasannya berdasarkan surat al-Nûr ayat 31 dan beberapa hadîts Nabi saw, di antaranya hadîts riwayat Ahmad, Muslim, Abu Daud, dan Tirmidzi dari jarir ibn Abdillah bahwa Rasulullah ditanya oleh salah seorang sahabat tentang hukum melihat wanita secara tiba-tiba. Maka Rasulullah saw bersabda: *Ishrif basharaka*[8] 'palingkanlah pandanganmu'.

Ali al-Sâyis menjelaskan bahwa sejalan dengan prinsip-prinsip kemudahan hukum Islam dan toleran, beliau memandang kuat pendapat yang menyatakan bahwa muka wanita dan kedua telapak tangannya tidak termasuk aurat. Kalau keduanya termasuk aurat, akan mempersulit wanita, terutama bagi wanita-wanita miskin yang tidak mempunyai pembantu untuk berbelanja memenuhi kebutuhannya atau wanita yang bekerja di luar rumah untuk berdagang di pasar (wanita karier). Hal ini dilakukan

4 Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr ibn Farh al-Qurthubi, *Tafsîr al-Qurthubi*, (Kairo: Dar al-Sya`bi, 1372 H), Cet. ke-2, h. 229

5 Muhammad Ali al-Sâyis, *Tafsîr Ayât al-Ahkâm*, h. 161

6 Muhammad Ali al-Sâyis, *Tafsîr Ayât al-Ahkâm*, h. 161

7 Muhammad Ali al-Sâyis, *Tafsîr Ayât al-Ahkâm*, h. 161

8 Abu Daud, *Sunan Abî Dâud*, Juz II, h. 246. Ahmad ibn Hanbal Abu `Abdillah al-Syaibani, *Musnad Ahmad*, (Mesir: Mu'assasah Qurthubah, t. th.), Juz IV, h. 361

apabila tidak dikhawatirkan menimbulkan fitnah. Namun jika hal tersebut menyebabkan timbulnya fitnah, maka sebaiknya wanita tersebut menutup mukanya dan tidak memperlihatkan perhiasannya sedikitpun.[9]

Menurut Ibrahim Hosen, agama Islam tidak memberi penegasan mengenai model, bentuk, warna, dan potongan pakaian yang menutup aurat. Dengan demikian, masalah teknis tersebut diserahkan kepada kehendak manusia. Namun baginya yang perlu juga untuk dicermati, sekalipun badan wanita itu telah tertutup oleh baju atau kain, tetapi kalau baju atau kain itu tipis atau terlalu ketat sehingga lekak-lekuk badannya nampak dan merangsang, maka statusnya sama dengan tidak ditutup auratnya dan berdosa.[10]

Pada zaman Nabi saw, pakaian wanita ada yang terbuka bagian dada dan lehernya. Oleh sebab itu, agama memerintahkan muslimah memakai kerudung (*khimar*), yaitu kain yang bentuknya seperti selendang yang berfungsi untuk menutup kepala, rambut, telinga, dan dada. Inilah yang dimaksud oleh surat al-Nûr ayat 31:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ... ﴿٣١﴾

"Katakanlah kepada wanita yang beriman: "hendaklah mereka menahan pandangannya dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya..." (al-Nûr: 31)

Quraish Shihab melihat ayat ini lebih cenderung menggambarkan fungsi pakaian sebagai identitas bagi muslimah yang menggambarkan eksistensinya, sekaligus membedakannya dari yang lain. Eksistensi seseorang menurutnya ada yang bersifat material yang tergambar dalam

9 Muhammad Ali al-Sâyis, *Tafsîr Ayât al-Ahkâm*, h. 162
10 Ibrahim Hosen, *Hukum Memakai Jilbab*., h. 4

pakaian yang dikenakannya dan ada pula yang bersifat imaterial (ruhani)[11] berupa iman (al-Hadîd: 16).

Jadi *khimar* sebagaimana penjelasan ayat di atas, selain berfungsi sebagai penutup aurat, juga berguna sebagai identitas untuk menunjukkan bahwa pemakainya adalah wanita baik-baik, sehingga mereka tidak akan diganggu oleh laki-laki yang suka usil dan iseng. Di samping itu, pada masa tersebut, *khimar* juga berfungsi untuk menunjukkan status sosial yang membedakan antara wanita merdeka dan hamba sahaya/budak. Dalam konteks kekinian, karena hamba sahaya sudah tidak ada lagi, pengganti yang mirip dengannya adalah wanita tuna susila, tante girang, wanita jalanan, dan sejenisnya.[12] Dengan demikian, fungsi *khimar* untuk masa sekarang selain tetap berfungsi untuk menutup aurat, juga untuk membedakan bahwa wanita pemakainya bukanlah wanita "murahan." Bahkan Nabi saw sangat menekankan pentingnya identitas bagi umatnya untuk menampilkan kepribadian tersendiri, sabdanya:

عن أبى منيب الجرشى عن بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم من تشبه بقوم فهو منهم[13]

Dari Abi Munib al-Jarsyi dari Umar berkata, Rasulullah saw bersabda: "Siapa yang meniru suatu kaum, maka ia termasuk kelompok kaum itu" (HR. Abu Daud)

Khimar tersebut sebenarnya berbeda pengertiannya dengan jilbab dalam konteks ayat 59 surat al-Âḥzâb diturunkan. Jilbab adalah baju kurung yang longgar dilengkapi dengan kerudung penutup kepala.[14] Jilbab yang dikenal di Indonesia dan sangat populer di masyarakat pada hakikatnya adalah *khimar* yang telah dimodernisasi sejalan dengan perkembangan model di bidang busana muslimah. *Khimar* aslinya dibuat dari kain yang cukup panjang dan lebar (kira-kira 2x1 meter) yang pemakaiannya ditata dan diatur sedemikian rupa sehingga tidak mudah lepas, nampak rapi, anggun,

11 Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 2003), Cet. ke-14, h. 170-171
12 Ibrahim Hosen, *Hukum Memakai Jilbab*, h. 5
13 Sulaiman ibn al-Asy'ats Abu Daud al-Sijistani al-Azdi, *Sunan Abî Dâud*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), Juz IV, h. 44
14 Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, h. 172

dan cantik bagi pemakainya.[15] Namun untuk masa sekarang, bentuk dan ukuran *khimar* sangat beragam yang dihiasi bordiran dan pernik-pernik dengan variasi warna yang menarik.

Adapun jilbab yang sebenarnya menurut Ibrahim Hosen ialah pakaian perempuan Arab seperti mantel yang besar dan longgar yang dipakai sebagai rangkapan luar yang diletakkan dari atas kepala sampai menyelimuti seluruh badan, dan yang terbuka hanya bagian muka dan telapak tangan.[16] Ia menduga, kemungkinan besar wanita-wanita pada zaman nabi dahulu pakaiannya ada yang tipis seperti Asma' putri Abu Bakar sebagaimana yang dijelaskan oleh hadîts Nabi yang diriwayatkan oleh Abu Daud. Jilbab yang dimaksud adalah untuk menutup seluruh aurat, baik ketika salat maupun di luar salat, kecuali muka dan kedua telapak tangan karena kedua hal ini memang bukan aurat. Namun demikian, ada sebagian ulama yang mengemukakan pendapat bahwa muka wanita di luar salat termasuk aurat. Pendapat ini menurutnya tidak sejalan dengan ketentuan agama sebab Nabi saw menegaskan bahwa ketika *ihram,* wanita tidak menutup muka dan kedua telapak tangan. Jika ini dilanggar, ia dikenakan *dam*. Ketentuan Nabi ini menunjukkan bahwa muka dan kedua telapak tangan wanita tidak termasuk aurat.[17]

Jadi bentuk jilbab dan modelnya menurut Ibrahim Hosen adalah bebas, asal tidak ketat. Disamakan dengan jilbab adalah *khimar*, seperti kain selendang untuk penutup seluruh kepala, leher, dan dada sebagai tambahan pengganti potongan jilbab. Adapun khusus terhadap wanita pekerja, untuk mengatasi kesulitannya, ia setuju dengan pendapat Abu Yusuf yang membolehkan lengan tangan wanita terbuka. Demikian juga yang akan turun ke sawah atau ladang, betis kakinya dapat juga terbuka.[18]

Jadi tegasnya bagi perempuan muda, mereka tidak dibebaskan dari kewajiban memakai jilbab karena aurat wanita muda adalah seluruh badannya kecuali muka dan kedua telapak tangannya. Kewajiban menutup aurat dapat menggunakan semacam jilbab atau selendang. Dalil yang mewajibkannya adalah sebagai berikut.

15 Ibrahim Hosen, *Hukum Memakai Jilbab*, h. 5
16 Ibrahim Hosen, *Hukum Memakai Jilbab*, h. 5
17 Ibrahim Hosen, *Hukum Memakai Jilbab*, h. 5
18 Ibrahim Hosen, *Hukum Memakai Jilbab*, h. 6

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٥٩﴾

"Wahai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah Swt adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (al-Âḥzâb: 59)

Turunnya ayat ini disebabkan kebiasaan perempuan Arab zaman dahulu yang sehabis waktu Maghrib keluar dari rumah mereka untuk berbelanja di pasar. Pada waktu itu, laki-laki, terutama anak muda juga keluar mengambil kesempatan untuk melihat sambil mengganggu wanita-wanita tersebut. Kalau yang diganggu itu perempuan merdeka, maka keluarga perempuan itu membelanya dan menasihati laki-laki yang mengganggu tersebut, lalu laki-laki yang mengganggu meminta maaf sambil mengatakan bahwa mereka menyangka wanita yang diganggu itu adalah wanita budak. Maka turunlah ayat tentang jilbab ini, yaitu perintah Tuhan kepada Nabi saw supaya memerintahkan istri-istrinya, putri-putrinya, dan wanita-wanita merdeka dari kalangan muslimah agar memakai jilbab. Dengan demikian, memakai jilbab itu hukumnya wajib.[19]

Kedua, surat al-Nûr ayat 31:

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي

19 Ibrahim Hosen, *Hukum Memakai Jilbab*, h. 7

أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾

"Katakanlah kepada wanita yang beriman: "hendaklah mereka menahan pandangannya dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. dan hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putra-putra saudara lelaki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka menghentakkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah Swt, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung" (al-Nûr: 31)

Ayat ini memerintahkan kepada wanita yang beriman untuk menutup aurat tubuhnya dengan jilbab atau *khimar* (semacam selendang) supaya tidak terlihat auratnya oleh laki-laki, kecuali orang-orang yang ditentukan oleh Allah Swt dalam ayat tersebut. Di antara laki-laki yang ditentukan oleh ayat tersebut yang tidak termasuk haram menikah karena hubungan keluarga adalah laki-laki tua atau cacat yang tidak punya keinginan kepada wanita dan anak-anak yang belum baligh (yang tidak mengerti urusan seks). Jadi, hanya pemudi terhadap pemuda saja yang mesti menutup aurat dengan jilbab atau *khimar*, sedangkan perempuan tua terhadap pemuda, atau pemudi terhadap laki-laki tua, atau perempuan tua terhadap laki-laki tua, atau pemudi terhadap anak laki-laki yang belum dewasa, mereka semua dibebaskan dari memakai jilbab atau *khimar* atas dasar aman dari fitnah[20] menurut ayat al-Nûr ayat 31 dan 60.

20 Ibrahim Hosen, *Hukum Memakai Jilbab*, h. 7

Atas dasar aman dari fitnah ini kiranya menjadi titik tolak alasan terpenting dari pendapat Ibrahim Hosen tentang kebolehan tidak berjilbab bagi seorang perempuan berdasarkan ketentuan zhahir ayat di atas. Oleh sebab itu, perempuan tua maksudnya adalah nenek yang sudah keriput/tidak menarik lagi, sedangkan laki-laki tua adalah kakek yang sudah tua renta dan uzur. Kalau hanya sekedar faktor tua, realitanya tidak sedikit nenek tua yang masih menarik dan sebaliknya banyak sekali kakek tua yang sehat masih berkeinginan menikah.

Surat al-Nûr ayat 31 di atas diakhiri dengan firman Allah Swt yang berbunyi:

... وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾

«…Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah Swt, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung» (al-Nur: 31)

Ayat tersebut dengan jelas menunjukkan perintah bertaubat. Akhir ayat ini dipahaminya sebagai indikasi yang menunjukkan bahwa perintah menutup aurat dengan pakaian semacam jilbab atau *khimar* itu hukumnya wajib. Ini menunjukkan pula bahwa perbuatan laki-laki melihat aurat wanita itu hukumnya haram. Dengan demikian, berarti melihat aurat wanita itu dosa besar, begitu juga wanita yang tidak menutup auratnya termasuk melakukan dosa besar. Itu semua diketahui dari akhir ayat yang memerintahkan untuk bertaubat. Di sinilah menurut Ibrahim Hosen kesalahan sebagian orang yang menyatakan: "melihat aurat wanita, memeluknya, dan menciuminya itu dosa kecil." Menurutnya tidak ada perintah bertaubat disebabkan melakukan dosa kecil karena dosa kecil itu dengan sendirinya terhapus jika diiringi dengan melakukan perbuatan baik.[21] Melihat aurat wanita, memeluk wanita, menciumnya, dan semacamnya adalah perbuatan yang mendorong pada perzinaan, karenanya perbuatan semacam itu termasuk dalam ayat larangan berzina.[22]

---

21 Ini berdasar hadîts Nabi saw: " *Inna al-hasanât yudzhibna al-sayyi'ât*" (HR. Bukhari). Muhammad ibn Ismail Abu `Abdillah al-Bukhari, *Shahîh al-Bukhâri*, (Beirut: Dar ibnu Katsir al-Yamamah, 1987), Cet. ke-3, Juz I, h. 196

22 Ibrahim Hosen, *Hukum Memakai Jilbab*, h. 7

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَاۖ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلا

«Dan janganlah kalian mendekati zina. Sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk» (al-Isrâ': 32)

Oleh sebab itu, dalam pandangan Ibrahim Hosen bahwa wanita muslimah yang tidak menutup aurat, termasuk tidak mengenakan jilbab atau kerudung adalah berdosa. Sanksinya di akhirat terserah Allah Swt Swt. Perintah menutup aurat adalah langsung dari Allah Swt Swt dan sanksi dunianya tidak disebutkan oleh Allah Swt dan Rasul-Nya.

Agak berbeda dengan pendapat di atas, Muhammad Thahir ibn Asyur memandang bahwa jilbab sebagaimana disebut dalam surat al-Ahzâb: 59 adalah bagian dari budaya Arab yang karenanya tidak bersifat mengikat dan tidak harus dilaksanakan, tapi hanya sebatas sukarela. Ini tampak dari ungkapannya:

"Kami percaya bahwa adat-adat suatu kaum tidak boleh untuk dipaksakan dalam kedudukannya sebagai adat terhadap kaum lain atas nama agama, bahkan tidak dapat dipaksakan pula terhadap kaum itu...Ini adalah ajaran yang mempertimbangkan adat orang-orang Arab, sehingga bangsa-bangsa lain yang tidak menggunakan jilbab, tidak menerima ketentuan ini"[23] (tidak berlaku bagi mereka)

Dalam tafsirnya, Thahir menegaskan lagi pendapatnya tentang tidak wajibnya berjilbab dan ia lebih condong melihat pada tujuan berjilbab itu sendiri yaitu sebagai identitas. Konsekuensinya, tentu kalau tujuan berjilbab itu telah terpenuhi, maka kewajibannya menjadi hilang. Ini bisa dilihat dari pernyataannya:

"Cara memakai jilbab berbeda-beda sesuai dengan perbedaan keadaan wanita dan adat mereka. Akan tetapi tujuan perintah ini adalah seperti bunyi ayat itu yakni "agar mereka dapat dikenal (sebagai wanita muslim yang baik) sehingga tidak diganggu."[24]

23 Muhammad Thahir ibn Asyur, *Maqâsid al-Syarî`ah al-Islamâmiyah*, (Tunis: al-Dar al-Tunisiyah, t. th.), h. 91

24 Muhammad Thahir ibn Asyur, *Tafsîr al-Tahrîr*, (Tunis: al-Dar al-Tunisiyah, t. th.), Jilid XXII, h. 10

Pendapat Thahir di atas mungkin dapat dimaklumi kalau yang dimaksudkannya adalah jilbab yang persis dalam bentuk yang dipakai di masyarakat Arab saat itu, tapi jilbab dalam pengertian *khimar* yang menutup kepala dan leher wanita, kiranya tidak bisa diterima.

Begitu juga dengan Quraish Shihab yang memahami redaksi surat al-Ahzâb ayat 59 itu bukanlah bermakna wajib, sebab baginya tidak semua perintah yang tercantum dalam al-Qur'an merupakan perintah wajib, begitu pula dengan hadîts-hadîts lain yang mendukung perintah untuk berjilbab. Ia memaknai perintah tersebut bukan dalam arti seharusnya (wajib), tapi bermakna sebaiknya (sunnah). Ia mencontohkan perintah menulis hutang piutang pada surat al-Baqarah ayat 282.[25]

Contoh yang diberikan Quraish Shihab di atas kiranya kurang tepat sebab hutang piutang adalah masalah muamalah yang berbeda dengan jilbab yang termasuk kategori ibâdah. Kalimat perintah (*al-amr*) juga baru bisa dimaknai lain seperti sunnah atau ibâdah kalau ada *qarînah* lain yang mendukungnya atau memalingkannya dari arti wajib. Jadi perintah untuk berjilbab dalam arti menutup kepala dan leher lebih cocok dimaknai sesuai dengan kaidah dasar "*al-ashl fi al-amr li al-wujub*."

Selanjutnya, Quraish Shihab menambahkan bahwa tidaklah wajar menyatakan terhadap wanita-wanita yang tidak memakai kerudung atau yang menampakkan tangannya bahwa mereka secara pasti telah melanggar petunjuk agama, sebab di samping al-Qur'ân tidak menyebut batas aurat, para ulama pun berbeda pendapat ketika membahasnya.[26] Sementara ajakan bertobat pada akhir surat al-Nur ayat 31, ia menangkap maknanya tidak sebagai penguat perintah berjilbab, tapi lebih pada tuntunan dan anjuran semampunya. Ini tampak dari ungkapannya:

"Ajakan bertobat agaknya merupakan isyarat bahwa pelanggaran kecil atau besar terhadap tuntunan memelihara pandangan kepada lawan jenis, tidak mudah dihindari oleh seseorang. Maka setiap orang dituntut untuk berusaha sebaik-baiknya dan sesuai kemampuannya. Sementara kekurangannya, hendaknya dia mohonkan ampun dari Allah Swt Swt karena Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."[27]

25 Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, h. 179
26 Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, h. 179
27 Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, h. 180

Toleransi yang disertai keraguan juga ditunjukkan Quraish Shihab terhadap kebolehan muslimah untuk tidak mengenakan jilbab atau *khimar* selama muslimah itu menyadari salahnya (tidak memakai jilbab atau *khimar*) dan berniat akan memperbaikinya. Ia mengungkapkan sebagai berikut.

"Pernyataan bahwa Allah Swt Maha Pengampun lagi Maha Penyayang—semoga—mengandung arti bahwa Allah Swt Swt mengampuni kesalahan mereka yang lalu dalam hal berpakaian. Karena Dia Maha Penyayang dan mengampuni pula mereka yang tidak sepenuhnya melaksanakan tuntunan-Nya dan tuntunan Nabi-Nya, selama mereka sadar akan kesalahan dan kekurangannya serta berusaha untuk menyesuaikan diri dengan petunjuk-petunjuk-Nya."[28]

Pendapat atau penafsiran Quraish Shihab yang terakhir ini secara tak langsung bisa berakibat melemahkan semangat untuk berjilbab para wanita muslimah yang tahu kewajiban berjilbab, tapi belum mengenakannya—tanpa ada halangan kesulitan—sehingga mereka pun berpotensi tidak akan berusaha maksimal untuk sungguh-sungguh sepenuh hati memakainya karena yang terpenting bagi mereka menyadari kesalahan dan kekurangannya (tidak berjilbab). Padahal, kesadaran itu terkadang dan dalam kasus ini harus dipaksa seperti halnya menyadarkan seseorang untuk mau melaksanakan salat lima waktu dengan pembiasaan yang dipaksa sejak usia dini.

Berkenaan dengan hal ini, bagi wanita muslimah yang baru menutup sebagian auratnya karena ketidaktahuannya, Ibrahim Hosen menyarankan perlunya bagi wanita tersebut untuk meningkatkan pengetahuan dan keimanannya, sehingga pada suatu saat nanti mereka mendapat hidayah dari Allah Swt dan menyadari bahwa perintah Allah Swt adalah di atas segala-galanya, sesuai dengan takbir yang diucapkan sewaktu akan memulai salat yaitu "*Allâhu Akbar*". Karena itu, semua perintah-Nya harus dijunjung tinggi, dihormati, dan dilaksanakan, serta segala larangan-Nya harus ditinggalkan. Islam adalah agama dakwah, bukan agama paksaan. Dengan demikian, semuanya harus muncul dari kesadaran masing-masing dan di sinilah keimanan orang beriman diuji oleh Allah Swt.[29]

28 Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, h. 180
29 Ibrahim Hosen, *Hukum Memakai Jilbab*, h. 6

Dari penjelasan di atas, dapatlah ditarik benang merah bahwa dalam pandangan Ibrahim Hosen hukum memakai jilbab atau *khimar* yang berfungsi menutup aurat adalah wajib, tidak mesti jilbab seperti pakaian wanita Arab, yang terpenting dapat menutup kepala, leher, dan dada. Namun ia juga mensyaratkan walaupun sudah memakai jilbab atau *khimar*, wanita tersebut tidak boleh memakai pakaian yang tipis atau ketat yang dapat memperlihatkan lekak-lekuk tubuhnya dan berpotensi menimbulkan rangsangan terhadap laki-laki lain yang memandangnya. Kewajiban menutup aurat dengan *khimar* ini dikuatkan dengan akhir dari surat al-Nûr ayat 31 yang memerintah untuk bertaubat. Kalau memang tidak wajib, tentu ayat ini tidak diakhiri dengan perintah bertaubat sebab perintah taubat hanya diperuntukkan bagi orang yang melakukan perbuatan yang tidak kecil. Ini berarti memakai jilbab atau *khimar* adalah hal yang diperintahkan dan bagi yang tidak memakainya di hadapan yang bukan *mahram*nya termasuk berdosa. Di sini, ia telah melakukan ijtihad *bayâni* yang hasilnya sama dengan pendapat *jumhûr al-`ulama'.*

Dengan demikian, tampak jelas bagaimana kehati-hatian dan ketelitian Ibrahim Hosen dalam menyikapi masalah hukum berjilbab. Ini terlihat dari prosedur yang ditempuhnya mulai dari penjelasan tentang makna *khimar* dan jilbab yang didukung fakta sejarah. Lalu ia mencoba memahami makna ayat-ayat yang berbicara tentang *khimar* dan jilbab serta keterkaitan antara satu ayat dengan ayat lainnya. Di sini, Ibrahim Hosen melihat adanya keterkaitan langsung yang erat (*munâsabah*) antar-ayat dalam surat al-Nûr ayat 31, yaitu antara kalimat "*wa al-yadhribna bikhumurihinna*…" yang menunjukkan perintah memakai *khimar* dan kalimat "*wa tûbû ila Allâhi jamî`an*…" yang menunjukkan perintah bertaubat. Karena baginya, kandungan dalam satu ayat pasti punya keterkaitan yang erat antara kalimat yang ada di dalamnya, sebelum dan sesudahnya. Dalam hal ini, kalimat yang menunjukkan perintah bertaubat tersebut berfungsi menjelaskan kalimat sebelumnya yang memerintahkan berjilbab, yang berarti larangan membuka jilbab kecuali terhadap orang-orang tertentu.

Selanjutnya, mengenai batasan aurat wanita, pada prinsipnya ia sepakat dengan mazhab Hanafi, Maliki, dan salah satu *qaul* imam Syafi`i bahwa seluruh badan wanita, kecuali muka dan kedua telapak tangan.

Sementara batasan untuk aurat bagi wanita karier yang bekerja di luar rumah, ia melakukan *talfîq* dengan mengambil pendapat Abu Yusuf yang menyatakan bahwa seluruh badan wanita termasuk aurat kecuali muka dan kedua tangannya dari dua siku sampai ujung jari, lalu menggabungkannya dengan pendapat dari salah satu riwayat dari imam Abu Hanifah yang menyatakan bahwa kedua telapak kaki wanita tidak termasuk aurat. Kemudian, ia memperluasnya sampai betis kaki khusus bagi wanita pekerja yang akan turun ke sawah atau ladang. Pendapatnya ini didasari pada kemaslahatan yang akan diraih oleh wanita-wanita pekerja—dalam hal ini untuk tidak menimbulkan kesulitan bagi mereka di samping aman dari fitnah. Setelah meneliti aspek maslahat dan kemungkinan mafsadat yang mengiringinya, ia melihat aspek maslahat yang didapat oleh wanita pekerja tersebut jauh lebih besar dan dominan daripada potensi mafsadat yang akan ditimbulkannya.

Adapun perempuan yang dibebaskan dari memakai jilbab atau *khimar* ialah perempuan yang telah putus haidnya, dengan pengertian tidak berkeinginan untuk bersuami lagi,[30] ia mendasarkannya pada ayat al-Qur'ân berikut.

وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ ۖ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٦٠﴾

"Dan perempuan-perempuan tua yang telah terhenti (dari haid dan mengandung) yang tiada ingin kawin (lagi), tiadalah atas mereka dosa menanggalkan pakaian mereka dengan tidak (bermaksud) menampakkan perhiasan, dan berlaku sopan adalah lebih baik bagi mereka. Dan Allah Swt Maha Mendengar lagi Maha Bijaksana." (al-Nûr: 60)

Jadi menurut ayat ini—dalam pemahaman Ibrahim Hosen--wanita itu karena faktor keadaannya yang sudah tua, menjadikannya bebas dari memakai jilbab. Namun supaya aman, wanita tua itu tidak boleh memakai

30 Ibrahim Hosen, *Filsafat Hukum Islam*, h. 76

perhiasan di mana dadanya terbuka. Berdasarkan pengamatannya, andaikata wanita tua memakai kalung berlian, jarang juga laki-laki muda yang tidak terpikat karena dorongan maksud tertentu.[31]

Dengan demikian, khusus untuk wanita lanjut usia (nenek yang sudah tidak menarik lagi) yang telah putus haidnya dan tidak berkeinginan bersuami lagi, maka bagi mereka bebas untuk tidak berjilbab atau tidak memakai *khimar*, tetapi hendaknya tidak memakai perhiasan yang mencolok. Ini artinya, kalau wanita lanjut usia itu tetap juga ingin memakai perhiasannya tersebut, maka ia harus pula berjilbab atau memakai *khimar* sebagai tindakan preventif agar tidak memancing orang lain berbuat kejahatan. Dalam hal ini, tampaknya Ibrahim Hosen mendasarkannya pada *sadd al-dzarî`ah.*

2. Zakat dengan Uang Haram

Masalah yang berkembang dan sering dipertanyakan orang dewasa ialah tentang mengeluarkan zakat dari uang haram. Di sini Ibrahim Hosen meluruskan terlebih dahulu persepsi yang keliru tentang uang haram karena menurutnya uang haram tersebut hakikatnya tidak ada, istilah uang haram hanyalah bersifat *majazi* yang maksudnya adalah berasal dari sumber, perolehan, atau cara yang haram. Hukum itu sendiri sesuai dengan definisinya hanya ditujukan pada perbuatan orang dewasa yang berakal (*mukallaf*). Ini tampak dari ungkapannya:

"Kalau kembali kepada definisi hukum akan diketahui bahwa hukum itu hubungannya dengan perbuatan mukallaf, tidak dengan benda. Istilah halal dan haram adalah hukum. Uang, harta, dan anak adalah benda. Kalau berpegang pada definisi hukum secara konsekuen, seharusnya berani mengatakan, "tidak ada uang halal, tidak ada uang haram, tidak ada juga anak haram. Yang haram adalah perbuatan untuk mendapatkan atau mengambil uang, misalnya dengan cara mencuri. Jadi, perbuatan mencuri itulah yang haram. Memiliki uang dengan perbuatan mencuri itu tidak sah. Karena itu, pencuri tidak bisa dan tidak sah memanfaatkan atau bertindak terhadap uangnya itu. Baik untuk dirinya maupun untuk orang lain."[32]

31 Ibrahim Hosen, *Hukum Memakai Jilbab*, h. 6

32 Ibrahim Hosen, *Pokok-Pokok Pemikiran Hukum Islam*, h 24

Berkaitan dengan status keharaman masalah di atas, Ibnu Abidin menjelaskan bahwa sesungguhnya harta orang lain yang diambil dengan jalan yang haram adalah haram *li ghairihi*, bukan haram *li `ainihi*. Berbeda dengan daging bangkai yang haramnya *li `ainihi*, walaupun harta yang diperoleh melalui jalan haram tersebut haramnya bersifat *qath`i*.[33] Hal ini bisa dipahami sebab benda itu tidak dapat disifati dengan halal atau haram.[34]

Kaidah menegaskan, "*mâ haruma akhdzuhu, haruma i`thâ'uhu*" (sesuatu yang haram menerimanya, (maka) haram pula memberikannya).[35] Memaknai kaidah ini, Ibrahim Hosen berpendapat bahwa seandainya seseorang memberikan uang kepada A dan A tidak mengetahuinya sebagai uang curian, maka bagi A yang menerima uang semacam itu tidak jadi persoalan. Namun kalau A mengetahuinya, maka A wajib menolaknya.[36]

Oleh sebab itu, Ibrahim Hosen menambahkan, bagi orang yang memperoleh harta dari cara yang haram, maka segala tindakannya tidak sah karena ia bukan pemiliknya dan ia wajib mengembalikan uang curian itu kepada pemiliknya. Kalau takut, ia wajib mengembalikannya kepada pemilik hakiki, yaitu Allah Swt. Artinya, ia wajib mengembalikan uang tersebut kepada kemaslahatan umat, melalui lembaga-lembaga, bukan perorangan. Menurutnya, salah sekali kalau ada lembaga yang menolak pemberian harta atau uang yang diperoleh seseorang dengan cara yang haram. Semestinya lembaga itu minta lagi karena uang semacam itu memang untuk dikembalikan kepada kemaslahatan umat.[37]

Kalau harta yang diperoleh dengan cara haram tersebut sudah jelas bukan miliknya, berarti ada syarat zakat yang tidak terpenuhi, yakni syarat *al-milk al-tâmm* karena zakat diwajibkan hanya kepada pemilik. Dengan demikian, menurutnya jelas bahwa uang haram yang diperoleh dari jalan haram tidak ada zakatnya. Hadîst Nabi saw menegaskan:

---

33 Ibnu `Abidin, *Hâsyiyah Radd al-Mukhtâr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.), Juz XI, h. 292

34 Al-Syarbini al-Khatîb, *Mughnî al-Muhtâj*, (Mesir: Mustafa al-Bâbi al-Halabi, t. th.), Juz V, h. 305

35 Jalal al-Dîn Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al-Suyûti, *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir fi al-Furû`*, (Mesir: Dâr Ihya' al-Kutub al-`Arabiyyah, t. th.), h.167

36 Ibrahim Hosen, *Pokok-Pokok Pemikiran Hukum Islam*, h 25

37 Ibrahim Hosen, *Pokok-Pokok Pemikiran Hukum Islam*, h 26

عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أديت زكاة مالك فقد قضيت ما عليك فيه ومن جمع مالا حراما ثم تصدق به لم يكن له فيه أجر وكان إصره عليه (رواه ابن حبان)[38]

Dari Abi Hurairah berkata, Rasulullah saw bersabda: "Jika kamu telah menunaikan zakat hartamu, maka kamu telah melaksanakan apa yang diwajibkan kepadamu dari harta benda. Dan siapa yang mengumpulkan harta dengan cara yang haram, kemudian ia menyedekahkannya, maka ia tidak mendapatkan pahala darinya, dan dampaknya kembali padanya"(HR. Ibnu Hibbân)

Selanjutnya Ibrahim Hosen menambahkan bahwa jika ada yang mengatakan bangkai itu benda, darah itu benda, babi itu benda, lalu ia mempertanyakan mengapa ayat al-Qur'ân mengharamkan benda? Dengan merujuk pada kitab-kitab Tafsîr[39], ia menjelaskan bahwa ayat seperti itu adalah *majazi*, *taqdir*nya ialah "diharamkan atas kamu memakan bangkai, darah…dan seterusnya." Demikian halnya dengan ayat "diharamkan atas kamu ibu kamu…". Ini menurutnya juga *majazi.* Jadi yang diharamkan adalah menikmati (menikahi) ibu. Kalau tidak ditafsirkan demikian, berarti ibu sama saja dengan babi.[40]

---

38 Muhammad ibn Hibbân ibn Ahmad Abu Hatim al-Taimiy al-Bustiy, *Shahîh ibn Hibbân*, (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1993), Cet. ke-2, Juz VIII, h. 11

39 Lihat misalnya penjelasan al-Alusi yang menyatakan bahwa maksud Allah dalam surat al-Baqarah ayat 173 ialah mengharamkan memakan bangkai dan memanfaatkannya. Al-Alusi, *Rûh al-Ma`âni*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.), Juz 11, h. 41. Lihat pula penjelasan Fakr al-Razi yang menyatakan bahwa pada dasarnya apabila ada haram dan mubah disandarkan pada benda, maka yang dimaksud adalah haram melakukan perbuatan yang berkenaan dengan benda tersebut menurut *`urf*. Apabila dikatakan: "diharamkan atasmu bangkai dan darah", maka setiap orang akan memahaminya bahwa yang dimaksud adalah haram memakannya. Apabila dikatakan: "diharamkan ibumu, anak-anak perempuanmu, dan saudara-saudara perempuanmu", maka setiap orang memahaminya haram menikahinya." Ketika Rasulullah bersabda: "Tidak halal darah seorang muslim kecuali tiga hal", maka setiap orang akan memahaminya dengan tidak halal mengalirkan darahnya (membunuhnya). Fakhr al-Râzi, *Tafsîr al-Kabîr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.), Juz X, h. 25

40 Ibrahim Hosen, *Pokok-Pokok Pemikiran Hukum Islam*, h 26

Begitu juga tentang anak haram, yang haram adalah perbuatan laki-laki terhadap wanita tanpa melalui akad. Anaknya tidak haram, sejalan dengan hadîts Nabi saw.:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ وَيُنَصِّرَانِهِ (رواه أبوداود)[41]

"Dari Abi Hurairah berkata, Rasulullah saw bersabda: "Setiap anak dilahirkan dalam keadaan suci (fitrah), maka Bapaknyalah yang menjadikannya Yahudi dan Nasrani" (HR. Abû Dâud)

Dari uraian di atas, dapatlah dipahami bahwa dalam pandangan Ibrahim Hosen, tidak ada zakat terhadap harta atau uang yang diperoleh dengan cara yang haram. Harta atau uang pada orang tersebut pada hakekatnya adalah bukan miliknya. Akan tetapi yang bersangkutan tetap wajib mengeluarkan harta yang diperolehnya dengan cara yang tidak halal tersebut dengan mengembalikan kepada pemiliknya atau kalau keadaan memang tidak memungkinkan, dapat pula mengembalikannya kepada pemilik hakiki dari penguasa alam semesta beserta segala isinya yaitu Allah Swt. Caranya dengan menyalurkannya ke tempat-tempat yang disenangi Allah Swt seperti masjid, panti asuhan, panti jompo, atau lembaga-lembaga yang bergerak untuk kepentingan umum dan kemaslahatan umat. Orang yang menerimanya, baik sebagai pribadi (fakir miskin) atau atas nama lembaga tidak dibebani dosa karena mereka memang berhak menerimanya.

Dengan demikian, di sini Ibrahim Hosen telah melakukan ijtihad *insyâ'i* terhadap masalah baru yang muncul pada masanya. Sebelum sampai pada kesimpulan, ia menjelaskan terlebih dahulu *khitâb* hukum, apa yang dimaksud dengan uang haram, dan syarat-syarat wajib zakat. Setelah diketahui bahwa hukum hanya ditujukan terhadap perbuatan *mukallaf*, hakikat dari uang haram, dan persyaratan wajib zakat, maka ia menyimpulkan bahwa tidak ada zakat pada uang haram karena tidak terpenuhinya syarat *milk al-tâm* pada uang itu. Adapun status keharaman pemanfaatannya, ia mendasarkannya pada analogi pemahaman *majazi*

41 Sulaiman ibn al-Asy`asy Abû Dâud al-Sijistani al-Azdiy, *Sunan Abî Dâud*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.), Juz IV, h. 229

terhadap makna ayat al-Qur'an yang berbicara tentang keharaman bangkai, darah, dan ibu. Adapun solusi terhadap uang haram tersebut yang tidak ada zakatnya, ia mengusulkan perlunya uang yang diperoleh dengan cara haram tersebut dikembalikan ke pemiliknya. Kalau pelakunya takut atau keadaan tidak memungkinkan, pelakunya harus mengembalikan uang haram tersebut ke pemilik hakiki yaitu Allah Swt dengan cara menyerahkannya kepada lembaga-lembaga yang membutuhkan (bukan perorangan) untuk kemaslahatan umat. Dari cara terakhir yang ditempuhnya ini, tampak ia telah melakukan ijtihad *istishlâhi* dengan lebih dekat pada penggunaan *mashlahah mursalah*.

3. Penetapan Awal Bulan Ramadhan dan Syawal

Sebagaimana umum diketahui, yang dimaksud dengan *ru'yah* pada masa nabi adalah *ru'yah* yang dihasilkan dengan mata. Ini berdasarkan pada adat yang berlaku (*`urf*) pada masa Nabi saw karena di kalangan umat Islam pada masa itu belum muncul ilmu hisâb yang membentuk ahli hisâb, sebagaimana diketahui dari hadîts berikut.

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَمْرٍو أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسُبُ الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا يَعْنِي مَرَّةً تِسْعَةً وَعِشْرِينَ وَمَرَّةً ثَلَاثِينَ[42]

"Said ibn Amr telah menceritakan kepada kami bahwa ia telah mendengar dari ibn Umar ra. Nabi saw bersabda: "Kami adalah umat yang ummi, tidak tahu menulis dan menghitung. Bulan itu begini dan begini, yakni suatu waktu 29 hari dan suatu waktu 30 hari" (HR. Bukhâri)

Dengan hadîts ini diketahui bahwa pada masa Nabi saw *ru'yah* belum bersendikan pada hisâb. Namun pada dewasa ini karena ahli hisâb dari kalangan umat Islam bermunculan, maka *ru'yah* baru dapat dianggap

42 Muhammad ibn Ismail Abu Abdillah al-Bukhâri, *Shahîh al-Bukhâri*, (Beirut: Dâr ibnu Katsîr al-Yamamah, 1987), Cet. ke-3, Juz II, h. 675

mu`tabarah manakala bersendikan pada *hisâb*, yang sejalan dengan konotasi hadîts di atas. Karena itu, timbul masalah-masalah *fiqh* sebagai berikut.[43]

Pertama, jika para ahli hisâb sepakat bahwa *ru'yah hilâl* mustahil terjadi, maka ulama sependapat menolak pengakuan adanya *ru'yah* dari seseorang karena ahli hisâb adalah *qath`i* statusnya, sedang *ru'yah* dengan mata telanjang adalah *zhanni*. Oleh sebab itu, *ru'yah* tersebut harus ditolak oleh pemerintah atau *qadhi* karena tidak dapat dijadikan dasar untuk menetapkan awal Ramadhan/Syawal, dan yang berlaku adalah *istikmâl* menurut hadîts *ru'yah*.

Kedua, jika terjadi perselisihan pendapat antara ahli hisâb tentang *imkân al-ru'yah*, kemudian terjadi pengakuan seseorang melihatnya, maka ketika itu *ru'yah* dari orang tersebut harus diteliti oleh *qadhi*. Jika dapat diterima, *ru'yah* tersebut merupakan penyelesaian atas perselisihan para ahli hisâb.

Ketiga, jika ahli hisâb sepakat atas *imkân al-ru'yah*, tetapi hilal dihalangi oleh awan (*ghaim*), maka ulama Syafi`i berbeda pendapat:

a. Ibnu Hajar melakukan *istikmâl.*

b. Asnawi yang lebih senior dari Ibnu Hajar memandang cukup berpegang pada hisâb karena *hilâl* sudah diketahui wujudnya dengan *imkân al-ru'yah* jika tidak ada awan (*ghaim*) yang menghalanginya. Pendapat Asnawi ini mendapat dukungan dari pengikut-pengikut Ibnu Hajar dan al-Ramli.[44]

Menanggapi keterangan di atas, Ibrahim Hosen mengamati bahwa Ibnu Hajar hanya berpegang pada hadîts *ru'yah* saja, tanpa memperhatikan *mafhûm* hadîts "…*Innâ ummatun ummiyyatun*…" sebagai *`illat* hukum dari konotasi hadîts *ru'yah*. Sementara Asnawi menggabungkan kedua makna hadîts tersebut untuk memenuhi tuntutan kemaslahatan zaman sejalan dengan kaidah "*al-Hukmu yadûru ma`a `illatihi wujûdan wa `adaman*" atau yang bisa juga berarti "*al-Hukmu yadûru ma`a al-`urfi wujûdan wa `adaman*, *al-Hukmu yadûru ma`a al-mashlahati wujûdan wa `adaman*".

43 Ibrahim Hosen, *Filsafat Hukum Islam*, h. 129-132

44 Syarwani dan `Abadi, *Hâsyiyah Tuhfat al-Muhtâj*, Juz III, h. 374

Menurut `*urf*, pada masa Nabi saw *ru'yah* dilakukan dengan mata telanjang, kemudian `*urf* berubah, maka untuk mengetahui hilâl dilakukanlah dengan ilmu hisâb. Karena itu, wajar menurutnya kalau pendapat Asnawi tersebut mendapat dukungan luas dari pendukung Ibnu Hajar sendiri.

Keempat, jika terjadi *ru'yah mu`tabarah,* maka menurut *qaul mu`tamad* dalam mazhab Syafi`i, *ru'yah* tersebut berlaku untuk wilayah yang satu *mathla`* dengan wilayah *ru'yah*. Yang dimaksud dengan wilayah satu *mathla`* ialah wilayah-wilayah yang terbit dan terbenamnya matahari di wilayah-wilayah itu terjadi dalam waktu yang sama dan perbedaan dalam wilayah-wilayah tersebut tidak lebih dari delapan derajat, sama dengan 32 menit, atas dasar perkiraan tinggi hilal malam pertama tidak lebih dari delapan derajat.

Yang menjadi masalah ialah apabila pemerintah memberlakukan *ru'yah* yang terjadi ke seluruh wilayah kekuasaan yang tidak satu *mathla`*. Ibnu Hajar dalam hal ini memandang bahwa ketetapan pemerintah tersebut wajib diikuti dan dipatuhi oleh pengikut mazhab Syafi`i. Bagi yang tidak mematuhi, maka wajib qadhâ'.[45]

Hal tersebut menurut Ibrahim Hosen menunjukkan bahwa pemerintahlah yang berwenang menetapkan awal Ramadhan dan awal Syawal. Oleh sebab itu, ia menegaskan kembali bahwa untuk menetapkan awal Ramadhan dan awal Syawal tidak ada hak atas tiap-tiap pribadi atau organisasi-organisasi Islam untuk melakukan pengumuman dalam menetapkan awal Ramadhan dan awal Syawal karena tindakan tersebut termasuk tindakan liar.[46]

Dari penjelasan di atas kelihatan bahwa Ibrahim Hosen sebenarnya mengakui eksistensi dan keabsahan penggunaan *ru'yah* dan *hisâb*. Namun seiring perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern di samping kemungkinan *hilâl* terhalang oleh awan, maka ia mengusulkan perlunya penggabungan dua cara (*ru'yah* dan *hisâb*) tersebut agar akurasinya lebih bisa dipertanggungjawabkan. Mengenai perbedaan pendapat yang terjadi jika ahli *hisâb* sepakat atas *imkân al-rukyah*, tetapi *hilâl* dihalangi oleh awan (*ghaim*), ia mengkritisi pendapat Ibnu Hajar yang melakukan *istikmâl*. Baginya, ungkapan hadîts yang berbunyi "*Inna ummatun ummiyyatun la naktubu wa la nahsubu*…" mengindikasikan secara tersirat bahwa Nabi

45 Syarwani dan `Abadi, *Hâsyiyah Tuhfat al-Muhtâj*, h. 383
46 Ibrahim Hosen, *Filsafat Hukum Islam*, h. 133

saw juga memberi peluang untuk *hisâb* di kemudian hari jika hal itu bisa dilakukan. Dalam hal ini, ia setuju dengan pendapat Asnawi yang memandang cukup menggunakan *hisâb* karena pada dasarnya *hilâl* sudah ada hanya saja terhalang oleh awan. Di sini ia berpegang pada *mafhûm* hadîts. Selain itu dengan berpegang pada kaidah "*al-hukmu yadûru ma`a al-`urfi wujûdan wa `adaman*," ia melihat bahwa *ru'yah* pada masa nabi dilakukan karena pada masa itu menurut tradisinya tidak ada *hisâb* karena belum berkembangnya ilmu *hisâb*. Jadi dalam hal ini tampak ia telah melakukan *tarjîh*.

Seiring berkembangnya wilayah menjadi negara dan bangsa, maka jika suatu pemerintah memberlakukan *ru'yah* yang terjadi ke seluruh wilayah kekuasaannya yang tidak satu *mathla`*, maka untuk menyikapi perbedaan yang terjadi, ia lebih cenderung kepada pendapat Ibnu Hajar yang memandang ketetapan pemerintah tersebut wajib diikuti dan dipatuhi. Di sini ia tidak hanya sekedar melakukan *takhayyur*, tapi memperkuatnya dengan kaidah "*hukm al-hâkim ilzâmun wa yarfa`u al-khilâf*." Selain itu, dengan berpijak pada kemaslahatan umat yang lebih besar, ia memandang perlunya keseragaman amaliah demi terpeliharanya ukhuwah Islamiyah. Oleh sebab itu, dengan berdasarkan *mafhûm* hadîts tentang *ru'yah* yang didukung oleh makna ayat dan hadîts tentang keharusan taat kepada pemimpin serta pertimbangan *mashlahah mursalah*, ia menyimpulkan bahwa hanya pemerintah yang memiliki otoritas untuk menetapkan awal masuknya Ramadhan dan Syawal dengan cara tetap melakukan *ru'yah* yang dibarengi dengan ilmu *hisâb*. Dalam hal ini, ia telah melakukan ijtihad *istishlâhi*.

4. Penggantian *al-Hadyu* dengan *al-Qîmah* dalam Ibadah Haji

Dalam terminologi ajaran Islam, haji adalah kunjungan menuju Baitullah dan tempat-tempat syiar keagamaan yang lain pada waktu-waktu tertentu, untuk melaksanakan bentuk-bentuk ibadah tertentu semata-mata karena Allah Swt.[47] Ibadah yang dilakukan mulai dari bulan Syawal, Zulqaidah, dan puncaknya pada bulan Zulhijjah tidak hanya dikenal dalam syarî`at Muhammad saw, melainkan telah dikenal lama dalam ajaran agama yang dibawa para nabi terdahulu.

47 Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t. th.), Juz III, h. 112

Jika dihayati dan direnungkan secara seksama dan mendalam, haji bukanlah murni semata sebagai ibadah kepada Allah Swt, tapi juga merupakan proyeksi pengenangan dan rekonstruksi sejarah dari peristiwa-peristiwa penting yang dialami oleh nabi terdahulu yaitu Adam, Ibrahim, Ismail, dan Siti Hajar dengan mengambil lokasi sebagaimana ditentukan Allah Swt, yaitu di Tanah Suci, Masjidil Haram, *Mas`a* (jarak antara bukit Shafa dan Marwah), Arafah, Mina, Shafa, Marwah, dan sebagainya. Dipilihnya kawasan Mekah sebagai lokasi ibadah haji tentu bukan tanpa alasan karena menurutnya pasti di sana mengandung rahasia besar, latar belakang, hikmah, dan tujuan penting.[48]

Untuk lebih meningkatkan kesejahteraan penduduk Mekah yang lemah, yaitu golongan fakir miskin di sana, maka melalui ibadah haji ini Allah Swt mensyariatkan pula *al-hadyu* (untuk selanjutnya disebut *hadyu*) sebagai bagian tak terpisahkan dari pelaksanaan haji. *Al-hadyu* adalah hewan ternak tertentu yang disyariatkan untuk dibawa dan diberikan ke Tanah Suci (kemudian dipotong di sana) sebagai sarana mendekatkan diri (*taqarrub*, ibadah) kepada Allah Swt. Hewan ternak dimaksud adalah onta, sapi, dan kambing baik jantan maupun betina. Tegasnya, *al-hadyu* adalah semacam oleh-oleh berupa hewan yang dianjurkan dibawa oleh jamaah haji guna diberikan kepada fakir miskin Mekah.[49]

Dilihat dari segi jenisnya, *al-hadyu* terbagi menjadi tiga macam, yaitu *hadyu* wajib, *hadyu nadzar*, dan *hadyu tathawwu`* (sunnah). Jenis pertama ialah *hadyu* yang wajib diberikan disebabkan berikut ini.[50]

a. Cara melaksanakan haji atau umrah, yaitu disebabkan melaksanakan haji *qirân* (ihrâm dengan niat untuk haji dan umrah sekaligus) dan haji *tamattu`* (salah satu cara penunaian haji dengan ihrâm untuk umrah lebih dahulu, setelah selesai `umrah baru kemudian ihram lagi untuk haji dari Mekah). Dalam haji *tamattu`* ini, setelah selesai umrah sudah boleh memotong *hadyu* (*dam*) sekalipun belum melaksanakan ihrâm untuk haji dari Mekah.

a. Tidak dapat menyelesaikan ibadah haji (*ihsâr*).

48 Ibrahim Hosen, *Kontribusi Ibadah Haji Bagi Kesejahteraan Umat*, Makalah tidak diterbitkan, Jakarta, 1 April 1993, h. 5

49 Ibrahim Hosen, *Kontribusi Ibadah Haji Bagi Kesejahteraan Umat*, h. 6

50 Abû al-Walîd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, *Bidâyat al-Mujtahid fi Nihâyat al-Muqtasid*, (Semarang: Toha Putra, t. th.), Juz I, h. 275

b. Meninggalkan salah satu kewajiban haji.

c. Melanggar hal-hal yang memang dilarang karena (sedang melaksanakan) ihrâm.

Mengenai *hadyu* wajib ini, antara lain ditegaskan dalam firman Allah Swt berikut.

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ ۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۖ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ۚ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ۚ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۚ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ ذَٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿١٩٦﴾

"Dan sempurnakanlah ibadah haji dan 'umrah karena Allah Swt. Jika kamu terkepung (terhalang oleh musuh atau karena sakit), maka (sembelihlah) korban yang mudah didapat, dan jangan kamu mencukur kepalamu, sebelum korban sampai di tempat penyembelihannya. Jika ada di antaramu yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu ia bercukur), maka wajiblah atasnya berfidyah, yaitu: berpuasa atau bersedekah atau berkorban. Apabila kamu telah (merasa) aman, maka bagi siapa yang ingin mengerjakan `umrah sebelum haji (di dalam bulan haji), (wajiblah ia menyembelih) korban yang mudah didapat. Tetapi jika ia tidak menemukan (binatang korban atau tidak mampu), maka wajib berpuasa tiga hari dalam masa haji dan tujuh hari (lagi) apabila kamu telah pulang kembali. Itulah sepuluh (hari) yang sempurna. Demikian itu (kewajiban membayar fidyah) bagi orang-orang yang keluarganya tidak berada (di sekitar) Masjidil Haram (orang-orang yang bukan penduduk Kota Mekah). Dan bertakwalah kepada Allah Swt dan ketahuilah bahwa Allah Swt sangat keras siksaan-Nya" (al-Baqarah: 196)

Yang dimaksud dengan *hadyu nadzar* ialah *hadyu* yang di-*nadzar*kan karena Allah Swt oleh seseorang untuk dilaksanakan ketika sedang ibadah haji. *Hadyu* jenis ini pun hukumnya menjadi wajib berdasarkan firman Allah Swt.

...وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴿٢٩﴾

"…Dan hendaklah mereka menyempurnakan nadzar-nadzar mereka…" (al-Hajj: 29)

Hadyu tathawwu` ialah *hadyu* yang dianjurkan oleh Rasulullah, yakni selain kedua kategori *hadyu* di atas. Dalam rangka memberikan tuntunan dan semangat ber-*hadyu* kepada umatnya, Rasulullah telah memberikan *hadyu* untuk (penduduk) Tanah Haram sebanyak 100 ekor onta. Enam puluh tiga di antaranya dipotong langsung oleh tangan beliau sendiri, sedangkan sisanya dipotong oleh Ali ibn Abî Thâlib.[51]

Pada zaman Rasulullah saw, sahabat, dan tabiin, onta adalah jenis hewan terbaik (*afdhal*) untuk dijadikan *hadyu*. Pada masa itu hewan tersebut merupakan hewan kebanggaan yang paling digemari banyak orang. Namun dewasa ini orang tidak lagi menyukai makan daging onta. Mereka lebih tertarik makan daging sapi atau kambing. Karena itu, jenis hewan yang paling *afdhal* untuk dijadikan *hadyu* mengalami pergeseran, sejalan dengan perubahan zaman dan selera. Apa yang paling bermanfaat bagi manusia, maka itulah yang paling *afdhal*. Dengan demikian, persoalan ke-*afdhal*-an ini adalah relatif dan bisa dikembangkan.[52]

Ajaran Islam tentang *hadyu*, baik *hadyu* wajib, *hadyu nadzar*, maupun *hadyu* sunat, pada dasarnya dilaksanakan dengan tujuan agar dengannya dapat memakmurkan kaum fakir miskin Tanah Haram, terutama penduduk asli, tetapi boleh juga daging tersebut diberikan kepada fakir miskin pendatang. Setelah negeri Saudi menjadi makmur dengan ditemukannya ladang minyak dan di sana tiada lagi fakir miskin, maka daging *hadyu* tersebut dikirimkan ke beberapa negara Islam yang dipandang masih memerlukannya.[53] Pemerintah Saudi melalui jasa Bank,

51 Ibrahim Hosen, *Kontribusi Ibadah Haji*, h. 6
52 Ibrahim Hosen, *Kontribusi Ibadah Haji*, h. 7
53 Ibrahim Hosen, *Sekitar Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI*), Makalah tidak diterbitkan, Jakarta, 21 Agustus 1995, h. 12

telah mendistribusikannya baik dalam bentuk daging kalengan maupun yang dieskan ke beberapa negara Islam yang dipandang masih berada dalam kategori dunia ketiga. Apa yang ditempuh Pemerintah Saudi ini merupakan pengembangan dan terobosan baru dari teknis pemanfaatan *hadyu* yang perlu mendapat dukungan dari semua pihak. Disebut sebagai terobosan baru karena dalam kitab-kitab *fiqh*, terutama dalam mazhab Syafi`i dijelaskan bahwa hewan *hadyu*—menurut pendapat yang kuat—harus dipotong di Tanah Haram dan dagingnya harus dibagikan kepada fakir miskin Tanah Haram, bukan fakir miskin yang berada di luar Tanah Haram.[54]

Walaupun fenomena di atas cukup baik, tetapi dalam pengamatan Ibrahim Hosen tampaknya kebijakan dengan pendistribusian daging tersebut masih juga bersifat konsumtif dan belum menyentuh pada substansi dari pensyariatannya. Walaupun sebagian umat Islam di berbagai negara terbantu gizinya, tapi dari kebijakan ini menurutnya masih sulit diharapkan untuk dapat mewujudkan kemakmuran dan kesejahteraan dalam arti yang sesungguhnya.[55]

Selain itu, praktik pengiriman daging *hadyu* yang masih bersifat konsumtif itu juga memerlukan biaya yang tidak sedikit. Padahal, problem utama umat Islam di sebagian besar negara Islam, baik yang mendapat kiriman *hadyu* maupun yang tidak menerimanya seperti Indonesia adalah masalah ekonomi dan pendidikan, bukan masalah pangan. Karena itu, pengiriman *hadyu* yang masih bersifat konsumtif itu tampaknya belum dapat membawa kemanfaatan maksimal, apalagi jika dikaitkan dengan tujuan pemakmuran umat. Oleh sebab itu, menurut Ibrahim Hosen, kiranya akan lebih bermanfaat besar bagi umat apabila *hadyu* yang dikirimkan diganti dengan *qîmah*-nya (dihargai dengan uang). *Qîmah* itu kemudian digunakan untuk mengatasi berbagai problematika umat Islam.[56]

Dalam penelitian Ibrahim Hosen, ia belum menemukan aturan pelaksanaan *hadyu* dengan *qîmah*, baik berupa larangan atau perintah dalam al-Qur'ân maupun al-hadîts, sehingga persoalan ini termasuk dalam kategori *al-maskût `anhu*. Persoalan seperti ini menurutnya dalam perspektif ilmu *ushûl al-fiqh* merupakan lapangan ijtihad yang terbuka peluang bagi

54 Ibrahim Hosen, *Kontribusi Ibadah Haji*, h. 7
55 Ibrahim Hosen, *Kontribusi Ibadah Haji*, h. 3
56 Ibrahim Hosen, *Sekitar Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI*), h. 12

mujtahid untuk melakukan terobosan hukum dalam mencapai sasaran yang sesungguhnya. Ini tergambar dalam ungkapannya:

Karena pelaksanaan hadyu dengan qîmah adalah masalah al-maskut `anhu, yakni tidak diatur dalam nash, maka persoalannya menjadi lapangan ijtihad para ulama. Hukum yang digali dengan ijtihad adalah khilafiyah dan inilah yang disebut fiqh. Maka status hukum hadyu dengan qîmah adalah fiqh, ada yang membolehkan dan ada pula yang tidak membolehkan. Sebagai hasil ijtihad, maka padanya berlaku pula segala sifat dan watak fiqh pada umumnya. Oleh sebab itu, terhadap masalah hadyu dengan qîmah ini berlaku kaidah "al-Ijtihâd la yunqhadhu bi al-ijtihâd." Dan berlaku pula hadîst Nabi saw yang menegaskan bahwa "ikhtilâfu ummatî rahmat."[57]

Berdasarkan pendapat jumhûr tentang *al-maskût `anhu* yang sejalan dengan sifat dan watak *fiqh* tersebut, di sini Ibrahim Hosen mengusulkan hendaknya pelaksanaan *hadyu* dapat dengan mengeluarkan *qîmah*-nya saja, karena inilah menurutnya yang paling banyak membawa kemaslahatan bagi umat yang tentunya juga menjadi rahmat. Namun *hadyu* yang diusulkan agar pelaksanaannya diganti dengan *qîmah* itu adalah *hadyu* sunat (*tathawwu`*) dan dam karena melaksanakan haji *tamattu`* dan *qirân*, serta karena melakukan hal-hal yang dilarang disebabkan ihrâm atau karena meninggalkan pekerjaan yang wajib dalam haji (*wâjibât al-hajj*).[58]

Mengenai *dam* ini, semua ulama mazhab Syafi`i sepakat bahwa ia adalah dam *al-jabaranât* atau dam *al-isâ`ah* (semacam denda yang harus dikeluarkan karena melakukan kesalahan dalam ibadah haji). Tak satu pun di antara mereka yang berpendapat bahwa dam tersebut adalah ibadah, yang karena itu pelaksanaannya terikat dengan waktu tertentu yang merupakan salah satu indikasi ibadah sebuah perbuatan. Berbeda dengan puasa—sebagai pengganti *dam* dengan hewan ketika tidak dapat dilakukan—yang merupakan ibadah, yang pelaksanaannya terikat dengan waktu. Sekalipun bukan ibadah, tetapi menurutnya di kalangan mazhab Syafi`i belum ada ulama yang berpendapat bahwa *dam* dapat diganti dengan *qîmah*.[59]

Sementara itu, ulama mazhab Hanafi dan Hanbali berpendapat bahwa dam tersebut adalah ibadah. Akan tetapi, berkenaan dengan masalah ini ulama

57 Ibrahim Hosen, *Sekitar Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI*), h. 13
58 Ibrahim Hosen, *Sekitar Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI*), h. 13
59 Ibrahim Hosen, *Sekitar Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI*), h. 14

mazhab Hanafi mempunyai kaidah yang menegaskan *wa fimâ shâra lillâhi, sharf al-`ain wa al-qîmah sawâ'un kamâ fî al-zakâh* 'apa yang menjadi hak Allah Swt, mengeluarkan benda, maupun *qîmah*nya adalah sama seperti halnya zakat'. Berdasarkan kaidah inilah sebagian ulama mazhab Hanafi berpendapat bahwa dam (*hadyu*) dapat diganti dengan *qîmah*.[60]

Ibnu Taimiyah, salah seorang ulama besar mazhab Hanbali berpendapat bahwa pelaksanaan *hadyu* dapat dilakukan dengan mengeluarkan *qîmah*-nya. Menurutnya, bukan hanya *hadyu* yang dapat dilakukan dengan mengeluarkan *qîmah*nya, tetapi *aqiqah* dan kurban pun sah dengan mengeluarkan *qîmah*-nya. Hanya saja, menurutnya cara yang demikian kurang *afdhal* karena yang *afdhal* adalah hewan.[61]

Dalam pandangan Ibrahim Hosen, pensyariatan *hadyu* tersebut adalah *ma`qûl al-ma`na* 'dapat dirasionalisasikan', yakni berdasarkan latar belakang (`*illat* hukum) tertentu dan dapat pula diketahui tujuannya. Latar belakang atau `*illat*nya ialah situasi dan kondisi Tanah Haram yang tandus gersang (Ibrahim: 37) yang menyebabkan banyak penduduknya hidup dalam kondisi tak berkecukupan (fakir miskin), sedangkan tujuannya adalah untuk memakmurkan mereka yaitu fakir miskin di Tanah Haram tersebut. Tujuan ini dapat dilihat antara lain dari ketentuan bahwa hewan yang akan dijadikan *hadyu* dianjurkan berasal dan dibawa dari luar Tanah Haram, sebagaimana dapat dipahami dari definisi *hadyu* itu sendiri.[62]

Salah satu bukti konkret bahwa pensyariatan *hadyu* adalah *ma`qul ma`na* ialah kebijakan Pemerintah Saudi untuk mengirimkan daging *hadyu* ke luar Tanah Haram karena melihat Tanah Haram sudah menjadi negeri yang makmur dan di sana sudah tidak ada lagi fakir miskin. Jika bukan karena *ma`qul al-ma`na*, tentu tindakan Pemerintah Saudi tersebut sulit kiranya dipahami. Menurut jumhûr ulama, hewan *hadyu* harus dipotong di Tanah Haram dan dagingnya dibagikan kepada fakir miskin di daerah itu. Menurut sebagian ulama mazhab Syafi`i, pemotongan boleh dilakukan di luar Tanah Haram, tetapi dagingnya harus segera dikirimkan ke Tanah Haram dan dibagikan kepada fakir miskinnya. Seandainya di Tanah Haram tidak ada fakir miskin, *hadyu* tetap tidak dibenarkan dikirim ke

60 Al-Sarakhsi, *al-Mabsût*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.), Jilid IV, h. 146
61 Ibnu Taimiyah, *al-Fatâwâ*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.), Juz XXVI, h. 304
62 Ibrahim Hosen, *Sekitar Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI*), h. 14

luar Tanah Haram. Inilah kiranya yang dijadikan pegangan bagi golongan yang menentang kebijakan Pemerintah Saudi.

Sementara itu, beberapa ulama yang mendukung kebijakan Pemerintah Saudi tersebut mengajukan argumen bahwa kebolehan pengiriman *hadyu* itu karena di-*qiyâs*-kan pada kebolehan pemindahan zakat (*naql al-zakâh*). Menurut Ibrahim Hosen, apabila *qiyâs* di atas dapat diterima—sekalipun hal demikian tidak dibenarkan dalam mazhab Syafi`i karena dipandang *qiyâs ma`a al-fâriq*-—kiranya tidak berlebihan kalau diusulkan pula pelaksanaan *hadyu* boleh juga dengan mengeluarkan *qîmah* (nilai uangnya), dengan meng-*qiyâs*-kannya pada kebolehan mengeluarkan zakat dengan *qîmah* yang tidak diperselisihkan lagi oleh para ulama. Kebolehan *hadyu* dengan mengeluarkan *qîmah* ini menurutnya bukan hanya dapat lebih mempermudah pelaksanaannya, tetapi juga lebih efisien karena pendistribusiannya tidak memerlukan banyak biaya, dan efektif karena lebih tepat guna dan bermanfaat besar bagi umat Islam. Implikasinya, orang yang hendak melaksanakan *hadyu* cukup dengan mengeluarkan *qîmah*-nya, tanpa harus mencari-cari kambing yang akhir-akhir ini—menurut pengamatannya—disinyalir stoknya sangat kurang memadai dari jumlah yang diperlukan.[63]

Dengan dana *hadyu* yang jumlahnya cukup banyak itu, berbagai problematika umat Islam di banyak negara yang hingga kini masih jauh tertinggal atau terbelakang baik bidang ekonomi maupun ipteknya, dapat segera diatasi. Ia mencontohkan, seandainya jamaah haji Indonesia berjumlah 200.000 orang yang setiap orangnya mengeluarkan *hadyu* dengan nilai 250.000,-[64], maka setiap tahun akan terkumpul dana *hadyu* sebanyak 50 miliar. Ini baru jumlah jamaah haji dari Indonesia untuk satu tahun, belum lagi dari jamaah negara-negara lainnya. Kalaulah jumlah tersebut dikembalikan kepada umat Islam Indonesia, maka dengan dana yang cukup besar itu dapat meningkatkan pendidikan generasi muda Islam, baik dengan memberi beasiswa maupun dengan peningkatan mutu sarana dan prasarananya, dan dapat pula turut serta memberi jalan bagi pengentasan kemiskinan. Di samping itu, dapat juga mendirikan syiar-syiar sarana keagamaan dan lainnya.[65]

63 Ibrahim Hosen, *Sekitar Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI*), h. 15
64 Saat ini (2008) harga kambing yang layak untuk kurban/*dam* minimal Rp. 800.000,-
65 Ibrahim Hosen, *Sekitar Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI*), h. 15

Dari penjelasan di atas, tampak jelas bahwa usulan Ibrahim Hosen tentang penggantian *hadyu* dengan *qîmah* tersebut sejalan dengan pendapat Ibnu Taimiyah yang menganggap penggantian itu sah walaupun kurang *afdhal* dan kaidah yang dipedomani ulama mazhab Hanafi "*wa fimâ shâra lillâhi, sharf al-`ain wa al-qîmah sawâ'un kamâ fî al-zakâh*" serta tidak bertentangan dengan pendapat ulama mazhab Syafi`i dalam hal dam *hadyu* bukan sebagai ibadah (boleh dipotong di luar Tanah Haram). Namun ia tidak hanya memilih dan setuju dengan pendapat yang sudah ada, tapi juga memperkuat alasan logisnya. Dalam hal ini ia telah melakukan *tarjîh*. Selain itu, dengan berpegang pada kaidah *al-ashlu fi al-asyyâ'i al-ibâhah, qiyâs* kebolehan pembayaran zakat dengan *qîmah* terhadap *hadyu* melalui *`illat mustanbathah* dan ke-*ta`aqquli*an *hadyu* serta kemaslahatan yang selaras dengan *maqâsid al-syarî`ah*, Ibrahim Hosen menganggap perlu disosialisasikan idenya tersebut agar manfaat dari *hadyu* tersebut bisa lebih besar, berkesinambungan, dan dapat dioptimalkan untuk membantu umat Islam di berbagai belahan negara dunia ketiga.

Karena masalah *hadyu* adalah masalah *fiqh* yang khilâfiyah, ia juga menegaskan bahwa dalam hal ini setiap orang diperkenankan memilih. Dalam memilih ini pun mereka diberi kebebasan untuk memilih mana yang paling mudah dilakukan, di samping membawa kemaslahatan bagi orang banyak.[66]

Dengan demikian, dari sini tampak pula bahwa Ibrahim Hosen konsisten dengan prinsipnya untuk mempermudah masalah agama yang berkenaan dengan urusan dunia selama tidak berdampak negatif yang menyebabkan lepas dari kewajiban. Dalam penerapannya ternyata ia sangat teliti dengan memperhatikan terlebih dahulu pendapat-pendapat para ulama mazhab sebelumnya, untuk kemudian men-*tarjîh* salah satunya atau melakukan *talfîq* yang tidak hanya terhadap hasil pendapat, tapi juga argumen/dalil yang mereka gunakan dengan berpatokan pada *rûh al-tasyrî`* atau *maqâsid al-syarî`ah*, yaitu terwujudnya kemaslahatan hakiki yang sesungguhnya memang diperuntukkan bagi manusia melalui pendekatan *ta`aqquli*. Dalam hal ini, ia telah melakukan ijtihad *istishlâhi.*

66 Ibrahim Hosen, *Sekitar Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI*), h. 16

BAB 4

FIQH KONTEMPORER DALAM MASALAH MUAMALAH

1. Hukum Bunga Bank

Permasalahan utama dalam kasus ini ialah apakah bunga bank termasuk dalam kategori riba atau tidak. Oleh sebab itu, sebelum masuk pada masalah inti, akan dibahas terlebih dahulu bagaimana kriteria riba itu sendiri sebagai pijakan awal sebagaimana yang disebutkan dalam *nash*.

Riba secara etimologi berarti *al-ziyâdah*[1], yaitu tambahan. Sementara secara terminologi terdapat beberapa redaksi seperti "kelebihan sepihak yang dilakukan oleh salah satu dari dua orang yang bertransaksi"[2], "tambahan terhadap modal, tetapi dalam hukum Islam diartikan sebagai tambahan dengan kriteria tertentu"[3], dan "tambahan salah satu dari alat tukar sejenis yang dilakukan oleh salah satu dari dua orang yang bertransaksi."[4]

Secara umum, para ulama mengklasifikasi riba menjadi dua macam: riba *nasî'ah* (riba jahiliyah) dan riba *fadhl.* Untuk riba *nasî'ah*, mereka sepakat terhadap keharamannya, sedangkan terhadap riba *fadhl* terjadi perbedaan pendapat di kalangan mereka berkaitan dengan kualitas dan makna hadîts-hadîts yang berbicara tentangnya.

Ibnu Qayyim membagi riba terdiri atas *jaliy* (jelas, nyata) dan *khafiy* (ringan). Riba *jaliy* adalah riba *nasî'ah* yang diharamkan karena mendatangkan mudarat yang besar dan termasuk riba yang sempurna (*riba al-kâmil*)

1 Al-Raghib al-Ashfahani, *al-Mufradât fi Gharîb al-Qur'ân*, (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi wa Awladuhu, t. t.), h. 187

2 Al-Jurjani, *al-Ta`rîfât*, (Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi wa Awladuhu, 1938), h. 97

3 Al-Raghib al-Ashfahani, *al-Mufradât fi Gharîb al-Qur'ân*, h. 187

4 Abd al-Rahman al-Jaziri, *Kitâb al-Fiqh `alâ al-Madzâhib al-Arba`ah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1972), h. 245

sebagaimana yang berlaku pada zaman jahiliyah. Sementara riba *khafiy* diharamkan untuk menutup terjadinya riba *jaliy*.[5]

Menurut *jumhûr fuqahâ'*, baik terhadap riba *nasî'ah* maupun riba *al-fadhl*, pada keduanya terdapat riba.[6] Menurut Muhammad Abduh, riba yang diharamkan al-Qur'ân hanyalah riba yang berlipat ganda, yaitu riba jahiliyah atau riba *nasî'ah*.[7] Adapun menurut Mahmud Syaltut, riba itu dikaitkan batas pengertiannya dengan *`urf* saat ayat al-Qur'ân diturunkan mengenai hal itu, yang dimaksud riba di sini yang dilarang oleh Allah Swt adalah riba yang berlipat ganda.[8]

Berkaitan dengan bunga bank, Yusuf al-Qardhawi berpendapat bahwa sesungguhnya bunga yang diambil oleh penabung di bank adalah riba yang diharamkan karena riba adalah semua tambahan yang disyaratkan atas pokok harta. Artinya, apa yang diambil seseorang tanpa melalui usaha perdagangan dan tanpa bersusah-payah sebagai tambahan atas pokok hartanya, maka yang demikian itu termasuk riba.[9] Ia mendasarkannya pada firman Allah Swt berikut.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٨٧٢﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٩٧٢﴾

"Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah Swt dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman."Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), Maka ketahuilah, bahwa Allah Swt dan Rasul-Nya akan memerangimu dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya"(al-Baqarah: 278-279).

---

5 Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I`lâm al-Muwaqqi`în*, Juz II, h. 154

6 Ibn Rusyd, *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtashid*, (Beirut: Dar al-Ihya al-Kutub al-`Arabiyah, t. th.), Juz II, h. 96

7 Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, ((Beirut: Dar al-Ma`rifah, t. th.), h. 114

8 Mahmud Syaltut, *al-Fatâwâ*, (Kairo: Dar al-Qalam, t. th.), h. 353

9 Yusuf al-Qardhawi, *Fatâwâ Mu`âshirah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t. th.), Jilid II, h. 233

Maksud taubat dalam ayat di atas menurut Yusuf al-Qardhawi ialah seseorang tetap pada pokok hartanya dan berprinsip bahwa tambahan yang timbul darinya adalah riba. Bunga bank sebagai tambahan atas pokok harta yang diperoleh tanpa melalui persekutuan atau perkongsian, *mudhârabah*, atau bentuk-bentuk persekutuan lainnya adalah riba yang diharamkan.[10]

Ahmad Sukarja—dengan mengikuti kategorisasi yang dibuat Ibnu Qayyim tentang riba *jaliy* dan *khafiy*—berpendapat bahwa bunga bank termasuk riba *khafiy* dan riba *khafiy* tersebut dibolehkan kalau ada hajat atau maslahat[11] dengan berpegang pada kaidah "*Mâ hurrima lisadd al-dzarî`at ubîha li alḥâjat aw al-mashlahat.*"

Maslahat yang diakui oleh ajaran Islam ialah dalam rangka memelihara lima masalah pokok yaitu agama, jiwa, harta, akal, dan keturunan yang dalam penerapannya harus memperhatikan stratifikasi *dharûriy, hâjiy*, dan *tahsîniy*.[12]

Dalam hal kemaslahatan yang terdapat pada bank, Ahmad Sukarja melihatnya berguna untuk menjaga harta dari pencurian, mengembangkan, menumbuhkan, dan memenuhi kepentingan lainnya seiring perkembangan teknologi. Oleh sebab itu, bertransaksi melalui bank dengan menyimpan uang lalu memperoleh tambahan, baginya adalah halal karena maslahat. Termasuk juga peminjam yang mengembalikan pinjamannya dengan memberi tambahan sekedarnya juga halal karena maslahat, guna mengimbangi kemerosotan nilai uang yang makin lama semakin menurun. Dengan demikian, yang meminjamkan tidak dirugikan. Jadi, riba baik besar (berlipat ganda) maupun kecil tetap haram. Yang besar haram karena zatnya, sedangkan yang kecil haram karena untuk menutup terjadinya riba yang besar, tetapi riba yang kecil dibolehkan jika ada hajat atau maslahah.[13]

Berlainan dengan pandangan di atas, dalam mencari solusi guna memecahkan permasalahan bunga bank—apakah termasuk riba atau tidak, menurut Ibrahim Hosen dapat ditempuh melalui dua pendekatan.

---

10 Yusuf al-Qardhawi, *Fatâwâ Mu`âshirah,* h. 233

11 Ahmad Sukarja, "Riba, Bunga Bank, dan Kredit Perumahan", dalam Chuzaemah T Yanggo dan Hafiz Anshari (ed.), *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), Cet. ke-1, h. 42

12 Penjelasan lebih rinci tetang masalah ini dapat dilihat pada al-Buthi, *Dhawâbit al-Mashlahah fi al-Syarî`at al-Islâmiyyah*, (Beirut: Mu'assasah Qurthubah, t. th.), h. 249-254

13 Ahmad Sukarja, "Riba, Bunga Bank, dan Kredit Perumahan", h. 43

Pertama, kaidah "*al-`ibrah bi khusûs al-sabab lâ bi `umûm al-lafzh*" (yang dijadikan pedoman atau pegangan adalah khususnya sebab, bukan umumnya lafal). Kaidah ini adalah kebalikan dari kaidah yang dipegang oleh *jumhûr* yang menyatakan "*al-`ibrah bi `umûm al-lafzh lâ bi khusûs al-sabab*." Memang diakui Ibrahim Hosen bahwa kaidah yang dipakai jumhur itu lebih utama. Namun kaidah yang dipakai jumhûr ini menurut *ushûl al-fiqh* bisa diberlakukan kalau sebabnya tidak dominan. Akan tetapi kalau dalam kondisi sebabnya lebih dominan, maka yang berlaku adalah kebalikannya, yaitu "*al-`ibrah bi khusûs al-sabab lâ bi `umûm al-lafzh*."[14]

Kalau memperhatikan ayat yang menerangkan haramnya riba, latar belakang turunnya ayat adalah ada sebab, yaitu praktik riba di zaman jahiliyah yang dilakukan oleh perorangan yang di dalamnya terjadi praktik penindasan terselubung yang dilakukan oleh orang-orang kaya yang memberi pinjaman terhadap orang-orang lemah yang seharusnya dibantu. Atas dasar ini, ayat riba tersebut hanya berlaku untuk praktik riba di zaman jahiliyah yang dilakukan oleh perorangan dan praktik lain yang bisa di-*qiyâs*-kan seperti rentenir.

Sementara bunga bank, menurut Ibrahim Hosen tidak termasuk ke dalam umumnya lafal riba. Hal itu disebabkan bank adalah badan hukum, bukan perorangan, di mana sistem perbankan pada waktu zaman jahiliyah belum ada. Begitu juga jika melihat semangat ayat-ayat riba, maka dapat dipahami bahwa riba yang diharamkan adalah riba yang dilakukan oleh perorangan. Ia mendasarkannya pada ayat-ayat tentang riba sebagai berikut.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ
مُؤْمِنِينَ ﴿٨٧٢﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَإِنْ
تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٩٧٢﴾
وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ۚ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ ۖ
إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٢﴾

14 Al-Syaukani, *Irsyâd al-Fuhûl*, h. 133-134

"Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah Swt dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah bahwa Allah Swt dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya. Dan jika (orang yang berhutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan. Dan menyedekahkan (sebagian atau semua utang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui" (al-Baqarah: 278-280)

Dalam ayat-ayat di atas tampak jelas bahwa *khitâb* riba itu ditujukan kepada pribadi atau perorangan, tidak kepada lembaga atau badan hukum. Memang, kalau melihat lafal riba yang bersifat umum itu semestinya tercakup juga di dalamnya pribadi dan badan hukum. Akan tetapi karena melihat fakta yang ada, yang mana pada waktu itu belum ada badan hukum, yaitu bank dalam hal ini belum ada, maka jelas bank belum tercakup di dalamnya. Oleh sebab itu, masalah ini tidak berlaku kaidah "*al-`ibrah bi `umûm al-lafzh lâ bi khusûs al-sabab*". Seandainya bank tercakup dalam umumnya lafal riba, tentu untuk mengeluarkannya atau mengecualikannya diperlukan *takhsîs*. Akan tetapi *takhsîs* dalam hal ini tidak diperlukan karena bank tidak termasuk dalam umumnya lafal riba tersebut.[15]

Jadi yang berlaku dalam ayat di atas menurut Ibrahim Hosen adalah kaidah "*al-`ibrah bi khusûs al-sabab lâ bi `umûm al-lafzh*". Ini artinya bahwa ayat riba hanya berlaku untuk riba yang karenanya ayat itu diturunkan, yaitu riba jahiliyah dan yang sejenisnya seperti rentenir. Dengan demikian, maka bank tidak tercakup dalam ayat-ayat riba tersebut dan status hukumnya *maskût `anhu* yang dalam hal ini ijtihad memainkan perannya.

Selanjutnya, untuk memperkuat argumentasinya tentang bank sebagai badan hukum, Ibrahim Hosen menjelaskan pula apakah *fiqh* mengenal badan hukum atau tidak, dengan uraian sebagai berikut.

Pertama, *mahkûm `alaihi* 'pelaku hukum yang terkena khitâb' adalah manusia dewasa yang memiliki *ahliyat al-wujûb* dan *ahliyah al-adâ'*. *Ahliyah al-wujûb* adalah kepatutan manusia untuk menerima hak dan

15 Ibrahim Hosen, "Kajian Tentang Bunga Bank Menurut Hukum Islam", disampaikan pada *Lokakarya Bunga Bank dan Perbankan*, MUI, Cisarua Bogor, 19-22 Agustus 1990, h. 28

kewajiban yang asasnya adalah sifat-sifat yang diciptakan oleh Allah Swt untuk manusia, dengan sifat-sifat khâs itu manusia dibedakan dari hewan. Dengan adanya sifat-sifat khâs itu pula manusia dipandang layak dan patut menerima hak dan kewajiban. Sifat-sifat khâs ini oleh *fuqahâ*' dinamakan *dzimmah* (tanggung jawab). *Dzimmah* adalah sifat-sifat dasar yang terdapat pada manusia, yang mana dengannya manusia berhak menerima hak dari yang lain dan kewajiban-kewajiban terhadap yang lain. *Ahliyah al-wujûb* tersebut layak diterima oleh manusia dipandang dari sisi bahwa ia adalah manusia baik laki-laki, perempuan, janin, anak kecil yang telah *mumayyiz* atau belum, telah dewasa atau belum, pandai atau bodoh, sehat atau sakit. Sebab *`illat* kenapa manusia itu dipandang layak atau pantas menerima kewajiban adalah *insaniyah*-nya (sifat-sifat manusia yang bersifat khsus yang melekat pada dirinya). Karena itu tak seorang pun manusia apa pun sifat dan keadaannya yang tidak dapat dipandang *ahliyah al-wujûb*. Semua yang namanya manusia dipandang sebagai *ahliyah al-wujûb*.[16]

Sementara *ahliyah al-adâ'* adalah kepatutan manusia untuk dianggap atau dibenarkan oleh agama ucapan dan perbuatannya, sehingga apabila orang tersebut melakukan sesuatu, transaksi atau tindakan hukum, maka apa yang dilakukannya dinilai oleh agama dan akan ada akibat hukumnya. Misalnya jika ia mengerjakan salat, puasa, zakat, atau melakukan ibadah haji, maka semuanya dianggap sah oleh agama dan gugurlah kewajibannya. Apabila ia melakukan tindak pidana terhadap yang lain atau mencuri, maka ia akan mendapatkan sanksi hukum. *`Illat ahliyah al-adâ'* pada manusia adalah akal dan dewasa.[17]

Hukum adalah *khitâb* Allah Swt yang berhubungan dengan tingkah laku atau perbuatan orang-orang dewasa. Ibrahim Hosen menekankan bahwa yang perlu diperhatikan di sini ialah "tingkah laku atau perbuatan orang-orang dewasa." Hukum dalam definisi ini erat hubungannya dengan *mahkûm `alaihi*. Dari definisi ini dapat diketahui bahwa objek hukum (*mahkûm fih*) adalah perbuatan yang pelakunya manusia sebagai *mahkûm `alaihi*. Oleh sebab itu, dapatlah dipahami bahwa sesuai dengan perngertian *mahkûm `alaihi* dan definisi hukum tadi, *fiqh* tidak mengenal

16 Ibrahim Hosen, *Kajian Tentang Bunga Bank Menurut Hukum Islam*, h. 29-30. Bandingkan dengan Abd al-Wahhâb Khallâf, *`Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 135-136

17 Lihat Abd al-Wahhâb Khallâf, *`Ilmu Ushûl al-Fiqh*, h. 136, Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, h. 327-333

badan hukum dengan arti bahwa badan hukum tidak terkena atau bebas dari tuntutan *khitâb taklîf*. Kalau seandainya *fiqh* mengenal badan hukum, maka badan hukum tentu berkewajiban melakukan kewajiban-kewajiban sebagai *mukallaf* seperti salat, zakat, puasa, dan ibadah haji. Dalam hal ini jelas mustahil.[18]

Ibrahim Hosen mengkritik pendapat beberapa ahli *fiqh* kontemporer seperti Mustafa Ahmad al-Zarqa dan Muhammad Yusuf Musa yang memandang bahwa *fiqh* juga mengenal badan hukum (*syakhsiyah ma`nawiyah/ i`tibâriyah*). Mereka beralasan bahwa *ahliyah al-wujûb* itu `*illat*-nya yang tepat adalah *dzimmah*. Sementara badan hukum mempunyai *dzimmah*. Oleh sebab itu, maka badan hukum mempunyai *ahliyah al-wujûb*. Mereka mencontohkan dengan tiga mazhab selain Hanafi yang membenarkan wasiat untuk masjid dan wali dari anak yang belum dewasa dan diwajibkan mengeluarkan zakat dari anak itu. Demikian juga pengurus wakaf dapat menjual hasil bumi yang diwakafkan dan membeli alat-alat yang diperlukan untuk perawatan dan penggarapan tanah wakaf tersebut. Ulama juga telah sepakat bahwa *bait al-mâl* berkewajiban memberi makan kepada fakir miskin dan berhak menerima warisan orang-orang yang tidak mempunyai ahli waris. Al-Zarqa juga beralasan dengan bersandar pada hadîts berikut.

عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ (رواه أبوداود)[19]

«Dari Amru ibn Syu`aib dari Ayahnya dari Kakeknya berkata, Rasulullah saw bersabda: "Orang-orang muslim saling membela darahnya, yang paling rendah di antara mereka pun harus membela mereka» (HR. Abû Dâud)

Hadîts inilah menurut al-Zarqa yang menunjukkan bahwa manusia muslim ada *dzimmah*, yang karena itu maka ia dipandang *ahliyah al-wujûb*. Mengenai badan hukum, karena padanya ada *dzimmah*, maka padanya pun terkena *khitâb* yang berarti *fiqh* mengenal badan hukum.

18 Ibrahim Hosen, *Kajian Tentang Bunga Bank*, h. 30-31
19 Abu Daud, *Sunan Abî Dâud*, Juz III, h. 80

Menurut Yusuf Musa, meskipun para ulama *mutaqaddimin* tidak menggunakan istilah badan hukum yang dewasa ini dikenal dengan istilah *syakhsiyah ma`nawiyah/i`tibâriyah*, tetapi dari fatwa-fatwa mereka dapat disimpulkan bahwa *fiqh* mengenal badan hukum. Dengan demikian, maka badan hukum tidak terlepas dari tuntutan *khitâb taklîf*, khususnya dalam muamalah.[20]

Dari penjelasan di atas, Ibrahim Hosen melihat bahwa alasan mereka adalah *takhrîj* atau menganalogi terhadap hasil ijtihad ulama terdahulu yang sebenarnya hal itu masih diperselisihkan. Menurutnya, para ulama *mutaqaddimîn* selalu konsisten, tidak pernah melepaskan *fiqh* dari *ushûl al-fiqh*. Karena kedudukan *ushûl al-fiqh* adalah untuk mengendalikan *fiqh*. Para ulama *ushûl al-fiqh* telah konsensus bahwa *khitâb taklîf* hanyalah berhubungan dengan manusia yang mempunyai dua *ahliyah*, yaitu *ahliyah al-wujûb* dan *ahliyah al-adâ'* (kepatutan menerima kewajiban dan kepatutan melaksanakan kewajiban). Mereka juga juga telah konsensus bahwa *khitâb taklîf* hanya berhubungan dengan perbuatan manusia. Perbuatan manusia inilah yang harus diperhatikan sebagai pijakan. Jadi, *khitâb taklîf* tidak berhubungan dengan benda atau badan hukum. Dengan demikian, sesuai dengan kaidah-kaidah tersebut, maka dapat dipahami dengan jelas mengapa *fiqh* tidak mengenal badan hukum.[21]

Adapun mengenai adanya pendapat mazhab yang membenarkan wasiat kepada masjid, Ibrahim Hosen telah meneliti bahwa ternyata bukan untuk masjid, tetapi untuk kemakmuran masjid sebab masjid tidak mempunyai hak memiliki. Begitu juga mengenai zakat hasil bumi kepunyaan wakaf yang telah cukup nisab, kalau *mauqûf `alaihi*nya umum, ulama telah sepakat tidak wajib dizakati. Akan tetapi kalau *mauqûf `alaihi*nya tertentu, maka ia terkena kewajiban. Jadi, mengeluarkan zakat tersebut statusnya diperselisihkan. Sementara kewajiban mengeluarkan zakat harta milik anak kecil yang telah sampai batas nisab atas walinya juga merupakan masalah khilafiyah. Kemudian masalah *bait al-mâl*, mengenai pendirinya, tugas, dan kewajibannya ditentukan oleh imam/kepala negara. Jadi, imamlah yang ber-*tasharruf*, bukan *bait al-mâl*nya.[22]

20 Muhammad Yusuf Musa, *al-Fiqh al-Islâmi Madkhal lidirâsatihi*, h. 221-222, Mustafa Ahmad al-Zarqa', *al-Madkhal al-Fiqh al-`Âm*, Jilid III, h, 236, 237, 238, 268-270

21 Ibrahim Hosen, *Kajian Tentang Bunga Bank*, h. 33

22 Ibrahim Hosen, *Kajian Tentang Bunga Bank*, h. 34, lihat pula *al-Majmû` Syarh al-Muhadzzâb*, Juz V, h. 329

Dengan demikian, jelaslah bahwa mereka yang menganggap bahwa *fiqh* mengenal badan hukum pada dasarnya melakukan *takhrîj* atau menganalogikan terhadap masalah khilafiyah, yaitu hasil ijtihad ulama yang diperselisihkan. Dalam kondisi seperti ini, menurut penilaian Ibrahim Hosen argumen mereka sangat lemah. Karena untuk melakukan analogi, semestinya kepada *nash*, bukan pada pendapat ulama yang diperselisihkan.

Selanjutnya, mengenai hadîts yang dijadikan alasan oleh al-Zarqa, menurut Ibrahim Hosen juga tidak tepat. Hadîts tersebut terlalu umum, tidak menunjukkan kepada masalah yang sedang dibicarakan, yaitu tentang adanya *dzimmah* pada manusia. Kedudukan dan kandungan hadîts yang dikemukakan oleh al-Zarqa menurutnya sama umumnya dengan hadîts Nabi saw.

عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ [23]

"Dari Abi Musa ra, dari Nabi saw bersabda: "Orang mukmin yang satu terhadap mukmin yang lain adalah seperti sebuah bangunan, di mana sebagiannya memperkuat sebagian yang lain" (HR. Bukhâri)

Dari paparan di atas, dapatlah simpulkan bahwa bagi Ibrahim Hosen riba itu hukumnya jelas haram. Ini sudah merupakan konsensus ulama yang hukum haramnya termasuk *mâ `ulima min al-dîn bi al-dharûrah* berdasarkan al-Qur'ân, Sunnah, dan ijmâ`. Akan tetapi, hal yang demikian berlaku jika dilakukan oleh perorangan, bukan badan hukum. Sementara bunga bank statusnya adalah *maskût `anhu*, yaitu tidak tercakup dalam ayat yang mengharamkan riba sebab pada saat ayat itu diturunkan, sistem perbankan belum ada. Untuk itu, yang harus diberlakukan padanya adalah kaidah "*al-`ibrah bi khusûs al-sabab lâ bi `umûm al-lafzh*". Inilah menurutnya pendapat yang paling tepat, konsisten, dan sesuai dengan

23 Al-Bukhâri, *Shahîh al-Bukhâri*, Juz II, h. 863

metode kajian *fiqh* dan *ushûl al-fiqh*. Dalam hal ini tampaknya ia mendasarkannya pada *istishḥâb* dengan berpegang pada kaidah "*al-ashlu fi al-asyyâ'i al-ibâhah hattâ yadulla al-dalîl `ala al-tahrîm*."

Oleh sebab itu, Ibrahim Hosen menegaskan bahwa larangan riba yang diungkapkan oleh al-Qur'ân hanya ditujukan kepada perlakuan riba *nasî'ah* yang menjadi wadahnya adalah perhutangan, yaitu meminjamkan uang dengan bunga.

Kedua, riba *al-fadhl* yang biasa digunakan sebagai alasan keharaman bunga bank pada dasarnya adalah perluasan cakupan dari makna riba yang sesungguhnya berdasarkan hadîts berikut.

كل قرض جر منفعة فهو وجه من وجوه الربا[24]

"Setiap hutang yang mendatangkan kemanfaatan, maka ia adalah salah satu bagian dari bentuk riba" (HR. Baihaqi)

Hadîts ini berkualitas sangat *dha`îf* walaupun berada pada tingkatan *mauqûf*, artinya jalur sanadnya tidak sampai pada nabi karena terhenti pada sahabat. Selain itu, hadîts ini juga *matrûk* karena dalam sanadnya ada Siwar ibn Mas'ab dan tidak ada yang mengatakan hadîts ini sahîh.[25] Oleh sebab itu, Ibrahim Hosen menganggap hadîts tersebut tidak dapat dijadikan dalil hukum.[26] Sebagai gantinya ia menyodorkan dua hadîts lain berikut.

عن أبى هريرة قال كان لرجل على النبى صلى الله عليه وسلم سن من الإبل فجاء يتقاضاه فقال أعطوه فطلبوا له سنه فلم يجدوا إلا سنا فوقها فقال أعطوه فقال أوفيتنى أوفى الله لك قال النبى صلى الله عليه وسلم إن خيركم أحسنكم قضاء [27]

24 Ahmad ibn Husain ibn Ali ibn Musa ibn Abu Bakr al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi al-Kubra*, (Makkah Mukarramah: Dar al-Bâz, 1994), Juz V, h. 349

25 Al-Syaukani, *Nail al-Authâr*, (Beirut: Dar al-Fikr, t. th.), Juz V, h. 351

26 Ibrahim Hosen, *Perluasan Bidang Usaha Bank Syari`ah Ditinjau Dari Hukum Fiqh*, Makalah pada Lokakarya, t. tp., Jakarta, 10 Juli 1997, h. 3

27 Al-Qurthubi, *Tafsîr al-Qurthubi*, Juz X, h. 377

"Dari Abi Hurairah ia berkata: Nabi berhutang kepada seseorang seekor onta. Maka lelaki itu menagihnya. Nabi berkata: "berikan padanya!". Maka para sahabat mencari umur onta yang sebaya, namun mereka tidak menemukannya kecuali umur onta yang lebih tua darinya. Maka Nabi berkata: "berikan kepadanya!", kemudian Nabi berkata: "engkau telah memenuhi permintaanku, Allah Swt pun telah memenuhi permintaanmu." Kemudian Nabi berkata: "orang yang paling baik di antara kamu ialah orang yang paling baik membayar hutangnya" (HR. Bukhari Muslim)

عن جابر بن عبد الله ثم كان لى على النبى صلى الله عليه وسلم دين فقضانى وزادنى [28]

"Dari Jabir, ia berkata: "aku datang pada Nabi saw dan beliau mempunyai hutang padaku. Maka beliau membayar hutangnya dan memberi lebih kepadaku" (HR. Bukhari Muslim)

Penjelasan *zhâhir* hadîts di atas menurut Ibrahim Hosen adalah *muthlaq*, artinya ketika meminjam boleh tidak menyebutkan syarat-syaratnya dan boleh juga dengan menyebutkan syaratnya. Berdasar pada hadîts-hadîts tersebut dapat pula kiranya membantu memperluas usaha muslim yang memiliki modal.[29] Dengan demikian, kedua hadîts tadi sekaligus memperkuat pandangannya bahwa bunga bank tidak termasuk kategori riba.

Berkaitan dengan argumennya bahwa bank adalah badan hukum yang tidak terkena *khitâb* hukum, tampaknya hal ini bisa dikritisi lebih lanjut. Berdasarkan definisi dari badan hukum itu sendiri ialah perkumpulan dan sebagainya sebagai subjek hukum, berupa perseroan, yayasan, lembaga, dan sebagainya.[30] Ini menunjukkan bahwa bank sebagai perseroan jelas sebagai subjek hukum yang melakukan tindakan hukum. Dalam hal ini pelakunya sekelompok orang yang bertindak atas nama bank sebagai badan hukum. Selain itu, pada dasarnya bank juga tidak bisa bergerak dan berjalan sendiri,

28 Muslim ibn al-Hajjaj Abu al-Husain al-Qusyairi, *Shahîh Muslim*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats, t. th.), Juz I, h. 495

29 Ibrahim Hosen, *Perluasan Bidang Usaha Bank Syari`ah Ditinjau Dari Hukum Fiqh*, h. 5

30 Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), h. 63

melainkan digerakkan dan dijalankan oleh orang per orang yang tentu terkena *khitâb*. Bedanya kalau bank tanggung jawabnya oleh beberapa orang yang mewakili banyak orang secara berkelompok, sedangkan selain bank, setiap orang bertanggung jawab atas nama pribadinya sendiri. Selain itu, orang yang berhubungan atau meminjam di bank jelas adalah orang yang sudah *mukallaf*. Dengan demikian, seharusnya bank juga termasuk dalam *khitâb* hukum atas segala tindakan hukumnya. Sangat besar risikonya kalau seandainya badan hukum bebas dari *khitâb* yang bisa berakibat terjadinya pelanggaran-pelanggaran hukum agama lainnya oleh para pengelolanya yang berlindung di balik badan hukum. Pada akhirnya orang bisa lepas dari sanksi hukum agama—walaupun tidak bertentangan dengan hukum negara—dengan berlindung di balik badan hukum. Padahal produk-produk pembiayaan yang dikeluarkan oleh bank terus berkembang seiring bertambahnya kebutuhan umat manusia terhadap jasa bank yang semakin meningkat.

2. Hukum Minum Bir

Dengan berpedoman pada definisi bir dan pendapat para ulama tentang *khamr*, maka Ibrahim Hosen memandang bahwa minuman bir tidak dapat dikatakan *khamr*, kecuali ia ternyata memabukkan. Apabila bertujuan memabukkan, menurut sebagian ulama Hijaz, keadaan yang demikian itu memang dapat dikatakan *khamr*.[31] Dalam al-Qur'an, ayat-ayat yang berbicara tentang *khamr* adalah surat al-Nahl ayat 67 yang turun di Mekkah dan al-Ma'idah ayat 90 yang turun di Madinah.

وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا
إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾

"Dan dari buah korma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah Swt) bagi orang yang memikirkan" (al-Nahl: 67)

31 Ibrahim Hosen, *Penjelasan Tentang Hukum Bir*, (Jakarta: Biro Hubungan Masyarakat dan Hubungan Luar Negeri Depag RI, 1969), h. 32

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

"Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khamr, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan" (al-Ma'idah: 90)

Untuk mengetahui apakah bir itu minuman yang memabukkan karena ia mengandung alkohol antara satu sampai enam persen (biasanya hanya tiga persen) maka perlu diteliti pengertian mabuk menurut ulama *fiqh*. Menurut imam Syafi`i, orang mabuk ialah orang yang bicaranya tidak teratur dan membuka rahasianya yang tersembunyi. Dikatakannya juga bahwa orang mabuk ialah orang yang tingkah lakunya tidak karuan, sehingga perbuatan dan ucapannya tidak teratur, walaupun masih punya sedikit kesadaran dan daya pengertian. Adapun orang yang menjadi bersemangat dan agak pening-pening tetapi masih dapat menguasai diri akibat meminum *khamr*, maka ia termasuk orang yang tidak mabuk. Orang yang demikian, wudhu'nya, salatnya, dan seluruh amal perbuatannya sah menurut ijmâ` para ulama.[32]

Dalam kitab *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir* disebutkan bahwa imam al-Suyuti mengemukakan beberapa rumusan tentang definisi mabuk. Di antaranya, orang yang mabuk itu ialah orang yang berbicara kacau balau dan membuka rahasianya. Al-Muzani berkata, orang mabuk ialah orang yang tidak dapat membedakan antara bumi dan langit serta tidak dapat membedakan antara ibunya dan perempuan lain. Menurut sebagian ulama, orang mabuk ialah orang yang membuka apa yang tadinya ia rahasiakan karena merasa malu diketahui orang lain. Menurut ulama lain, orang mabuk ialah orang yang badannya tidak seimbang kalau berjalan dan berbicaranya ngawur dan ada juga ulama yang menyatakan bahwa orang mabuk hanyalah orang yang tidak menyadari apa yang diucapkannya.[33]

Menurut Ibnu Suraij, berbicara tentang mabuk hendaklah kembali pada kebiasaan, maka kalau perubahannya berakhir pada keadaan di mana ia

32 Nawawi, *Syarh al-Muhadzzab*, Juz III, h. 7

33 Al-Suyûti, *Al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir fi al-Fur*û`, h. 187

telah menyalahi kebiasaan yang dapat dikenai nama mabuk, maka itulah yang dikatakan orang mabuk. Definisi Ibnu Suraij ini menurut al-Rafi'i adalah definisi yang terdekat (makna mabuk). Namun dalam pandangan imam al-Haramain (al-Juwaini), semua rumusan tadi tidak ada yang pas. Menurut al-Rafi`i—sebagaimana dikutip Ibrahim Hosen, orang mabuk karena minum mempunyai tiga tingkat keadaan.[34]

Pertama, pening-pening dan bersemangat ketika *khamr* mulai menjalar di dalam tubuhnya, tetapi belum sampai menghilangkan kesadaran. Keadaan seperti ini dianggap masih belum mabuk, hukum *thalaq* dan tindak tanduknya yang lain tetap sah karena ia masih tetap mempunyai akal.

Kedua, puncak akhir mabuk, yaitu mabuk yang telah penuh sehingga orang itu jatuh seperti pingsan dan hampir tidak dapat berbicara lagi, maka orang yang demikian thalak dan semua tindak tanduknya tidak dianggap sah karena ia tidak berakal lagi.

Ketiga, keadaan pertengahan, yaitu keadaan-keadaannya, perkataan, dan perbuatannya tidak teratur tetapi masih mempunyai sedikit kesadaran dan pengertian serta masih dapat berbicara. Keadaan yang terakhir ini termasuk dalam kategori mabuk,dan padanya terdapat dua pendapat. Ada yang mengatakan termasuk kategori pertama dan ada pula yang mengatakan termasuk dalam kategori yang kedua.

Keadaan mabuk menurut imam yang empat ialah campur baur dan ngawurnya perkataan. Maksudnya ialah kebanyakan dari ucapannya itu ngawur, maka apabila sebagian dari pembicaraannya masih teratur, belumlah dapat dikatakan mabuk. Definisi ini disetujui oleh mayoritas ulama *fiqh* dan definisi ini pulalah yang difatwakan atas dasar ucapan Ali ibn Abi Thalib ra yang diriwayatkan oleh imam Malik dan imam Syafi`i: "Apabila ia mabuk maka ia ngawur". Abu Hanifah menambahkan pada definisi tersebut dengan menyatakan bahwa mabuk yang dikenakan hukuman *had* ialah yang tidak dapat membedakan antara sesuatu dan tidak mengenal perbedaan bumi dan langit karena kalau orang itu masih dapat membedakan antara bumi dan langit, maka mabuknya belum dianggap sempurna. Keadaan tidak sempurnanya mabuk itu menimbulkan *syubhat* (keragu-raguan) sehingga dengan demikian gugurlah hukuman *had* dengan sebab *syubhat* itu.[35]

34 Ibrahim Hosen, *Penjelasan Tentang Hukum Bir*, h. 33

35 Kamal ibn al-Humam, *Taisîr al-Tahrîr*, Juz II, h. 289

Dari beberapa keterangan di atas, menurut Ibrahim Hosen dapat diketahui dengan jelas bahwa orang mabuk ialah orang yang dapat dikatakan hilang akalnya (gila) dalam beberapa waktu. Manakala seseorang itu masih sanggup membedakan sesuatu, maka ia tidak dapat dikatakan mabuk yang mesti dikenakan *had.* Atas dasar ini, kalau ternyata minuman bir itu banyaknya memabukkan, maka menurut beberapa definisi tadi jelaslah bahwa ia adalah minuman yang dinamakan *nabîdz*, ia adalah *khamr* menurut sebagian ulama Hijaz. Hukum haramnya pada kadar memabukkan disepakati, tetapi pada kadar tidak memabukkan adalah halal menurut ulama Kufah, dan tetap haram menurut ulama Hijaz.[36]

Dengan penjelasan di atas, ia bermaksud membela pandangan KH. Moh. Dachlan (Menteri Agama saat itu) yang ketika itu pernah ditanya wartawan tentang masalah minum bir, dan ia mengatakan bahwa bir itu hukumnya khilafiyah.[37] Selanjutnya untuk melengkapi uraiannya tentang hukum minum bir ini, Ibrahim Hosen menjelaskan pula hukum yang berhubungan dengan tindak tanduk orang mabuk yang terbagi menjadi tiga pendapat:[38]

Pertama, golongan yang memandang mabuk dari segi zatnya karena itu menjadi bat Allah Swt segala tindak tanduk yang dilakukan oleh orang yang mabuk, baik mabuk karena usaha sendiri, terpaksa, atau dipaksakan. Pendapat ini dipelopori ibnu Qayyim al-Jauziyah yang membatalkan segala tindak tanduk orang mabuk, baik karena uzur atau tidak. Oleh sebab itu tidaklah jatuh thalaknya dan tidaklah dilaksanakan segala transaksi yang dibuatnya, sebagaimana tidak dianggap sah murtadnya karena orang mabuk ialah orang yang tidak berakal, tanpa memandang sebab mabuknya (atas usaha sendiri atau bukan) dan tanpa memandang benda yang menyebabkan ia mabuk. Pendapat yang senada dengan ini dari golongan Hanafi ialah al-Thahawi, Abu Yusuf, dan Zufar. Dari golongan Syafi`i ialah Muzani dan ibnu Suraij. Ibnu Hazm berkata: "orang gila dan orang mabuk tidak dikenakan qishas, diyat, dan tidak pula dikenakan ganti rugi atas segala tindakannya yang merusak. Hanya saja anak-anak, orang gila, dan orang mabuk yang melakukan pembunuhan atau merusak harta benda mesti ditahan untuk menghindari bahayanya, sampai orang

36 Ibrahim Hosen, *Penjelasan Tentang Hukum Bir*, h. 33
37 Panitia Penyusun Biografi, *Prof. KH. Ibrahim Hosen*, h. 154
38 Ibrahim Hosen, *Penjelasan Tentang Hukum Bir*, h. 34-35

gila tersebut sembuh dari gilanya, orang mabuk sadar dari mabuknya, dan anak-anak menjadi dewasa.[39]

Kedua, golongan *jumhûr fuqahâ'* yang tidak memandang mabuk dari segi zatnya, tetapi dari segi sebab dan kelakuannya yaitu dengan jalan dipaksa atau tidak. Jika mabuk dengan usaha sendiri dan dari benda yang diharamkan seperti *khamr* dan lainnya, maka segala tindak tanduknya dianggap sah sebagai hukuman preventif terhadapnya agar jangan berbuat maksiat, dan seluruh transaksi yang dia lakukan, thalak dan kalimat murtad yang ia ucapkan semuanya dianggap sah. Adapun mabuk yang disebabkan oleh paksaan atau dengan benda yang halal, maka segala tindakan orang itu tidak ada pertanggungjawabannya karena orang mabuk yang seperti ini adalah orang yang uzur.

Ketiga, golongan yang memandang dari segi *ahliyah al-khitâb* (syarat taklîf). Atas dasar ini, mabuk yang terjadi dari sebab minuman yang diharamkan, tidak membatalkan syarat-syarat *taklîf* karena adanya akal dan kedewasaan, walaupun si pemabuk dalam keadaan tidak dapat menggunakan akalnya dengan perantaraan kegembiraan yang melampaui batas. Oleh sebab itu, ia tetap dituntut oleh hukum dan segala tindakannya dianggap sah, baik ia minum karena terpaksa atau tidak.[40]

Dari ketiga pendapat golongan di atas, Ibrahim Hosen mengambil hal-hal yang menguntungkan dari pendapat-pendapat mereka yang sejalan dengan kemaslahatan. Dalam hal ini ia menganggap tetap sah segala tindakan orang yang mabuk yang merusak kepentingan orang lain. Artinya si pemabuk tetap bertanggung jawab terhadap setiap perbuatannya yang merugikan orang lain dalam masalah perdata. Sementara dalam masalah pidana, ia sependapat dengan Yusuf Musa bahwa si pemabuk bertanggung jawab atas segala tindakannya apabila mabuknya dengan sebab usaha sendiri.[41]

Dengan demikian, golongan yang memandang *nabîdz* itu halal pada kadar yang tidak memabukkan jika diminum tidak untuk tujuan berfoya-foya. Apabila terjadi mabuk, ia tidak dibebani tanggung jawab atas segala

39 Ibnu Hazm, *al-Muhallâ*, Juz X, h. 344-347. Lihat pula *I`lâm al-Muwaqqi`în*, Juz IV, h. 41-42

40 Al-Suyûti, *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir fi al-Furû`*, Juz II, h. 151

41 Muhammad Yusuf Musa, *al-Fiqh al-Islami Madkhal lidirâsah wa al-Nizhâm al-Mu`âmalah*, h. 334

tindakannya, sama halnya dengan orang mabuk karena minum *khamr* dengan sebab terpaksa atau dipaksakan, pendapat seperti ini menurutnya adalah konsensus.[42]

Masalah yang diperselisihkan sebagaimana yang telah diuraikan di atas ialah tindak tanduk orang mabuk yang disebabkan minum *khamr* atau *nabîdz* tidak karena uzur dan dengan tujuan berfoya-foya. Dalam hal ini sebagian ulama membatalkan dan sebagian lagi mensahkan segala tindak tanduknya.

Ulama Kufah memandang halalnya *nabîdz* berdasarkan ayat 67 surat al-Nahl. Ayat ini menghalalkan minuman yang memabukkan, baik berupa *khamr* atau *nabîdz*. Ayat ini turunnya di Mekkah. Kemudian turun ayat 90 surat al-Mâ'idah yang mengharamkan *khamr*. Ayat yang turun di Madinah ini dianggap oleh ulama Kufah telah men-*takhsîs*-kan ayat 67 surat al-Nahl, yang dengan demikian halalnya *khamr* menjadi haram, sedangkan hukum halalnya *nabîdz* tetap berlaku menurut ayat 67 surat al-Nahl tersebut. Adanya hadîts Nabi saw yang mengatakan bahwa tiap yang memabukkan adalah *khamr* dan tiap *khamr* adalah haram, mereka mengartikan "yang memabukkan" di sini adalah "kadar yang membuat mabuk secara kenyataan." Dari hadîts ini pula dijadikan oleh mereka sebagai satu *qâ'id* halalnya *nabîdz*, yaitu pada kadar tidak memabukkan.[43]

Dengan menggunakan ilmu *ushûl al-fiqh*, menurut Ibrahim Hosen, jalan pikiran Ulama Kufah lebih bisa diterima dan memiliki dasar yang kuat dengan alasan surat al-Nahl ayat 67 adalah berbentuk *khabariyah*, yang mana menurut ilmu *ushul al-fiqh* ayat-ayat *khabariyah* tidak menerima *nasakh*, tetapi dapat menerima *takhsîs* menurut jumhûr ahli ushûl. Jadi untuk menghindarkan pertentangan antara ayat 90 surat al-Mâ'idah dengan ayat 67 surat al-Nahl, digunakan kaidah *takhsîs* dengan mengeluarkan hukum halalnya *khamr* dari umumnya ayat 67 surat al-Nahl tersebut. Sementara hadîts nabi mengharamkan *muskir*[44] tidak dapat me-*nasakh* ayat 67 surat al-Nahl itu sebab bentuk kalimatnya adalah *khabariyah*, sebagaimana dijelaskan di atas. Di samping itu, kebolehan hadîts nabi me-*nasakh* ayat-ayat al-Qur'ân telah menjadi perselisihan di kalangan ahli

42 Ibrahim Hosen, *Penjelasan Tentang Hukum Bir*, h. 35

43 Ibrahim Hosen, *Penjelasan Tentang Hukum Bir*, h. 36

44 عن نافع عن بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام Muslim, *Shahih Muslim*, Juz III, h. 1587

ushûl, yang oleh sebab itu ulama Kufah memandang hadîts sebagai *qâ'id* dari halalnya *nabîdz* secara mutlak, sehingga menjadi haramlah meminum *nabîdz* pada kadar yang memabukkan dengan hadîts tersebut.[45]

Ulama Kufah dengan jalan pikirannya yang demikian diperkuat oleh hadîts nabi yang mereka pegang, yang menyatakan bahwa haramnya *khamr* adalah karena zatnya dan haramnya *nabîdz* karena mabuknya. Selain itu, jalan pikiran mereka adalah sesuai dengan *qiyâs* yaitu *nabîz* diserupakan dengan *khamr* karena persamaan *`illat*-nya yaitu memabukkan, dengan pengertian timbulnya haram pada *nabîdz* adalah ketika datang *`illat*-nya, yaitu keadaan mabuk (*al-hukmu yadûru ma`a illatihi wujûdan wa `adaman*).

Kebenaran *qiyâs* menurut Ibrahim Hosen sejalan dengan pendapat Ibnu Abbas yang menyatakan kalau salah seorang di antara kamu minum *nabîdz* delapan cangkir tidak mabuk, maka ia adalah halal. Jika ia minum cangkir yang kesembilan lalu memabukkannya, maka itulah yang haram. Walaupun ulama Hijaz memandang hadîts yang dipegang oleh ulama Kufah ini *dha`îf*, tetapi *ijmâ`* telah membantu memperkuat pendapat ulama Kufah tentang apa yang disebut sebagai *khamr*, begitu juga menurut ilmu bahasa tentang apa yang dikatakan *muskir*.[46]

Dalam masalah *nabîdz*, mazhab Syafi`i memiliki kesamaan dengan ulama Hijaz. Bagi mazhab Syafi`i, hakikat *khamr* ialah minuman yang memabukkan dari perasan anggur walaupun tidak berbuih, tetapi mereka dengan jelas menetapkan bahwa orang yang menghalalkan minuman yang memabukkan selain perasan anggur (*nabîdz)* tidak dapat dianggap kafir karena ada perselisihan ulama mengenai jenisnya yang bukan termasuk *khamr*.[47] Malah lebih lanjut mazhab Syafi`i menjelaskan bahwa orang yang minum *nabîdz* pada kadar yang tidak memabukkan, tetap dianggap baik, tidak dianggap fâsiq, kesaksiannya tetap diterima. Menurut mazhab ini, minum *nabîdz* pada kadar tidak memabukkan adalah dosa kecil dan karenanya tidak dikenakan hukuman *had*. Pendapat seperti ini menurut penelitian Ibrahim Hosen juga didukung oleh mayoritas mazhab Maliki.[48]

45 Ibrahim Hosen, *Penjelasan Tentang Hukum Bir*, h. 36-37
46 Ibrahim Hosen, *Penjelasan Tentang Hukum Bir*, h. 37
47 Muhammad Syatha Dimyati, *I`ânat al-Thâlibîn*, Juz IV, h. 155
48 Ibrahim Hosen, *Penjelasan Tentang Hukum Bir*, h. 38

Selain itu, dalam mazhab Hanafi disepakati bahwa minum selain *khamr* yang sedikit dan tidak memabukkan hukumnya adalah haram jika dilakukan untuk berfoya-foya dan tidak haram jika dilakukan untuk memperkuat badan yang lemah.[49]

Oleh sebab itu, Ibrahim Hosen menyimpulkan, kalau begitu ringannya hukum yang diberikan oleh mazhab Syafi`i dengan dukungan mayoritas kalangan mazhab Maliki terhadap peminum *nabîdz* pada kadar yang tidak memabukkan, maka bir yang kedudukannya saja masih diperselisihkan apakah ia termasuk *nabîdz* atau bukan—tentu tidak bisa dimasukkan ke dalam kategori *khamr* dan tidak dikatakan haram secara mutlak.[50] Dengan demikian, orang-orang yang membutuhkan minum bir untuk kesehatan dan menambah kebugaran tubuh, bagi mereka halal meminum bir dan yang sejenisnya. Ini tergambar dari pernyataan berikut.

"...Dengan demikian, obat-obatan yang mengandung bahan-bahan memabukkan, umpama alkohol, candu, dan bahan-bahan perangsang lainnya menjadi boleh kita ambil manfaatnya dan perkembangan dunia pengobatan tidak terhalang, demikian pula penggunaan rempah-rempah sebagai bahan makanan yang juga banyaknya memabukkan umpama za`faran (kuma-kuma) untuk membuat nasi biryani dan buah pala untuk membuat gulai. Dengan demikian, orang-orang kita yang bergerak di bidang keolahragaan mempunyai kesempatan untuk minum obat-obat kuat seperti bir dan lain-lain. Kaum ibu yang habis melahirkan dapat pula meminum bir hitam guna memulihkan kesehatannya."[51]

Menurut Yusuf al-Qardhawi, *khamr* adalah bahan yang mengandung alkohol yang memabukkan.[52] Oleh sebab itu segala yang mengandung alkohol dan berpotensi memabukkan seperti bir dan yang sejenisnya termasuk dalam kategori *khamr* yang diharamkan berdasarkan hadîts "*Setiap yang memabukkan adalah khamr dan setiap khamr adalah haram*" (HR. Muslim). Ini tampak dari ungkapannya:

"Pertama kali yang dicanangkan Nabi Muhammad saw tentang masalah khamr, yaitu beliau tidak memandangnya dari segi bahan yang dipakai

49 Abd al-Rahman al-jaziri, *Kitab al-Fiqh `Ala al-Madzahib al-Arba`ah*, Juz II, h. 9

50 Ibrahim Hosen, *Penjelasan Tentang Hukum Bir*, h. 38

51 Ibrahim Hosen, *Penjelasan Tentang Hukum Bir*, h. 38

52 Yusuf al-Qardhawi, *al-Halâl wa al-Harâm fi al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-`Arabiyah, t. th.), h. 214

untuk membuat khamr itu, tetapi beliau memandang dari segi pengaruh yang ditimbulkan, yaitu memabukkan. Jadi bahan apa pun yang nyata-nyata memabukkan berarti dia itu khamr, betapa pun merek dan nama yang digunakan oleh manusia; dan bahan apa pun yang dipakai. Oleh sebab itu, bir dan sebagainya dapat dihukumi haram.[53]

Dari uraian di atas, tampak Ibrahim Hosen telah melakukan *tarjîh* dengan memperkuat pendapat ulama Kufah yang menyatakan bahwa haramnya *khamr* itu adalah karena zatnya dan haramnya *nabîdz* karena mabuknya. Ia memperkuatnya dengan *qiyâs* yaitu *nabîdz* diserupakan dengan *khamr* karena persamaan `*illat*-nya yaitu memabukkan. Karena itu, timbulnya haram pada *nabîdz* adalah ketika datang `*illat*-nya, yaitu keadaan mabuk. Kalau tidak sampai memabukkan seperti bir, apalagi kalau dimaksudkan untuk kesehatan, hukumnya adalah halal. Hanya saja, batasan mabuk sangat subjektif bergantung daya tahan manusia yang berbeda-beda, mungkin agak sulit untuk diterapkan secara umum. Karena bisa saja terjadi seseorang yang awalnya bermaksud minum sekadarnya, tiba-tiba tanpa disadarinya menjadi mabuk karena tidak terbiasa.

53 Yusuf al-Qardhawi, *al-Halâl wa al-Harâm fi al-Islâm*, h. 217

BAB 5

FIQH KONTEMPORER DALAM MASALAH MUNAKAHAT

1. Poligami

Poligami adalah salah satu ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'ân berdasarkan surat al-Nisâ' ayat: 3.

و ان خفتم ان لاتقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلا ورباع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم ذالك ادنى الا تعولوا (النساء : 3)

"Dan jika kamu khawatir tidak akan dapat berlaku adil terhadap hak-hak perempuan yatim (bila kamu mengawininya), maka kawinilah perempuan-perempuan lain yang kamu senangi dua, tiga, atau empat orang. Kemudian jika kamu khawatir tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya" (Al-Nisâ': 3)

Ayat di atas menyebutkan kebolehan poligami yang dilakukan jika diperlukan (karena khawatir tidak akan berlaku adil terhadap anak-anak yatim) dengan syarat yang cukup berat yaitu keadilan yang bersifat material. Begitu juga dengan surat al-Nisâ' ayat 129: "Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian…" yang menyatakan ketidakmungkinan manusia untuk bisa berlaku adil (secara immaterial/cinta) walaupun seseorang sangat ingin dan sudah berusaha semaksimal mungkin. Selanjutnya, kalau dikaji

berdasarkan *munâsabah* ayat dengan melihat ayat-ayat sebelumnya, maka dapat diketahui bahwa surat al-Nisâ' ayat 1 berbicara tentang penciptaan laki-laki dan perempuan dari sumber yang sama, karena itu memberikan gambaran kesetaraan kedua jenis kelamin. Lalu al-Nisâ' ayat 2 berisi desakan kepada muslim agar memberi harta anak yatim yang menjadi warisannya dan tidak mengganggu untuk kepentingan wali. Kemudian al-Nisâ' ayat 3 memberikan alternatif bagi laki-laki (wali) yang khawatir tidak dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim tersebut supaya melakukan poligami dengan menikahi selain anak yatim perempuan yang dalam perwaliannya atau ibunya anak-anak yatim. Dengan demikian, penekanan ayat 1, 2, dan 3 surat al-Nisâ' di atas tampaknya bukan pada poligami itu sendiri, tapi perintah berbuat adil kepada orang-orang yang memelihara anak-anak yatim.

Khusus mengenai *sabab al-nuzûl* al-Nisâ' ayat 3, al-Shâbuni mengemukakan bahwa al-Bukhâri meriwayatkan dari Urwah ibn Zubair sesungguhnya ia pernah bertanya kepada Aisyah tentang firman Allah Swt di atas. Lalu Aisyah berkata: Hai anak saudaraku, si yatim ini berada di bawah perwaliannya dan hartanya tercampur menjadi satu. Wali itu tertarik pada harta dan kecantikan wajah si yatim, lalu hendak mengawininya. Akan tetapi cara ini tidak adil mengenai pemberian mahar untuk si yatim, ia tidak memberinya seperti yang diberikan kepada wanita lain. Berbuat demikian dilarang, lain halnya kalau ia bisa adil. Padahal mereka terbiasa memberi mahar tinggi. Begitulah lalu mereka disuruh mengawini perempuan yang cocok dengan mereka selain anak yatim itu.[1]

Pendapat senada dikemukakan al-Jasshâs yang menurutnya ayat 3 surat al-Nisâ' di atas berkenaan dengan anak yatim yang dinikahi walinya. Bahkan menurut al-Jasshâs, larangan menikahi anak yatim ini begitu kuat. Hal ini terlihat dengan dimasukkannya materi ini pada bab *tazwîj al-shighar* (pernikahan anak di bawah umur).[2]

Begitu juga dengan al-Thabari yang mengatakan bahwa ayat 3 surat al-Nisâ' tersebut terkait erat dengan nasib perempuan dan anak yatim. Menurutnya, di antara pendapat ulama yang mendekati kebenaran

1 Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawâi' al-Bayân Tafsîr Ayat al-Ahkâm*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), Juz II, h. 420

2 Al-Jasshâs, *Ahkâm al-Qur'ân*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Islamiyah, t.th.), h. 54

adalah pendapat yang mengatakan bahwa makna ayat ini terkait dengan kekhawatiran tiadanya wali yang bisa berbuat adil terhadap anak yatim. Kalau demikian, kekhawatiran ini dengan sendirinya berlaku juga pada cara menyikapi wanita, maka "janganlah berpoligami, kecuali pada wanita yang mungkin kamu bisa berlaku adil (dengan) dua sampai empat orang." Sebaliknya, kalau ada kekhawatiran tidak bisa berlaku adil ketika poligami, maka cukuplah dengan menikahi budak wanita yang dimilikinya, sebab hal itu akan lebih memungkinkan tidak akan berbuat penyelewengan.[3]

Sementara dari hadîts-hadîts nabi, di antaranya diriwayatkan oleh Tirmidzi sebagai berikut.

"Bahwa Ghailan ibn Salamah ketika masuk Islam mempunyai 10 orang istri, maka Nabi pun berkata kepadanya: "pilihlah empat (sebagai istrimu) dan ceraikan yang lainnya". [4]

Hadîts di atas menjelaskan bahwa poligami hingga batas empat dibolehkan oleh nabi. Begitu juga dalam shahîh Muslim disebutkan, Aisyah memahami surat al-Nisâ' ayat 3 itu bahwa jika para pemelihara perempuan yatim khawatir dengan mengawini mereka tidak mampu berlaku adil, sebaiknya mengawini perempuan lain. Oleh sebab itu, ayat yang membolehkan poligami sebenarnya bukanlah menunjuk pada sifat dan makna yang berlaku umum, tapi mengandung suatu maksud, yaitu menegakkan keadilan terhadap anak yatim.

Oleh sebab itu, tampaknya tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang kebolehan seorang laki-laki menikahi lebih dari satu wanita dengan syarat laki-laki tersebut mampu berlaku adil. Perbedaan pendapat di kalangan ulama terjadi berkenaan dengan status kebolehan poligami tersebut, apakah ia merupakah *azîmah* atau *rukhshah*.

Menurut Ibrahim Hosen, sifat adil yang merupakan syarat dalam berpoligami hendaklah dimiliki oleh suami, terlepas apakah sifat adil itu merupakan syarat kebolehan untuk melakukan poligami ataukah hanya berupa kewajiban atas suami setelah ia melakukan poligami. Dalam penelitiannya, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama

3 Ibnu Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayân fi Tafsîr al-Qur'ân*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1958), Jilid VI, h. 155-157

4 Al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, t.t), h. 1047

bahwa yang dimaksud dengan adil di sini ialah adil secara lahir, yakni keadilan yang dapat dilakukan manusia seperti adil dalam masalah tempat tinggal, pakaian, giliran, dan sebagainya, bukan adil secara batin seperti kecenderungan hati kepada salah seorang istri. Hal itu disebabkan adil secara batin tidak dapat disanggupi oleh manusia[5], hal ini dapat diketahui dari surat al-Nisâ' ayat 129.

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ۚ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٢٩﴾

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

Mengenai alasan kebolehan untuk berpoligami ini, ia mengemukan argumentasinya sebagai berikut.[6]

a. Islam mendapatkan masyarakat Arab yang umumnya melakukan poligami dengan cara sewenang-wenang dan tidak terbatas. Oleh sebab itu, ajaran Islam memperbaiki kedudukan wanita dengan jalan memberi hak kepada mereka yang mesti dihormati oleh kaum pria. Atas dasar ini pula poligami dibolehkan.

b. Untuk mengatasi kekecewaan suami akibat istrinya mandul atau menderita sakit lumpuh dan sebagainya. Menutup poligami dalam keadaan seperti ini akan mendorong suami memilih jalan yang kejam yaitu menceraikan istrinya untuk dapat kawin lagi dengan wanita lain.

5 Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan Masalah Pernikahan*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), Cet. ke-1, Jilid I, h. 138

6 Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan*, h. 139

c. Banyaknya jumlah wanita dibanding pria dan adanya peperangan yang mengakibatkan banyak korban menyebabkan berkurangnya jumlah pria dan semakin banyak wanita yang tidak bersuami. Menutup poligami berarti berpotensi membuka peluang bagi wanita yang tidak bersuami untuk melakukan hubungan gelap dengan pria lain secara terkutuk dan membawa masyarakat pada bencana yang tidak diinginkan. Jadi berpoligami dalam situasi seperti ini berfungsi sosial.

d. Tiap-tiap bulan lebih kurang selama satu minggu si suami tidak dapat mendekati istrinya karena kedatangan haid. Begitu juga dalam keadaan hamil enam bulan ke atas dianggap kurang baik didekati, demikian juga sesudah melahirkan anak si suami harus menunggu antara 40 sampai 60 hari. Padahal, sifat pria adalah aktif dan agresif untuk menyerang dan jarang yang dapat menahan nafsunya, di samping pada umumnya pria itu mata keranjang dan mempunyai pembawaan keinginan untuk berpoligami.

e. Wanita sesudah umur 50 tahun tidak dapat hamil lagi, sedangkan pria sampai umur 100 tahun masih dapat menghamili. Jika seratus wanita berkumpul dengan seorang pria dalam masa satu tahun, kemungkinan akan melahirkan seratus bayi, tetapi seratus pria jika berkumpul dengan seorang wanita, tidak akan dapat melahirkan seorang bayi pun.

Selanjutnya, ia menambahkan bahwa kebolehan beristri lebih dari satu adalah *azîmah*, ia mendasarkan pendapatnya pada surat al-Nisâ' ayat 3.

فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

«…Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya» (al-Nisâ': 3)

Di samping itu, hukum kebolehan tersebut adalah *muthlaq*, dengan pengertian tidak digantungkan pada persetujuan istri pertama atau persetujuan mahkamah (pengadilan) atau pada kesanggupan berlaku adil.[7]

Sedikit berbeda dengan pendapat di atas, Quraish Shihab memandang bahwa surat al-Nisâ' ayat 3 itu sebagaimana diuraikan Aisyah ialah menyangkut sikap sementara orang yang ingin mengawini anak-anak yatim yang kaya lagi cantik dan berada dalam pemeliharaannya, tetapi enggan untuk memberinya mas kawin yang sesuai serta tidak memperlakukannya secara adil. Jadi, ayat ini melarang hal tersebut dengan susunan kalimat yang tegas. Penyebutan "dua, tiga, atau empat" pada hakikatnya adalah dalam rangka tuntutan berlaku adil kepada mereka.[8] Oleh sebab itu, menurutnya hukum poligami adalah mubah karena darurat dengan syarat bisa berlaku adil (sebagai syarat hukum) yang penilaian keadaannya diserahkan kepada masing-masing pihak menurut pertimbangannya. Ini bisa dipahami dari pernyataannya:

"Ayat ini juga tidak mewajibkan poligami atau menganjurkannya, dia hanya berbicara tentang bolehnya poligami, dan itupun merupakan pintu darurat kecil, yang hanya dilalui saat amat diperlukan dan dengan syarat yang tidak ringan...adalah wajar bagi suatu perundangan—apalagi agama yang bersifat universal dan berlaku setiap waktu dan kondisi—untuk mempersiapkan ketetapan hukum yang boleh jadi terjadi pada satu ketika, walaupun kejadian itu hanya merupakan "kemungkinan."[9]

Adapun syarat adil bagi kebolehan berpoligami bukanlah syarat hukum seperti menurut jalan pikiran ulama tafsîr sebagaimana tersebut tadi, tetapi ia adalah syarat agama, dengan pengertian bahwa agama menghendakinya. Hal ini mengingat bahwa yang dikatakan syarat hukum itu adalah sesuatu yang dituntut sebelum adanya hukum, ini artinya syarat seperti itu tidak dapat berpisah dari hukum. Misalnya wudhu' sebagai syarat hukum bagi sahnya salat, dituntut adanya sebelum salat karena salat tidak sah dilakukan kecuali dengan wudhu'. Dengan demikian, salat dan wudhu' tidak dapat berpisah selama salat belum selesai.[10]

7 Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan*, h. 145
8 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah,* (Jakarta: Lentera Hati, 2000), Cet. ke-1, Volume 2, h. 324
9 M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, h. 200
10 Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan*, h. 149

Sementara adil, ia tidak dapat dijadikan syarat hukum sahnya poligami karena adil belum dapat diwujudkan sebelum terwujudnya poligami. Oleh sebab itu, syarat adil dalam berpoligami tidak dapat dikatakan sebagai syarat hukum, tetapi ia adalah syarat agama yang karenanya ia menjadi salah satu kewajiban suami setelah melakukan poligami. Selain itu, syarat hukum mengakibatkan batalnya hukum ketika syarat tersebut batal, tetapi syarat agama tidak demikian halnya karena ia hanya mengakibatkan dosa kepada Tuhan. Jadi suami yang tidak berlaku adil termasuk berdosa dan ia dapat diajukan ke mahkamah (pengadilan) dan hakim dapat menjatuhkan kepadanya hukuman *ta`zîr*. Hal ini berbeda kalau adil itu dijadikan sebagai syarat hukum bagi kebolehan berpoligami sebab ketika suami tidak berlaku adil, maka nikahnya menjadi batal. Kalau adil tidak dipandang sebagai syarat hukum bagi kebolehan berpoligami, maka tentu ketiadaan adil tidak dapat dijadikan *mâni`* (penghalang) bagi kebolehan poligami.[11] Jadi adil yang dimaksudkan di sini ialah adil sebagai sikap atau perilaku setelah poligami, bukan adil sebagai sifat yang melekat pada diri suami sebelum ia berpoligami.

Syarat agama yang dimaksudkan Ibrahim Hosen ialah syarat yang dituntut oleh agama dan tidak mesti ia menjadi syarat hukum. Untuk lebih mengkonkretkan perbedaannya, ia menjelaskan dengan memberi contoh *khusyu'* dalam salat. *Khusyu`* dalam salat adalah syarat agama, bukan syarat hukum sebab orang yang salat tanpa *khusyu`*, salatnya tetap sah. Kalau *khusyu`* itu dipandang sebagai syarat hukum, maka salat akan menjadi batal ketika tidak terdapat *khusyu`* pada si *Mushalli*, padahal *khusyu`* adalah suatu hal yang sulit sekali. Mungkin si *Mushalli* dapat *khusyu`* pada rakaat pertama, tapi pada rakaat lainnya tidak. Hanya orang-orang yang mendapat pertolongan Allah Swt yang dapat *khusyu`* dari awal sampai akhir salatnya.[12]

Berkenaan dengan *fi`il amr* yang tersirat dan dianggap sebagai jawab syarat dari ayat "*fa in khiftum allâ ta`dilû*" yang berbentuk "*fankihû wâhidatan*" atau "*faltazimû wâhidatan*", amar tersebut tidak mempunyai indikasi perintah wajib atau sunnah, tetapi indikasinya adalah *ibâhah*. Ini karena dalam ayat tersebut terdapat "*aw mâ malakat aymânukum*" yang artinya "atau membeli budak (untuk *tasarrî*)". Jadi ayat ini dengan jelas

11 Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan*, h. 150
12 Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan*, h. 150

menghendaki orang yang tidak sanggup berlaku adil supaya memilih antara menikah atau memiliki *jâriyah* (budak). Ulama *fiqh* sependapat bahwa membeli budak hukumnya mubah. Huruf "aw" dalam ayat tersebut menunjukkan pilihan antara dua perkara. Karena membeli budak hukumnya mubah, maka menikahi seorang istri pun hukumnya mubah, begitu juga dengan menikahi lebih dari seorang istri bagi yang sanggup berlaku adil, hukumnya mubah. Kesimpulan ini didasarkan pada kaidah ushuliyah bahwa tidak ada pilihan dua perkara yang salah satunya wajib atau sunnah, sedangkan yang satunya lagi mubah. Oleh sebab itu, jelaslah bahwa *fi`il amr* yang tersirat yang dianggap sebagai jawab syarat tidak mengandung pengertian perintah sebagaimana dikehendaki oleh arti aslinya karena ada konsensus fuqaha mengenai hukum bolehnya membeli budak. Karena *fi`il amr* yang tersirat itu tidak mengandung arti perintah, maka tidaklah berlaku kaidah "*al-amru bi al-syai'i nahyun `an dhiddihi*". Demikian juga kaidah "*al-nahyu yadullu `alâ al-fasâd*", di samping kedua kaidah ini termasuk kaidah yang diperselisihkan di antara ahli *ushûl*.[13]

Selanjutnya, ayat yang berbunyi *"dzâlika adnâ allâ ta`ûlû"* tidak dapat dijadikan hukum larangan poligami karena larangan tersebut diambil dari kebalikan perintah (yakni perintah melakukan sesuatu, artinya larangan terhadap meninggalkan sesuatu itu), sedangkan perintah tersebut diambil dari yang tersirat yaitu *fi`il amr* sebagai *jawâb* syarat. Sebagaimana diketahui, yang tersirat itu adalah hal yang tidak pasti karena mengandung *ihtimâl*, mungkin berupa *fi`il amr* atau *fi`il mâdhi*, atau *ism*. Dari uraian ini, jelaslah bahwa ayat *"dzâlika adnâ allâ ta`ûlû"* tersebut menjadi *`illat* hukum bagi kebolehan memilih antara menikahi seorang wanita dan memiliki budak.[14]

Dengan demikian, dapatlah ditegaskan bahwa adil dalam berpoligami adalah syarat agama, bukan syarat hukum. Kebolehan berpoligami adalah *muthlaq* dan adil adalah suatu kewajiban suami karena dituntut oleh agama, walaupun terhadap istri tunggal bahkan terhadap diri sendiri.

Oleh sebab itu, kebolehan poligami tidak dapat ditutup pintunya, tetapi dapat dipersempit dan diperkecil angka bilangan jumlah pelaku poligami dengan syarat yang dibuat dalam akad pernikahan, yang kemanfaatannya kembali kepada wanita. Misalnya, pihak calon istri mensyaratkan agar

13 Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan*, h. 151
14 Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan*, h. 151-152

ia tidak dipoligami.[15] Ibrahim Hosen memilih pendapat imam Ahmad, Auza`i, dan Abu Ishak yang menyatakan bahwa syarat tersebut hukumnya sah dan wajib dipenuhi suami. Jika tidak dipenuhi, pihak wanita berhak mem-*fasakh* akad nikahnya.[16] Dalil yang dijadikannya sebagai pegangan adalah berdasarkan pemaknaan hadîts-hadîts berikut.

عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ أَحَقَّ الشُّرُوطِ أَنْ تُوفُوا بِهِ مَا اسْتَحْلَلْتُمْ بِهِ الْفُرُوجَ[17]

«Dari `Uqbah ibn `Amir dari Nabi saw bersabda: "Sesungguhnya syarat yang paling utama dipenuhi ialah sesuatu yang dengannya kamu pandang halal hubungan kelamin» (HR. Muslim)

Hadîts ini dengan jelas menunjukkan bahwa syarat-syarat yang dibuat dalam akad nikah hendaknya lebih utama untuk dipenuhi.

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا صُلْحًا حَرَّمَ حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا [18]

"Bahwa Rasulullah saw bersabda: "Perdamaian itu kemestian di antara kaum muslimin, kecuali perdamaian yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram. Dan kaum muslimin itu terikat dengan syarat-syarat (janji-janji) yang mereka buat, kecuali syarat yang menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal" (HR. Baihaqi)

Hadîts ini juga menjelaskan bahwa syarat yang tidak boleh dipenuhi oleh kaum muslimin ialah syarat yang menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal. Adapun syarat yang dikemukakan oleh

15 Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan*, h. 269
16 Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan*, h. 271-272
17 Sulaiman ibn al-Asy`as Abu Daud al-Sijistani al-Azdiy, *Sunan Abî Dâud*, Juz II, h. 244
18 Ahmad ibn al-Husain ibn Ali ibn Musa Abu Bakr al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi*, (Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dâr al-Bâz, 1994), Juz VIII, h. 248

pihak wanita berupa "agar ia tidak dimadu" (dipoligami) tidaklah dapat dikatakan bahwa hal itu mengharamkan yang halal karena syarat tersebut menurutnya adalah untuk menetapkan hak *fasakh* bagi wanita jika pihak pria tidak memenuhinya.

Selanjutnya, ada juga riwayat yang disampaikan oleh Asram bahwa seorang laki-laki menikahi seorang wanita dan ia syaratkan untuk tetap tinggal di rumahnya. Kemudian laki-laki itu akan membawanya pindah. Karena itu, mereka mengadukannya kepada Khalifah Umar ibn al-Khattâb. Umar menyatakan bahwa wanita itu mempunyai hak agar dipenuhi syaratnya. Maka berkata laki-laki tersebut: "Kalau begitu, engkau menceraikan kami. Lalu Umar berkata: "putusnya hak (bergantung) pada syarat."[19]

Keputusan Khalifah Umar di atas, menunjukkan bahwa syarat yang dibuat di dalam akad nikah yang menguntungkan pihak wanita dan tidak bertentangan dengan (tujuan) nikah, maka syarat tersebut adalah mengikat dan mesti dipenuhi. Jika tidak, maka pihak wanita berhak mem-*fasakh* akad pernikahannya. Keputusan Khalifah Umar itu tidak pernah disanggah oleh para sahabat lainnya. Sementara mengenai hak pria, jika wanita memintanya dengan bentuk syarat, misalnya calon istri mensyaratkan "agar hak talak diserahkan kepadanya", maka Abu Hanifah sejalan dengan mazhab Hanbali, yaitu syarat tersebut adalah sah hukumnya, artinya pihak wanita berhak melaksanakannya. Sebaliknya, jika syarat itu datang dari pihak laki-laki sendiri, Abu Hanifah menganggap bahwa syarat tersebut batal karena hak talak ada di tangan pria, maka tidak wajar ia sendiri yang memindahkannya kepada wanita. Atas pertimbangan tersebut, demi menjaga kerukunan rumah tangga, Ibrahim Hosen memandang perlunya dibuat/diucapkan dalam akad nikah atau sebelum itu, syarat-syarat yang menguntungkan pihak wanita dengan berpedoman pada mazhab Hanbali.[20]

Dengan demikian, dapatlah ditegaskan bahwa di sini Ibrahim Hosen telah melakukan *tarjîh* bagi hukum melakukan poligami antara dua pendapat yang di satu sisi menyatakan *azîmah*, artinya kebolehannya *muthlaq* dan di satu sisi menyatakan *rukhsah* dengan kebolehan bersyarat. Dalam hal ini, ia memperkuat argumennya yang membolehkan poligami sebagai

19 Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan*, h. 272

20 Ibrahim Hosen, Fiqh Perbandingan, h. 272

azîmah melalui 5 alasan poligami dan analisis kebahasaan dengan *fi`l amr* yang tersirat pada surat al-Nisâ' ayat 31 dianggap sebagai jawab syarat dari ayat "*fa in khiftum allâ ta`dilû*" yang berbentuk "*fankihû wâhidatan*" atau "*faltazimû wâhidatan*". Jadi *amr* tersebut tidak mempunyai indikasi perintah wajib atau sunnah, tetapi indikasinya adalah *ibâhah*. Selain itu, karena ayat di atas diikuti dengan kalimat "…*aw mâ malakat aymânukum*", jelas menunjukkan kebolehan poligami secara *muthlaq* sebab disamakan hukum kebolehannya dengan memiliki budak. Ia juga memperkuat kebolehan secara *muthlaq* tersebut dengan penjelasan bahwa adil yang disyaratkan itu bukanlah syarat hukum, tapi merupakan syarat agama yang tidak memengaruhi sama sekali status sah atau tidak sahnya pernikahan. Di samping itu, keadilan suami yang disyaratkan dalam ayat adalah keadilan yang terukur, seperti nafkah, tempat tinggal, giliran, dan lainnya yang bersifat lahiriah, jadi tidak mencakup perasaan cinta atau kecenderungan hati yang bersifat batin atau tak terlihat. Keadilan yang disyaratkan pada suami yang akan berpoligami belum dapat dinilai sebelum terjadinya pernikahan (poligami). Oleh sebab itu, kalaupun setelah pernikahan si suami tidak mampu berlaku adil, maka pernikahannya tetap sah, tapi si suami berdosa karena berlaku zhâlim terhadap istrinya, sama seperti halnya ketika ia berbuat zhâlim terhadap orang lain.

Berkaitan dengan keadilan yang bersifat lahiriah, kiranya tidak harus penilaiannya setelah terjadinya poligami sebab keadilan seorang suami yang akan berpoligami itu bisa juga dinilai sifat adilnya melalui indikasi-indikasi lain sebelum terjadinya poligami. Hal itu dapat terlihat dari keadilannya dalam melaksanakan hak dan kewajibannya sehari-hari terhadap istri dan anak-anaknya selama pernikahannya dengan istri yang pertama, konsistensinya dalam menjalankan perintah dan menjauhi larangan Tuhan, kepatuhannya terhadap aturan-aturan yang disepakati bersama, dan kedisiplinannya dalam bekerja, serta tanggung jawabnya terhadap keluarga secara umum dan orang-orang yang dalam tanggungannya.

2. Perkawinan dengan Wanita Ahli Kitâb

Dalam masalah perkawinan pria muslim dengan wanita ahli kitab, di kalangan ulama terjadi perbedaan pendapat mengenai status hukumnya disebabkan perbedaan pendapat mereka tentang kedudukan wanita ahli kitab tersebut.

Menurut Ibnu Hazm, hukum menikahi wanita ahli kitab yang merdeka dan tidak berzina berdasarkan zhâhir ayat adalah halal, baik wanita itu kitabiyah *dzimmiyyah* maupun *harbiyyah*. Lafal *al-musyrikîn* tidak mencakup ahli kitab. Oleh sebab itu, kehalalan menikah dengan wanita ahli kitab adalah *takhshîs* atau *istitsnâ*' dari larangan menikahi wanita-wanita musyrik pada umumnya.[21]

Para empat imam mazhab pada prinsipnya juga mempunyai pandangan yang sama bahwa wanita ahli kitab boleh dinikahi, walaupun ia berkeyakinan bahwa Isa adalah Tuhan atau menyakini kebenaran trinitas. Padahal yang terakhir ini jelas syirik yang sangat nyata. Akan tetapi karena ia mempunyai kitab samawi, maka ia pun halal dinikahi sebagai *takhshîs*[22] dari surat al-Baqarah: 221 dengan pen-*takhshîs*-nya surat al-Mâ'idah: 5. Walaupun boleh, para fuqahâ' tersebut tampaknya juga kurang menghendaki kebolehan tersebut diberlakukan secara massal. Mereka misalnya menambahkan, kendati pada dasarnya boleh, tetapi lebih cenderung kepada makruh bila si laki-laki muslim tidak aman dari usaha-usaha istrinya yang kitabiyah dari fitnah dan cobaan pemalingan dan pengubahan keyakinan agama.[23]

Begitu juga dengan Mahmud Syaltut bahwa laki-laki muslim yang kuat imannya, baik budi pekertinya, mampu memimpin rumah tangganya dan mengarahkan anak-anaknya ke jalan yang diridai Tuhan, dibolehkan menikah dengan wanita ahli kitab. Namun sebaliknya, tidak dibolehkan menikahi ahli kitab bagi laki-laki muslim yang lemah imannya, tidak baik budi pekertinya, tidak mampu memimpin rumah tangganya, dan tidak mampu membimbing anak-anak dan keluarganya ke jalan yang diridai Tuhan.[24] Bahkan Syaltut memandang wajib untuk melarang perkawinan laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab, bila si suami muslim yang karena merasa lemah, melepaskan hak dan kedudukannya, serta menyerahkannya kepada istrinya yang bukan Islam itu. Dalam hal ini, pemerintah yang berpegang pada ajaran Islam wajib mencegah dan melarang perkawinan

21 Ibn Hazm, *al-Muḥallâ*, (Beirut: Dar al-Fikr, t. th.), Juz IX, h. 445

22 Abd al-Rahman al-Jaziri, *Kitâb al-Fiqh `Alâ al-Madzâhib al-Arba`ah*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-`Arabi, 1969), Juz IV, h. 76

23 Abd al-Rahman al-Jaziri, *Kitâb al-Fiqh `Alâ al-Madzâhib al-Arba`ah,* Juz IV, h. 77; Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1969), Jilid VII, h. 154-155; Sayyid sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jilid II, h. 90-91

24 Mahmud Syaltut, *al-Fatâwâ,* h. 276

laki-laki muslim dengan wanita ahli kitab karena kebanyakan suami muslim saat ini tunduk pada istri-istrinya sehingga dapat merusak keluarga dan kebangsaan mereka.[25]

Sementara Ibnu Katsir[26] dalam tafsirnya menjelaskan bahwa setelah turun ayat "Dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan (*al-muhshanât*) di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu..." (al-Ma'idah: 5), maka beberapa orang sahabat menikahi wanita Nasrani. Dengan berpegang pada ayat ini, mereka menganggap bahwa hal itu tidak buruk karena mereka menjadikan ayat tersebut sebagai *mukhasshis* terhadap ayat "Dan janganlah kamu menikahi wanita musyrik sebelum mereka beriman" (al-Baqarah: 221).

Selanjutnya, dalam tafsîr al-Manâr dijelaskan bahwa para ulama memang mempermasalahkan apakah hukum menikahi wanita ahli kitab tersebut boleh secara mutlak bagaimanapun keadaan dan keturunan mereka atau boleh dengan syarat yaitu sebelum adanya perubahan atau penyimpangan.[27] Keharaman menikahi wanita ahli kitab yang sudah menyimpang disebabkan kemusyrikan mereka sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'ân.

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا ۖ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾

"Mereka menjadikan orang-orang alimnya dan rahib-rahib mereka sebagai Tuhan selain Allah Swt[28] dan (juga mereka mempertuhankan) al-Masih putera Maryam, padahal mereka hanya disuruh menyembah Tuhan yang Esa, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Maha Suci Allah Swt dari apa yang mereka persekutukan" (al-Taubah: 31)

25 Mahmud Syaltut, *al-Fatâwâ*, h. 280-281

26 Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur'ân al-`Azhîm*, (Singapura: Sulaiman Mar'i, t. th.), Juz II, h. 20

27 Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, (Mesir: Mathba`ah al-Qahirah, 1380H), Juz VI, h. 179

28 Maksudnya: mereka mematuhi ajaran-ajaran orang-orang alim dan rahib-rahib mereka dengan membabi buta, biarpun orang-orang alim dan rahib-rahib itu menyuruh melakukan maksiat atau mengharamkan yang halal.

Adapun Ibrahim Hosen, sebelum menyimpulkan status hukum pernikahan pria muslim dengan wanita ahli Kitâb, ia mengemukakan terlebih dahulu perbedaan pendapat para ulama terdahulu yang secara garis besar dikelompokkan pada tiga golongan.[29]

Pertama, golongan yang berpendirian bahwa menikahi wanita ahli Kitâb (Yahudi dan Nasrani) halal hukumnya. Termasuk dalam golongan ini ialah Jumhûr `Ulama. Pendirian mereka didasarkan pada dalil-dalil sebagai berikut.

ۖ...وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٥﴾

"…Dan (dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam), maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang yang merugi"(al-Mâ'idah: 5)

Ayat di atas jelas mengemukakan tentang halalnya menikahi wanita ahli Kitâb. Selain itu, sejarah juga telah membuktikan bahwa beberapa sahabat nabi pernah menikahi wanita ahli Kitâb. Hal ini menunjukkan bahwa menikahi wanita ahli Kitâb halal hukumnya.[30]

Kedua, golongan yang berpendirian bahwa menikahi wanita ahli Kitâb hukumnya haram. Pendapat ini dipelopori oleh Ibnu Umar dan pendapat ini juga menjadi pegangan golongan Syi`ah Imamiyah. Adapun dalil-dalil yang menjadi pegangan mereka sebagai berikut.[31]

29 Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan*, h. 287
30 Ibnu Qudamah, *al-Mughnî*, Jilid VI, h. 590
31 Ibrahim Hosen, Fiqh Perbandingan, h. 288

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ ... ﴿٢٢١﴾

«Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman...» (al-Baqarah: 221)

... ۚ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ... ﴿١٠﴾

«…Maka janganlah kamu pegang (yakni, ceraikanlah) wanita-wanita kafir yang telah kamu nikahi…» (al-Mumtahanah: 10)

Kedua ayat di atas secara tegas mengandung larangan menikahi wanita-wanita kafir. Ahli kitab termasuk golongan orang kafir musyrik karena orang Yahudi menuhankan `Uzair dan orang Nasrani menuhankan Isa ibn Maryam, sedangkan dosa syirik tidak diampuni oleh Allah Swt jika mereka tidak bertaubat kepada Allah Swt sebelum mereka mati. Hal ini sebagaimana yang dimaksudkan oleh ayat 48 dan 116 pada surat al-Nisâ'.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ۚ

"Sesungguhnya Allah Swt tidak akan mengampuni dosa syirik, dan dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya..." (al-Nisâ': 48, 116)

Di samping itu, orang musyrik adalah najis, hal ini berdasarkan firman Allah Swt berikut.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ... ﴿٢٨﴾

"Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya orang-orang yang musyrik itu najis..." (al-Taubah: 28)

Adapun ayat "*wa al-muhshanât minalladzîna ûtû al-kitâb*…" menurut golongan ini hendaklah di-*ihtimal*-kan kepada ahli Kitab yang telah masuk Islam atau di-*ihtimâl*-kan kepada pengertian bahwa kebolehan menikahi ahli Kitâb adalah pada masa (keadaan) wanita-wanita Islam sedikit jumlahnya.[32]

Ketiga, golongan yang berpendapat bahwa menikahi wanita ahli Kitâb halal hukumnya, tetapi *siyaâsat* tidak menghendakinya. Pandangan ini berdasarkan peristiwa Umar ibn al-Khattâb ra yang pernah berkata kepada para sahabat yang menikahi ahli Kitâb: "Ceraikanlah mereka itu!" Perintah Umar ini dipatuhi oleh para sahabat, kecuali Huzaifah. Karena itu Umar mengulangi lagi perintahnya agar Huzaifah menceraikan istrinya. Lalu Huzaifah berkata: "Maukah engkau menjadi saksi bahwa menikahi wanita ahli Kitab hukumnya haram ?" Umar berkata: "Ia akan menjadi fitnah, ceraikanlah!" Kemudian Huzaifah berkata lagi: "Maukah engkau menjadi saksi bahwa ia adalah haram?" Umar menjawab lagi dengan singkat: "Ia adalah fitnah." Akhirnya Huzaifah berkata: "Sesungguhnya aku tahu bahwa ia adalah fitnah, tetapi ia adalah halal bagiku." Setelah Huzaifah meninggalkan Umar, barulah istrinya itu dicerainya. Lantas Huzaifah ditanya orang: "mengapa engkau tidak men-*thalâq* istrimu ketika diperintah oleh Umar?" Huzaifah menjawab: "Karena aku tidak ingin diketahui orang bahwa aku melakukan sesuatu yang tidak layak."[33]

Selain itu ditambahkan juga bahwa menikahi wanita ahli Kitâb tersebut akan berbahaya karena dikhawatirkan kalau nantinya si suami akan terikat hatinya, apalagi setelah mereka mempunyai keturunan.[34]

Dalam menanggapi pendapat-pendapat dari ketiga golongan di atas, Ibrahim Hosen tampaknya cenderung pada pendapat terakhir dengan tambahan argumen bahwa yang dimaksud dengan wanita ahli Kitâb ialah mereka yang telah membayar *jizyah*. Atas dasar ini, maka ahli Kitâb yang tidak membayar *jizyah* tetap berlaku padanya hukum perang[35] sebagaimana dimaksud oleh surat al-Taubah ayat 29.

32 Fakhr al-Râzi, *Tafsîr al-Kabîr*, (Beirut: Dar al-Fikr, t. th.), Jilid II, h. 228
33 Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan*, h. 289
34 Muhammad Abduh, *Tafsîr al-Manâr*, Juz VI, h. 180
35 Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan*, h. 290

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾

"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah Swt dan tidak (pula) kepada hari Kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah Swt dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah Swt), (yaitu orang-orang) yang diberikan al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah[36] dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk" (al-Taubah: 29)

Selain itu, ia memperkuat pandangannya dengan mengambil *qaul mu`tamad* dalam mazhab Syafi`i yang menyatakan bahwa wanita ahli Kitâb yang halal dinikahi oleh orang muslim ialah wanita yang menganut agama Nasrani atau Yahudi sebagai agama keturunan dari nenek moyang mereka yang menganut agama tersebut semenjak masa sebelum Nabi Muhammad diutus menjadi rasul (yakni sebelum al-Qur'ân diturunkan). Tegasnya, orang yang baru menganut agama Yahudi atau Nasrani sesudah al-Qur'ân diturunkan, mereka itu tidaklah dianggap ahli Kitâb karena terdapat perkataan "*min qablikum*" (dari masa sebelum kamu) dalam ayat "*wa al-muhshanât*…(al-Mâ'idah: 5)". Perkataan "*min qablikum*" tersebut menjadi *qâid* bagi ahli Kitâb yang dimaksud. Jadi jalan pikiran dari mazhab Syafi`i ini mengakui bahwa ahli Kitab itu bukan karena agamanya, melainkan karena menghormati asal keturunannya.[37]

Oleh sebab itu, Ibrahim Hosen menegaskan bahwa kalau diterapkan di Indonesia, maka mereka yang menganut Yahudi dan Nasrani sesudah turunnya al-Qur'ân tidak termasuk ke dalam hukum ahli Kitâb. Tidak halal bagi muslim Indonesia menikahi wanita-wanita Yahudi atau Nasrani seperti itu, termasuk juga tidak halal memakan makanan yang dipotong (disembelih) oleh mereka.[38]

36 Jizyah ialah pajak per kepala yang dipungut oleh pemerintah Islam dari orang-orang yang bukan Islam, sebagai imbangan bagi keamanan diri mereka.

37 Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan*, h. 291. Lihat pula al-Nawawi, *al-Mahalli `alâ Minhâj al-Thâlibîn*, Juz III, h. 259

38 Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan*, h. 291

Dengan demikian, dalam hal ini Ibrahim Hosen telah melakukan *tarjîh* antara pendapat yang membolehkan secara *muthlaq* (Jumhûr), yang mengharamkan secara *muthlaq* (Ibnu Umar dan Syi`ah Imamiyah), dan yang menghalalkan tapi *siyâsat* tidak menghendakinya. Di sini ia memperkuat pendapat yang terakhir melalui pendekatan sejarah dengan kriteria ahli Kitâb sebagaimana yang disebutkan langsung dalam al-Qur'ân (al-Mâ'idah: 5), yaitu keturunan wanita ahli Kitâb sebagaimana terdahulu sebelum turunnya al-Qur'ân. Jadi ahli Kitâb yang diakui hanyalah ahli Kitâb sebelum turunnya al-Qur'ân. Sementara keturunannya setelah itu, bagi mereka yang tinggal di negara Islam atau pemerintahan Islam tapi tidak membayar *jizyah*, maka mereka pun juga tidak dianggap sebagai golongan ahli Kitâb. Oleh sebab itu, wanita beragama Nasrani dan Yahudi yang seperti itu tidak termasuk dalam kriteria ahli Kitâb dan haram untuk dinikahi. Di samping itu, menikah dengan wanita Yahudi atau Nasrani tersebut juga mengandung risiko besar yang bisa memengaruhi kecenderungan suami pada agama istri dan berubahnya akidah anak-anaknya kelak. Hal itu disebabkan mereka termasuk golongan kafir musyrik sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Mumtahanah ayat 20 dan al-Baqarah ayat 221 karena orang Yahudi menuhankan `Uzair dan orang Nasrani menuhankan Isa ibn Maryam. Jadi kalaupun ada wanita ahli Kitâb masa kini yang tinggal di negara Islam yang telah membayar *jizyah*, wanita itupun haram untuk dinikahi, hanya saja status keharamannya *li sadd al-dzarî`ah*.

3. Perkosaan Suami terhadap Istri (*Marital Rape*)

Dalam hukum Islam, hak dan kewajiban antara suami dan istri adalah seimbang. Suami berkewajiban memberi nafkah kepada istri, sedangkan istri wajib taat dan patuh kepada suami. Kepatuhan istri kepada suami yang paling asasi adalah menyangkut hubungan seksual (hubungan badan). Selama tidak ada uzur *syar`i* seperti datang bulan (haid) atau sedang berpuasa Ramadhan, istri tidak boleh menolak ajakan suami untuk berhubungan badan.

Menurut Ibrahim Hosen, keharusan patuh bagi istri dalam urusan seksual tersebut tidak dapat dipandang sebagai pemaksaan, apalagi perkosaan, melainkan sebagai suatu kewajiban. Sebab dengan perkawinan, istri

dipandang bersedia dan siap melaksanakan tujuan utama perkawinan, yaitu melayani hubungan badan dengan suami, sebagaimana suami dipandang bersedia dan siap melaksanakan tujuan perkawinan yaitu memberi nafkah. Yang demikian itu adalah kewajiban pokok yang menjadi tujuan perkawinan antara pria dan wanita, pria berstatus sebagai suami dan wanita berstatus sebagai istri.[39]

Walaupun begitu, kedudukan suami selaku pria dan istri selaku wanita di luar rumah tangga yakni di dalam masyarakatnya ditentukan oleh kedudukan dan fungsi masing-masing. Terhadap Allah Swt, ditentukan oleh ketakwaan masing-masing. Allah Swt berfirman:

ا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah Swt ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Swt Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal" (al-Hujurât: 13)

Berkenaan dengan *marital rape*, pemaksaan dan kewajiban diakui memang terkadang serupa manakala pihak bersangkutan merasa berat dan tidak senang melakukannya, tetapi sebenarnya menurut Ibrahim Hosen tidak sama. Pemaksaan dalam bahasa Arab disebut "*ikrâh*" yaitu membawa seseorang kepada hal yang bertentangan dengan keinginan atau pilihannya. Sementara kewajiban adalah membawa seseorang kepada hal atau sesuatu yang ia telah menyatakan keinginan atau pilihannya. Dalam hukum Islam, beban model terakhir ini disebut "*taklîf*", sehingga jelaslah

39 Ibrahim Hosen, *Jenis-Jenis Hukuman dalam Pidana Islam dan Perbedaan Ijtihad Ulama dalam Penerapannya*, disampaikan pada Seminar Sehari Kontribusi Hukum Islam Terhadap Pembinaan Hukum Nasional, Jakarta, Fakultas Syari`ah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 17 Juli 1993, h. 35

bahwa keharusan istri untuk melayani suami termasuk dalam *taklîf*, bukan *ikrâh*. Atas dasar itu pula, hukum Islam tidak mengenal apalagi mengakui adanya perkosaan suami kepada istri yang disebut *ikrâh*.[40]

Ibrahim Hosen menambahkan bahwa andaikata terjadi ada suami yang memaksa hubungan badan kepada istrinya, sedangkan istri sedang mendapat uzur *syar`i*, sakit, dan sebagainya, maka si suami dipandang telah memperlakukan istrinya secara tidak *ma`ruf*, sebagaimana tuntunan al-Qur'ân. Bahkan ia dapat dinyatakan telah melakukan *nusyûz*. Jika hal itu terjadi, istri tidak berkewajiban mematuhinya dan si istri tidak dianggap *nusyûz*.[41] Penyelesaian terhadap masalah ini telah diatur secara tegas dalam hukum Islam berdasarkan surat al-Nisâ' ayat 128.

وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ۗ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ ۚ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٢٨﴾

"Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyûz atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Dan jika kamu bergaul dengan istrimu secara baik dan memelihara dirimu (dari nusyûz dan sikap tak acuh), maka Sesungguhnya Allah Swt adalah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan" (al-Nisâ': 128)

Nusyûz yang dimaksud pada ayat di atas ialah meninggalkan kewajiban bersuami istri. *Nusyûz* dari pihak istri seperti meninggalkan rumah tanpa izin suaminya. *Nusyûz* dari pihak suami ialah bersikap keras terhadap istrinya, tidak mau menggaulinya, dan tidak mau memberikan haknya.

Dengan demikian, dalam pandangan Ibrahim Hosen, perkosaan suami terhadap istri pada hakikatnya tidak ada. Di sini ia menganalisisnya melalui pendekatan kebahasaan dengan meluruskan makna pemaksaan (*ikrâh*)

40 Ibrahim Hosen, *Jenis-Jenis Hukuman dalam Pidana Islam*, h. 36
41 Ibrahim Hosen, *Jenis-Jenis Hukuman dalam Pidana Islam*, h. 36

dan kewajiban. Kalau *ikrâh* adalah sesuatu yang membawa seseorang kepada yang bertentangan dengan pilihannya, maka kewajiban adalah sesuatu yang membawa seseorang pada pilihannya karena keinginannya sebagai konsekuensi dari hak yang didapatkannya. Oleh sebab itu, ketika suami memaksa istrinya berhubungan badan, padahal si istri misalnya sedang lelah, mengantuk, atau tidak *mood*, maka si suami tidak dapat dikategorikan telah memperkosa istrinya sebab pada dasarnya ketika si istri telah menyatakan kesiapannya untuk menikah, implikasinya berarti ia telah merelakan dirinya dipakai, dinikmati, dan dimanfaatkan oleh suaminya sebagai *haqq al-intifâ`* suami yang otomatis menjadi kewajiban bagi istri untuk memenuhinya. Hal itu termasuk dalam kewajiban istri terhadap suaminya sebagaimana ia mendapatkan hak nafkah sebagai imbangan pemenuhan kewajibannya tersebut. Jadi dalam hal ini, Ibrahim Hosen mengembalikan status hukumnya kepada hukum dasar menggunakan *istishâb*.

Adapun pemaksaan suami kepada istri untuk berhubungan seksual ketika istri dalam keadaan haid, sakit, atau uzur *syar`i* lainnya, maka si suami tidak dapat dikatakan memperkosa istrinya, tapi ia termasuk dalam kategori suami yang durhaka karena tidak mempergauli istrinya secara ma`rûf. Jadi ketidakbolehan suami berhubungan badan dengan istrinya tersebut, baik si istri dipaksa atau sukarela adalah sama dilarangnya dalam agama. Keharamannya itu karena bertentangan dengan ajaran hukum Islam.

BAB 6

FIQH KONTEMPORER DALAM MASALAH JINAYAH DAN SIYASAH

1. Eutanasia Bagi Penderita AIDS

Persoalan penyakit AIDS (*Acquired Immune Deficiency Syndrome*) selalu menjadi topik pembicaraan aktual dan kajian serius di kalangan para ahli, baik ahli medis maupun ahli agama. Penyakit sangat berbahaya yang baru dikenal sejak tahun 1980 ini telah menimbulkan kekhawatiran dan ketakutan luar biasa karena kecepatan penyebaran dan penularan virusnya yang demikian dahsyat. Penyakit yang belum ditemukan obatnya ini memerlukan biaya sangat besar untuk perawatan penderitanya dan dampaknya sangat mengancam eksistensi manusia. Oleh sebab itu, fokus utama dalam setiap pembicaraan mengenai AIDS ini ialah bagaimana cara paling efektif dalam menanggulanginya dan mencegah penyebarannya.

Pada akhir Februari 1995, Ditjen Binbaga Islam dan Urusan Haji Depag pernah menyelenggarakan Musyawarah Alim Ulama tentang Penanggulangan Penyakit Berbahaya. Dalam kesempatan itu, Ibrahim Hosen turut menjadi pembicara dengan tulisannya yang berjudul "Pemeliharaan dan Perawatan Jenazah Penderita HIV/AIDS dalam Pandangan Hukum Islam." Di sini ia mengemukakan salah satu cara penanggulangan tersebarnya penyakit itu berdasarkan ajaran agama Islam ialah dengan tidak mensalatkan jenazah orang yang mati akibat penyakit AIDS yang disebabkan oleh hubungan seks di luar nikah. Hal ini menurutnya tentu akan membuat orang yang bersangkutan ketika masih hidup dan keluarganya yang akan ditinggalkannya kelak merasa malu. Dengan cara yang demikian diharapkan setiap orang akan sadar dan

tergugah hatinya untuk menghimbau anggota keluarganya dan dirinya sendiri agar menghindari jauh-jauh perbuatan yang mengakibatkan penyakit tersebut, yaitu hubungan seks di luar nikah.[1]

Walaupun demikian, Ibrahim melihat cara tersebut juga belum begitu ampuh dan tidak cukup efektif sebagai sarana penanggulangan ataupun mencegah tersebarnya penyakit itu. Sebab dewasa ini, tampaknya sebagian orang sudah tidak lagi mempunyai rasa malu yang cukup besar untuk dapat mendorongnya melakukan hal-hal positif sebagaimana yang diharapkan. Oleh sebab itu, ia mengemukakan alternatif lain yang agak keras, yaitu dengan tindakan eutanasia bagi penderita AIDS yang diakibatkan oleh hubungan seks di luar nikah.

Eutanasia dalam bahasa Arab disebut sebagai *qâthi` al-rahmah* atau *taysîr al-maut*, yaitu tindakan memudahkan kematian seseorang dengan sengaja tanpa merasakan sakit karena kasih sayang yang bertujuan meringankan penderitaan si sakit, baik dengan cara positif maupun negatif. Kalau cara negatif dengan membiarkan si sakit tanpa diberi pengobatan, maka cara positif dilakukan oleh dokter dengan menggunakan alat.[2]

Eutanasia positif dengan memudahkan proses kematian secara aktif tidak diizinkan oleh syara` sebab yang demikian itu berarti si dokter telah melakukan tindakan aktif dengan tujuan membunuh si sakit dan mempercepat kematiannya melalui pemberian obat secara over dosis. Dalam hal ini, dokter dianggap telah melakukan pembunuhan yang haram hukumnya, bahkan termasuk dosa besar yang membinasakan. Perbuatan dokter tersebut dikategorikan sebagai pembunuhan meskipun yang mendorongnya adalah rasa kasihan kepada si sakit untuk meringankan penderitaannya. Karena bagaimanapun si dokter tidaklah lebih pengasih dan penyayang dari Zat yang Menciptakan. Oleh sebab itu, sebaiknya urusan itu diserahkan kepada Allah Swt yang memberikan kehidupan kepada manusia dan mencabutnya apabila telah tiba ajal yang ditetapkan-Nya.[3]

1 Ibrahim Hosen, "Konsep Hukum Islam Tentang Penanggulangan AIDS (Sebuah Alternatif)", dalam *al-Furqan*, IIQ Jakarta, No. 6 Th. IV/ Desember 1995-Pebruari 1996, h. 37

2 Yusuf al-Qardhawi, *Fatâwâ Mu`âshirah*, Jilid II, h. 749

3 Yusuf al-Qardhawi, *Fatâwâ Mu`âshirah*, Jilid II, h. 751

Sementara eutanasia negatif dengan memudahkan proses kematian secara pasif, yaitu dengan menghentikan alat pernapasan buatan manusia dari si sakit, yang menurut pandangan dokter yang bersangkutan sudah mati atau dihukumi telah mati, maka menurut Yusuf al-Qardhawi kalau yang dilakukan dokter itu semata-mata menghentikan alat pengobatan, hal ini sama dengan tidak memberi pengobatan. Baginya cara seperti ini dapat dibenarkan syara` dan tidak terlarang. Peralatan-peralatan tersebut hanya digunakan si penderita sekedar kehidupan yang lahir—yang tampak dalam pernapasan dan peredaran darah atau denyut nadi saja—padahal dilihat dari segi aktivitas, si sakit sudah seperti orang mati, tidak responsif, tidak mengerti sesuatu, dan tidak dapat merasakan apa pun karena jaringan otak dan sarafnya sebagai sumber kehidupan semuanya sudah rusak.[4]

Sebagaimana telah dikemukakan di atas, penularan virus HIV yang menyebabkan penyakit AIDS begitu cepat dan dahsyat dapat menular dengan berbagai cara. Namun menurut keterangan ahli medis disebutkan bahwa penularan tersebut 90% melalui kontak seksual di luar nikah, suatu hubungan yang jelas-jelas dilarang dan diharamkan oleh semua ajaran agama, terlebih lagi agama Islam. Oleh sebab itu, sebelum masuk pada pembahasan pokok tentang eutanasia terhadap penderita AIDS yang disebabkan hubungan seks di luar nikah, Ibrahim Hosen menjelaskan terlebih dahulu bagaimana pandangan hukum Islam tentang hubungan seks di luar nikah tersebut.

Menurut hukum Islam, hubungan seks di luar nikah disebut dengan zina, yang hukumnya adalah haram dan termasuk salah satu dosa besar. Dalam al-Qur'ân disebutkan bahwa perbuatan zina bukan hanya dilarang dilakukan, bahkan al-Qur'ân melarang mendekatinya. Ini artinya, setiap perbuatan yang dapat menyeret seseorang pada perzinaan dilarang pula untuk dilakukan. Hal ini diterangkan dalam firman Allah Swt.

وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا ۖ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾

"Dan janganlah kamu mendekati zina; sesungguhnya zina itu adalah suatu perbuatan yang keji dan suatu jalan yang buruk" (al-Isrâ': 32)

4 Yusuf al-Qardhawi, *Fatâwâ Mu`âshirah*, Jilid II, h. 754

Zina bukan hanya diharamkan, tetapi pelakunya diancam pula dengan hukuman sangat berat. Mengenai sanksi hukum bagi pelaku zina ini dapat dibedakan antara pelaku yang pernah menikah yang disebut *muhshan*, dengan pelaku yang belum pernah menikah yang disebut *ghairu muhshan*. Pelaku zina *ghairu muhshan* diancam dengan hukuman cambuk sebanyak 100 kali, berdasarkan firman Allah Swt.

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾

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

Dari uraian di atas, menurut Ibrahim Hosen, tidak berlebihan kiranya jika dinyatakan bahwa pelaku zina tersebut dalam pandangan Islam adalah sudah mati secara hukum, walaupun dalam kenyataan ia masih hidup (karena hukum agama belum diberlakukan). Pelaku yang *muhshan* harus dirajam sampai mati, sedangkan yang *ghairu muhshan*—dengan dijatuhi hukuman cambuk 100 kali, untuk ukuran fisik kebanyakan pada masa sekarang yang umumnya tidak terlalu kuat—akan mati juga.[5]

Pada masa sekarang, mengingat banyaknya pelaku zina yang terhinggapi penyakit AIDS yang penularannya sangat cepat itu dan mengancam siapa saja dengan berbagai macam cara, di samping belum ditemukan obat penawarnya hingga sembuh, maka menurut Ibrahim Hosen, atas dasar pandangan hukum Islam tentang pelaku zina, dan dalam rangka pencegahan menularnya penyakit yang sangat ganas itu—ia

5 Ibrahim Hosen, *Konsep Hukum Islam Tentang Penanggulangan AIDS*, h. 39

mengusulkan agar dilakukan eutanasia terhadap penderita AIDS yang diakibatkan oleh perbuatan zina itu. Tindakan ini bertujuan antara lain:[6]

a. Menolong penderita agar tidak terlalu lama dalam menanggung penderitaannya.
b. Untuk menyelamatkan umat manusia dari bahaya besar yang diakibatkan oleh penularan virus penyakit tersebut.

Melakukan tindakan eutanasia terhadap penderita AIDS yang demikian, menurutnya tidak bertentangan dengan hukum Islam. Pada hakikatnya tindakan itu bukan merupakan pembunuhan, melainkan sebagai suatu upaya melepaskan penderitaan dari si penderita. Andaikata dianggap sebagai pembunuhan, ia mempertanyakan bukankah dalam pendangan hukum Islam ia sudah mati? Karena sekalipun dalam kenyataan ia masih hidup, sudah seharusnya ia dirajam atau dicambuk.[7] Ia menambahkan argumennya dengan bersandarkan pada kaidah *fiqh*.

إذا تعارض مفسدتان روعى أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما [8]

"Apabila dua mafsadat (bahaya) bertentangan, maka harus dijaga mafsadat yang lebih besar bahayanya dengan melakukan mafsadat yang lebih ringan bahayanya."

Berdasarkan kaidah ini, jika ada dua hal bertentangan yang masing-masing dapat menimbulkan bahaya, tetapi yang satu lebih besar dampak bahayanya sedang yang lain lebih sedikit dampak bahayanya, maka hal yang lebih sedikit bahayanya harus dilakukan demi menghindarkan bahaya yang lebih besar. Ibrahim Hosen menganalogikan jika ada seorang ibu sedang mengandung yang jika dibiarkan kandungannya selamat karena sudah bernyawa, si ibu dipastikan meninggal menurut keterangan dokter dan si ibu dapat tertolong jiwanya hanya dengan jalan digugurkan kandungannya. Berdasarkan kaidah di atas, ajaran Islam membenarkan untuk dilakukan tindakan yang paling kecil risiko bahayanya. Jadi janin

6 Ibrahim Hosen, *Konsep Hukum Islam Tentang Penanggulangan AIDS*, h. 39
7 Ibrahim Hosen, *Konsep Hukum Islam Tentang Penanggulangan AIDS*, h. 39
8 Muhammad Shidqi, *al-Wajîz fî Idhâh Qawâ'id al-Fiqh al-Kulliyyah*, (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1983), Cet. ke-1, h. 83

di kandungan tersebut harus digugurkan demi menyelamatkan jiwa si ibu.[9] Pengguguran dalam kondisi seperti ini menurutnya bukan saja dibolehkan, tapi bahkan diperintahkan, padahal pada dasarnya perbuatan itu adalah haram karena kandungan sudah bernyawa dan dipandang sebagai tindak pidana yang pelakunya dikenakan sanksi berupa *diyat*.[10]

Jika kasus pengguguran kandungan yang telah benyawa di atas dibandingkan dengan kasus penderita AIDS, maka kasus penderita AIDS jauh lebih besar dan lebih berbahaya bagi keturunan umat manusia. Karena jika penderita AIDS itu dibiarkan hidup dan dirawat, bukan saja memerlukan biaya sangat besar mencapai puluhan juta rupiah, yang akhirnya meninggal juga, penyakit tersebut juga mengancam keselamatan jiwa siapa saja yang mendekatinya. Ini berarti, penyakit tersebut menimbulkan bahaya yang lebih dahsyat. Oleh sebab itu, untuk menghindarkan bahaya besar tersebut dan sekaligus meringankan penderita, maka menurutnya wajar dilakukan eutanasia terhadap penderita AIDS demi menjaga keselamatan umat manusia, yaitu melindungi jiwa-jiwa lain yang tak berdosa.[11]

Namun Ibrahim Hosen dalam hal ini juga mengingatkan bahwa untuk pelaksanaannya haruslah memerlukan suatu peraturan perundangan. Artinya, tindakan eutanasia itu tidak dapat dilakukan secara individual hanya dengan pertimbangan seorang dokter atau atas permintaan pihak penderita semata, tetapi harus didasarkan pada peraturan dan putusan pengadilan di samping pertimbangan dari sudut medis dari instansi atau lembaga yang berwenang. Jika di kemudian hari berdasarkan penelitian medis ditemukan obat penyembuhnya atau penyakit tersebut dianggap tidak mengancam jiwa lagi, maka tindakan eutanasia dapat dihentikan.[12]

Dengan demikian, pendapat Ibrahim Hosen mengenai tindakan eutanasia terhadap penderita AIDS yang disebabkan oleh perilaku

9 Lihat pula Mahmud Syaltut, *al-Fatâwâ*, (Mesir: Dâr al-Qalam, t. th.), Cet. ke-3, h. 290

10 Ibrahim Hosen, *Konsep Hukum Islam Tentang Penanggulangan AIDS*, h. 40. Bandingkan dengan Abd al-Qadir Audah, *al-Tasyrî` al-Jinâ'i al-Islâmi*, (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1992), Juz II, Cet. ke-11, h. 290

11 Ibrahim Hosen, *Konsep Hukum Islam Tentang Penanggulangan AIDS*, h. 40

12 Ibrahim Hosen, *Konsep Hukum Islam Tentang Penanggulangan AIDS*, h. 41

seksual di luar nikah tersebut dapat dikatakan sebagai terobosan hukum yang bijaksana. Selain sebagai hukuman yang bisa membuat kapok sekaligus menolong si sakit dari penderitaannya, juga bisa membuat orang lain ngeri sehingga mereka yang punya kesempatan untuk menjalani hubungan seks di luar nikah atau perilaku seks menyimpang lainnya akan berpikir ulang untuk melakukannya. Selain itu, sanksi hukum eutanasia ini juga bijak karena tetap berlandaskan pada ajaran berdasarkan *nash* dan kaidah *fiqh*, sehingga dalam implementasinya juga tidak sembarangan karena tetap melibatkan peran pemerintah sebagai ulil amri, dan tidak menutup kemungkinan adanya perubahan jika di kemudian hari keadaan berubah dan kemaslahatan lain menghendakinya.

Bertentangan dengan pendapat di atas, Masjfuk Zuhdi tidak menyetujui solusi eutanasia terhadap penderita AIDS karena hubungan seksual tersebut. Argumen yang dikemukakannya ialah sekalipun obat/vaksin untuk HIV/AIDS tidak/belum ada dan kondisi pasien makin parah, tetapi tetap tidak boleh karena pertama, hidup dan mati itu di tangan Tuhan (Q.S. 67: 2), Islam melarang bunuh diri dan membunuh orang lain (Q.S. 4: 29; 17: 33), setiap penyakit pasti ada obatnya kecuali penyakit tua (HR. Abu Daud) dan fakta sejarah menunjukkan bahwa beberapa penyakit menular dan membahayakan seperti kolera, kusta, dan TBC yang dahulunya tidak ada obatnya, kemudian ditemukan obatnya. Selain itu, Islam menyuruh sabar setiap menghadapi musibah dan tawakkal (Q.S. 31: 17; 11: 123).[13] Kedua, menurut hukum pidana Islam, orang yang menganjurkan, menyetujui, atau membantu seseorang yang bunuh diri adalah berdosa dan dapat dikenai hukuman ta'zîr. Ketiga, tidak mungkin diharapkan adanya peraturan perundang-undangan yang membolehkan eutanasia di negara Pancasila karena bertentangan dengan norma agama dan moral Pancasila. Keempat, *qiyas* yang digunakan juga tidak relevan karena tidak ada persamaan `*illat*-nya yaitu dalam keadaan darurat sebab masih ada cara lain untuk mencegah penularan AIDS yang manusiawi dan efektif seperti dengan karantina. Kelima, penerapan maslahah dengan eutanasia terhadap penderita AIDS juga tidak tepat karena selain bertentangan dengan ketentuan

13 Masjfuk Zuhdi, "Penderita AIDS Tidak Boleh Dieuthanasia !" dalam *Mimbar Hukum* No. 27 Thn VII 1996, h. 29

pokok al-Qur'ân dan al-hadîts, maslahah yang diharapkan juga hanya bersifat dugaan, padahal untuk menyelamatkan umat manusia masih ada cara lain yang efektif tanpa mengorbankan si penderita dan tidak melanggar hukum/wewenang Tuhan.[14]

Dari pendapat Ibrahim Hosen mengenai eutanasia terhadap penderita AIDS ini yang mengaitkannya dengan ayat tentang zina, dapatlah diketahui bahwa ia sebenarnya dalam masalah pidana juga mengharapkan diberlakukannya hukum pidana Islam sebagaimana mestinya sesuai teks nash jika keadaan memungkinkan. Namun jika tidak memungkinkan, ia tampaknya lebih condong pada pemahaman kontekstual dengan mengambil maksud dan tujuan dari sanksi pidana itu sendiri, walaupun dalam pelaksanaannya agak berbeda dari ketentuan teks nashnya.

Dalam kasus eutanasia terhadap penderita AIDS yang disebabkan oleh hubungan seksual ini, tampak Ibrahim Hosen telah melakukan ijtihad *insyâ'i.* Ini terlihat dari langkah-langkah yang ditempuhnya hingga sampai pada kesimpulan hukumnya. Setelah terlebih dahulu meneliti seluk beluk penyakit AIDS yang disebabkan oleh perilaku seks yang menyimpang dan dampak negatifnya pada masyarakat luas, ia menghubungkannya dengan sanksi pidana terhadap pelaku zina dalam hukum Islam. Dengan memperhatikan dominasi mafsadat pada AIDS dibanding eutanasia, maka ia menggunakan kaidah fiqh "*idzâ ta`âradha mafsadatâni rû`iya a`zhamuhuma dhararan bi irtikâbi akhaffihima*" yang berlandaskan pada ketentuan surat al-Nûr ayat 2 dengan tetap mengacu pada *maqâsid al-syarî`ah* yang dalam hal ini mewujudkan kemaslahatan dengan melindungi jiwa-jiwa yang tak berdosa lainnya dari penularannya. Di sini Ibrahim Hosen tidak langsung mengusulkan hukuman mati terhadap penderita AIDS yang disebabkan oleh zina—walaupun hakikatnya para pelakunya sudah dianggap mati secara hukum agama, bisa jadi karena usulannya ini disampaikan dalam konteks berbangsa dan bernegara yang akan diberlakukan secara nasional dalam bentuk perundang-undangan. Ini dimaksudkannya agar jangan sampai jelas kelihatan hukum Islamnya di kalangan nonmuslim, sehingga dengan begitu umat nonmuslim tidak keberatan menerimanya—di samping masih terjadinya pro-kontra tentang efektivitas hukuman mati di kalangan pakar hukum positif. Jadi di sini tampak juga semangatnya yang

14 Masjfuk Zuhdi, "Penderita AIDS Tidak Boleh Dieuthanasia !", h. 30-31

luar biasa dalam upaya legislasi hukum pidana Islam. Dengan ini diyakini merupakan salah satu solusi untuk meminimalkan penularan AIDS sekaligus menekan angka perzinaan, termasuk prilaku seks menyimpang lainnya di Indonesia.

Walaupun begitu, analogi bagi kebolehan eutanasia terhadap penderita AIDS yang disebabkan oleh hubungan seksual dengan pengguguran kandungan yang telah bernyawa untuk menyelamatkan nyawa si ibu tampaknya kurang tepat. Kasus pengguguran itu sifatnya darurat dan harus segera dilaksanakan tanpa ada pilihan lain. Sementara bagi penderita AIDS karena ini sebuah penyakit, maka berdasarkan hadîts-hadîts nabi disebutkan bahwa setiap penyakit ada obatnya dan manusia disuruh untuk mencari obatnya.[15] Hanya saja manusia saat itu mungkin belum menemukan obatnya, bukan berarti tidak bisa diobati. Di samping itu, kalau pengguguran kandungan dilakukan karena si ibu merasa menderita, maka dalam kasus AIDS, biasanya yang bersangkutan tidak merasakan sakit dalam waktu lama, hanya daya tahan tubuhnya yang berangsur-angsur melemah, kecuali bagi yang sudah bertahun-tahun dan hampir sekarat. Kalau sudah begitu lemah kondisinya, potensi ia menularkan penyakitnya dengan sengaja atau tidak sengaja kepada orang lain peluangnya juga kecil. Apalagi kalau dikaitkan dengan konteks kekinian seiring berkembangnya ilmu kedokteran dan pengobatan alternatif lainnya yang diperkirakan akan mampu mengobati atau paling tidak mengurangi cepatnya penurunan daya tahan tubuh bagi penderita penyakit AIDS tersebut.

Selain itu, hidup manusia pada dasarnya adalah hak Allah Swt. Jadi mafsadat yang akan ditimbulkan oleh penularan AIDS tersebut kiranya kurang relevan kalau disandingkan atau dihadapkan dengan tindakan eutanasia yang sudah pasti menyebabkan kematian segera. Dengan demikian, tidak dapat pula kiranya diterapkan kaidah ”*irtikâb akhaff*

15 ƨƵ Ÿƒ ǇƦƎƕ ǄƧƕ Ƈƥ!ƒ ƇƒĂƥ ƔŏƮ ƒƦƎ5 ƇƒĂƥ Ƈƥ ý‡! ýƓƥ ǋǈƥ ǄƶǏ ƪĂ ǋŏǏƵ Ÿƒ ĬǏƮ Ÿƒ ýĂƪƧ ǇƵ ƧƕƓŋ ǇƵ
ǇƎ5 ƒĂĂƒƥk Ÿƒ ƥƓƕƵƓŏ ǄƵǉ ýƓƥ Ÿƒ ýĂƪƧ Ɠŏ ăĂƒƥǈ ŰƊ ƔƒƧƵŰƒ Ƙ!Ɠƥ ýƓƥ ǁŏƧƮ Ǉƕ ƗǄƓƪƊ ǇƵ ǄǏƪǆ ǉƒĂƧ) ýŋĂ
ƥĂƒƥ ĂƕƊ ǉƒĂƧ) ǄƧǌ!ƒ ýƓƥ Ăǌ ƓǆĂ Ÿƒ ýĂƪƧ Ɠŏ ƒĂ!Ɠƥ ƒƥơƒĂ Ƈƥ Ǘǫ ƇƒĂƥ ĂƊ ƇƓ5Ʈ ǋ! ƴƣĂ Ǘǫ Ƈƥ ƴƣŏ Ǆ! Ÿƒ
ƠŏơƮ ǇƪƠ ƗŏƥƠ ýƓƥĂ ĬƦǆƧǨ!ƒ Ʊ5! , ĬƦǆƧǨ!ƒĂ)

Lihat Muslim ibn Hajjaj Abu al-Husain al-Qusyairi, *Shahîh Muslim*, Juz IV, h. 1729. Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr ibn Farh al-Qurthubi, *Tafsîr al-Qurthûbi*, Juz X, h. 138

al-dhararain" pada penderita AIDS yang belum sekarat. Akan tetapi kalau dimaksudkan dalam rangka *jawâbir* karena perzinaan atau perilaku seks menyimpang penderita AIDS yang bertentangan dengan hukum Islam dan untuk menimbulkan efek jera terhadap orang lain yang akan melakukan perzinaan, mungkin masih bisa diterima.

2. Pemerintahan/Negara Islam

Pemerintahan atau kepemimpinan (*imâmah*) menurut al-Mawardi dijabat oleh khalifah, pemimpin (*al-raîs*), raja (*al-mulk*), penguasa (*al-sulthân*), atau kepala negara (*qâ'id al-daulah*) dan kepadanya diberikan label agama. Hal ini tampak dari pendahuluan kitabnya yang berjudul "*al-Ahkâm al-Sulthâniyah*": "Sesungguhnya Allah Swt menjadikan bagi umat seorang pemimpin untuk menggantikan fungsi nabi (*al-nubuwwah*, kenabian) untuk melindungi agama. Dia mempercayakan kepadanya memegang kekuasaan politik untuk mengelola urusan agama yang disyariatkan dan untuk mengatur terwujudnya kemaslahatan umat.[16] Di awal pembahasannya tentang kontrak (*`ahd*), yang membawa kepada terbentuknya lembaga *imâmah*, al-Mawardi menyatakan bahwa "*imâmah* dibentuk untuk menggantikan fungsi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia**."**[17]

Dasar pembentukan pemerintahan atau kepemimpinan (*imâmah*) menurut al-Mawardi adalah wajib bagi umat secara *ijmâ`*. Ia mengakui hal ini memang diperselisihkan, apakah menjadi wajib karena pertimbangan akal atau berdasarkan hukum agama (*bi al-syar`i*). Dengan memfungsikan akal memang dapat mencegah setiap orang tidak melakukan penganiayaan dan berlaku adil dalam segala tindakannya. Akan tetapi hukum agama menyerahkan segala urusan kepada pemegang kekuasaan dalam urusan agama.[18] Ia mendasarkannya pada firman Allah Swt: "Hai orang-orang beriman, taatlah kepada Allah Swt dan taatlah kepada Rasul dan kepada pemimpin di antara kamu (QS. Ali Imran: 59). Dari sini diketahui bahwa Allah Swt mewajibkan kepada umat agar mentaati ulil amri (pemegang kekuasaan), yaitu para pemimpin (*al-a'immah*), yang menjadi penguasa umat.

16 Al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah,* h. 3
17 Al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah,* h. 5
18 Al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, h. 5

Apabila penetapan hukum adanya *imâmah* itu adalah wajib, maka wajibi menurut al-Mawardi adalah *fardhu kifâyah* (kewajiban atau tanggung jawab seluruh umat). Seperti kewajiban melakukan jihad dan menuntut ilmu. Jika ada salah seorang di antara anggota masyarakat yang melakukannya, maka gugurlah kewajiban itu dari seluruh anggota masyarakat.[19]

Selanjutnya al-Mawardi menambahkan bahwa sumber kekuasaan kepala negara adalah berdasarkan perjanjian antara kepala negara dan rakyatnya (kontrak sosial). Dari perjanjian ini lahirlah hak dan kewajiban secara timbal balik antara kedua belah pihak. Oleh sebab itu, rakyat yang telah memberikan kekuasaan dan sebagian haknya kepada kepala negara berhak menurunkan kepala negara, bila ia dipandang tidak mampu lagi menjalankan pemerintahan sesuai dengan perjanjian yang telah disepakati bersama. Sesuai dengan teorinya ini, al-Mawardi tidak menganggap kekuasaan kepala negara sebagai sesuatu yang suci. Namun demikian, al-Mawardi juga menekankan kepatuhan terhadap kepala negara yang telah dipilih. Kepatuhan ini tidak hanya terhadap kepala negara yang adil, tetapi juga yang jahat (*fâjir*). Untuk mendukung pendapatnya ini, al-Mawardi mendasarkannya pada sebuah hadîts.

ƖƧǒƧǊ Ǒǉ ǇƵ ǇǤǆƪ!ƒ Ơ!Ǥ Ʈ Ǒǉ ǇƵ ƖĂƧƵ Ǉǈ ǄǴƬǊ ǇƵ

Ǆǂǒǅǒ5 ǐ ƥƶǈ ƖǕĂ Ǆǂǒǅǒƪ ǳǤƥ ǄǅƪĂ ǋǒǅƵ Ÿƒ ǏǅƮ ǑǈǇ!ƒ ǇǊ

ǳǂ Ǒ5 ƒĂƶǒƱǊĂ Ǆǌ! ƒĂƶǆƪǤ5 ǉƧĂƞǈ ƧƞǤ5!ƒĂ ǉƧǈ Ƨǈ!ƒ

ǇǫĂ Ǆǌ!Ă Ǆǂǅ5 ƒĂǉƪơǊ ǇƷ5 ǄǊƇƒƧĂ ƒĂǅƮĂ ƽơ!ƒ ƽ5ƒĂ Ǥǆ

20Ǆǌǒǅ ƵĂ Ǆǂǅ5 ƒĂƇǤƪǊ

“ Hisyam ibn Urwah dari Abi Shaleh dari Abu Hurairah bahwasanya Nabi saw bersabda: ”Akan ada nanti pemimpin-pemimpin kamu sesudahku. Maka di antara mereka ada yang baik dan memimpinmu dengan kebaikannya. Tapi ada juga yang jahat dan memimpinmu dengan kejahatannya. Maka

19 Al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, h. 5

20 Isma`il ibn Umar ibn Katsir, *Tafsîr ibn Katsîr*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1401 H), Juz I, h. 518

dengarkanlah dan patuhilah mereka sesuai dengan kebenaran, dan salatlah di belakang mereka. Jika mereka berbuat baik, maka kebaikannya untuk kamu dan untuk mereka. Dan kalau mereka berbuat jahat, maka (akibat baiknya) untuk kamu dan kejahatannya kembali kepada mereka"(HR. Bukhari)

Senada dengan al-Mawardi, al-Ghazali juga berpendapat bahwa pembentukan khilâfah adalah wajib syar'i. Dasarnya *ijmâ`* umat dan kategorinya *fardhu kifâyah*.[21] *Ijmâ`* umat itu menurut al-Ghazali terdapat dalam sejarah umat Islam, yaitu terjadinya *ijmâ`* para sahabat mengangkat seorang khalifah menggantikan Nabi saw segera setelah beliau wafat. Sejak peristiwa itu sampai pada masa al-Ghazali, umat Islam selalu berada di bawah pemerintahan sistem khalifah. Ini berarti selama beberapa abad, umat Islam *ijmâ`* menerima sistem pemerintahan itu.[22] Jadi konsep *ijmâ`* bagi al-Ghazali tampaknya adalah konsensus seluruh ulama dan masyarakat awam dalam waktu yang tidak terbatas. Bagi al-Ghazali, yang penting bukan *ijmâ`*-nya, tapi mengapa *ijmâ`* itu terjadi. Menurutnya, *ijmâ`* umat terhadap perlunya imâmah dimaksudkan dalam rangka memelihara syari`at dan ketertiban agama. Yang demikian itu tidak mungkin terwujud kecuali ada penguasa yang ditaati.

Selanjutnya al-Ghazali menambahkan bahwa sumber kekuasaan adalah Tuhan. Kemudian kekuasaan itu dilimpahkan-Nya hanya kepada sebagian kecil hamba-Nya. Oleh sebab itu, kekuasaan kepala negara bersifat sakral (*muqaddas*) dan umat harus mengikuti kepala negara. Al-Ghazali juga melarang umat melakukan pemberontakan terhadap kepala negara. Lebih jauh al-Ghazali berpandangan bahwa pembentukan negara bukanlah berdasarkan pertimbangan rasio, melainkan berdasarkan perintah *syar`i*. Menurutnya, mustahil ajaran-ajaran agama dapat terlaksana dengan baik kalau kondisinya tidak mendukung, sedangkan pendukungnya adalah negara. Dalam teorinya, al-Ghazali merumuskan bahwa agama adalah landasan bagi kehidupan manusia dan kekuasaan politik adalah penjaganya. Keduanya mempunyai hubungan yang erat. Politik tanpa

21 Al-Ghazali, *Al-Iqtishâd fi al-I'tiqâd*, (Mesir: Maktabat al-Jund, 1972), h. 118

22 Ijma' didefenisikan oleh al-Ghazali sebagai persetujuan seluruh umat Islam (ulama dan masyarakat awam), khususnya tetang masalah yang berkaitan dengan agama. Dengan alasan bila ulama telah bersepakat, maka masyarakat awam akan mengikuti mereka. Dasar hukumnya hadis Nabi:"Umatku tidak akan bersepakat terhadap sesuatu yang salah /sesat." Al-Ghazali, *al-Mustashfa Min 'Ilm al-Ushul*, (Kairo: T.p., 1937), h. 110

agama bisa hancur, sebaliknya agama tanpa politik dapat hilang dalam kehidupan manusia. Kekuasaan politik atau penguasa merupakan penjaga bagi pelaksanaan agama.[23]

Begitu juga halnya dengan Ibnu Taimiyah yang menyatakan bahwa keberadaan kepala negara dibutuhkan umat Islam tidak hanya sekedar menjamin jiwa dan harta masyarakatnya, tetapi juga untuk menjamin berjalannya hukum-hukum Tuhan. Karena itu, sebagaimana kecendrungan pandangan al-Ghazali, Ibnu Taimiyah juga berpendapat bahwa kepala negara adalah bayang-bayang Allah Swt di muka bumi (*zhillullâh fi al-ardh*). Kekuasaan dan kewenangannya berasal dari Allah Swt.[24]

Dengan demikian, dalam kajian *fiqh siyâsah*, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama bahwa mengangkat pemimpin negara atau pemerintahan hukumnya adalah wajib. Ini karena pemerintah (khilâfah, imâmah) yang berfungsi sebagai pengganti kedudukan nabi dalam tugas memelihara agama dan mengatur dunia. Perselisihan pendapat di kalangan ulama hanya terbatas pada persoalan apakah kewajiban itu termasuk wajib *syar`i*, wajib *`aqli*, atau wajib *syar`i* dan *`aqli* sekaligus.

Menurut Ibrahim Hosen, dalam pandangan *siyâsah syar`iyyah*, hukum mengangkat kepala negara atau penguasa adalah wajib, baik secara *syar`i* maupun secara *`aqli*. Ia mengemukakan argumennya sebagai berikut.[25]

Pertama, terwujudnya kemaslahatan umum sangat bergantung pada adanya *amr ma`rûf* dan *nahy munkar*. Karena itu, menegakkannya diperintahkan oleh agama. Pelaksanaan *amr ma`rûf nahy munkar* ini menghendaki adanya pemimpin/pemerintah, hal ini mengingat bahwa kelompok yang kecil pun diharuskan mengangkat seorang pemimpin/ketua, sebagaimana ditegaskan dalam hadîts.

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا خَرَجَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ [26]

23 Al-Ghazali, *al-Iqtishad fi al-I'tiqad*, (Mesir: Maktabah al-Jund, 1972), h. 198-199
24 Ibnu Taimiyah, *al-Siyasah al-Syar'iyah*., h. 162
25 Ibrahim Hosen, *Fiqh Siyasah Dalam Tradisi Pemikiran Islam Klasik*, h. 9-11
26 Abû Dâud, *Sunan Abî Dâud*, Juz III, h. 36

" Dari Abi Said al-Khudri bahwa Rasulullah saw bersabda: "Jika ada tiga orang berada dalam perjalanan, hendaklah mereka mengangkat salah seorang di antaranya sebagai pemimpin" (HR. Abû Dâud)

Hadîts di atas, melalui *dalâlat al-nash* (*fahwa al-khitâb*, *qiyâs awlawi*) memerintahkan pula mengangkat seorang pemimpin dalam suatu komunitas besar. Selain itu, dalam al-Qur'ân pada surat al-Nisâ' ayat 59 juga ditegaskan:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah Swt dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah Swt (al-Qur'ân) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah Swt dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya" (al-Nisâ': 59)

Ayat ini dengan tegas merintahkan umat Islam agar menaati segala yang diperintahkan oleh ulil amri/pemerintah. Perintah ini menurutnya sudah tentu menghendaki adanya pemerintah. Dengan pertimbangan itu pula, ayat ini melalui *isyârat al-nash* memerintahkan adanya ulil amri atau pemerintah. Karena itu, mengangkat pemimpin atau mendirikan pemerintah/negara adalah wajib. Di samping itu, banyak pula hadîts-hadîts lain yang mewajibkan taat kepada pemimpin, yang secara tidak langsung mengisyaratkan keharusan adanya pemimpin, yang dalam hal ini diwujudkan dalam sosok pemimpin negara.

Selain itu, terhadap hukum *fiqh* yang berkaitan dengan persoalan kemasyarakatan, campur tangan pemerintah mutlak diperlukan demi menghindari kesimpangsiuran dan ketidakpastian. Di samping itu bertujuan agar tercipta keseragaman amaliah umat dan tercipta kemaslahatan umum. Oleh sebab itu, jika pemerintah telah memilih

suatu hukum *fiqh* dan menetapkannya, maka semua masyarakat terikat dengannya dan harus mematuhinya, hal ini kiranya sejalan dengan hadîts Nabi saw:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ إِلَّا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ فَإِنْ أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ (رواه مسلم)

"Dari Ibnu Umar dari Nabi saw bahwasanya beliau bersabda: "Kewajiban seorang muslim terhadap (terhadap pemimpin) ialah mendengar dan mematuhi (keputusannya), baik yang ia sukai maupun yang ia benci, kecuali jika diperintahkan untuk berbuat maksiat. Kalau diperintah berbuat maksiat, ia tidak boleh mendengar dan mematuhinya." (HR. Muslim)

Di samping itu, ia juga memperkuatnya argumennya itu dengan kaidah:

حكم الحاكم إلزام ويرفع الخلاف[27]

"Keputusan hâkim (pemerintah, penguasa) mengikat dan menghilangkan perbedaan pendapat."

Kedua, berdasarkan hukum *`aqli*, secara rasional adalah tepat dan sudah seharusnya menyerahkan urusan (persoalan kemasyarakatan) kepada seorang pemimpin yang berkuasa untuk mencegah kezaliman dan mengatasi perselisihan dalam masyarakat. Karena kalau tidak, tentu kekacauan akan melanda umat.

Dalam hal kekuasaan pemerintahan berada di tangan kepala negara, sedangkan kedudukan para menteri hanya sebagai pembantu kepala negara dan sebagai pegawai/pejabat tinggi negara/pemerintah, yang dalam kajian *fiqh siyâsah* disebut dengan *wizârat al-tanfîz*, maka dibenarkan adanya anggota kabinet atau menteri dari nonmuslim. Namun jika kepala negara hanya sebagai lambang, tidak bertanggung jawab atas pemerintahan, dan

27 Jalâl al-Dîn Abû Bakr al-Suyûthî, *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir fî al-Furû`*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 278

kekuasaan inti berada di tangan Perdana Menteri (*wizârat al-tafwîd*), maka menurut Ibrahim Hosen, tidak dibenarkan adanya menteri dari kalangan nonmuslim dalam kabinet.[28]

Ia juga menegaskan bahwa apabila kepala negara/presiden yang langsung menjadi kepala pemerintahan dalam kabinet *wizârat al-tanfîz* itu beragama Islam, maka menurutnya berdasarkan kajian *fiqh siyasah* pemerintahannya pun dianggap Islami. Atas dasar itu pula, Indonesia dapat dikatakan sebagai pemerintahan yang Islami. Jika dikatakan pemerintahan RI tidak termasuk kategori pemerintahan/negara yang Islami (*Dâr al-Islâm*), maka sebagai konsekuensinya umat Islam Indonesia harus angkat senjata dan memberontak kepada pemerintahan RI. Apabila tidak mampu, harus hijrah ke luar dari teritorial negara RI. Padahal, melihat jumlah umat Islam yang mayoritas di Indonesia, tentu dampak negatifnya sangat besar. Ia mempertanyakan: "Mau hijrah ke mana umat yang jumlahnya yang sebesar itu? Adakah negara atau wilayah lain yang bisa dan mau menampung?" Hijrah itu tidak mungkin dilakukan umat Islam Indonesia yang bisa berakibat menjadikan mereka kelompok yang tidak memiliki legalitas, maka bangsa Indonesia pun dalam hal ini tidak mungkin melepaskan umat Islam dari bangsa sebab akan membuat bangsa Indonesia menjadi kerdil yang tiada berarti.[29]

Selain itu, implikasi lainnya kalau dikatakan bahwa pemerintahan RI tidak termasuk *Dâr al-Islâm*, maka semua pejuang dan ulama-ulama Islam yang mati dalam mengusir penjajah dan mempertahankan kemerdekaan adalah mati konyol, bukan mati syahid. Umat Islam pun (di Indonesia) tidak wajib zakat serta pernikahan yang dilakukan oleh petugas KUA itupun tidak sah.[30]

Setelah melakukan kajian mendalam terhadap konsep *Dâr al-Islâm* dan *Dâr al-Harbi* yang intinya hubungan antara muslim dan nonmuslim adalah atas dasar damai, dengan pengertian bahwa peperangan hanya bersifat insidentil. Ibrahim Hosen berkesimpulan bahwa yang dinamakan negara Islam ialah suatu negara yang menjamin kebebasan umat Islam dalam menjalankan ajaran agamanya. Ini tampak dari ungkapannya:

28 Ibrahim Hosen, *Fiqh Siyasah Dalam Tradisi Pemikiran Islam Klasik*, h. 12
29 Panitia Penyusun Biografi, *Prof. KH. Ibrahim Hosen*, h. 140-141
30 Panitia Penyusun Biografi, *Prof. KH. Ibrahim Hosen*, h. 141

"Suatu negara di mana umat Islam dijamin dan diberi kebebasan untuk menjalankan ajaran agamanya, maka negara tersebut dapat dipandang sebagai Darul Islam atau paling tidak negara/pemerintahan Islami."[31]

Ia memperkuat pendapatnya di atas dengan mengutip pernyataan al-Mawardi yang mengatakan bahwa jika seorang muslim dapat menegakkan ajaran agama di suatu wilayah negara orang kafir, maka wilayah itu dipandang sebagai Darul Islam, dan bertempat tinggal di sana lebih utama (*afdhal*) ketimbang berhijrah darinya.[32] Dengan demikian dapat diharapkan akan ada orang lain bersimpati yang kemudian masuk agama Islam.

Selanjutnya, ia menambahkan bahwa apabila telah sepakat memandang suatu negara atau pemerintahan sebagai negara atau pemerintahan Islam atau sekurang-kurangnya Islami, maka sebagai konsekuensinya penduduk yang beragama Islam wajib mematuhi segala bentuk produk hukum dan perundang-undangan yang ditetapkan pemerintah tersebut, sepanjang tidak bertentangan dengan semangat dan tujuan pensyariatan hukum Islam.[33]

Kemudian, ia mencari landasan Islami tentang keabsahan UUD 1945 dan Pancasila. Menurutnya, UUD 1945 dan Pancasila dapat dinilai sebagai bagian dari ajaran Islam yang berhubungan dengan *hablun min al-nâs*. Keberadaannya sekalipun dibuat dan dirumuskan oleh manusia (para tokoh dan wakil rakyat), tetapi telah memenuhi kriteria untuk dianggap sebagai perundang-undangan atau peraturan yang Islami. Sebab selain perumusan dan penyusunannya telah dilakukan oleh tokoh-tokoh yang mewakili umat Islam, juga karena dalam UUD 1945 dan Pancasila tidak ada satu buti rpun pasalnya yang menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal. Dalam hal ini ia berdalil dengan hadîts nabi:

31 Ibrahim Hosen, *Fiqh Siyasah Dalam Tradisi Pemikiran Islam Klasik*, h. 17
32 Al-Mawardi, *Adab al-Dunya wa al-Dîn*, (al-Qâhirah: T.pn., 1950), h. 6
33 Ibrahim Hosen, *Fiqh Siyasah Dalam Tradisi Pemikiran Islam Klasik*, h. 18

...وَالْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا [34]

"…Dan kaum muslimin itu terikat dengan syarat-syarat yang mereka buat, kecuali syarat yang menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal" (HR. Baihaqi)

Bahkan terhadap Pancasila, ia menjelaskan lebih detil tentang kesesuaian sila-silanya dengan ayat-ayat al-Qur'ân dan hadîts-hadîts Nabi saw secara langsung.[35]

Dengan demikian, maka negara Indonesia dengan UUD 1945 yang menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agama dan kepercayaannya itu, dapat dikategorikan sebagai negara/pemerintahan Islam. Sebab penganut agama Islam di Indonesia berdasarkan UUD 1945 di atas dan dalam realitanya memang diberikan kebebasan menjalankan ajaran agamanya. Selain itu, Pancasila sebagai asas tunggal juga bisa diterima sebagai pandangan hidup karena asalnya digali dari nilai-nilai budaya bangsa Indonesia sendiri yang relevan dan sejalan dengan nilai-nilai ajaran Islam sebagai agama yang dianut oleh mayoritas bangsa Indonesia. Dari sini pula tampaknya Ibrahim Hosen berpijak tentang perlunya ketaatan masyarakat Indonesia terhadap peraturan perundang-undangan yang dibuat oleh pemerintah dan keharusan mengikuti keputusan pemerintah terhadap masalah khilafiyah dalam agama.

34 Ahmad ibn al-Husain ibn Ali ibn Musa Abu Bakr al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi*, (Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dâr al-Bâz, 1994), Juz VIII, h. 248

35 Penjelasan rincinya bisa dilihat pada Panitia Penyusun Biografi, *Prof. KH. Ibrahim Hosen*, h. 143-145

DAFTAR PUSTAKA

`Abadi, Syarwani dan, *Hâsyiyah Tuhfat al-Muhtâj*, Beirut: Dâr al-Fikr, t. th., Juz III

`Abidîn, Ibnu, *Hâsyiyah Radd al-Mukhtâr*, Mesir: Musthafâ al-Bâbi al-Halabi, 1966, Cet. ke-2, Juz IV

Ahmad, Amrullah, SF. Dkk, *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, Cet. ke-1

Ali, At-Tabik, *Kamus Kontemporer*, Krapyak: Yayasan Ali Ma'shum, 1996

Ali, Mohamad Daud, *Hukum Islam Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press, 1998

Alusi, al-, *Rûh al-Ma`âni*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-`Arabi, t. th., Juz VI

Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Bandung: Mizan, 1993

Anderson, J.N.D., *Law Reform in the Muslim World*, London: University of London the Athlon press, 1976

Anis, Ibrahim, *al-Mu`jam al-Wasît*, Kairo: t.p., 1972

`Aqabi, Muhammad Husain al-, *al-Majmû` Syarh al-Muhadzzab*, Mesir: Matba`ah al-Imâm, t. th., Juz XVIII

Asad, Muhammad, *Islamic Constitutional Making*, Penerjemah Oemar Amir Hoesin, Jakarta: Yayasan Kesejahteraan Bersama, t.t.

Asfahani, Al-Râghib al-, *al-Mufradât fi Gharîb al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.

Asnawi, Abd al-Rahîm al-, *Nihâyat al-Sûl*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1984, Jilid I

Asqalani, Ahmad ibn Ali ibn Hajar Abu al-Fadhl al-, *Fath al-Bâri Syarh Shahîh al-Bukhâri*, Beirut: Dâr al-Ma`rifah, 1379 H, Juz XIII

Asyûr, Muhammad Thahir ibn, *Tafsîr al-Tahrîr*, Tunis: al-Dar al-Tunisiyah, t. th., Jilid XXII

----------, *Maqâsid al-Syarî`ah al-Islâmiyah*, Tunis: al-Dar al-Tunisiyah, t. th.

Audah, Abd al-Qadîr, *al-Tasyrî` al-Jinâ'i al-Islâmi*, Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1992, Juz II, Cet. ke-11, h. 290

Azdiy, Sulaiman ibn al-Asy`as Abu Daud al-Sijistani al-, *Sunan Abî Dâud*, Beirut: Dâr al-Fikr, t. th., Juz III, IV

Azizy, A. Qodri, *Eklektisisme Hukum Nasional, Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media, 2004

Badsyah Amir, *Taysîr al-Tahrîr Syarh al-Tahrîr li Ibn al-Humam*, Mesir: Musthafâ al-Bâbi al-Halabi, 1351H, Jilid IV

Bahansi, Ahmad Fathi, *al-`Uqûbah fi al-Fiqh al-Jinâ'i al-Islâmi*, Kairo: Maktabah Dar al-`Urubah, 1961, Cet. ke-2

----------, *Nazhariyyât fi al-Fiqh al-Jinâ'i al-Islâmi*, Kairo: al-Syirkah al-`Arabiyah, 1963

Baihaqî, Ahmad ibn al-Husain ibn Ali ibn Mûsâ Abû Bakr al-, *Sunan al-Baihaqî*, Makkah al-Mukarramah: Maktabah Dâr al-Bâz, 1994, Juz III, VIII

----------, *Majma`u al-Zawa'id wa Manba`u al-Fawâ'id*, Beirut: Dâr al-Rayyan li al-Turâts Dâr al-Kitâb al-`Arabi, 1407 H, Juz, VII

----------, *al-Sunan al-Kubra*, Beirut: Dâr al-Fikr, t. th., Juz VIII

Baqi, Muhammad Fuad Abd al-, *al-Mu`jam al-Mufahrasy li Alfâdz al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1978

Bayanuni, Abu al-Fattah al-, *Dirâsât fi al-Ikhtilâf al-Fiqhiyyah*, T.tp.: Dâr al-Salâm, 1983

Bukhari, Muhammad ibn Ismail Abu Abdillâh al-, *Shahîh al-Bukhâri*, Beirut: Dâr ibn Katsîr al-Yamâmah, 1987, Cet. ke-3, Juz II

----------, *al-Jâmi` al-Shahîh al-Mukhtashar*, Beirut: Dâr ibn Katsîr al-Yamâmah, 1987, Juz VI

Bultaji, Muhammad, *Manhaj al-Tasyrî` al-Islâmi fi al-Qarni al-Tsâni al-Hijri*, Universitas Islam Muhammad ibn Saud, 1977, Jilid II

Busti, Muhammad ibn Hibban ibn Ahmad Abu Hatim al-Taimiy al-, *Shahîh ibn Hibbân*, Beirut: Mu`assasah al-Risâlah, 1993, Cet. ke-2, Juz VIII

Chuzaifah, Amelia Fauzia dan Yuniyanti, *Apakah Islam Agama Untuk Perempuan ?* Jakarta: Kerjasama Konrad Adenaeur Stiftung dengan PBB UIN, 2003, Cet. ke-1

Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, London: Edinburgh University Press, 1995

Dawalibi, Muhammad Ma`ruf al-, *al-Madkhal ilâ `ilmi Ushûl al-Fiqh*, Damaskus: Jami`at Dimasyq, 1959

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1993, Cet. ke-2, edisi kedua

Dimyati, Muhammad Syatha, *I`ânat al-Thâlibîn*, Bandung: Maktabah Dahlan, t. th.

Direktorat Pembinaan Peradilan Agama, Dirjen Bimas Islam dan Haji Depag RI, *Kompilasi Hukum Islam Di Indonesia*, Jakarta, 2002

Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos, 1997), Cet. ke-1

Esposito, John L., *Women in Muslim Family Law*, Syracus: Syracus University Press, 1982, h. X

Fandi, Muhammad Sabit al-, et.al, *Dairah al-Ma`ârif al-Islâmiyah*, t.t.: t.p., t.th., Juz I

Fasi, al-Tsa'alibi al-, *Al-Fikr al-Sâmi fi Tarîkh al-Fiqh al-Islâmi,* Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995, Jilid III

Ghazali, Muhammad ibn Muhammad al-, *Al-Mustashfâ Min 'Ilm al-Ushûl*, Beirut: Dâr al Fikr, t.th., Jilid II

Hakim, Muhammad ibn Abdillâh Abû Abdillâh al-, *al-Mustadrak `alâ al-Shahîhaini*, Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyah, 1990, Juz III

Haroen, Nasrun, *Ijtihad Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam Konteks Perubahan Sosial*, Jakarta: Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1996, (Disertasi) tidak diterbitkan.

Hasaballah, Ali, *Ushûl al-Tasyrî` al-Islâmi*, Kairo: Dâr al-Ma`ârif, 1964

Hazm, Abû Muhammad Ali ibn Ahmad ibn, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Mesir: Dâr al-Hadîts, t.th, Juz V

Hosen Ibrahim, *Penjelasan Tentang Hukum Bir*, Jakarta: Biro Hubungan Masyarakat dan Hubungan Luar Negeri Depag RI, 1969

----------, "*Hukum Nikah Dari Segi Perseorangan*", *Ihyâ `Ulûmiddin*, No. 18 Th. II/ Desember 1971

----------, "Hubungan Muslim Dengan Non Muslim Di Atas Dasar Kerukunan", *Mimbar Ulama*, No. 1 Th. I/ Mei 1976

----------, "Ukhuwah Islamiyah Jangan Menjadi Retak Dikarenakan Masalah Khilafiyah", Disampaikan pada *Pidato Pengukuhan Guru Besar Tetap* pada Fakultas Syari`ah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 12 Desember 1981

----------, "Sampai Dimana Ijtihad Dapat Berperan*", Makalah Seminar*, IAIN Sunan Gunung Jati Bandung, I5 Maret 1983

----------, "Kerangka Landasan Pemikiran Islam", *Makalah* disampaikan pada Diskusi Kelompok Pemikir Masalah-Masalah Keagamaan Departemen Agama RI, Jakarta, 10 September 1984

----------, "Masa Depan Hukum Islam di Indonesia", *Makalah Seminar* disampaikan pada Seminar Hukum Islam di Indonesia, IAIN Imam Bonjol Padang, 26-28 Desember 1985

----------, "Pemerintah Sebagai Mazhab," dalam *Pesantren* Jilid II, No. 2, Jakarta: P3EM, 1985

----------, *Ma Huwa al-Maisir*, *Apakah Judi Itu ?* Jakarta: Lembaga Kajian Ilmiah Institut Ilmu-Ilmu al-Qur'ân, 1987, Cet. ke-1

----------, "Perbandingan Mazhab," *Makalah* disampaikan pada Pendidikan Calon Hakim Agama Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, Jakarta, 14 Desember 1987

----------, "Hukum Memakai Jilbab/Kerudung Bagi Muslimah Menurut Hukum Islam", *Makalah* tidak diterbitkan, Jakarta, 1989

----------, *Sekitar Masalah Syubhat*, Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Ilmiah IIQ, 1989

----------, ”Hukum Memakai Jilbab/Kerudung Bagi Muslimah Menurut Hukum Islam”, *Makalah* untuk memenuhi permintaan Majalah Tempo, Jakarta, 1989.

----------, ”Konsep Keluarga Sejahtera Menurut Pandangan Islam”, *Makalah* disampaikan pada Diskusi Komisi Fatwa MUI, Jakarta 1989

----------, “Kajian Tentang Bunga Bank Menurut Hukum Islam”, *Makalah* disampaikan pada Lokakarya Bunga Bank dan Perbankan, MUI, Cisarua Bogor, 19-22 Agustus 1990

----------, “Ijtihad Jama`i dan Implikasinya Dalam Perkembangan Hukum Islam Indonesia”, *Makalah Seminar* disampaikan pada Seminar Reaktualisasi Ajaran Islam IV, Litbang Depag, Pebruari 1991

----------, “Peranan Ulama Pada Era Globalisasi Dalam Pembinaan Dan Pengembangan Hukum Islam”, *Makalah* disampaikan pada diskusi Komisi Fatwa MUI, Jakarta, 29 Juni 1992

----------, “Memecahkan Permasalahan Hukum Baru, dalam Jalaluddin Rahmat (ed.) *Ijtihad Dalam Sorotan*.” Bandung: Mizan 1992.

----------, ”Sekitar Pengertian Islam dan Aurat Wanita” (Catatan Buat Dr. Nurcholis Madjid), *Makalah* disampaikan pada rapat Komisi Fatwa MUI, Jakarta, 22 Desember 1992

----------, ”Hikmah Puasa dan Kaitannya Dengan Pemerataan Kesejahteraan Sosial”, *Media Al-Furqan* No. 1 Th. I-IIQ/ Maret 1993.

----------, “Kontribusi Ibadah Haji Bagi Kesejahteraan Umat (Analisis Terhadap Pensyari’atan al-Hadyu).”*Makalah Seminar*, Ciputat, 1 April 1993. Disampaikan pula pada rapat Komisi Fatwa MUI, Jakarta, 1 Januari 1995

----------, *Fiqh Siyasah Dalam Tradisi Pemikiran Islam Klasik*, Makalah disampaikan pada Seminar Nasional Sistem Ketatanegaraan dan Politik Dalam Perspektif Islam, Teori dan Implementasinya Dalam Praktek, Jurnal Ulumul Qur’an bekerjasama dengan ICMI, Jakarta, 12 Januari 1993

----------, "Jenis-Jenis Hukuman dalam Hukum Pidana Islam dan Perbedaan Ijtihad Ulama dalam Penerapannya", *Makalah Seminar* disampaikan pada Seminar Sehari "Kontribusi Hukum Islam Terhadap Pembinaan Hukum Pidana Nasional", Fakultas Syari`ah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 17 Juli 1993

----------, "Penetapan Awal Bulan Qamariah Menurut Islam dan Permasalahannya." *Mimbar Hukum*, No. 14 Thn.V 1994

----------, "Pokok-Pokok Pemikiran Hukum Islam Sebuah Kerangka Konseptual", *Media al-Furqan* No. 5 Th. III-IIQ/September-November/94

----------,"Beberapa Catalan tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam Wahyuni Nafis et, al, *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA.."* Jakarta: 1PHI- Paramadina, 1995, Cet. ke-1

----------, "Upaya Pelayanan Kesehatan Dipandang Dari Segi Hukum Islam", Jakarta: *al-Furqan*, IIQ, No. 7 Th. V/1996

----------, "Fungsi dan Karakteristik Hukum Islam dalam Kehidupan Umat Islam." Tulisan dalam buku *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta, Gema Insani Press, 1996

----------, "Konsep Hukum Islam Tentang Penanggulangan AIDS (Sebuah Alternatif)", dalam *al-Furqan*, IIQ Jakarta, No. 6 Th. IV/ Desember 1995-Pebruari 1996

----------, *Bunga Rampai dari Percikan Filasafat Hukum Islam*, Jakarta: Yayasan Institut Ilmu Al-Qur'ân, 1997, Cet. ke-1

----------, *Fiqh Perbandingan Masalah Pernikahan*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003, Cet. ke-1, Jilid I

Humam, Ibnu al-, *Fath al-Qadîr*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-`Arabi, t. th., Jilid VI

Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981

Jasshâs, al-, *Aḥkâm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-Islamâmiyah, t.th.

Jauziyah, Ibnu Qayyim al-, *I`lâm al-Muwaqqi`în `an Rabb al-`Alamîn*, Kairo: Mathba`ah al-Sa`âdah, 1995, Cet. ke-1, Juz III, IV

al-Jaziri, Abd al-Rahman, *Kitâb al-Fiqh `alâ al-Madzâhib al-Arba`ah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1972

Jurjani, al-, *al-Ta`rîfât*, Mesir: Musthafâ al-Bâbi al-Halabi wa Awlâduhu, 1938

Katanegara, Mulyadhi, *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam*, Jakarta: Baitul Ihsan, 2006, Cet. ke-1

Katsîr, Ibnu, *Dalâ'il al-Nubuwwat*, Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.

Khallâf, Abd al-Wahhâb, *al-Siyâsat al-Syar`iyyah*, Mesir: Dâr al-Anshâr, 1977

----------, `*Ilmu Ushûl al-Fiqh*, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1978, Cet. ke-12

Khatîb, Al-Syarbaini al-, *Mughni al-Muhtâj*, Mesir: Musthafâ al-Bâbi al-Halabi, t. th., Juz V

Khatîb, Muhamad `Ajâj al-, *Ushûl al-Hadîts*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1989

Lev, Daniel S., *Peradilan Agama Islam di Indonesia*, terjemahan H. Zaeni A.Noeh, Jakarta: Intermasa, 1980

LPPOM MUI, *Dari Sertifikasi Menuju Labelisasi Halal*, Jakarta: Pustaka Jurnal Halal, 2008

Lukito, Ratno, *Pergumulan hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Jakarta: INIS, 1998

Madkur, Muhammad Salâm, *Manâhij al-Ijtihâd fi al-Islâm*, Kuwait: Al-Mathba`ah al-`Ashriyyah, 1973

Mahalli, Muhammad ibn Ahmad al-, *Syarh `alâ Matan Jam`i al-Jawâmi`*, Mesir: Musthafâ al-Bâbi al-Halabi, 1937, h. Jilid I

Mahalli, Muhammad ibn Ahmad Abd al-Rahman ibn Abi Bakr al- dan Jalâl al-Dîn Abd al-Rahmân ibn Abi Bakr al-Suyûthi, *Tafsîr al-Jalalain*, Mesir: Dâr al-Hadîts, t. th., Cet. ke-1, Juz I

Mahmood, Tahir, *Personal Law in Islamic Countries*, New Delhi: Time Press, 1987

Manawi, Abd al-Ra'uf al-, *Faidh al-Qadîr*, Mesir: Maktabah al-Tijâriyah, 1356 H, Cet. ke-1, Juz IV

Mawardi al-, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*, al-Qâhirah: t.p., 1950

----------, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, Mesir: Musthafâ al-Bâbi al-Halabi, 1966, Cet. ke-2

Menski, David Pearl and Werner, *Muslim Family Law*, London: Sweet and Maxwell, 1998, Edisi ke-3

Mudzar, Mohammad Atho, "Pengaruh Faktor Sosial Budaya Terhadap Produk Pemikiran Hukum Islam", dalam *Mimbar Hukum: Aktualisasi Hukum Islam*, Nomor 4 Tahun II, Al-Hikmah & Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam, Jakarta, 1991

----------, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi Tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993,Cet. ke-1

----------, *Membaca Gelombang Ijtihad Antara Tradisi dan Liberasi,* Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998, Cet. ke-1

Muharram, Jamâluddîn Muhammad ibn, *Lisân al-`Arab*, (Mesir: Dâr al-Mishriyyah al-Ta'lîf wa al-Tarjamah, t.t.), Juz III

Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawwir*, Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984, edisi lux

Musa, Muhammad Yusuf, *al-Fiqh al-Islâmi Madkhal lidirâsah wa al-Nizhâm al-Mu`âmalah*, Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1992

Musa, Sayid Muhammad, *al-Ijtihâd wa Madâ Hâjâtinâ Ilaihi fi Hâdza al-`Ashr*, Mesir: Dâr al-Kitâb al-Hadîtsah, 1972

Nadwi, Ali Ahmad al-, *al-Qawâ`id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1991, Cet. ke-2

Nafis, Muhammad Wahyuni et, al., *Kontekstuatisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA.*, Jakarta: IPHI-Paramadina, 1995, Cet. ke-1

Nasution, Lahmuddin, *Pembaruan Hukum Islam Dalam Mazhab Syafi`i*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001, Cet. ke-1

Nawawi, Abû Zakariya Yahya ibn Syarf ibn Mary al-, *Syarh al-Nawawi `alâ Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-`Arabi, 1392 H, Juz XI

----------, *al-Mahalli 'ala Minhâj al-Thâlibîn*, Beirut: Dâr al Fikr, t.t., Juz III

Panitia Penyusun Biografi, *Prof. KH. Ibrahim Hosen dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Putra Harapan, 1990, Cet. ke-1

Praja, Juhaya S., "*Aspek Sosiologis dalam Pembaruan Fiqh di Indonesia*," Makalah Seminar di IAIN Walisongo Semarang, 1996

Qarafi, Shihab al-Dîn Abu Abbas Idrîs al-, *al-Furûq*, Beirut: Dâr al-Fikr, t. th., Jilid I

----------, *Syarh Tanqîh al-Fushûl fi Ikhtisâr al-Mahshûl fi al-Ushûl*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1973

Qardhawi, Yusuf al-, *Fatâwa Mu`âshirah*, Kairo: Dâr al-Âfaq al-Ghad, 1981, Cet. ke-2

----------, *Ijtihad Dalam Syariat Islam*, Penerjemah Achmad Syathori, Jakarta: Bulan Bintang, 1987, Cet. ke-1

Qatthân, Mannâ' al-, *al-Tasyrî' fi al-Fiqh al-Islâm,* Beirut: Muassasah al-Risâlah, t.th

Qurthubi, Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr Farh al-, *al-Jami` li Ahkâm al-Qur'ân*, Mesir: Dar al-Sya`bi, 1372 H, Juz VI

Qusyairi, Muslim ibn al-Hajjâj Abu al-Husain al-*, Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-`Arabi, t. th., Juz II

Rahmat, Jalaluddin (ed.), *Ijtihad Dalam Sorotan*, Bandung: Mizan, 1992, Cet. ke-2

Razi, Fakhr al-Dîn al-, *al-Mahshûl fi `Ilm Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, t. th., Jilid II

Razi, Fakhr al-, *Tafsîr al-Kabîr*, Teheran: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993, Cet. ke-2, Juz X, XI

Ridha, Muhammad Rasyid, *Tafsîr al-Manâr*, Beirut: Dar al-Ma`rifah, t. th.

Rusli, Nasrun, *Konsep Ijtihad al-Syaukani Relevansinya Bagi Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos, 1999, Cet. ke-1

Rusyd, Abu al-Walîd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Ahmad ibn, *Bidâyat al-Mujtahid fi Nihâyat al-Muqtasid*, Semarang: Toha Putra, t. th., Juz I

Sahawi, Ibrâhim Dasuki al-, *al-Sariqah*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâts al-`Arabi, t. th.

Said, Bustami Muhammad, *Mafhûm Tajdîd al-Dîn*, Kuwait: Dâr al-Da`wah, 1984

Salâm, `Izzuddîn Abd al-Azîz ibn Abd al-, *Qawâ`id al-Ahkâm fi Mashâbih al-Anâm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t. th., Jilid II

Sanhuri, Muhammad Ahmad Faraj al-, *Tasyrî` al-Usrah*, Mesir: al-Jâmi`ah al-Mishriyah li al-Iqtisâd al-Siyâsi wal-al-Ihsâ' wa al-Tasyrî`, t. th.

Sarakhsi, al-, *al-Mabsût*, Beirut: Dâr al-Fikr, t. th., Jilid IV

---------, *Ushûl al-Sarakhsi*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-Arabiy, 1372 H, Jilid I

Sayis, Muhammad Ali al-, *Tafsîr Ayât al-Ahkâm*, Beirut: Dâr al-Fikr, t. th., Jilid II

Sayis, Muhammad Mahmud Syaltut dan Muhammad Ali al-, *Muqâranat al-Madzâhib fi al-Fiqh*, Mesir: Mathba`ah Muhammad Ali Shabih wa Awladuhu, 1953

al-Shâbûni, Muhammad Ali, *Rawâi` al-Bayân Tafsîr Âyât al-Ahkâm*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th., Juz II

Shan`âni, Muhammad ibn Ismâ`îl al-, *Subul al-Salâm*, Beirut; Dâr Ihyâ al-Turâts al-`Arabi, 1379 H, Cet. ke-4, Juz II

Shidqi, Muhammad, *al-Wajîz fi Idhâh Qawâ`id al-Fiqh al-Kulliyyah*, Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1983, Cet. ke-1

Shihab, M. Quraish, dalam *Sambutan Rektor Pada Seminar Sehari "Pikiran Hukum Islam KH. Ibrahim Hosen,"* Jakarta, 04 Juni 1994

----------, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2003, Cet. ke-14

Syâfi`i, Muhammad ibn Idrîs al-, *al-Umm*, Kairo: Mathba`ah al-Amiriyah Kubrâ, 1321 H, Jilid I

Syaibani, Ahmad ibn Hanbal Abu Abdillah al-, *Musnad Ahmad*, Mesir: Mu'assasah Qurthubah, t.th., Juz V

Syalabi, Muhammad Musthafâ, *Ta`lîl al-Ahkâm*, Kairo:Dâr al-Nahdhat al-Arabiyyah, 1981

Syaltut, Mahmud, *al-Islam `Aqîdah wa Syarî`ah,* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1966), Cet. ke-3

----------, *al-Fatâwâ*, Mesir: Dâr al-Qalam, t. th., Cet. ke-3

Syarifudin, Amir, *Pembaruan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya, 1993

----------, *Ushûl Fiqh*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999, Cet. ke-1, Jilid II

----------, *Ushûl Fiqh*, Jakarta:Logos Wacana Ilmu, 2005, Cet. ke-3, Jilid I

Subki, Tâj al-Dîn Abd al-Wahhâb ibn al-, *Jam` al-Jawâmi`*, Mesir: Musthafâ al-Bâbi al-Halabi, 1937

Suyûthi, Jalâl al-Dîn Abd al-Rahmân ibn Abi Bakr al-, *al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir fi al-Furû`*, Mesir: Dâr Ihyâ al-Kutub al-`Arabiyyah, t. th.

----------, *Syarh Sunan Ibn Mâjah*, Mesir: Dâr al-Hadîts, t.th, Juz I

Syatibi, Abu Ishaq al-, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, disunting oleh Abdullah Darrâz, Mesir: Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, t. th., Jilid I, II, III

Syaukani, Muhammad Ali ibn Muhammad al-, *Irsyâd al-Fuhûl Ila Tahqîq al-Haq Min `Ilm al-Ushûl,* Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994

Taimiyah, Ibnu, *al-Fatâwâ*, Beirut: Dâr al-Fikr, t. th., Juz XXVI

Taj, Abd al-Rahman, *al-Siyâsah al-Syar`iyah wa al-Fiqh al-Islâmi*, Mesir: Mathba`ah Dâr al-Ta'lîf, 1953

Thiwana, Muhamad Musa, *al-Ijtihâd: Madâ Hâjâtinâ ilaihi fi Hâdza al-Ashr*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1972

Tim Penyusun, *20 Tahun Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: MUI, 1995

Tirmidzi, Muhammad ibn Isa Abu Isa al-, *Sunan al-Tirmidzî*, Beirut: Dar Ihya al-Turâts al-`Arabi, t.th, Juz IV

Wehr, J. Milten Cowan, (ed.), Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, New York: t.p., 1971

Yanggo, Chuzaimah T. dan Hafiz Anshary AZ (ed.), *Problematika Hukum Islam Kontemporer*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, Cet. ke-1, Buku Pertama

Zahrah, Muhammad Abû, *Tarîkh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, Kairo: Dâr al-Fikr al-`Arabi, 1987, Juz II

----------, *Ushûl al-Fiqh*, Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabiy, t.t.

Zakariya, Abu al-Hasan Ahmad Faris ibn, *Mu`jam Maqâyis al-Lughah,* Mesir: Musthafâ al-Bâbi al-Halabi, 1070, Jilid m

Zarqâ', Musthafâ Ahmad al-, *al-Madkhal al-Fiqh al-`Âm*, Beirut: Dar al-Fikr, t. th. Jilid III

Zarqani, Muhammad ibn `Abd al-Baqiy ibn Yusuf al-, *Syarh al-Zarqâni `ala Muwattha' al-Imâm Malik*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1411 H, Cet. ke-1, Juz IV

Zein, Satria Effendi M., *Pokok-Pokok Pikiran Tentang Tajdid dan Kaitannya Dengan Tarbiyah Islamiyah*, Makalah pada diskusi "Tarbiyah dan Tajdid", Bukit Tinggi, Oktober 1999

----------, *Ushûl Fiqh*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), Cet. ke-1

Zuhaili, Wahbah al-, *al-Wasîth fi Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Damaskus: Dâr al-Kitâb, 1978

----------, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Damsyiq: Dar al-Fikr, 1986, Jilid II

----------, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, Damsyiq: Dar al-Fikr, 1969, Jilid VII

Zuhdi, Masjfuk, *Masail Diniyah Ijtima`iyah*, Jakarta: Gunung Agung, 1996, Cet. ke-2

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

I. Identitas

Nama	: Dr. H. Toha Andiko, M. Ag.
Tempat/Tgl. Lahir	: Medan, 27 Agustus 1975
Pekerjaan	: Dosen Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Bengkulu
Pangkat/Gol.	: Penata / IIId (Lektor)
Alamat	: Jl. Hibrida III Gg. Mayang 4 No. 24 C RT. 04 RW. 05 Kel. Sidomulyo Kec. Gading Cempaka Bengkulu HP.081370235804

II. Riwayat Pendidikan

1. Sekolah Dasar Negeri 060808/16, Medan, Tamat Tahun 1987
2. Madrasah Tsanawiyah Pesantren Darul Arafah, Deli Serdang, Tamat Tahun 1990
3. Madrasah Aliyah Negeri I, Medan, Tamat Tahun 1993
4. Mahasantri Pesantren Luhur Sabilussalam, Jakarta, Tamat Tahun 1996
5. S1 Fakultas Syari`ah IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, Tamat Tahun 1998
6. S2 Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, Tamat Tahun 2000
7. S3 Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, Tamat Tahun 2009

III. Riwayat Pekerjaan

1. Direktur Bimbingan Privat Sabilussalam, Ciputat, Tahun 1995 - 1997
2. Kepala Sekolah Taman Pendidikan Al-Qur'an Masjid al-Muhajirin Bengkulu, Tahun 2000 – 2002
3. Dosen Tetap STAIN Bengkulu, Tahun 2000 – Sekarang
4. Instruktur Pelatihan Belajar Cepat Membaca Al-Qur'an 4 ½ Jam Metode Hattaiyah, P3M STAIN Bengkulu, Tahun 2001-2002
5. Dosen Tetap Pascasarjana STAIN Bengkulu, Tahun 2009 - Sekarang
6. Direktur Madania Center Wilayah Bengkulu, Tahun 2009 - Sekarang
7. Direktur Pusat Pengkajian Islam dan Kebudayaan (PPIK) STAIN Bengkulu, Tahun 2010 - 2012
8. Redaktur Jurnal Ilmiah "Madania" IAIN Bengkulu, Tahun 2011-Sekarang
9. Ketua Program Studi Filsafat Agama dan Hukum Islam pada Pascasarjana IAIN Bengkulu, Tahun 2013 – Sekarang
10. Penyunting Jurnal Ilmiah "Nuansa" Pascasarjana IAIN Bengkulu, Tahun 2013-Sekarang

III. Karya Akademik

1. "Batasan Marad dan Safar Untuk Kebolehan Berbuka Puasa Menurut Empat Mazhab", *Skripsi* S1 IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1998
2. "Pemikiran dan Kontribusi Busthanul Arifin Terhadap Aktualisasi Hukum Islam di Indonesia", *Tesis* Program S2 Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2000
3. "Korelasi Ijtihad dengan *Maqâsid al-Syarâ'ah*", *Jurnal Ilmiah Madania* Vol. 3, No. 5, Desember 2000, Pusat Pengkajian Islam dan Kebudayaan STAIN Bengkulu

4. "Mahram Wanita Dalam Safar Haji", *Makalah* disampaikan dalam Seminar Dosen Jurusan Tarbiyah STAIN Bengkulu, 09 Desember 2000
5. "Hukum Shalat *Muftaridh* Bermakmum Kepada *Mutanafil*", *Makalah* disampaikan dalam Seminar Dosen Jurusan Tarbiyah STAIN Bengkulu, 17 Januari 2001
6. "Mashlahat Sebagai Tujuan Utama Hukum Islam", *Makalah* disampaikan dalam Seminar Dosen Jurusan Tarbiyah STAIN Bengkulu, 03 Maret 2001
7. "Hukum Berhaji Dengan "Uang Haram", *Makalah* disampaikan dalam Seminar Dosen Jurusan Tarbiyah STAIN Bengkulu, 09 Mei 2001
8. "Konsep Safar Dalam Perspektif Fiqh dan Implikasinya Terhadap Beberapa Masalah Fiqh", *Laporan Penelitian Individual* Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat (P3M) STAIN Bengkulu, 2001
9. "Implementasi Sabar Dalam Kehidupan", *Buletin Dakwah Ash-Shidqi*, Jurusan Syari'ah STAIN Bengkulu, No. 8/JS-STAIN
10. "Etika Terhadap Jabatan", *Buletin Dakwah Ash-Shidqi*, Jurusan Syari'ah STAIN Bengkulu, No. 21/JS-STAIN
11. *Keutamaan Al-Qur'an*, Medan: YP. Utama, 2002
12. *Keutamaan Sedekah*, Medan: YP Utama, 2003
13. "Pengaturan Alasan-alasan Poligami (Studi Komparatif terhadap Hukum Keluarga di Indonesia, Malaysia, Iran, dan Tunisia)", *Jurnal Ilmiah Jauhar* Vol.4, No. 2 Desember 2003, Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
14. *Keutamaan Shalat (Dilengkapi Doa-Doa Pilihan*), Medan: YP. Utama, 2004
15. "Perkawinan Beda Agama Dalam Perspektif Hadis", *Jurnal Ilmiah Miqat*, Vol.5, No. 1 Januari 2004, Jurusan Syari'ah STAIN Bengkulu
16. *Keutamaan Doa*, Medan: YP. Utama, 2005

17. "Wacana Islam dan Demokrasi: Kritik dan Solusi Terhadap Demokrasi Model Barat", *Jurnal Ilmiah Analisis* Vol. 5, No.2 Desember 2005, Pusat Penelitian IAIN Raden Intan Bandar Lampung
18. *Keutamaan Dzikir Dan Doa Terpilih (Dilengkapi Cara Penanggulangan Sihir dan Santet)*, Medan: YP. Utama, 2006
19. "Respons Orientalis terhadap Kelahiran Hukum Islam", *Jurnal Ilmiah Madania*, STAIN Bengkulu, 2007
20. "Wacana Pencurian Dalam Islam (Studi perspektif Tafsir dan Fiqh)", *Jurnal Ilmiah Dinika*, STAIN Surakarta, 2007
21. "Urgensi Pendekatan Ta`abbudi dan Ta`aqquli Dalam Pengembangan Hukum Islam", *Jurnal Ilmiah Reforma*, UHAMKA Jakarta, 2008
22. "Ijtihad Ibrahim Hosen Dalam Dinamika Pemikiran Hukum Islam di Indonesia", *Disertasi* UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009
23. "Peluang dan Tantangan Ijtihad dalam Pembaruan Hukum Islam", *Makalah* disampaikan pada acara Seminar Sehari "Studi Islam di Perguruan Tinggi Agama Islam," Pascasarjana STAIN Bengkulu, 03 Juli 2010
25. "Urgensi Ushul Fiqh Dalam Kajian Ilmu-Ilmu Keislaman Di PTAI, *Jurnal Ilmiah Nuansa* Pascasarjana STAIN Bengkulu, Vol 1 No. 2, September 2010
24. "Pendidikan Dalam Keluarga Perspektif Fiqh", *Makalah Seminar Nasional* disampaikan pada acara Seminar Kependidikan Nasional,"*Mencari Format Baru Pendidikan Islam di Indonesia"* diselenggarakan oleh STAI AL-AZHAAR Lubuk Linggau bekerjasama dengan MADANIA CENTER (Pusat Studi Islam dan Pengembangan Masyarakat) wil. Bengkulu, 02 Oktober 2010 di Hotel Abadi Kota Lubuk Linggau.
25. "Memahami Alur Pikiran Para Mujtahid", *Makalah* disampaikan pada acara Tahqiq al-Kutub yang diselenggarakan oleh Kementerian Agama Kantor Wilayah Provinsi Bengkulu, di Hotel Bumi Endah Bengkulu, 15 Oktober 2010
26. "Paradigma Fiqh Dalam Pendidikan Islam", *Jurnal Ilmiah Madania* PPIK STAIN Bengkulu, Desember 2010

27. "Pola Penulisan Kitab Fiqh Klasik", *Makalah* disampaikan pada acara Pelatihan Teknis Pembacaan Kitab al-Yaumiyah se-propinsi Bengkulu yang diselenggarakan oleh Kementerian Agama Kantor Wilayah Bengkulu, di Grand Tassa Hotel Bengkulu, 29 Maret 2011
28. "Pemahaman Imam Khatib Terhadap Problematika Hukum Islam yang Berkembang di Masyarakat", *Makalah* disampaikan pada acara Orientasi Imam Khatib yang diselenggarakan oleh Bimas Islam Kementerian Agama Kanwil Propinsi Bengkulu, di Hotel Nala Seaside, 21-23 April 2011
29. "Pola Pengenalan Hukum Islam Terhadap Anak Usia Dini", *Makalah* disampaikan pada acara Orientasi Pengurus Taman Pendidikan al-Quran (TPQ) yang diselenggarakan oleh Penamas Kemeterian Agama Kanwil Propinsi Bengkulu, di Hotel Nala Seaside, 14-16 Juli 2011
30. "Ijtihad Ibrahim Hosen Dalam Merespons Problematika Hukum Islam Kontemporer di Indonesia", *Makalah Seminar Nasional* disampaikan pada acara Temu Riset Nasional IX yang diselenggarakan oleh Balitbang Kementerian Agama, di Grand Serela Boutiqe Hotel Bandung, 19-22 Juli 2011
31. "Ilmu Qawa`id Fiqhiyyah", *Buku*, (Yogyakarta: Teras, 2011)
32. "Membentuk Generasi Qur'ani Melalui Budaya Gemar Mengaji" *Makalah* disampaikan pada acara Sosialisasi Gerakan Masyarakat Magrib (Gemmar) Mengaji Generasi Muda (Angkatan II) oleh Bidang Penamas Kanwil Kementerian Agama RI Provinsi Bengkulu, di Raffles City Hotel (Gedung B) Jalan Pariwisata No.1 Pantai Panjang Bengkulu 21 s/d 23 Februari 2012
33. "Ijtihad M. Quraish Shihab di Indonesia", *Jurnal Ilmiah Manhaj* P3M STAIN Bengkulu tahun 2012.
34. "Ijtihad dalam Bidang Ibadah (Analisis Pemikiran Prof. Ibrahim Hosen, LML)", *Jurnal Ilmiah Nuansa,* Pascasarjana IAIN Bengkulu, Oktober 2012
35. "Reinterpretasi Sanksi Pidana Islam", *Makalah Seminar* disampaikan pada International Conference entitled "*Celebrating Islamic Thought for Peace, Happiness, and Prosperity"* di IAIN Sumatera Utara, 28-29 Nopember 2012.

36. "Aktualisasi Qawa`id Fiqhiyyah di Zaman Modern", *Makalah Seminar* disampaikan pada acara Lustrum I Pascasarjana IAIN Bengkulu, 24-26 Desember 2012.
37. "Teologi Masyarakat Muslim: Perspektif Sejarah dan Implementasinya Dalam Kerukunan Umat Beragama di Indonesia", *Makalah Seminar* disampaikan pada *International Conference on Religion: Strengthening Religious Consciousness among Pluralistic Society* di Pangkal Pinang, Bangka Belitung 15 Juni 2013.