

# **METODE PENEMUAN HUKUM DAN IMPLEMENTASINYA**

*Pada Kasus-Kasus Hukum Islam*

Drs. Maimun, SH., MA.



Abdul Qodir Zaelani, S.H.I, M.A. (Ed.)

**METODE PENEMUAN HUKUM  
DAN IMPLEMENTASINYA**  
*Pada Kasus-kasus Hukum Islam*

**AURA**

Printing & Publishing  
[www.aura-publishing.com](http://www.aura-publishing.com)

---

Hak cipta pada penulis  
Hak penerbitan pada penerbit  
Tidak boleh diproduksi sebagian atau seluruhnya dalam bentuk apapun  
Tanpa izin tertulis dari pengarang dan/atau penerbit

**Kutipan Pasal 72 :**

Sanksi pelanggaran Undang-undang Hak Cipta (UU No. 10 Tahun 2012)

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal (49) ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah)
  2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau hasil barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah)
-

Drs. Maimun, S.H., M.A.

**METODE PENEMUAN HUKUM  
DAN IMPLEMENTASINYA**  
*Pada Kasus-kasus Hukum Islam*



Perpustakaan Nasional RI: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

**Drs. Maimun, S.H., M.A.**

**METODE PENEMUAN HUKUM  
DAN IMPLEMENTASINYA**  
*Pada Kasus-kasus Hukum Islam*

Editor :  
Abdul Qodir Zaelani, S.H.I, M.A.

Desain Cover :  
Muhammad Efendi  
Busyral Hanif

Layout  
Jumaidi Saputra

Penerbit  
Anugrah Utama Raharja (AURA)  
printing & publishing  
**ANGGOTA IKAPI**

Alamat  
Jl. Prof. Dr. Soemantri Brojonegoro, Komplek Unila  
Raja Basa Bandar Lampung 081281430268  
*e-mail:aura\_print@ymail.com*  
*website:www.aura-publishing.com*

Cetakan 1 : Juni 2013  
Cetakan 2 : Maret 2014

xii – 190 Hal.: 15.5 cm x 23 cm  
ISBN : 978-602-9326-33-8

Hak Cipta dilindungi Undang-undang





**KEMENTERIAN AGAMA**  
**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG**  
**FAKULTAS SYARIAH**

Jl. Letkol. Hi. Endro Suratmin Sukarame I É (0721) 703289 Bandar Lampung 35131  
<http://www.syariah.iainlampung.ac.id> e-mail: [syariah@iainlampung.ac.id](mailto:syariah@iainlampung.ac.id)

**KATA SAMBUTAN**  
**Dekan Fakultas Syariah IAIN Raden Intan Lampung**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

Segala puji dan syukur saya sanjungkan kepada Allah S.W.T. yang telah senantiasa melimpahkan rahmat, taufiq dan hidayah-Nya kepada kita semua sebagai hamba-Nya. Selawat serta salam senantiasa dicurahkan kepada Nabi Muhammad S.A.W. beserta keluarga, para sahabat dan pengikutnya hatta akhir zaman.

Buku yang berjudul “Metode Penemuan Hukum dan Implementasinya pada Kasus-kasus Hukum Islam” yang telah ditulis oleh Drs. Maimun, SH., MA ini adalah karya ilmiah yang tidak ternilai harganya. Di dalamnya terdapat pokok-pokok pikiran ushuli tentang metode-metode dan pendekatan-pendekatan penggalan dan penemuan hukum Islam (*al-istinbath*). Hukum Islam yang telah dikonstruksi oleh para fuqaha sesungguhnya bermula dari kaidah-kaidah dasariyah yang bersifat global. Dengan kata lain, metodologi pemahaman hukum Islam (*ushul al-fiqh*) hanya berbicara mengenai kaidah-kaidah, metode-metode dan pendekatan-pendekatan yang bersifat umum dalam konteks istinbath hukum yang digali dari sumber dan dalil-dalil utama hukum Islam (al-Qur’an dan sunnah).

Drs. Maimun, SH., MA adalah salah seorang akademisi yang sudah lama mengasuh matakuliah ushul fiqh dan



mendalaminya. Karena itu, buku ini ditulis dengan merujuk pada literatur-literatur ushul fiqh klasik dan kontemporer, yang tentunya kaya dengan ragam teoritis, normatif dan implementatif dalam pemaparannya. Dia juga termasuk seorang pendidik (dosen) yang sabar dan telaten terhadap mahasiswanya dalam mentransfer ilmunya untuk mendalami kajian ilmu ushul fiqh, sehingga tidak sedikit mahasiswanya yang menguasai dasar-dasar ilmu ushul fiqh.

Dengan terbitnya buku ini bagi pembaca yang mengkaji dan mendalami ilmu *ushul al-fiqh* dapat semakin memperluas wawasan pemikiran ushulinya secara komprehensif dan konstruktif karena di dalamnya terdapat informasi teoritis-normatif dan implementatif metode-metode dan pendekatan-pendekatan istinbath hukum Islam.

Saya berharap dengan hadirnya buku ini akan membawa manfaat bagi masyarakat pembaca pada umumnya dan mahasiswa Fakultas Syari'ah khususnya, dan akan semakin memperkaya khazanah kreatifitas intelektual di Indonesia.

Kepada penerbit kami ucapkan terimakasih yang tidak terhingga atas kesediaannya menerbitkan buku ini. Akhirnya kepada semua pihak yang telah membantu penerbitan buku ini, kami ucapkan terimakasih pula, semoga amal baik mereka bernilai ibadah dan berpahala yang berlipat ganda di sisi Allah SWT. Amin.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

Bandar Lampung, 3 Juni 2013  
Dekan,

**Prof. Dr. H. Suharto, S.H., M.A.**  
Nip 195304231980031003

## KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ

Puji dan syukur kepunyaan Allah, Dia-lah pemberi ilmu pengetahuan kepada semua makhluk-Nya. Selawat serta salam senantiasa penulis curahkan kepada Nabi Muhammad S.A.W. sebagai delegasi Allah di muka bumi ini.

Buku ini disusun dalam rangka memenuhi kebutuhan bahan bacaan bagi mahasiswa, pengajar dan masyarakat para umumnya yang ingin mempelajari ushul fiqh, terutama dalam masalah implementasi metode-metode dan pendekatan-pendekatan istinbath hukum pada kasus-kasus hukum Islam (*fiqih*).

Buku ini disusun dengan berdasarkan pada sub-sub silabi matakuliah ushul fiqh pada Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri Raden Intan Lampung. Sub-sub materi yang ada pada silabi tersebut disajikan dalam bentuk teoritis implementatif terhadap kasus-kasus hukum Islam (*fiqih*) yang di antaranya berkaitan dengan masalah ibadah, pernikahan dan tindak kejahatan.

Sistematika penyusunan buku ini diawali dengan bab pertama berupa pendahuluan, bab dua berisi metode penemuan hukum dalam ushul fiqh, bab tiga membahas implementasi metode penemuan hukum pada kasus-kasus hukum Islam (*fiqih*) dan bab empat berupa ringkasan dan penutup.

Sebagai karya ilmiah yang dirancang sebagai buku teks (buku ajar), buku ini tentu tidak terlepas dari kekurangan, kelemahan dan mungkin kesalahan dalam penulisan. Kiranya buku ini akan lebih sempurna jika mendapat koreksi, masukan dan tanggapan dari semua pembaca yang bersifat konstruktif. Atas semua itu bagi penyempurnaan buku ini penulis mengucapkan



terimakasih yang tak terhingga kepada pembaca. Kepada Allah  
senantiasa memohon taufiq dan hidayah-Nya.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

Bandar Lampung, 3 Juni 2013  
Penulis,

**Maimun**

## DAFTAR ISI

Kata Sambutan .....	v
Kata Pengantar .....	vii
Daftar Isi .....	ix
Pedoman Transliterasi dan Singkatan .....	xi
<b>BAB I PENDAHULUAN</b> .....	1
<b>BAB II METODE PENEMUAN HUKUM DALAM USHUL FIQH</b> .....	7
<b>A. Metode Bayani</b> .....	7
1. Pembahasan Lafazh dari Segi Cakupan Artinya .....	8
2. Pembahasan Lafazh dari Segi Artinya dalam pemakaian .....	17
3. Pembagian Lafazh dari Segi Kemudahan dan Kesulitan Memahaminya .....	19
4. Pembagian Lafazh dari Segi Cara Menemukan Makna yang Dimaksudkan oleh Teks .....	26
<b>B. Metode Ta'lili</b> .....	29
1. Formulasi 'Illat .....	30
2. Kategorisasi 'Illat .....	35
3. Persyaratan 'Illat .....	40
4. Cara-cara Menemukan 'Illat .....	45
5. Perubahan dan Perkembangan 'Illat .....	53
<b>C. Metode Istishlahi</b> .....	54
1. Pengertian Mashlahat dan Kategorisasinya ...	54
2. Pendangan Para Ahli Terhadap Mashlahat ...	57
3. Urgensi Mashlahat dalam Kehidupan- Masyarakat Modern .....	59
4. Aplikasi Mashlahat dalam Kehidupan Masyarakat Modern .....	61

<b>BAB III IMPLEMENTASI METODE PENEMUAN HUKUM PADA KASUS-KASUS HUKUM ISLAM</b> .....	63
<b>A. Dalam Masalah Ibadah</b> .....	63
1. Tayamum Bagi Orang yang Berada di Rumah .....	64
2. Menyapu Pembalut Luka dalam Berwudhu' ...	68
3. Membaca Basmalah dalam Shalat .....	75
4. Mengkadha' Shalat bagi Orang yang Sengaja Meninggalkan Shalat .....	85
5. Qashar Shalat bagi Musafir di Abad Modern .	95
6. I'adah Zhuhur Seusai Shalat Jum'at .....	102
<b>B. Dalam Masalah Pernikahan</b> .....	106
1. Nikah Beda Agama .....	106
2. Nikah Mut'ah .....	113
3. Nafkah Isteri dan Kadarnya .....	120
4. Nafkah Isteri yang Telah Dicerai .....	124
<b>C. Dalam Masalah Tindak Pidana</b> .....	129
1. Qarinah dalam Jarimah .....	129
2. Sumpah dalam Jarimah .....	136
<b>BAB IV RINGKASAN DAN PENUTUP</b> .....	142
<b>DAFTAR PUSTAKA</b> .....	146
<b>BIODATA PENULIS</b> .....	155



## Pedoman Transliterasi dan Singkatan

### A. Transliterasi

#### 1. Konsonan

Huruf-huruf bahasa arab ditransliterasi ke dalam huruf latin sebagai berikut:

k	=	ك	dh	=	ض	d	=	د	'	=	أ
l	=	ل	th	=	ط	dz	=	ذ	b	=	ب
m	=	م	zh	=	ظ	r	=	ر	t	=	ت
n	=	ن	,	=	ع	z	=	ز	ts	=	ث
w	=	و	gh	=	غ	s	=	س	j	=	ج
h	=	ه	f	=	ف	sy	=	ش	h	=	ح
y	=	ي	q	=	ق	sh	=	ص	kh	=	خ

#### 2. Vokal

Vokal atau bunyi (a), (i) dan (u) ditulis dengan ketentuan sebagai berikut:

	Pendek	Panjang
Fathah	a	â
Kasrah	i	î
Dhammah	u	û

3. Huruf bertasydid ditulis dengan konsonan rangkap.  
Contoh: Sunnah, Islamiyyah ( سنة , اسلامية )
4. Kata Sandang al- (alif lam ma'rifah) ditulis dengan huruf kecil, kecuali jika terletak di awal kalimat.
5. *Ta'marbuthah* (ة) ditransliterasikan dengan huruf *t*, tetapi bila terletak di akhir kalimat ditulis dengan huruf *h*.

### B. Singkatan

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah:

1. S.W.T. = Subhanahu wata'ala
2. S.A.W. = Salla Allahu 'Alaihi Wasallam
3. R.A. = Radhiya Allahu 'anh
4. t.th = tanpa tahun
5. t.t. = tanpa tempat
6. t.p. = tanpa penerbit



# BAB I

## PENDAHULUAN

Diskursus seputar permasalahan hukum Islam (*fiqh*) selalu menarik dan aktual untuk dikaji, karena ia dinamis dan fleksibel. Hukum Islam sebagai manifestasi kehendak pencipta hukum (*Al-Syari'*) dalam realitas kehidupan manusia menuntut terjadinya inovasi-inovasi baru dalam tataran implementasinya, karena hukum Islam (*syari'ah*) diciptakan bertujuan untuk kemaslahatan manusia di dunia dan kelak di akhirat (*Al-Syathibi, t.th.:2*).

Karakteristik hukum Islam yang bersifat universal dan fleksibel perlu ditransformasikan dalam realitas kehidupan sehingga mampu menjawab berbagai persoalan kehidupan dan tantangan zaman, kini dan yang akan datang. Karena itu, hukum Islam mesti dipahami di samping secara tekstual juga kontekstual dengan menetapkan langkah-langkah strategis dan metodologis.

Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, teoritisi hukum Islam (*ushuliyyin*) dengan memperhatikan aspek sumber dan implementasinya dalam proses pembentukan hukum, memandang perlu untuk membedakan terminologi *syari'ah* dan *fiqh*, sebagai kandungan kata hukum Islam itu sendiri. A.A. Fyzee (1981: 19-20) menyebut *syari'ah* sebagai *canon law of Islam*, yaitu keseluruhan perintah Allah berupa nash-nash. Sedangkan *fiqh* atau ilmu hukum Islam adalah pengetahuan tentang hak dan kewajiban seseorang yang diketahui dari Al-Quran dan Sunnah atau disimpulkan dari keduanya atau apa yang telah disepakati oleh para ahli hukum agama. Sejalan dengan ini, Satria Effendi M. Zein (1991: 24) mengemukakan bahwa *syari'ah* ialah *Al-nushush Al-muqaddasah* dalam Al-Qur'an dan *Al-Sunnah Al-mutawatirah*. Sedangkan *fiqh* ialah pemahaman atau apa yang dipahami dari *Al-*

*nushush Al-muqaddasah* itu. Terminologi *fiqh* semacam ini senada dengan rumusan yang dikemukakan oleh Abdul Wahab Khallaf (1388 H./1968 M.: 11), yaitu *fiqh* adalah pengetahuan tentang hukum-hukum syara' 'amaliyah yang diusahakan dari dalil-dalilnya yang terperinci.

Dari kedua terminologi tersebut, jelaslah bahwa *syari'ah* merupakan ketetapan Tuhan yang diwahyukan dan pembuatnya adalah Tuhan sendiri (*Al-Syari'*). Sedangkan *fiqh* adalah upaya manusia (*faqih* atau *mujtahid*) untuk memahami *syari'ah*. Karena itu *fiqh* sesungguhnya merupakan kumpulan hukum Islam yang dihasilkan dari pemahaman dan interpretasi terhadap *syari'ah* yang diwahyukan Tuhan.

Selain istilah *syari'ah* dan *fiqh* ini, terdapat pula istilah *hukum syar'i* yang dalam implementasinya, apabila menyangkut masalah-masalah *syari'ah* disebut dengan *hukum syar'i*.

Dalam teori hukum Islam (*ushul Al-fiqh*), *hukum syar'i* didefinisikan dengan "firman Allah yang berhubungan dengan perbuatan manusia (*Al-mukallaf*) yang berupa tuntutan, pilihan, dan atau penetapan (Al-Subki, t.th.: 52). Definisi ini mengandung dua hal: (1) bahwa hukum itu adalah firman atau titah Allah yang tertuju kepada manusia sebagai subyek hukum yang berhubungan dengan tingkah lakunya, dan (2) bahwa hukum yang berupa titah Allah itu berisi tuntutan, alternatif pilihan, dan atau penetapan. Dimaksudkan dengan titah Allah di sini adalah bisa berwujud mewajibkan (*Al-ijab*), melarang (*Al-tahrim*), menganjurkan (*Al-nadb*), memakruhkan (*Al-karahah*) dan atau membolehkan (*Al-ibahah*), yang merupakan alternatif memberikan pilihan kepada manusia sebagai subyek hukum untuk melakukan atau tidak melakukan sesuatu, dan bisa juga berwujud menetapkan hubungan dua hal yang di mana yang satu menjadi sebab, syarat, atau penghalang bagi yang lain. Untuk itu, dapat dikatakan bahwa hukum syar'i adalah kategorisasi terhadap perbuatan manusia yang merupakan penilaian Allah terhadapnya.

Dengan demikian, sesungguhnya hukum Islam dalam terminologi yang lebih komprehensif, adalah yang mengandung tiga istilah yaitu *syari'ah*, *fiqh*, dan *hukum syar'i*.

Dari perbedaan ketiga terminologi tersebut dapat dipahami bahwa hukum Islam dalam arti *syari'ah* adalah ajaran Islam yang penetapan sepenuhnya menjadi otoritas dan hak prerogatif Allah, dan manusia tidak dapat melakukan intervensi untuk menetapkan dan merubahnya. Sedangkan hukum Islam dalam arti *fiqh* dapat berubah pada setiap saat sesuai dengan perubahan situasi dan kondisi zaman, dan manusia dapat melakukan intervensi untuk merubahnya. Hal ini seperti ditegaskan oleh Al-Alwani (2001: vi) bahwa hukum Islam dipahami sebagai *syari'at* yang mencerminkan keabadian (tidak berubah) dan hukum Islam dalam arti *fiqh* yang bersifat relatif dan berubah seiring dengan percepatan dinamika ruang dan waktu. Senada dengan ini, Satria Effendi M. Zein (1991: 24) mengatakan bahwa *syari'ah* adalah ajaran Islam yang sama sekali tidak dicampuri oleh daya nalar manusia. Ia adalah wahyu Allah, yang justru itu ia tetap dan tidak bisa berubah dan tidak boleh berubah. Adapun *fiqh* apabila dipahami sebagai pemahaman berarti merupakan proses terbentuknya hukum Islam melalui daya nalar baik dari wahyu secara langsung yang memerlukan pemahaman, maupun secara tidak langsung.

Sebagai upaya humanisasi hukum Islam, maka berbagai langkah ditempuh agar hukum Islam tidak terasa kaku dengan *miliue* yang mengintarnya. Hukum Islam tidak saja berkuat pada dunia normatif (*law in book*) tetapi juga harus dinamis dan bergerak maju secara riil (*law in action*) dalam rentang sejarah perjalanannya. Karena itu, hukum Islam harus dipahami secara tekstual dan kontekstual sehingga fenomena ortodoksi hukum Islam pada akhirnya hilang dengan sendirinya. Menyahuti fenomena seperti itu, banyak pemikir kontemporer yang melakukan ijtihad untuk mencoba melakukan upaya-upaya dalam



bentuk rekonstruksi, revitalisasi, dan reaktualisasi pemikiran hukum Islam, seperti Fazlur Rahman dengan teori *double movement*-nya, Muhammad Syahrur dengan teori *hudud*-nya, dan bahkan Muhammed Arkoun (1994: 81-83) lebih “ekstrim” lagi menegaskan bahwa untuk menghindari fenomena ortodoksi hukum Islam ini diperlukan upaya yang bersifat dekonstruktif. Menurutnya, bahwa tradisi keilmuan Islam seperti fiqh masih berada dalam kungkungan *logosentrisme*, artinya ia hanya berkuat pada tradisi pemikiran tertentu yang dilestarikan dalam sekian banyak teks yang saling berkaitan. Dari sini lahirlah standar-standar pembakuan dalam hukum Islam yang menyebabkan kemandegan serta kejumudan dalam berpikir karena hukum Islam seolah-olah sudah terserap dengan ideologi tertentu dan tidak leluasa untuk mengembangkannya.

Untuk menjawab dan membongkar kemandegan dan kejumudan tersebut, maka diperlukan upaya baru dalam memahami hukum Islam, tentunya dari perangkat metodologinya yang disebut dengan *ushul Al-fiqh*. Antara *fiqh* dan *ushul Al-fiqh* merupakan satu kesatuan yang sangat erat kaitannya, karena itu perlu direvitalisasi kembali sehingga mampu menjawab berbagai permasalahan yang muncul dan tantangan zaman yang terus berkembang.

Hukum Islam dalam arti *fiqh* diletakkan sebagai satu disiplin ilmu yang tidak kebal kritik dan tidak diserap oleh sebuah ideologi yang tertutup dan selalu terbuka untuk menerima revisi. Sedangkan *ushul Al-fiqh* sebagai satu disiplin ilmu yang mempelajari dasar-dasar, metode-metode, pendekatan-pendekatan, dan teori-teori yang digunakan dalam memahami ajaran Islam. Oleh sebab itu, peranan *ushul Al-fiqh* menempati posisi sentral dalam memahami hukum Islam, dan seringkali disebut sebagai *the queen of Islamic science* (Akh Minhadji, 2007: 118), karena ia dipandang sebagai metode yang sangat efektif untuk menyelesaikan permasalahan-permasalahan praktis hukum Islam.

Dalam sejarah pemikiran hukum Islam di kalangan *ushuliyin*, muncul tiga aliran ushul dalam penetapan hukum: Pertama, aliran *mutakallimin* atau Syafi'iyah. Mereka membangun kaidah-kaidah ushuliyah secara teoritis, logis dan rasional dengan didukung oleh argumentasi yang kuat baik secara *naqli* maupun *aqli*. Kedua, aliran Hanafiyah atau fuqaha. Mereka membangun kaidah-kaidah ushuliyah dengan bertolak dari masalah-masalah cabang (*furu'*) dalam aliran, setelah meneliti secara cermat dan menganalisis. Ketiga, aliran konvergensi (*Al-jam' bainahuma*), yaitu mereka berusaha memadukan dua metode perumusan kaidah yang ditempuh oleh dua aliran tersebut (Zakiyuddin Sya'ban, 1964: 17-23).

Dalam perkembangan berikutnya, implementasi metode-metode penggalian, penemuan dan penetapan hukum yang telah dirumuskan oleh ketiga aliran tersebut kemudian muncul tiga model metode penetapan hukum: *Pertama*, metode bayani (analisis kebahasaan). Metode ini bersandar pada kaidah-kaidah kebahasaan dalam memahami dan menginterpretasikan teks Al-Quran dan hadis. *Kedua*, metode ta'lili, yaitu metode penetapan hukum dengan cara menganalogikan kasus hukum yang belum ada ketetapan hukumnya dari nash dengan persoalan yang sudah ada ketetapan hukumnya dalam nash karena ada kesamaan 'illat hukum. *Ketiga*, metode istishlahi, yaitu metode penetapan hukum terhadap kasus hukum baru yang tidak ada ketetapan hukumnya dalam nash dengan didasarkan pada kaidah-kaidah umum kemaslahatan (Muhammad Ma'ruf Al-Dawalibi, 1965: 409).

Metode pertama dan kedua telah banyak diimplementasikan dalam penetapan hukum oleh *Jumhur ushuliyin* pada umumnya, tetapi metode yang ketiga kelihatannya kurang dikembangkan oleh mereka. Oleh karena itu, pada perkembangan pemikiran ushul fiqh generasi berikutnya seperti Al-Syatibi berusaha mengembangkan metode istishlahi ini dalam penetapan hukum, meskipun sebelumnya Al-Thufi sudah terlebih

dahulu berkonsentrasi mengembang-lanjutkan metode tersebut lebih berani, radikal dan liberal, sehingga supremasi istishlah dalam penetapan hukum lebih didahulukan daripada nash dan ijma' dengan jalan *takhshish* dan *bayan* (Mushtafa Zaid, 1964: 117).

Di sini berarti dikaji metode-metode penggalian, penemuan dan penetapan hukum, dan dibalik kajian itu tersirat *maqashid Al-syari'ah* yang dikembang-lanjutkan oleh Al-Syatibi yang dapat menjadikan hukum Islam lebih mampu memberikan jawaban permasalahan-permasalahan yang muncul silih berganti.

## BAB II

### METODE PENEMUAN HUKUM DALAM USHUL FIQH

#### A. Metode Bayani

Dimaksudkan dengan metode bayani yaitu kajian simantik (analisis kebahasaan) yang semua kegiatan yang berkaitan dengan kebahasaan dimasukkan dalam metode ini. Misalnya, kapan suatu lafazh diartikan secara hakiki dan majazi, bagaimana memilih salah satu arti dari lafazh musytarak (ambiguitas), mana ayat yang umum yang diterangkan ('am, mubayyan, lex generalis), dan mana pula yang khusus yang menerangkan (khash, mubayyin, lex spesialis), mana ayat yang qath'i (yang artinya sudah pasti) dan mana yang zhanni (yang artinya masih mungkin dikembangkan), kapan suatu perintah dianggap untuk wajib (*Al-ijab*), sunah (*Al-nadb*), haram (*Al-tahrim*), makruh (*Al-karahah*), dan boleh (*Al-ibahah*) dan berbagai kaidah lainnya (Al Yasa Abu Bakar, 1991: 13).

Teks-teks Al-Qur'an dan sunnah Rasulullah keduanya merupakan sumber dan dalil utama hukum Islam yang diwahyukan dan ditulis dengan menggunakan bahasa Arab.

Muhamad Khalid Mas'ud (1996: 259) menegaskan bahwa Al-Qur'an diwahyukan dalam bahasa Arab murni. Setiap orang (mujtahid, mufassir, muhaddis dan fuqaha) yang akan memahami dan menggali pesan-pesan teks-teks kedua sumber dan dalil utama hukum Islam tersebut secara otomatis harus mampu dan mengerti bahasa Arab dengan baik, karena bahasa Arab itu sendiri dalam implementasinya terdapat ragam tingkatan dan *dalalah* (indikasi yang diberikan oleh kata-kata terhadap makna) yang bermacam-macam. Oleh

karena itu, para teoritis hukum Islam (*ushuliyyin*) telah merumuskan metode-metode dan pendekatan-pendekatan pemahaman hukum Islam, baik secara kebahasaan (*qawaid Al-lughawiyah*) maupun secara substansial (*ma'nawiyah*) untuk dapat memahami dan menimba pesan-pesan teks-teks tersebut.

Dalam konteks pembahasan ini yang dimaksudkan adalah metode dan pendekatan bayani (*qawaid Al-lughawiyah*). Para teoritis hukum Islam (*Jumhur ushuliyyin*) pada umumnya mengkategorikan pemahaman dan pembahasan tentang makna lafazh Arab kepada empat kategori, yaitu lafazh dari segi cakupan makna asalnya, lafazh dari segi makna dalam implementasinya, lafazh dari segi kemudahan dan kesulitan memahami maknanya, dan lafazh dari segi cara menemukan makna yang dimaksudkan oleh teks, sebagaimana akan diuraikan pada pembahasan berikut ini.

## 1. Pembahasan Lafazh dari Segi Cakupan Artinya

Lafazh (kata) dari segi cakupan artinya dibagi kepada khash (*Al-khash*), 'am (*Al-'am*) dan musytarak (*Al-musytarak*) (Mushthafa Sa'id Al-Khin, 1972: 195).

Khash (*Al-khash*) adalah lafazh yang menunjuk kepada sebuah satuan yang tertentu. Ia hanya menunjuk kepada sesuatu yang terbatas dan diketahui jumlahnya. Mungkin mirip term "particular" dalam peristilahan logika.

'Am (*Al-'am*) adalah lafazh yang menunjuk tidak kepada bagian tertentu dari sesuatu, tetapi kepada seluruh "subjek" yang mungkin dicakup oleh lafazh tersebut. Mungkin mirip dengan term "universal" dalam peristilahan logika.

Musytarak (*Al-musytarak*) adalah lafazh yang mempunyai dua arti yang berbeda atau lebih. Mungkin mirip dengan istilah “homo-nimi” dalam peristilahan ilmu bahasa.

Contoh untuk uraian-uraian di atas dapat dikemukakan sebagai berikut: Kata semua koruptor harus dihukum dengan hukuman yang berat. Pada kalimat “semua koruptor” adalah menunjukkan ‘am, karena tidak ada lagi yang tersisa seorang pun, semua yang melakukan korupsi telah tercakup. Sedangkan Hengky dan Hengkong telah bebas dari menjalani hukuman penjara selama satu tahun. Pada kalimat ini adalah menunjukkan khash, karena hanya menunjuk kepada sesuatu yang pasti atau suatu satuan yang diketahui jumlahnya, kata-kata tersebut tidak mencakup seluruh subyek yang (mungkin) melakukan korupsi. Untuk musytarak dapat dikemukakan misalnya kata *ainun*, kata ini boleh diartikan dengan “mata, mata-mata, dan mata air.” Jadi satu kata atau kalimat yang memungkinkan mengandung arti lebih dari satu, maka kata atau kalimat itulah dinamakan lafazh musyatarak.

Lafaz yang digunakan oleh dalil nash untuk menyatakan khash antara lain adalah nama benda dalam arti yang khusus, kata bilangan, kata perintah dan kata untuk melarang.

Menurut ulama ushul fiqih, lafazh khash mempunyai dalalah yang *qath’i* (pasti) dan hukum yang diambil daripadanya pun bersifat *qath’i*. Kecuali kalau ada indikasi (*qarinah*) yang menyebabkan ia akan diartikan lain.

Pembahasan lebih lanjut tentang lafazhh khash ini akan dibagi kepada empat bagian yaitu: mutlak (*Al-*

*muthlaq*), *muqayyad* (*Al-muqayyad*), *amar* (*Al-amr*) dan *nahi* (*Al-nahy*).

Mutlak adalah lafazh khash yang tidak dibatasi (*diberi qayyid*) dengan lafazh lain. Kebalikan daripadanya adalah *muqayyad* (*Al-muqayyad*), yaitu lafazh khash yang dibatasi cakupan artinya dengan lafazh lain. Misalnya firman Allah dalam surat Al-Maidah ayat 6:

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا  
وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ  
وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ... فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا  
فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ...

*Artinya : Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki,... Maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu... (Q.S. Al-Maidah 6).*

Dalam ayat ini, ketika menjelaskan wudhu' Allah S.W.T memberi batas membasuh tangan sampai siku. Tetapi ketika menjelaskan tayamum, menyapu tangan tersebut dinyatakan mutlak, tanpa sesuatu pembatasan.

Jumhur ulama berpendapat bahwa nash mutlak tetap dalam kemutlakannya, begitu pula nash *muqayyad*

tetap dalam kemuqayyadannya. Kecuali ada indikasi yang menyebabkan nash mutlak tersebut dianggap terkait atau sebaliknya, kait pada sesuatu nash muqayyad dianggap tidak berlaku. Penentuan hal ini termasuk ke dalam lapangan ijtihad dan merupakan salah satu sebab timbulnya perbedaan pendapat di antara ulama (Badran Abu Al-Ainain Badran, t.th.: 354).

Amar atau perintah adalah lafazh yang berisi tuntutan dari yang lebih tinggi (*Al-'a'la*) kepada yang lebih rendah (*Al-adna*) kedudukannya untuk melakukan sesuatu. Bentuk amar yang digunakan di dalam nash antara lain adalah bentuk *fi'l Al-amr*, bentuk *fi'l Al-mudhari'* yang didahului oleh *lam Al-amr*, *masdhar* yang berfungsi sebagai *fi'l Al-amr*, *ism fi'l Al-amr* dan kalimat berita yang mengandung perintah (Mushthafa Sa'id Al-Khin, 1972: 294).

Jumhur ulama berpendapat bahwa lafazh amar dalam nash adalah menyatakan wajib kecuali kalau ada indikasi (*qarinah*) yang mengalihkannya kepada arti sunat (*Al-nadb*) atau mubah (*Al-ibahah*). Begitu pula sesuatu amar tidak secara serta merta menunjukkan bahwa perintah yang dikandungnya harus segera dikerjakan atau harus dikerjakan berulang-ulang (*Al-tikrar*). Kesegeraan atau perulangan diperoleh dari *qarinah* yang mengiringi sesuatu lafazh amar yang menurut ulama tidak menunjukkan wajib adalah masalah saksi untuk rujuk yang termaktub dalam surat Al-Thalaq ayat 2:



فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ  
بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ  
لِلَّهِ ...

*Artinya : Apabila mereka telah mendekati akhir iddahnya, maka rujukilah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah... (Q.S. Al-Thalaq: 2).*

Menurut para ulama, perintah untuk mem-persaksikan rujuk dalam ayat ini hanyalah sunah karena ada *qarinah* yaitu : (a) rujuk bukan merupakan akad baru, tetapi hanya merupakan pengembalian hak yang sudah ada sebelumnya, yaitu nikah, (b) persetujuan isteri atau walinya tidak diperlukan untuk rujuk, (c) adanya konsensus ulama bahwa talak tidak memerlukan saksi. Saksi lebih rendah kedudukannya dari wali dan isteri, begitu pula rujuk lebih rendah dari talak. Karena pada yang lebih tinggi tidak perlu saksi, maka apatah lagi pada yang lebih rendah tentu lebih tidak perlu lagi. Kendati demikian, Imam Syafi'i dalam *qawl Al-qadim*-nya berpendapat bahwa untuk rujuk wajib ada saksi (Muhammad Ali Al-Sayis, 1953: 162).

Penentuan *qarinah* ini merupakan lapangan ijtihad dan karenanya perbedaan pendapat di antara ulama mungkin saja terjadi, yang pada gilirannya akan berimplikasi pada terjadi perbedaan kesimpulan hukum.

Sementara nahi atau larangan adalah lafadh yang berisi tuntutan dari yang lebih tinggi kepada yang lebih rendah kedudukannya untuk tidak mengerjakan sesuatu. Bentuk nahi yang digunakan di dalam nash adalah bentuk *fi'l Al-mudhari'* yang didahului oleh *la Al-nahiyah*, perintah untuk menjauhi atau meninggalkan berita yang mengandung larangan, *la yahillu* (tidak halal) atau *yanha* (larangan) atau kata lain yang sejenisnya (Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, 1986: 206).

Jumhur ulama berpendapat bahwa bentuk nahi dalam dalil nash adalah menyatakan haram, kecuali kalau ada *qarinah* yang mengalihkannya kepada arti lain. Tetapi kalau larangan tersebut mempunyai keterkaitan dengan pihak lain, atau merupakan ibadah yang boleh diulang kemudian dilanggar, maka terjadi perbedaan pendapat di antara ulama tentang kedudukan hukum dari perbuatan tersebut. Mushthafa Sa'id Al-Khin (1972:339) telah menyimpulkan uraian para ulama tentang hal ini, yang ringkasannya sebagai berikut:

Untuk melarang sesuatu perbuatan, syara' menempuh salah satu dari empat cara yaitu: (a) larangan tidak disertai *qarinah* tentang apakah perbuatan itu dilarang karena zatnya atau karena hal lain yang melekat padanya, (b) larangan disertai *qarinah* yang menyatakan bahwa perbuatan itu dilarang karena perbuatan itu sendiri atau suatu unsur esensial daripadanya, seperti zina (dilarang karena perbuatan zina itu sendiri), (c) larangan disertai *qarinah* yang menyatakan bahwa perbuatan tersebut dilarang karena ada suatu sifat (keadaan) yang melekat padanya tetapi bukan unsur esensial, seperti larangan riba dan jual beli pada waktu adzan shalat Jum'at, (d) larangan disertai *qarinah* bahwa perbuatan tersebut dilarang karena ada suatu sifat (keadaan) yang

menyertainya, tetapi tidak melekat dan juga bukan bagian esensial dari perbuatan itu sendiri, seperti larangan shalat pada tanah hasil penyerobotan dari milik orang lain.

Dalam kondisi larangan yang pertama, kedua dan ketiga, Jumhur ulama berpendapat bahwa perbuatan itu tidak sah (*buthlan*) dan tidak mempunyai akibat hukum. Sedang untuk kondisi larangan yang keempat, perbuatannya sah tetapi pelakunya berdosa. Khusus untuk kondisi larangan yang ketiga, sebagian ulama Hanafiyah berpendapat bahwa perbuatan itu sah, tetapi para pelakunya berdosa. Dosa ini akan hapus kalau sifat (keadaan) yang dilarang tersebut dihapuskan.

Kebalikan dari pendapat di atas diberikan oleh ulama Zhahiriyah. Mereka tidak menerima perbedaan seperti itu dan menyatakan semua jenis larangan mengakibatkan ketidaksahan perbuatan yang dilarang.

Lafazh 'am yang digunakan di dalam nash antara lain adalah: lafazh *kull* (setiap) dan *jami'* (semua), *ism Al-istifham* (kata benda untuk bertanya) seperti *man* (siapa) dan *ayna* (di mana), *ism Al-maushul* (kata ganti penghubung), kata tunggal yang dita'rifkan dengan *Al-jinsiyyah* dan kata jama' yang dita'rifkan dengan *al* atau *idhafah*.

Jumhur ulama Syafi'iyah, Malikiyah dan Hanabilah, berpendapat bahwa dalalah 'am adalah *zhanni*, sedangkan ulama Hanafiyah menganggapnya *qath'i*, kecuali kalau ada pentakhshishan. Begitu pula terjadi perbedaan pendapat tentang arti takhshish (*Al-takhshish*). Jumhur ulama menganggap semua penjelasan dan pembatasan yang menyebabkan sesuatu lafazh 'am tidak lagi mencakup seluruh isi kandungannya, dianggap sebagai pentakhshishan. Sedangkan ulama Hanafiyah menganggap penjelasan atau pengecualian yang

diberikan sebagai bagian dari kalimat asal bukanlah takhshish, melainkan hanyalah penjelasan biasa (*Al-bayan*) (Muhammad Ma'ruf Al-Dawalibi, 1965: 197).

Pembatasan arti yang diberikan secara terpisah, misalnya dalam ayat Al-Qur'an yang lain atau melalui hadis adalah nasakh (*Al-Sarkhasi*, 1372: 150). Yang dinamakan takhshish menurut ulama Hanafiyah hanyalah penjelasan melalui kalimat majemuk setara atau kalimat yang berbeda tetapi terletak langsung sesudah kalimat yang mengandung lafazh 'am itu. Sebagai contoh dapat dikemukakan firman Allah dalam surat Al-Baqarah, ayat 185:

...فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا  
أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ ...

*Artinya* : ...Barang siapa di antara kamu menyaksikan anak bulan (ramadhan) maka hendaklah berpuasa. Barangsiapa sakit atau dalam musafir (dan karenanya dia tidak berpuasa). (hendaklah mengganti puasa) sejumlah itu di hari-hari lain... (Q.S. Al-Baqarah: 185)

Menurut tata bahasa Arab, nash di atas terdiri dari dua kalimat. Karena penjelasan dan izin tidak berpuasa merupakan takhshish. Contoh lain, ketentuan yang menyatakan bahwa orang yang menuduh orang lain berbuat zina harus menghadirkan empat orang saksi agar tuduhannya itu dianggap sah, adalah ketentuan 'am yang berlaku untuk siapa saja (surat Al-Nur, ayat 4).

Sedangkan ketentuan yang menyatakan bahwa suami yang menuduh isterinya berzina cukup mengajukan dengan sumpah empat kali (surat Al-Nur, ayat 6) sebagai alat bukti, merupakan pembatasan terhadap ketentuan pertama di atas. Jumhur ulama menganggap ketentuan terakhir ini sebagai takhshish, sedangkan ulama Hanafiyah menganggapnya sebagai nasakh.

Selanjutnya, sesuai dengan arti takhsish yang demikian luas dan pendapat bahwa dalalah 'am adalah *zhanni*, maka Jumhur ulama berpendapat boleh saja mentakhshish 'am Al-Qur'an dengan hadis ahad, qiyas, 'uruf, bahkan ketentuan logika karena sama-sama *zhanni* (Muhammad Ma'ruf Al-Dawalibi, 1965: 217). Tetapi ulama Hanafiyah yang membatasi arti takhsish demikian sempit, serta berpendapat bahwa dalalah 'am adalah *qath'i*, maka menurut mereka hadis ahad tidak boleh membatasi 'am Al-Qur'an, karena itu merupakan nasakh. Sedangkan nasakh tidak boleh dengan dalil yang lebih rendah tingkatannya (Ali Al-Khalif, 1956: 129, 133 dan 150).

Perbedaan pendapat tentang hal ini merupakan salah satu sebab timbulnya perbedaan pendapat antara madzhab Hanafi dengan madzhab lainnya, khususnya menerima atau menolak sesuatu hadis ahad.

Perbedaan arti dalam lafazh musytarak pada umumnya bersifat lugawi (kebahasaan), seperti lafazh *Al-Qur'an* yang mempunyai arti masa suci atau masa haidh. Tetapi perbedaan arti tersebut ada juga karena perbedaan penggunaannya oleh bahasa (sebagai kata biasa) dan oleh syara' (sebagai suatu istilah teknis). Misalnya lafazh *shalat* yang berarti do'a dalam penggunaan secara bahasa, sedangkan dalam penggunaan syara' artinya

adalah suatu ibadah yang dimulai dengan takbiratul ihram dan diakhiri dengan salam.

Pemilihan terhadap salah satu dari arti tersebut, dilakukan berdasarkan *qarinah* yang menyertai lafazh musytarak. Menurut ulama Syafi'iyah, lafazh musytarak boleh digunakan untuk semua artinya secara bersamaan kalau ada *qarinah* yang mendukungnya. Tetapi ulama Hanafiyah berpendapat bahwa lafazh musytarak hanya berlaku untuk salah satu artinya saja, tidak mungkin untuk seluruhnya secara bersamaan (Badran Abu Al-'Ainain Badran, t.th.: 392). Perbedaan dalam memilih arti musytarak ini, merupakan salah satu penyebab terjadinya perbedaan kesimpulan ijtihad.

## 2. Pembahasan Lafazh dari Segi Artinya dalam Pemakaian

Lafazh dari segi artinya dalam pemakaian dibagi kepada hakikat (*Al-haqiqah*) dan majaz (*Al-majaz*) yang kemudian dibagi pula kepada *sharih* dan *kinayah*. Arti-arti ini baru diketahui kalau sesuatu kata telah berbeda di dalam kalimat, bukan sebagai satu kata yang berdiri sendiri yang tidak mempunyai konteks.

Hakikat adalah lafazh yang digunakan menurut arti hakiki yang dikandungnya, baik hakiki secara lugawi, syar'i ataupun menurut adat kebiasaan. Misalnya lafazh *ruku'* (membungkukkan badan) dan *sujud* (meletakkan wajah di atas tanah) dalam surat Al-Haj, ayat 77 adalah betul-betul dalam arti hakikatnya (hakiki menurut bahasa).

Sedang majaz adalah lafazh yang digunakan bukan menurut arti hakikinya, karena ada *qarinah* yang memalingkannya atau kerana masih ada pertautan makna

baru tersebut dengan makna hakikinya. Majaz juga terbagi kepada lugawi, syar'i dan adat kebiasaan. Di antara contoh lafazh majaz dalam Al-Qur'an adalah *lamasa* sebagai penyebab kebatalan wudhu' dalam surat Al-Maidah, ayat 6:

.... وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ  
الْغَائِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا  
صَعِيدًا طَيِّبًا ....

Arti hakikat dari *lamastum (lamasa)* adalah menyentuh atau bersentuhan kulit. Tetapi dalam ayat ini oleh sebagian ulama diartikan secara majaz, yaitu hubungan sebadan suami isteri, karena ada hadis yang menyatakan bahwa semata-mata persentuhan kulit tidaklah membatalkan wudhu'.

Contoh lain, kalimat *أوجاء أحد منكم من الغائط* dalam ayat yang sama secara hakiki diartikan dengan “salah seorang kamu datang dari kakus” tetapi dalam ayat ini digunakan arti majaznya yaitu berhadass kecil (Mukhtar Yahya dan Fathurrahman, 1986: 260).

Menurut para ulama, semua lafazh diartikan menurut arti hakikinya, kecuali kalau ada *qarinah* yang menunjukkan bahwa arti majaznya adalah yang lebih tepat. Penentuan arti berdasar kategori ini, tidak menghalangi penentuan lafazh sebagai 'am atau khash. Demikianlah pendapat Jumhur ulama. Kendati demikian, ulama Syafi'iyah berpendapat bahwa lafazh majaz semuanya khash, tidak ada yang 'am. Argumentasinya, pengalihan sesuatu lafazh kepada majaz adalah karena terpaksa dan

karenanya harus dibatasi pada cakupan yang paling minimal (Badran Abu al' Ainain Badran, t.th.: 396).

Adapun mengenai penggunaan arti hakikat dan majaz terhadap suatu lafazh secara bersamaan, disesuaikan dengan *qarinah* yang ada. Boleh digabungkan sekiranya ada *qarinah* untuk itu dan tidak boleh digabungkan sekiranya *qarinah* menunjukkan ke arah itu. Penentuan arti sesuatu lafazh kepada hakikat atau majaz atau bahkan dengan menggabungkan keduanya, merupakan bidang ijthadiyah dan karenanya sering menjadi sebab adanya silang pendapat di antara para mujtahid.

Lafazh yang diartikan secara hakikat dan majaz tersebut, dapat pula dikategorikan kepada *sharih* dan *kinayah*. Dimaksudkan dengan *sharih* yaitu lafazh yang sudah jelas artinya karena pemakaian yang luas, baik secara hakikat maupun secara majaz. Sedangkan *kinayah* yaitu lafazh yang berupa sindiran artinya, sehingga arti yang sebenarnya itu sangat tergantung kepada niat atau penjelasan lebih lanjut dari si pembicara.

Dalam praktik, pengkategorian yang terakhir ini, tidak banyak berimplikasi kepada penggunaan metode bayani, sebab sejauh bacaan penulis tidak ada literatur ushul fiqh yang mengambil ayat Al-Qur'an sebagai contoh ketika menjelaskan lafazh *kinayah* tersebut. Karenanya, masalah ini tidak akan diuraikan lebih luas di dalam pembahasan ini.

### 3. Pembagian Lafazh dari Segi Kemudahan dan Kesulitan Memahaminya

*Ushuliyyin* membagi lafazh dari segi ini kepada lafazh yang mudah dipahami (واضح الدلالة) dan lafazh yang sulit dipahami (خافى الدلالة).



Lafazh yang mudah dipahami adalah lafazh yang langsung dapat dimengerti ketika didengar, sehingga tidak perlu kepada penjelasan tambahan. Sedangkan lafazh yang sulit dipahami adalah lafazh yang tidak bisa dimengerti secara penuh kalau hanya mendengar bunyi lafazh itu sendiri (teks semata), sehingga perlu kepada keterangan atau penjelasan lain (Badran Abu al'Ainain Badran, t.th.: 399). *Ushuliyin* membagi lafazh yang mudah dipahami kepada empat macam yaitu zhahir (*Al-zhahir*), nash (*Al-nash*), mufassar (*Al-mufassar*) dan muhkam (*Al-muhkam*). Begitu pula lafazh yang sulit dipahami, mereka membagi kepada empat macam, yaitu khafi (*Al-khafy*), musykil (*Al-musykil*), mujmal (*Al-mujmal*) dan mutasyabih (*Al-mutasyabih*).

Keempat lafazh yang mudah dipahami seperti disebutkan di atas berbeda-beda tingkat kepastian artinya. Secara kronologis dari yang paling lemah kepada yang paling pasti adalah zhahir, nash, mufassar dan muhkam.

Zhahir adalah lafazh yang jelas artinya dan langsung bisa dipahami setelah didengar, tetapi bukan arti itu yang dimaksudkan oleh konteksnya. Menurut para ulama, lafazh zhahir tersebut boleh ditakhshish, ditakwil ataupun ditafsirkan. Misalnya firman Allah dalam surat Al-Baqarah, ayat 275: *وأحلّ الله البيع وحرم الربوا*. Arti tekstual (zhahir)-nya adalah kehalalan jual beli dan keharaman riba. Adapun arti menurut kontekstualnya adalah perbedaan jual beli dengan riba, karena ayat ini merupakan jawaban terhadap persyaratan orang musyrik yang menyamakan jual beli dengan riba. Ayat tersebut berbunyi:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ  
الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا  
إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا...

*Artinya : Orang-orang yang makan (mengambil) riba, tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran (tekanan) penyakit (gila). Keadaan mereka yang demikian itu adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan meng-haramkan riba... (Q.S. Al-Baqarah: 275)*

Lafazh zhahir wajib diamalkan menurut makna tekstualnya tersebut selama tidak ada dalil yang mentakhshish, mentakwil atau menafsirkannya (Ali Hasbullah, 1964: 233).

Nash adalah lafazh yang jelas artinya dan langsung bisa dipahami setelah didengar dan memang arti itulah yang dimaksudkan oleh konteksnya. Misalnya firman Allah tentang pembagian warisan yang baru boleh dilakukan setelah diselesaikan hutang-hutang yang ditinggalkan si mayit serta wasiat dari padanya, Al-Nisa' ayat 12:

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ  
فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ  
بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دِينَ...

*Artinya : Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak. Jika isteri-isterimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya.... (Q.S. an-Nisa' : 12)*

Arti tersebut di atas menunjukkan arti yang langsung bisa dipahami ketika mendengar teksnya dan memang arti itu pulalah yang dimaksudkan oleh konteksnya. Lafazh nash wajib diamalkan menurut makna teksnya, selama tidak ada dalil yang men-takhshish, mentakwil atau menafsirkannya (Badran Abu al'Ainain Badran, t.th.: 403).

Mufassar, adalah lafazh yang arti teksnya sesuai dengan konteks bahkan diberi penjelasan lebih lanjut oleh *Syari'* sehingga tidak boleh lagi ditakhshish, ditakwil, ataupun ditafsirkan dengan yang lain. Misalnya firman Allah yang memerintahkan mengerjakan shalat *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَقِمُوا الصَّلَاةَ* (Luqman: 17). Perintah ini dijelaskan pula oleh hadis Rasulullah S.A.W.: *صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي* (HR Bukhori, Ahmad dari Malik bin Al-Hawaris).

Dengan hadis ini perintah shalat di atas menjadi mufassar, dan karenanya pelaksanaan shalat tidak boleh berbeda dengan tuntutan Rasul S.A.W. Penafsiran tersebut boleh diberikan langsung dalam satu rangkaian, tetapi boleh juga secara terpisah (t.th.: 404). Hanya menentukan mana yang ditafsirkan dan mana yang menafsirkan, banyak yang dilakukan berdasarkan ijtihad.

Muhkam, yaitu lafazh yang arti teks-tualnya sesuai dengan konteksnya serta diberi penegasan bahwa

isi teks (ketentuan) tersebut bersifat permanen (tidak akan berubah). Ia akan berlaku untuk selama-lamanya. Misalnya firman Allah dalam surat Al-Nur, ayat 4 yang menyatakan bahwa kesaksian dari pelaku tindak pidana *Al-qazf* (menuduh seseorang berbuat zina) tidak boleh didengar untuk selama-lamanya, ayatnya sebagai berikut:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ  
فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ...

Tambahan kata *Abadan* dalam ayat tersebut menyebabkan arti teks menjadi muhkam (t.th.: 406).

Kegunaan praktis dari pengelompokan di atas antara lain adalah untuk mengetahui ayat atau hadis mana yang harus didahulukan, bila untuk sesuatu masalah ada beberapa ayat atau hadis dengan tingkatan kejelasan yang berbeda. Yang pertama harus diambil adalah muhkam, kemudian mufassar, sesudah itu nash dan yang terakhir sekali adalah zhahir.

Lafaz yang sulit dipahami inipun mempunyai tingkat ketidakjelasan yang berbeda. Secara kronologis dari yang paling ringan sampai ke tingkat yang sama sekali tidak bisa dipahami yaitu khafi (*Al-khafy*), musykil (*Al-musykil*), mujmal (*Al-mujmal*), dan mutasyabih (*Al-mutasyabih*).

Khafi, yaitu lafazh yang sebenarnya mempunyai arti teks jelas. Tetapi penggunaannya dalam konteks, menimbulkan kekaburan untuk sebagian kandungannya atau yang diduga menjadi kandungannya, karena ada ciri atau penamaan khusus yang lain. Misalnya arti “pencuri” dalam surat Al-Maidah, ayat 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا  
نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ ...

*Artinya : Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah... (Q.S. Al-Maidah: 38)*

Secara umum, pengertian pencuri relatif jelas, yaitu orang yang mengambil barang milik orang lain secara sembunyi dari tempat penyimpanannya yang wajar. Kemudian, apakah pencopet, penjambret yang secara lihai memanfaatkan kelengahan orang lain untuk mengambil barangnya atau orang menyambung kabel guna mengambil arus listrik secara tidak sah termasuk dalam pengertian pencuri menurut ayat di atas?. Inilah yang menyebabkan lafazh “pencuri” di atas menjadi khafi. Mengamalkan lafazh khafi terhadap kandungan atau yang diduga menjadi kandungannya tetapi mempunyai arti khusus tersebut, perlu kepada penelitian lebih lanjut. Masalah ini termasuk ranah ijtihadiyah dan karenanya sering menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan para mujtahid.

Musykil yaitu lafazh yang tidak jelas artinya karena lafazh itu sendiri, tetapi masih mungkin diketahui melalui penelitian dan kontemplasi (*ta’ammul*). Biasanya yang menjadi lafazh musykil ini adalah lafazh musytarak (Ali Hasbullah, 1964: 229). Kalau seorang ulama menemui lafazh musykil, maka untuk menentukan arti yang tepat, dia mesti memperhatikan *qarinah* yang ada, kaidah-kaidah umum dalam syari’at, bahkan hikmah dari

syari'at itu sendiri. Misal lafazh musykil dalam Al-Qur'an (Al-Baqarah: 228) yaitu *quru'*. Para ulama berbeda pendapat dalam menentukan arti lafazh ini kepada masa haidh atau masa suci.

Mujmal yaitu lafazh yang tidak diketahui artinya yang tepat, kecuali setelah mendapat penjelasan dari *Syari'*. Sebab utama kemujmalan adalah penggunaan lafazh biasa sebagai kata istilah oleh Al-Qur'an atau hadis Rasul. Untuk mengetahui arti yang tepat dari sesuatu dari lafazh mujmal, para ulama musti mencarinya dalam ayat atau hadis lain. Kalau penjelasan diberikan oleh nash *qath'y Al-dalalah*, maka lafazh tersebut menjadi mufassar. Tetapi kalau diberikaan oleh dalil *zhanny Al-dalalah*, maka kedudukannya berubah menjadi musykil (t.th.: 229).

Mutasyabih yaitu lafazh yang tidak dapat diketahui artinya yang tepat dan tidak ada jalan untuk mengetahuinya. Tidak ditemukan *qarinah* yang dapat membantu dan Allah pun tidak menjelaskannya. Karena itu lafazh mutasyabih yang terdapat di dalam Al-Qur'an, tidak termasuk ke dalam ayat hukum dan tidak menjadi dalil (t.th.: 228).

Dari uraian-uraian di atas terlihat bahwa lapangan berijtihad (*majal Al-ijtihad*) dalam bidang ini masih sangat terbuka luas, karena berbeda dengan lafazh muhkam yang jumlahnya relative sedikit dan tidak bisa menjadi lapangan ijtihad yang terbuka luas. Sedangkan yang lainnya akan senantiasa terbuka untuk direnungkan, dikritisi, dan dirumuskan kembali. Upaya menentukan arti kata yang tepat, akan sangat erat kaitannya dengan metode ta'lili yang nanti akan diuraikan dalam sub bab tersendiri.

#### 4. Pembagian Lafazh dari Segi Cara Menemukan Makna yang Dimaksudkan Oleh Teks

Suatu teks boleh jadi akan dipahami secara tekstualnya, tetapi boleh jadi pula akan dipahami secara kontekstualnya, sesuai dengan keadaan teks atau indikasi yang mengintarnya. Untuk menemukan makna yang tepat tersebut, *ushuliyin* telah merumuskan beberapa teknik yaitu : *ibarah Al-nash*, *isyarah Al-nash*, *dalalah Al-nash*, dan *mafhum Al-mukhalafah* (Ali Hasbullah, 1964: 237). Keempat teknik ini akan diterangkan satu persatu sebagai berikut :

*Ibarah Al-nash*, sering juga disebut *dalalah 'ibarah* atau *Al-manthuq Al-sharih* adalah makna yang segera dapat dipahami dari *nash* dan memang makna itulah yang dimaksudkan oleh konteksnya. Secara ringkas, *'ibarah Al-nash* adalah makna tekstual dari sesuatu teks.

*Isyarah Al-nash* atau disebut juga *dalalah isyarah* adalah makna kontekstual yang diperoleh melalui perenungan, tetapi merupakan makna yang tidak boleh dipisahkan dari tekstualnya. Secara harfiah makna tersebut tidak ada dalam teks, tetapi setelah direnungkan, makna itu harus ada dan malah tidak boleh dipisahkan. Contoh firman Allah dalam surat Al-Baqarah, ayat 236:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ  
تَفَرَّضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً....

Artinya : Tidak ada kewajiban membayar (mahar) atas kamu, jika kamu menceraikan isteri-isteri kamu sebelum kamu bercampur dengan

*mereka dan sebelum kamu menentukan maharnya... (Q.S. Al-Baqarah: 236)*

Makna yang diperoleh melalui *'ibarah Al-nash* adalah “keizinan mentalak isteri sebelum *dukhul* atau sebelum menentukan mahar”. Adapun makna yang diperoleh melalui *isyarah Al-nash* adalah sahnya akad nikah meskipun maharnya tidak ditentukan. Kesahan nikah tanpa menentukan mahar adalah makna yang tak dapat terpisahkan dari izin menjatuhkan talak sebelum menentukan mahar. Sebab talak tidak akan terjadi sebelum adanya akad nikah yang sah.

*Dalalah Al-nash* atau *dalalatu Al-dalalah*, terkadang disebut juga *mafhum Al-muwafaqah*, yaitu makna yang tidak disebutkan oleh teks, tetapi dapat dipahami daripadanya karena mengandung unsur kesamaan, yang diduga kuat menjadi dasar dari makna tekstual melalui pengetahuan bahasa, tidak perlu kepada perenungan atau kajian mendalam. Misalnya firman Allah dalam surat Al-Nisa', ayat 10:

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ  
فِي بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾

*Artinya : Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka). (Q.S. Al-Nisa': 10).*

Makna *'ibarah Al-nash* dari kutipan ayat di atas menunjukkan “larangan memakan harta anak yatim”. Diduga kuat larangan memakan itu diberikan, karena akan merugikan anak yatim. Dengan dasar ini maka



diketahui bahwa makna *dalalah Al-nash*-nya adalah larangan menjual, merusak atau membakar harta anak yatim, karena semua itu merugikan anak yatim.

*Dalalah Al- iqtidha'* yaitu makna yang diperoleh dengan memberikan tambahan lafazh. Sebab kalau tidak diberi tambahan lafazh, pengertian teks akan terasa tidak benar. Misalnya firman Allah dalam surat Al-Maidah, ayat 3:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أَهْلًا لِّغَيْرِ  
 ...اللَّهُ بِهِ...

Makna tekstual (*ibarah Al-nash*) dari teks adalah “diharamkan atas kamu bangkai dan darah...” pengertian ini baru dianggap jelas kalau ditambahkan kata atau beberapa kata lain misalnya memakan atau memanfaatkannya. Sebab keharaman tanpa hubungan dengan perbuatan manusia, tidak ada manfaatnya. Menentukan kata apa yang harus ditambahkan untuk memperoleh arti yang tepat, termasuk ranah ijtihadiyah dan karenanya sering menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan para mujtahid.

*Mafhum mukhalafah* yaitu makna kebalikan dari makna tekstual. Misalnya, makna kebalikan dari larangan nikah dengan anak tiri yang tinggal serumah berdasarkan surat Al-Nisa' ayat 23:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ  
 وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ  
 وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنْ

الرَّضْعَةَ وَأُمَّهَتْ نِسَائِكُمْ وَرَبَّيْبِكُمْ الَّتِي فِي  
حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ  
تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ...

Makna *warabaibukum allati fi hujurikum minnisaikum* adalah keizinan nikah dengan anak tiri yang tidak tinggal serumah. Menurut ulama makna yang diperoleh melalui mafhum mukhalafah bisa diterima dan mempunyai kekuatan hukum, sekiranya ada *qarinah* untuk itu. Tetapi sebaliknya, menurut ulama Hanafiyah mafhum mukhalafah dari sesuatu teks tidak mempunyai kekuatan hukum sama sekali (Badran Abu Al-‘Ainain Badran, t.th.: 434).

Menurut *ushuliyin*, teknik pemahaman makna yang paling kuat adalah ‘*ibarah Al-nash*, kemudian *isyarah Al-nash*, lalu *dalalah Al-nash* dan yang paling rendah adalah *iqtidha’ Al-nash*. Sekiranya suatu *nash* mungkin dipahami dengan keempat cara di atas dan makna itu mungkin akan saling kontradiksi, maka tertib penggunaannya menurut ulama Hanafiyah adalah seperti yang disebutkan di atas. Sedangkan menurut ulama Syafi’iyah, *dalalah Al-nash* harus didahulukan atas *isyarah Al-nash* (Mushtafa Sa’id Al-Khin, 1972: 144).

## B. Metode Ta’lili

Metode ta’lili disebut juga dengan penalaran ta’lili (Kutbuddin, 2008: 79), atau istilah lain dengan corak penalaran ta’lili, yaitu upaya penggalan hukum yang bertumpu pada penentuan ‘illah-‘illah hukum (sesuatu yang menetapkan adanya hukum) yang terdapat dalam suatu *nash*

(Asafri Jaya Bakri, 1996: 133). Metode atau penalaran ini didasarkan pada asumsi bahwa ketentuan-ketentuan yang diturunkan Allah untuk mengatur perilaku kehidupan manusia, ada alasan logis ('illat) dan hikmah yang ingin dicapainya. Allah tidak akan menurunkan ketentuan-ketentuan tersebut dengan sia-sia sekiranya tidak ada tujuan. Secara umum, tujuan dimaksud adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Tetapi secara khusus, setiap perintah dan larangan itu mempunyai 'illat hukum dan tujuan masing-masing. Sebagian daripadanya disebutkan langsung di dalam Al-Qur'an dan Al-sunnah, sebagian yang lain diisyaratkan saja, dan sebagian yang lain pula harus dicari dengan direnungkan dan dipikirkan terlebih dahulu (Ibn Qayyim, 1968: 196). Dalam pencariannya secara teknis, 'illat itu ada yang dapat dijangkau oleh akal manusia, dan ada yang tidak dapat dijangkaunya hatta sekarang ini, seperti 'illat untuk berbagai ketentuan dalam bidang ibadah. Karena itu, apa dan bagaimana 'illat hukum tersebut.

## 1. Formulasi 'Illat

Berdasarkan penelitian pada beberapa literatur ushul fiqih, ditemukan sejumlah formulasi atau rumusan 'illat yang cukup beragam dalam penyebutannya.

Al-Ghazali (1971: 395) menyebutkan 'illat adalah *manath Al-hukm ai maadhafa Al-syar'u Al-hukm ilaih wa nathahu bih* ('illat merupakan pautan hukum yakni sesuatu hukum syara' itu disandarkan kepadanya dan dihubungkan dengannya). Pandangan ini senada dengan apa yang dikemukakan oleh Muhammad Abdul Ghani Al-Bajiqani Al-Maliki (1968: 112) bahwa 'illat adalah *manath Al-hukm alladzi adhafa Al-Syari' ilaihi bih*

(pautan hukum di mana syari' menghubungkan ketetapan hukum tersebut dengannya).

Kemudian Al-Ghazali dalam pandangan selanjutnya terkadang menyebut 'illat selain yang telah dikemukakan di atas adalah dengan *Al-mu'assir* (implikasi) dan *Al-alamah* (indikasi). Sebagai contoh yang dikemukakannya tentang menyentuh kemaluan (*Al-mass*) yang menyebabkan batal wudhu'. Menurutny bahwa menyentuh kemaluan merupakan 'illat yang memberikan implikasi dan indikasi yang menuntut wajibnya mengulangi wudhu', karena jika tidak demikian, tentu tidak ada perintah mengulangnya kembali (1971: 436).

Ahmad Al-Mahally (t.th.: 231) menyebutkan 'illat dengan *Al-mu'arrif ai Al-alamah wa Al-imarah li Al-hukm* (yang memberitahukan, indikasi dan atau petunjuk bagi hukum). Untuk memperjelas formulasinya itu, ia mengemukakan contoh tentang mabuk (*iskar*) sebagai 'illat pengharaman khamar. Menurutny, mabuk merupakan 'illat yang menjelaskan bahwa ia adalah suatu indikator, petunjuk atau sesuatu yang memberitahukan pengharaman khamar atau nabidz.

Al-Amidi dan Ibn Al-Hajib dalam *Mushthafa Syalabi* (1981: 117) menformulasikan 'illat dengan *Al-ba'is wa Al-da'iy li Al-syar'i Al-hukm* ('illat merupakan motif dan sesuatu yang menuntut adanya pensyari'atan hukum untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudaratatan).

Selain daripada itu, Sadiq Hasan Khan (1403 H: 106-108) menyebutkan dengan banyak istilah bahwa 'illat ialah sebab (*Al-sabab*), indikasi (*Al-imarah*), yang menuntut (*Al-da'iy*), yang menjadi motif (*Al-ba'is*), sesuatu yang mencakup (*Al-hamil*), yang menjadi pautan (*Al-manath*), yang menjadi petunjuk (*Al-dalil*), yang

menentukan (*Al-muqtady*), yang mewajibkan (*Al-mujib*), dan berimplikasi (*Al-mu'asir*).

Dari sejumlah formulasi tersebut, ternyata penyebutan 'illat di kalangan para pakar metodologi hukum Islam periode klasik adalah berbeda-beda. Dari semua itu dapat ditegaskan bahwa 'illat terkadang disebut dengan *manath Al-hukm*, *Al-alamah*, *Al-mu'arrif*, *Al-imarah*, *Al-mu'assir*, *Al-ba'is*, *Al-da'iy*, *Al-sab*, *Al-hamil*, *Al-dalil*, *Al-muqtady* dan *Al-mujib*. Dari penyebutan yang berbeda-beda tersebut tampaknya secara substansial 'illat merupakan suatu keadaan atau sifat yang jelas, yang relatif dapat diukur dan mengandung relevansi sehingga kuat dugaan dialah yang menjadi alasan penetapan sesuatu ketentuan oleh *Syari'* dan Rasul-Nya, artinya bahwa tidak ada suatu penetapan hukum yang tidak didasari oleh suatu 'illat. Suatu penetapan hukum yang disyari'atkan *Syari'* dan Rasul-Nya mesti ada yang mendorong, ada yang mempengaruhi dan ada yang menggerakkannya, yaitu 'illat. Sebab, bila tidak demikian tentu hukum tidak perlu disyari'atkan.

Namun demikian, menurut penilaian penulis formulasi-formulasi 'illat dari pakar metodologi hukum Islam periode klasik ini kelihatannya baru memperlihatkan kerangka dasar dalam melahirkan teori keillatan, belum mendeskripsikan 'illat secara tegas dan jelas. Akan tetapi dalam konteks pengembangan teori keillatan, dasar pemikiran ini sangat urgen sekali dalam upaya mengistinbatkan hukum bagi para pakar metodologi hukum Islam kontemporer.

Berbeda halnya dengan formulasi-formulasi 'illat dari para pakar metodologi hukum Islam kontemporer, mereka merumuskannya dengan jelas dan tegas. Muhammad Abu Zahrah (1958: 237) misalnya

menyebutkan bahwa ‘illat yaitu suatu sifat atau keadaan yang jelas dan tegas serta terdapatnya relevansi sebagai dasar pensyariatan hukum syara’. Untuk memperjelas rumusan ini, ia mengemukakan contoh tentang pengharaman khamar dengan ‘illat memabukkan (*Al-sakr*). ‘Illat memabukkan adalah suatu sifat yang jelas dan tegas, dapat dibuktikan secara konkret dan memang pantas sebagai dasar atau alasan pensyari’atan hukum.

Zakiyuddin Sya’ban (1964 : 131) menyebutkan bahwa ‘illat itu mengandung tiga unsur pokok : *Pertama*, ‘illat itu suatu alasan logis yang relevan bagi pensyari’atan hukum. Sebagai gambaran dalam hal ini Sya’ban mencontohkan tentang kesulitan (*masyaqah*) dalam perjalanan, di mana ia dijadikan sebagai ‘illat yang pantas untuk alasan bolehnya berbuka puasa bagi seorang musafir. *Kedua*, ‘illat itu sesuatu yang melahirkan kemaslahatan yang tidak bisa dipisahkan dari pensyari’atan hukum. Misalnya kebolehan berbuka pada bulan puasa bagi seorang musafir, tujuannya adalah untuk kemaslahatan dan terhindar dari kemudharatan/kesulitan. *Ketiga*, ‘illat itu suatu sifat yang jelas dan tegas serta terdapatnya relevansi, sehingga diduga keras dialah yang menjadi alasan dari pensyari’atan hukum.

Abdul Wahab Khallaf (1972: 49) menyebutkan bahwa ‘illat merupakan suatu sifat yang jelas yang dijadikan oleh *Syari’* sebagai tambatan pensyari’atan hukum, yang tujuannya untuk merealisasikan hikmah yang terkandung di dalam hukum yang disyari’atkan itu.

Formulasi yang dikemukakan Khallaf ini menunjukkan adanya perbedaan antara ‘illat hukum. Sesuatu ketentuan hukum dilihat dari segi apa yang melatarbelakanginya, maka hal ini dinamakan dengan ‘illat. Sedangkan sesuatu ketentuan hukum ‘illat dari segi apa

yang hendak dicapai dan dikandung dari penyari'atan hukum, maka hal ini dinamakan dengan hikmah. Dari sini tampaklah bahwa 'illat berfungsi sebagai sesuatu yang menjadi pautan hukum, sedangkan hikmah sebagai sesuatu yang hendak diwujudkan dari penyari'atan hukum.

Dalam kaitan ini, Syekh Muhammad Al-Khudhari Bik (1988: 298) menyebutkan bahwa 'illat itu terdapat dua pemahaman : *Pertama*, dilihat dari segi hikmah yang mendorong penyari'atan hukum, maka ia akan bermuara pada kemaslahatan atau kesempurnaan serta terhindar dari kemafsadatan. Sedangkan *kedua*, dilihat dari segi maksud untuk mengetahui hukum dan sesuatu yang mendorongnya, maka ia harus jelas, dan inilah yang disebut dengan 'illat.

Dari beberapa formulasi yang dikemukakan oleh para pakar metodologi hukum Islam kontemporer tersebut di atas kelihatannya mengandung pengertian yang sama, meskipun secara redaksional berbeda satu sama lain. Tetapi yang jelas bahwa eksistensi 'illat merupakan sesuatu yang menjadi pautan dan dasar penyari'atan suatu hukum, ia harus jelas dan tegas serta mempunyai hubungan yang relevan dengan ketentuan hukum yang disyari'atkan.

Kemudian perlu dikemukakan di sini kaitan dengan pembahasan 'illat dan hikmah di atas, yaitu sebab. Para pakar metodologi hukum Islam membedakan antara illat, sebab dan hikmah. Khallaf misalnya, ia membedakan bahwa 'illat merupakan suatu sifat yang jelas dan dapat dinalar oleh akal, jika ia tidak dapat dinalar oleh akal bagaimana hubungannya dengan ketetapan hukum, maka ia dinamakan dengan sebab. Sedangkan hikmah sebagaimana telah disinggung di atas

adalah sesuatu yang hendak dicapai dan dikandung dari suatu pensyari'atan hukum. Sebagai contoh, setiap muslim diperintahkan mengerjakan shalat apabila matahari telah tergelincir (QS. Al-Isra': 78). Tergelincirnya matahari bukanlah 'illat, melainkan sebab, karena hal itu tidak dapat dipahami hubungan antara tergelincir matahari dengan perintah mengerjakan shalat. Namun demikian, hal itu mengandung hikmah atau manfaat bagi pelakunya.

## 2. Kategorisasi 'Illat

Al-Ghazali mengketagorikan 'illat dibedakan pada dua macam, yaitu 'illat yang didasarkan pada dalil naqli (*'illat Al-naqliyah*) dan 'illat yang didasarkan pada pemahaman (*istinbath*) (1971: 425-435).

Dimaksud dengan *'illat naqliyah* yaitu 'illat yang ditunjukkan langsung oleh nas secara jelas dan tegas, dengan menggunakan kata-kata atau lafazh tertentu. Sedangkan dimaksud dengan *'illat istinbath* yaitu 'illat yang ditetapkan berdasarkan pemahaman pada nash, karena tidak disebutkan secara langsung oleh nash itu sendiri.

Al-Subki (t.th.: 245-253) mengketagorikan 'illat pada dua macam, yaitu: *Al-manshushah* ('illat yang dinaskan langsung oleh *Syari'*) dan *Al-mustanbathah* ('illat yang diupayakan oleh nalar manusia).

Dalam pemikiran metodologi pemahaman hukum Islam kontemporer, kelihatannya masih mengikuti kategorisasi dari pemikiran metodologi klasik, hanya saja berbeda dalam jumlah macamnya. Misalnya Syekh Muhammad Al-Khudhari Bik (1988: 299-309) mengkatagorikan 'illat itu pada tiga macam, yaitu 'illat yang



terdapat pengakuan *Syari'* atas maksudnya, 'illat yang memberitahukan pada maksud yang dikehendaki *Syari'*, dan 'illat yang keberadaannya terdapat pengakuan *Syari'* ataupun tidak.

Demikian juga pakar metodologi kontemporer lainnya seperti Muhammad Abu Zahrah, Abdul Wahab Khallaf dan Abdul Karim Zaidan, mereka mempunyai visi dan persepsi yang sama dengan Syekh Muhammad Al-Khudhari Bik. Mereka mengkategorikan 'illat pada tiga macam dilihat dari segi ada atau tidaknya pengakuan *Syari'*. Ketiga macam itu disebut dengan *munasib mu'asir* yaitu 'illat yang ditunjukkan oleh *Syari'* bahwa ia menjadi dasar pensyari'atan hukum baik secara jelas maupun secara indikator, *munasib mulaim* yaitu 'illat yang tidak disebutkan oleh *Syari'* sifat dan keadaannya pada suatu ketentuan hukum yang dimaksud tetapi disebutkan pada nash lain yang terdapat kesepadannya, dan *munasib mursal* yaitu 'illat yang sama sekali tidak dijelaskan oleh *Syari'* tetapi ia merupakan sesuatu yang patut dijadikan sebagai 'illat dalam upaya merealisasikan kemaslahatan.

Dari paparan kategorisasi-kategorisasi tersebut di atas secara kritis dapat ditegaskan bahwa terdapat kesamaan pandangan antara kedua kalangan dimaksud, yang pada esensinya 'illat dibedakan pada dua kategori, yaitu 'illat yang jelas (*Al-manshushah*) dan 'illat yang tidak jelas (*Al-mustanbathah*).

'Illat yang disebutkan terakhir ini, agaknya di kalangan pakar metodologi kontemporer lebih rinci dan jelas bila dibandingkan dengan apa yang terdapat dalam pemikiran metodologi klasik. Sekurang-kurangnya dalam pemikiran metodologi kontemporer terdapat ketegasan hubungan suatu ketentuan hukum dengan 'illat yang

tidak disebutkan oleh nash dengan melihat segi relevansi atau munasabahnya. Aspek inilah tampak dalam pemikiran metodologi klasik yang belum terlihat. Sebagai contoh, dalam suatu riwayat diceritakan bahwa ada seorang laki-laki menyetubuhi isterinya di siang hari bulan ramadhan, kasus ini dilaporkan kepada Nabi Muhammad S.A.W. kemudian beliau menetapkan hukuman kafarat bagi laki-laki tersebut dengan memerdekakan seorang budak, jika tidak mampu maka berpuasa dua bulan berturut-turut, dan jika tidak sanggup maka hendaklah memberi makan enam puluh orang miskin (Muhammad Abu Zahrah, 1958: 245).

Kuat dugaan bahwa setiap penetapan hukum dalam suatu nash mesti bertumpu pada 'illat, tetapi pada kasus tersebut tidak jelas apa yang menjadi 'illatnya. Oleh karena itu, diperlukan penelitian yang optimal (ijtihad) untuk mencari sesuatu yang pantas dijadikan sebagai 'illatnya. Menyetubuhi isteri pada esensinya tidak dilarang, tetapi setelah diteliti ternyata kafarat sebagai 'illatnya. Lahirnya penetapan hukum kafarat bagi pelaku tersebut disebabkan perbuatan itu dilakukan di siang hari bulan ramadhan. Sebab, jika tidak demikian, tentu pada masalah itu tidak ada hukuman kafarat. Oleh karena demikian, eksistensi 'illat dalam kegunaan dan kedudukannya dalam pensyari'atan hukum dapat dibedakan pada *'illat tasyri'i* dan *qiyasi*.

Dimaksudkan dengan *'illat tasyri'i* yaitu 'illat yang digunakan untuk mengetahui apakah sesuatu ketentuan dapat terus berlaku atau akan mengalami perubahan karena 'illat yang mendasarinya telah bergeser berubah. Ketentuan ini telah dirumuskan dalam sebuah kaidah:

الحكم يدور مع العلة وجودا وعدمًا

*Artinya : Hukum itu mengikuti (berkisar) pada ada dan tidaknya 'illat. (Abdul Hamid Hakim, t.th.: 25).*

Banyak ketentuan hukum Islam yang berubah dan berkembang berdasar pada ketentuan kaidah tersebut. Perubahan itu paling tidak menurut Al Yasa Abu Bakar (1987: 45) dapat dilihat dari dua segi: Pertama, pemahaman tentang 'illat hukum itu sendiri yang berubah, sesuai dengan perkembangan pemahaman terhadap dalil nash yang menjadi landasannya. Misalnya pemahaman tentang 'illat zakat hasil pertanian. Yang biasa dipahami sebagai 'illatnya adalah makanan pokok, atau dapat disimpan lama, atau dapat ditakar, atau ditimbang, atau hasil tanaman yang ditanam. Tetapi sekarang dipopulerkan pendapat, bahwa 'illat tersebut adalah *Al-nama'* (produktif). Jadi semua tanaman yang produktif wajib dikeluarkan zakatnya. Kedua, pemahaman terhadap 'illat masih tetap seperti sediakala, tetapi maksud tersebut akan tercapai lebih baik sekiranya hukum yang didasarkan kepadanya diubah. Contoh populer untuk hal ini adalah pembagian tanah *Al-fay'* (rampasan perang) di Irak pada masa Khalifah Umar ibn Khaththab. 'Illat pembagiannya adalah agar tidak menjadi monopoli orang-orang kaya saja (Al-Hasyr, ayat 7). Pada masa Rasul, kebun-kebun orang Yahudi yang kalah perang di Madinah dan Khaibar dibagi-bagikan kepada kaum muslimin. Tetapi Umar tidak mau membagi lahan-lahan pertanian Irak yang demikian subur dan luas, setelah selesai perang. Menurutnya pembagian itu akan melahirkan sekelompok orang kaya baru yang justru dihindari oleh Al-Qur'an. Tanah tersebut harus menjadi milik Negara dan disewakan kepada penduduk. Hasil sewa inilah dibagikan kepada

orang-orang yang tidak mampu dan pihak-pihak yang memerlukan bantuan keuangan dari Negara.

Dalam perspektif ushul fiqh kontemporer, dapat dimasukkan ‘illat-‘illat yang namanya masih tetap, tetapi ukuran dan kandungannya telah berubah. Misalnya ‘illat untuk melakukan shalat *khauf* (rasa takut) yang tersurat pada surat Al-Baqarah, ayat 239. Oleh Jumhur ulama ‘illat tersebut ditafsirkan secara sempit hanya mencakup takut karena perang dan atau karena ada binatang buas (Muhammad Ali Al-Sayis, 1953: 159). Tetapi pada masa sekarang, beberapa ulama di antaranya Hamka (1984: 255) menginterpretasikan dengan lebih luas, sehingga mencakup antara lain takut kehilangan tempat duduk di dalam kereta api yang padat. Untuk pergeseran ukuran, dapat diberikan contoh musafir sebagai ‘illat mengqashar shalat. Selama ini ukuran musafir ditentukan dengan jarak kilometer, tetapi di era modern ini alat transportasi telah beragam dibandingkan dengan masa Rasulullah, mungkin ukuran tersebut akan lebih tepat kalau didasarkan pada waktu tempuh.

Sedangkan dimaksudkan dengan ‘illat *qiyasi* yaitu ‘illat yang digunakan untuk mengetahui apakah ketentuan yang berlaku terhadap suatu masalah yang dijelaskan oleh dalil nash dapat diberlakukan pada ketentuan lain yang tidak dijelaskan oleh ketentuan dalil nash, karena ada kesamaan ‘illat antara keduanya. Demikian inilah yang dinamakan qiyas. Penalaran qiyasi ini telah diterima secara luas di kalangan mayoritas ulama fikih. Mereka menggunakan argumen-argumen dari Al-Qur’an, hadis dan praktik sahabat untuk mendukung legalitasnya (Badran Abu Al-‘Ainain Badran, t.th.: 144). Tetapi hanya minoritas ulama yang menolak teori qiyas (*‘illat qiyasi*) dari kalangan madzhab Zhahiri terutama Ibn Hazm

(1960: 45) dengan argumentasi bahwa kegiatan ini tidak diperlukan dan mengada-ada terhadap firman Allah dan hadis Rasul.

Dalam praktik, untuk melakukan qiyas perlu dipenuhi unsur rukun dan persyaratannya, sehingga antara masalah pokok (*maqis 'alaih*), masalah baru (*maqis*), dan alasan logis ('*illat*) ada relevansi yang signifikan dan kemudian dapat ditemukan kepastian hukum yang diistinbathkannya. Misalnya larangan masuk masjid bagi wanita yang sedang menstruasi (*haidh*) yang diqiyaskan kepada orang yang sedang junub karena sama-sama hadas besar. Dalam mensikapi masalah ini, ada ulama yang memandang pengqiyasan tersebut tidak tepat. Menurutnya, ada unsur lain yang membedakan haidh dengan junub, meskipun keduanya sama-sama hadas besar. Junub bersifat *ikhtiyari* dan orang boleh segera bersuci secepat yang dia inginkan; Sedangkan haidh bersifat fitri dan tidak akan berhenti sebelum waktunya habis, yang relatif panjang bila dibandingkan dengan junub. Oleh karena demikian, tidak pantas melarang wanita haidh memasuki masjid kalau hanya diqiyaskan kepada junub (Al-Syaukani, 1973: 285).

### 3. Persyaratan '*Illat*

Persyaratan '*illat* setelah diteliti baik di kalangan para pakar metodologi hukum Islam klasik maupun kontemporer ternyata satu sama lain saling berbeda. Al-Subki (t.th.: 234-253) misalnya, menetapkan sepuluh syarat bagi '*illat* yaitu: (a) '*Illat* itu merupakan sifat yang hakiki, tetapi keberadaannya dapat ditangkap oleh akal, (b) '*Illat* itu sesuatu yang jelas dan dapat dipastikan keberadaannya, (c) '*Illat* itu sesuatu yang akurat, (d) '*Illat*

itu sesuatu yang mengandung hikmah dalam kaitannya dengan aplikasi hukum kepada mukallaf, (e) Sifat 'illat yang mengandung hikmah tersebut dapat dipastikan, (f) 'Illat itu tidak boleh suatu sifat yang 'adamy untuk penetapan hukum, (g) Suatu 'illat dapat diterima dari apa saja yang menjadi nama sesuatu, (h) Keberadaan 'illat tidak boleh penetapannya sesudah hukum asal, (i) 'Illat tidak boleh kontradiksi dengan nash dan ijma', baik dari segi keumumannya maupun dari segi kekhususannya, dan (j) tidak boleh ada dalil yang menghalangi cakupannya pada cabang baik secara umum maupun khusus.

Demikian juga Al-Ghazali (1971 : 463-477) menyebutkan delapan syarat bagi 'illat : (1) 'Illat hendaknya berupa sifat yang bisa ditangkap oleh panca indra dan dapat diketahui dengan jelas, (2) 'Illat boleh dalam bentuk hukum itu sendiri. Ia mencontohkan tentang larangan menjual khamar, karena digolongkan pada minuman yang diharamkan meminumnya. Jadi, bila khamar haram diminum atau digunakan, maka ia haram dijual dengan illat hukumnya itu sendiri, (3) 'Illat itu hendaknya berupa sesuatu yang mengandung nilai kemaslahatan yang pantas, (4) 'Illat yang hanya berdasarkan dalil akal semata tidak dapat diterima, karena 'illat hukum merupakan sesuatu yang syar'i, (5) 'Illat hendaknya didukung oleh dalil yang dapat diterima keabsahannya, (6) 'Illat tidak boleh kontradiksi dengan nas atau hukum yang telah disebutkan oleh nash atau ijma', (7) 'Illat tidak boleh kontradiksi dengan pendapat sahabat, karena para sahabat harus diikuti, dan (8) Keberadaan 'illat pada cabang harus sifat yang zhanni, bukan qath'i.

Al-Syaukani yang dikenal sebagai Syi'ah Zaidiyah (t.th.: 182) menyebutkan bahwa persyaratan 'illat itu ada 24 macam, yaitu: (a) 'Illat itu harus

mempunyai efek pada hukum atau mempunyai relevansi pada hukum (*mu'ashirah Al-munasabah*), (b) 'Illat itu mempunyai sifat yang pasti (*washfan dhabithan*), (c) 'Illat itu mempunyai sifat yang konkret dan jelas (*zhahirah jaliyyah*), (d) 'Illat tidak kontradiksi dengan nash dan atau ijma' (*nashan wala ijma'*), (e) 'Illat tidak boleh kontradiksi dengan 'illat yang lebih kuat, 'illat yang lebih kuat harus diutamakan, (f) 'Illat harus menunjukkan hukum yang umum, tidak ada pengecualian (*mutharridah*), (g) 'Illat tidak boleh bersifat abstrak (*'adamy*), (h) 'Illat harus ada pada dirinya dan pada benda lain, tidak boleh *muta'addiyah*, (i) 'Illat hendaknya dapat diterima sebagai sifat yang sah untuk 'illat, (j) 'Illat pada hukum asal itu harus benar-benar ada dan sebagai tempat bergantungnya 'illat pada hukum cabang (*furu'*), (k) Menurut praduga bahwa hukum itu tidak ada apabila 'illatnya tidak ada, (l) 'Illat tidak boleh memastikan hukum pada *furu'*, sedangkan pada asal terdapat 'illat yang lain, (m) Tidak boleh 'illat itu menghasilkan dua hukum yang kontradiksi, (n) Tidak boleh 'illat itu terlambat ditetapkan dari 'illat yang ada pada hukum asal, (o) Hendaklah sifat 'illat itu betul-betul konkret (*mu'ayyanan*), (p) Hendaklah penetapan 'illat itu berdasarkan *syara'*, (o) Tidak boleh sifat 'illat itu terbatas (*miqdar*), (q) 'Illat yang ditemukan melalui penalaran tidak boleh kontradiksi dengan hukum asal, (r) 'Illat yang berdasar dari hasil penalaran tidak boleh kontradiksi dengan nash, (s) 'Illat tidak boleh kontradiksi dengan 'illat yang lain sehingga hukum yang dihasilkannya akan kontradiksi pula, (t) 'Illat yang *mustanbathah* tidak boleh mengandung unsur tambahan hukum yang tidak ditetapkan nash, (u) Apabila ada syarat pada asal, 'illat tidak boleh menghilangkan syarat itu, (v) Tidak boleh sifat

yang menunjukkan ‘illat pada asal digunakan pada *furu*’ apabila ‘illat itu tidak diperlukan, (w) Tidak boleh ‘illat itu menguatkan qiyas yang semestinya tidak digunakan.

Dari 24 syarat tersebut tampaknya hanya dua syarat yang disepakati oleh *ushuliyyin*, yaitu ‘illat harus berupa sifat yang pasti yang relatif dapat diukur oleh panca indra manusia (mujtahid), dan harus ada kesamaan antara hukum asal dengan *furu*’. Sementara 22 syarat lainnya masih diperdebatkan keberadaannya di antara mereka.

Sedangkan dikalangan pemikiran para pakar metodologi hukum Islam kontemporer, Abdul Wahab Khallaf (1972: 68-70) misalnya, menyebutkan empat syarat bagi ‘illat, yaitu : (1) ‘Illat itu hendaknya sifat yang jelas, yang bisa ditangkap oleh panca indra, (2) ‘Illat hendaknya berupa sifat yang pasti, (3) ‘Illat itu hendaknya sifat yang relevan (*munasabah*) dengan hikmah hukum, karena jika tidak demikian tidak dapat diterima, dan (4) ‘Illat itu tidak hanya terdapat pada pokok, tetapi juga terdapat pada cabang.

Muhammad Abu Zahrah (1958: 188) dan Abdul Karim Zaidan (1977: 203) menyebutkan bahwa selain empat syarat yang disebutkan oleh Abdul Wahab Khallaf di atas, ia menambahkan dengan yang disebut *mulgah*, yaitu sifat ‘illat tidak boleh kontradiksi dengan nas dan ketentuan-ketentuan yang sudah pasti.

Selain daripada itu, Syekh Muhamad Al-Khudhari Bik (1988: 319-325) menyebutkan sebelas syarat bagi ‘illat, tiga yang telah disepakati (umumnya *ushuliyyin*) dan delapan yang menjadi perbedaan, yaitu: (a) ‘Illat harus jelas, (b) ‘Illat itu harus sifat yang pasti, (c) ‘Illat itu mempunyai relevansi, (d) ‘Illat itu tidak boleh sesuatu yang *‘adamy*, sementara hukum bersifat *wujudy*, (e) ‘Illat



tidak boleh terbatas hanya pada pokok saja (*Al-qashirah*), (f) Tidak boleh kontradiksi antara 'illat dengan hukum, (g) 'Illat tidak boleh kontradiksi dengan hikmah hukum, (h) 'Illat itu hendaknya *mun'akisah* (hukum itu akan ada jika ada 'illat, begitu sebaliknya), (i) 'Illat tidak boleh terkemudian dari hukum, (j) 'Illat tidak boleh membatalkan hukum pokok, dan (k) 'Illat tidak boleh menghasilkan hukum yang kontradiksi dengan nash dan atau ijma'.

Dari persyaratan-persyaratan 'illat yang dikemukakan oleh kedua kalangan tersebut di atas, bila dicermati secara kritis dapat ditegaskan bahwa, kelihatannya dilihat dari segi kuantitas persyaratan 'illat yang ditentukan, menunjukkan bahwa di kalangan pakar klasik sangat ketat dalam melihat sah atau tidaknya suatu 'illat sebagai dasar penetapan hukum, di samping sebagian dari persyaratan itu tampaknya hanya sebagai penegasan saja, sehingga terkesan kurang aplikatif. Seperti Al-Ghazali menyebutkan pada syarat yang kelima bahwa 'illat hendaknya didukung oleh dalil yang dapat diterima keabsahannya, artinya bila tidak didukung dengan dalil berarti 'illat itu dipandang cacat. Sedangkan pada syarat keenam disebutkan 'illat tidak boleh kontradiksi dengan nash atau dengan hukum yang telah disebutkan oleh nash atau ijma'. Ini pada esensinya adalah mengandung pengertian yang sama, yang berarti syarat keenam sebagai penguat pada syarat kelima.

Berbeda dengan persyaratan yang ditetapkan oleh para pakar metodologi hukum Islam kontemporer, yang sifatnya lebih jelas dan kuantitasnya relative sedikit serta tampaknya lebih aplikatif, di samping secara kronologis persyaratan 'illat tersebut bersifat kumulatif dan tidak parsial. Hanya Syekh Muhammad Al-Khudhari Bik yang

menetapkan sebelas syarat, yang ternyata sebagian dari persyaratan itu bersifat menerangkan.

Namun demikian bisa dipahami bahwa penyederhanaan persyaratan ‘illat di kalangan pakar metodologi itu menunjukkan adanya perkembangan babak baru yang sedikit banyaknya akan berimplikasi dalam konteks istinbath hukum. Sekurang-kurangnya dengan penyederhanaan ini akan memudahkan bagi para “*mujtahid*” dalam menentukan suatu ‘illat pada suatu ketentuan hukum dan lebih operasional.

Dari kedua pemikiran persyaratan ‘illat tersebut di atas terlihat tidak adanya kesepakatan visi dalam menetapkan persyaratan-persyaratan ‘illat tersebut.

#### 4. Cara-cara Menemukan ‘Illat

Cara-cara menemukan ‘illat (*masalik Al-‘illah*) yang dilakukan oleh pakar metodologi hukum Islam klasik, satu sama lain terdapat perbedaan jumlah dan istilah.

Al-Syaukani (t.th.: 184-195) misalnya menyebutkan dengan sebelas macam, yaitu : dengan *Al-ijma’*, *Al-nash*, *Al-ima’*, *wa Al-tanbih*, *Al-istidlal*, *Al-sabru wa Al-taqsim*, *Al-muna-sabah*, *Al-syabah*, *Al-thard*, *Al-dauran*, *tanqih Al-manath dan tahqiq Al-manath*.

Cara-cara yang ditempuh Al-Syaukani tersebut kelihatannya sejalan dengan cara-cara yang ditempuh oleh Al-Subki (t.th.: 262-293), yaitu dengan sepuluh cara : dengan *Al-ijma’*, *nash Al-sharih*, *Al-ima’*, *Al-sabru wa Al-taqsim*, *Al-munasabah wa Al-ikhalah*, *Al-syabah*, *Al-dauran*, *Al-thard*, *tanqih Al-manath dan ilgha’ Al-fariq*.

Berbeda dengan cara-cara yang ditempuh oleh Al-Ghazali (1971: 396-435), menurutnya bahwa cara-cara

menemukan ‘illat yang mesti dilakukan dengan menggunakan dalil naqli (*nash Al-Qur’an* dan *Al-sunnah*) yang mencakup *Al-ima’* dan *Al-tanbih* (keterangan dan indikasi), kemudian dengan *ijma’*, dengan *istinbath* dan *istidlal* yang terdiri dari *Al-sabru wa Al-taqsim* dan *Al-munasabah*, dengan *tahqiq Al-manath*, *tanqih Al-manath* dan *takhrij Al-manath*.

Dari cara-cara menemukan ‘illat yang dikemukakan oleh ketiga pakar tersebut, maka akan dijelaskan yang disebut terakhir ini.

Pertama, dengan menggunakan dalil naqli (*nash Al-Qur’an* dan *Al-sunnah*). Dimaksudkan di sini ialah ‘illat yang diperoleh langsung dari nash. ‘Illat-‘illat yang langsung diperoleh dari nash ini, ada kalanya secara jelas dan tegas (*Al-sharih*) dan ada kalanya melalui keterangan dan indikasi (*Al-ima’ wa Al-tanbih*). Bagi ‘illat yang jelas dan tegas mudah dapat diketahui, karena secara lafzhiyah disebutkan langsung oleh nash, yang biasanya ditunjukkan dengan lafadh-lafadh seperti *liajli* (karena untuk), *min ajli* (demi untuk), dan *kay* (supaya) (lihat Al-Ghazali, hal. 430-431). Sebagai contoh yang disebutkan terakhir ini dalam Surat Al-Hasyar ayat 7:

مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ  
 وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا  
 يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ...

*Artinya : Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada RasulNya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, untuk Rasul, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang*

*misikin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu.... (Q.S. Al-Hasyr : 7)*

Pada ayat tersebut terdapat lafaz *كى* yang merupakan ‘illat dari keharusan membagi harta rampasan perang kepada lima golongan. Penetapan ‘illat hukum itu adalah untuk menghindarkan harta-harta tersebut tidak hanya beredar pada golongan orang kaya saja, tetapi harus pada semua golongan.

Kedua, dengan *Al-ima’*, yaitu cara menemukan ‘illat dengan memperhatikan hubungan antara suatu ketetapan hukum dengan sesuatu sifat yang mendasarinya yang dalam penyebutannya secara beriringan. Seperti dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 222:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ  
فِي الْمَحِيضِ ...

*Artinya : Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haidh; .... (Q.S. Al-Baqarah: 222)*

Lafazh *أذى* pada ayat tersebut menurut Al-Ghazali merupakan petunjuk atau indikasi yang dijadikan sebagai ‘illat larangan menggauli isteri yang sedang haidh. Jika sekiranya lafazh *أذى* itu bukan untuk ‘illat, tentu tidak disebutkan dalam ayat tersebut.

Ketiga, dengan *Al-ijma’*. Di kalangan para pakar metodologi hukum Islam mengatakan bahwa sesuatu yang telah disepakati dapat dijadikan alasan untuk

menemukan ‘illat, dengan melihat sifat yang mempunyai implikasi pada penetapan hukum. Ahmad Hasan (1986: 234) dalam hal ini memberikan contoh di antara tindakan Umar bin Khaththab yang menjilid peminum khamar sebanyak 80 kali. Pada masa Nabi dan Abu Bakar, peminum khamar dijilid hanya sebanyak 40 kali. Dari 40 kali menjadi 80 kali tidak lain tujuannya adalah untuk menjerakan peminum khamar agar tidak mengulangi perbuatannya kembali, dan ketetapan ‘illat hukum ini disepakati oleh para sahabat.

Keempat, dengan *Al-sabru wa Al-taqsim*, yaitu dengan cara menghimpun sejumlah sifat yang terdapat pada suatu ketentuan hukum, kemudian dipilih mana yang dipandang paling tepat untuk dijadikan ‘illat. Seperti terdapat dalam suatu riwayat tentang penukaran secara barter pada enam macam benda (emas, perak, gandum, syair, kurma dan garam) dengan cara yang tidak sepadan akan menimbulkan *riba fadal*. Menyatakan riba pada penukaran benda tersebut ‘illatnya tidak jelas, sebab gandum sebagai salah satu jenis dari enam macam benda tadi terkadang sebagai makanan pokok dan juga sebagai makanan biasa. Jika gandum dianggap sebagai makanan biasa tentu tidaklah tepat, karena riba bisa terjadi pada garam yang bukan makanan pokok. Jika gandum dianggap makanan pokok juga tidak cocok, karena riba terjadi pula pada emas dan perak yang bukan makanan pokok. Dari semua benda tersebut yang sifatnya tidak sama, akhirnya para pakar di antaranya Abdul Wahab Khallaf (1972: 64) menetapkan bahwa illatnya adalah takeran (*Al-kali*) dan timbangan (*Al-mizan*).

Kelima, dengan *Al-munasabah*, yaitu cara menentukan ‘illat apa yang paling pantas dan relevan dalam pensyari’atan suatu ketentuan hukum. Cara ini dalam

praktik diperlukan suatu kejelian dan kecermatan yang tinggi, sebab mencari muhasabah antara suatu ketentuan hukum dengan ‘illat yang mendasarinya tidaklah mudah. Oleh karena itu, secara tehnis para pakar membedakan pada tiga macam munasabah : (1) *munasib mu’assir*, yaitu sifat ‘illat yang mempunyai pengaruh langsung terhadap penetapan hukum. Seperti Al-Shan’ani (1965: 67) mengemukakan sebuah hadis :

من مس فرجه فليتوضأ

*Artinya : Barang siapa yang menyentuh kemaluannya, maka hendaklah berwudhu’ kembali ...*

Menurut Al-Ghazali, hadis tersebut menunjukkan batal wudhu’ bila menyentuh kemaluan dengan tangan, ia melihat adanya indikasi yang menunjukkan pada hukum yaitu lafazh *Al-mass* itu sendiri. Sebab, jika tidak demikian tidak perlu mengulangi wudhu’ kembali, dan ini jelas terlihat dari maksud hadis di atas, (2) *munasib mula’im*, yaitu sifat ‘illat yang terlihat keserasian hubungannya pada jenis penetapan hukum. Seperti, tidak wajib bagi wanita haidh untuk mengkadha’ shalat kecuali puasa, karena mengkadha’ shalat akan menimbulkan kesulitan dengan banyaknya melakukannya. Menurut Al-Ghazali kesulitan yang ditimbulkan oleh kadha’ shalat ini terlihat implikasinya pada jenis hukum, bukan pada penetapannya, yakni membawa keringanan, dan (3) *munasib Al-garib* yaitu sesuatu yang tidak diketahui dengan jelas sifat ‘illat baik implikasinya maupun padanannya pada jenis penetapan hukum. Seperti tentang khamar yang dilarang, karena keadaannya yang memabukkan. Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa setiap yang memabukkan sekalipun implikasi yang

memabukkan itu tidak nyata pada tempat lain, akan tetapi terdapat persesuaiannya, berarti hal itu dilarang pula.

Keenam, *tahqiq Al-manath*, yaitu menetapkan isi illat untuk diadakan pengujian atau verifikasi terhadap dasar aturan-aturan syari'at. Ibn Qudama' dalam hal ini menetapkan dua cara, yaitu dengan menggunakan kaidah-kaidah umum (*Al-qawa'id Al-kulliyah*) yang telah disepakati atau berdasarkan nash, dan penerapannya pada kasus-kasus yang belum jelas ketentuan hukumnya (t.th.: 147). Seperti diketahui bahwa dalam mengerjakan shalat harus menghadap kiblat berdasarkan nash, akan tetapi untuk menentukan arah kiblat itu harus melakukan ijtihad, sehingga dapat ditetapkan isi atau maksud 'illat hukum yang sebenarnya.

Ketujuh, dengan *tanqih Al-manath*, yaitu penalaran dengan penyimpulan (*Al-ijtihad bil-istinbath*) dengan memilih dan mengambil salah satu dari sejumlah sifat 'illat yang ditunjukkan oleh nash dan mengenyampingkan lainnya, dan sifat 'illat yang terpilih dijadikan sebagai 'illat penetapan hukum (Al-Subki, t.th.: 292). Seperti kasus seorang laki-laki yang menyetubuhi isterinya di siang hari bulan ramadhan. Pada kasus ini Rasulullah menetapkan hukuman di antaranya dengan memerdekakan hamba. Dari kasus ini muncul masalah, apa yang menjadi 'illat penetapan hukum memerdekakan budak /hamba sahaya tersebut. Hal ini ada beberapa alternatif sifat yang dapat dijadikan sebagai 'illat, yaitu seorang laki-laki yang bersetubuh, menyetubuhi isteri dan bersetubuh di siang hari bulan ramadhan. Ternyata dua sifat yang pertama tidak bisa diterima sebagai 'illat, sebab hukum tidak hanya berlaku baginya, tetapi berlaku untuk semua orang tanpa membedakan jenis dan golongan. Oleh sebab itu, pada kasus ini yang tampaknya

bisa dijadikan sebagai ‘illatnya adalah bersetubuh di siang hari bulan ramadhan.

Kedelapan, dengan *takhrij Al-manath*, yaitu mencari ada atau tidaknya sifat, setelah ditemukan sifat itu kemudian dicari kesamaannya (*Al-ijtihad Al-qiyasi*) dan itulah yang dijadikan sebagai ‘illatnya. Contoh sama seperti pada cara keempat di atas.

Dari uraian cara-cara menemukan illat tersebut di atas dapat ditegaskan bahwa di kalangan para pakar metodologi hukum Islam klasik ternyata satu sama lain saling berbeda istilah dan jumlah masaliknya, meskipun secara esensial maksudnya sama.

Berbeda dengan cara-cara yang dilakukan oleh pakar kontemporer, yaitu *masalik Al-‘illah* dirumuskan hanya melalui tiga cara : dengan *Al-nash*, *Al-ijma*’ dan *Al-munasabah*, yang di dalamnya telah mencakup *tahqiq Al-manath*, *tanqih Al-manath* dan *takhrij Al-manath*, hanya Syekh Muhammad Al-Khudhari Bik (1988: 223-227) yang menambahkan satu cara yaitu *dauran* dan ia tidak menyebut *Al-munasabah* tetapi ia gunakan istilah *Al-sabru wa Al-taqsim*.

Dari ketiga cara tersebut kelihatannya lebih praktis dan aplikatif ketimbang cara-cara yang dikemukakan oleh pakar klasik. Di kalangan mereka, selain *Al-munasabah* ternyata dijadikan cara-cara untuk menemukan ‘illat, sementara di kalangan para pakar kontemporer hanya merupakan bagian dari *Al-munasabah*, seperti *tahqiq Al-manath*, *tanqih Al-manath* dan seterusnya.

Dari kedua pemikiran tentang cara-cara menemukan ‘illat tersebut dapat dikatakan bahwa di kalangan para pakar klasik tampak banyak kemungkinan-kemungkinan di dalam proses pencarian ‘illat, hubungan dan sifat ‘illat. Sedangkan di kalangan para pakar kontemporer



*masalik Al-'illah* telah diformulasikan dan disederhanakan sedemikian rupa sehingga terkesan dalam penerapannya lebih praktis dan aplikatif. Sebagai contoh dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 185:

...وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ  
يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...

*Artinya : ...dan barangsiapa sakit atau dalam perjalanan (lalu ia berbuka), maka (wajiblah baginya berpuasa), sebanyak hari yang ditinggalkannya itu, pada hari-hari yang lain. Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu... (Q.S. Al-Baqarah: 185)*

Ketetapan hukum pada ayat tersebut adalah dibolehkan orang yang sakit tidak berpuasa pada bulan ramadhan, tetapi ketentuan ini tidak dapat diketahui dengan pasti apa 'illat yang melatarbelakanginya. Akhirnya pemikiran bertumpu pada hikmah dan ia dijadikan sebagai dasar motivasi penetapan hukum kebolehan tidak berpuasa bagi orang sakit pada bulan ramadhan untuk menghilangkan kesulitan (*masyaqah*). Akan tetapi *masyaqah* yang dijadikan sebagai hikmah dibolehkan tidak berpuasa tersebut, sebenarnya merupakan sesuatu yang samar dan praduga saja. Sebab dalam kenyataan, tidak semua orang mempunyai kondisi yang sama, tapi justru saling berbeda. Oleh sebab itu, tidak logis menetapkan hukum dengan 'illat yang tidak jelas, maka dalam hal ini menurut pemikiran para pakar metodologi hukum Islam kontemporer, 'illatnya adalah si sakit itu

sendiri karena ia yang lebih tahu tentang kekuatan dirinya untuk berpuasa.

## 5. Perubahan dan Perkembangan ‘Illat

‘Illat merupakan salah satu alat interpretasi disatu pihak dan ‘illat sebagai unsur qiyas dipihak lain. Kelihatannya dalam konteks pemikiran hukum Islam kontemporer saat ini telah banyak mengalami perubahan-perubahan sejalan dengan perubahan sosial dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek). Perubahan dan pergeseran ‘illat dari konteks qiyas ke konteks luar qiyas terus berkembang sepanjang sejarah pemikiran hukum Islam. Misalnya Ibn Qayyim (t.th.: 3) dengan merumuskan suatu teori perubahan fatwa hukum disebabkan perubahan waktu, tempat, keadaan, tradisi dan niat, maka inilah sebagai bukti terjadinya perubahan ‘illat hukum.

Dengan terjadinya perubahan atau pergeseran ‘illat, maka sudah barang tentu akan terjadi perubahan pemahaman dan pemikiran hukum Islam, sehingga dalam mengistinbathkan hukum, upaya mencari ‘illat untuk menetapkan hukum itu sendiri diperlukan wawasan dan pemikiran mendalam. Sebagai bahan pemikiran dalam kajian ilmiah, dapat penulis kemukakan beberapa permasalahan, di antaranya tentang tranfusi darah, bayi tabung, bakicot, dan lain-lain.

Masalah-masalah tersebut menurut penulis merupakan permasalahan yang tidak bisa diqiyaskan. Oleh karena itu, perlu dicari solusinya lewat pencarian ‘illat di luar konteks qiyas.

## C. Metode Istishlahi

### 1. Pengertian Mashlahat dan Kategorisasinya

Mashlahat secara etimologi adalah bersal dari akar kata tunggal *Al-Mashalih* sama artinya dengan *Al-shalah*, yaitu mendatangkan kebaikan (Ibn Manzhur *Al-Afriqi Al-Misri*, 1955: 517). Terkadang dipakai istilah lain yaitu *Al-Istishlah* yang berarti mencari kebaikan (Muhammad Murtadha *Al-Zubaidi*, 1306: 183). Sering pula kata mashlahat atau *istishlah* ini diidentikkan dengan *Al-Munasib*, yang berarti hal-hal yang cocok, sesuai dan tepat penggunaannya (Judah Hilal, 1330 H: 263). Dari pengertian-pengertian tersebut dapat ditegaskan bahwa setiap sesuatu apa saja yang mengandung manfaat di dalamnya baik itu untuk meraih kemanfaatan ataupun untuk menolak kemudaratan, maka hal itu disebut dengan mashlahat. Dan istilah ini telah diserap menjadi perbendaharaan bahasa Indonesia.

Sedangkan pengertian mashlahat secara terminologi adalah banyak dikemukakan oleh para pakar metodologi hukum Islam, antara lain :

*Al-Ghazali* mendefinisikan bahwa mashlahat pada prinsipnya adalah ungkapan untuk meraih kemanfaatan dan menolak kemudaratan (1971: 251). Mashlahat yang dimaksud pada defenisi ini adalah memelihara maksud-maksud syara' yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Jadi segala sesuatu yang dapat menjamin terpeliharanya lima perkara tersebut, itulah mashlahat, dan menyia-nyiakannya berarti mafsadat serta menjauhkan segala rintangan untuk terjaminnya pemeliharaan lima perkara tadi, adalah berarti maslahat juga.

Al-Khawarizmi mendefinisikan mashlahat yaitu memelihara maksud-maksud syara' dengan menolak kemafsadatan dari manusia (Al-Syaukani, t.th.: 312). Defenisi ini tampak agak sempit dibandingkan dengan defenisi dari Al-Ghazali, karena terbatas pada pemeliharaan maksud-maksud syara' dengan menolak kemafsadatan semata.

Al-Thufi defenisi mashlahat dibatasi dengan berdasarkan tradisi, yaitu sarana yang menyebabkan adanya mashlahat dan manfaat, seperti perdagangan merupakan sarana untuk mendapatkan keuntungan. Juga dibatasi dengan berdasarkan syara' yaitu sesuatu yang menjadi penyebab untuk sampai pada maksud syara' baik berupa ibadah maupun adat (Mushthafa Zaid, 1964: 211). Defenisi ini dapat dimengerti bahwa Thufi ternyata membedakan mashlahat dari segi tujuannya. Ada masalah bertujuan untuk kemashlahataan manusia, dan ada kemaslahatan yang berorientasi syara' baik berupa ibadah maupun adat.

Dari beberapa defenisi tersebut di atas dapat ditegaskan bahwa secara redaksional terdapat perbedaan tetapi secara substansial adalah sama, yaitu bahwa yang dimaksud dengan mashlahat adalah suatu sarana untuk menetapkan hal-hal yang berkaitan dengan kepentingan manusia, yang bersendikan azaz menarik manfaat dan menolak kemafsadatan. Kepentingan-kepentingan manusia itu ada yang bersifat primer (*daruriyat*), ada yang bersifat sekunder (*hajiyat*) dan ada yang bersifat komplementer (*tahsiniyat*).

Adapun mashlahat secara kategoris dapat dibedakan pada tiga macam sebagai berikut :

**Pertama**, mashlahat mu'tabarah, yaitu setiap mashlahat yang telah ditetapkan hukumnya oleh nash,

ijma', atau qiyas, atau qiyas karena ada 'illat hukumnya yang diakui. Tentang hal ini para ulama sepakat untuk dijadikan sebagai 'illat hukum bagi masalah tersebut. Sebagai contoh Allah mensyari'atkan hukum qishash bagi orang yang melakukan pembunuhan dengan sengaja (Q.S. 2: 179). Mashlahat mu'tabarlah dalam ayat ini bahwa dengan diberlakukannya hukum qishash, bagi masyarakat umum ada jaminan keselamatan, keamanan dan ketentraman kehidupan mereka, sebab orang tidak akan berani lagi berbuat sewenang-wenang membunuh orang lain dengan sengaja disebabkan mereka telah mengetahui sanksinya yaitu hukuman qishash.

**Kedua**, mashlahat mulghah yaitu setiap mashlahat yang terdapat dalam suatu peristiwa tetapi mashlahat itu diabaikan/dibatalkan oleh syari'at karena di dalam peristiwa itu terdapat mudarat yang lebih besar ketimbang manfaatnya. Seperti di dalam minuman khamar itu ada manfaatnya yaitu bisa merangsang jiwa lebih energik, kuat dan berani. Demikian juga di dalam permainan judi ada manfaatnya, paling tidak dijadikan sarana usaha dan pergaulan kehidupan. Namun kedua macam pekerjaan itu merupakan larangan Allah (Q.S. 2: 219 dan Q.S. 5: 90). Maslahat yang terkandung pada dua ayat tersebut adalah mashlahat mulghah yang diabaikan/dibatalkan oleh syari'at.

**Ketiga**, mashlahat mursalah yaitu kemashlahatan-kemashlahatan yang timbul setelah Nabi S.A.W. wafat, atau kemashlahatan yang muncul dalam benak pikiran manusia sepeninggal Nabi, dan mashlahat tersebut diakui dan tidak berlawanan dengan syari'at (Jalaludin Abdurrahman, 1983: 18). Dengan kata lain, mashlahat mursalah adalah ungkapan penetapan sesuatu hukum berdasarkan mashlahat atau menolak kemafsadatan dari

manusia, yang belum jelas dalilnya dari syari'at diterima atau ditolaknya (Ali Abdurrabih, 1980: 99).

Berdasarkan ungkapan tersebut maka yang dimaksud mashlahat mursalah di sini adalah menetapkan hukum pada suatu masalah berdasarkan prinsip meraih kemashlahatan dan menolak kemafsadatan dengan tidak menyalahi maksud-maksud syari'at, walaupun tidak terdapat nash yang tegas dari syari'at, tetapi hal itu bila dilakukan benar-benar mendatangkan kemaslahatan yang sangat diperlukan oleh masyarakat, sekurang-kurangnya dapat menghasilkan manfaat atau menghilangkan mudarat.

Dari ketiga kategori mashlahat tersebut maka yang disebutkan terakhir inilah yang menjadi bahasan dalam kajian ini.

## 2. Pandangan Teoritisi Hukum Islam Terhadap Mashlahat

Berdasarkan penelitian dari beberapa literatur mengenai bagaimana pandangan para teoritisi hukum Islam (*ushuliyyin*) terhadap mashlahat, maka ditemukan dan dapat dikelompokkan menjadi tiga golongan pendapat:

Golongan pertama yang menerima mashlahat sebagai dalil hukum (madzhab Miliki). Malik berpendapat bahwa mashlahat perlu dihargai selama cukup syarat-syaratnya, karena dia dapat mewujudkan maksud-maksud syara'. Malik ungkap selanjutnya menganggap mashlahat ini sebagai dalil yang independen, tidak berdasar pada yang lainnya sekalipun ada dalil dari syara' yang mengakuinya atau menolaknya (Muhammad Abdul Ghani Al-Bajiqani, 1968: 133).

Imam Ahmad ibn Hanbal (sebagai pendiri madzhab Hanbali), pendapat mereka tidaklah jauh berbeda dengan pendapat madzhab Maliki, meskipun sebagian mereka menolak mashlahat sebagai dalil hukum (Abdullah Al-Turki, 1974: 424). Akan tetapi bila mengikuti fatwa-fatwa para pengikutnya seperti Ibn Taimiyah, ia berpegang kepada mashlahat sebagai dalil hukum (Muhammad Abu Zahrah, 1964: 498). Demikian juga Ibn Qayyim, ia mengatakan bahwa pedoman dan prinsip dasar syar'at adalah untuk kebaikan dan kemashlahatan manusia hidup di dunia dan kelak di akhirat. Syari'at itu adil seluruhnya dan merupakan rahmat seluruhnya, mashlahat seluruhnya dan mengandung hikmah seluruhnya, maka setiap mashlahat yang beralih dari keadilan kepada mafsadat, dari yang mengandung hikmat kepada sia-sia bukanlah termasuk syari'at meskipun dengan interpretasi darimanapun juga (Ibn Qayyim, tt.: 3).

Al-Thufi dan para pengikutnya mendukung penuh sarana mashlahat ini; mereka berpendapat bahwa mashlahat Al-'ammah itu hendaklah diutamakan dari keterangan-keterangan syari'at, walau syari'at itu berasal dari nash. Jika mashlahat itu kontradiksi dengan nash dan atau ijma' hendaklah diutamakan (mendahulukan) mashlahat betapapun kuatnya nash, karena menurutnya mashlahat itu merupakan tujuan yang dimaksud Allah, sedangkan dalil itu tidak lebih dari alat untuk mencapai tujuan itu, maka tujuan itu harus lebih dipentingkan dari alat (Mushthafa Zaid, 1964: 117).

Golongan kedua yang menolak mashlahat sebagai dalil hukum. Madzhab Syafi'i menolak mashlahat sebagai dalil hukum, penolakan mereka ini sebenarnya karena sangat mencela kepada orang yang menggunakan istihsan sebagai dalil hukum. Sedangkan istihsan

menurutnya sama dengan mashlahat yang tidak ditunjuki oleh syara', sehingga dikatakan "barang siapa yang beristihsan berarti orang itu membuat syari'at sendiri" (Al-Ghazali, 1971:247).

Golongan ketiga yang bersikap moderat. Madzhab Hanafi mempunyai pendapat netral, mereka memakai metode tersendiri, yaitu istihsan (Al-Sarkhasi, 1372 H: 200). Sarana ini sebenarnya merupakan penerapan secara tidak langsung terhadap mashlahat, sebab mereka ketika menggunakan istihsan dalam konteks istinbah hukum ada yang didasarkan pada *'urf*, *darurat* dan mashlahat itu sendiri. Ini menunjukkan bahwa mereka mengakui mashlahat sebagai dalil hukum, hanya secara teoritis mereka tidak mengakui prinsip-prinsip mashlahat itu, padahal fatwa-fatwa mereka banyak yang didasarkan pada mashlahat.

Dari ketiga golongan pendapat tersebut di atas apabila dicermati secara mendalam ternyata pada prinsipnya mereka sepakat menggunakan mashlahat di dalam aplikasinya, tetapi secara teoritis mereka terjadi perbedaan pendapat sebagaimana terlihat di atas.

### **3. Urgensi Mashlahat dalam Kehidupan Masyarakat Modern**

Di zaman perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi (iptek) modern dewasa ini tampak bahwa kemashlahatan manusia terus berkembang dan bertambah sejalan dengan perkembangan iptek dan perubahan masyarakat. Kemaslahatan manusia tidak terbatas macam dan jumlahnya, ia senantiasa bertambah dan berkembang mengikuti situasi dan ekologi masyarakat. Kondisi seperti itu akan berimplikasi pada hukum-hukum Islam



sebagai ditegaskan dalam suatu kaidah bahwa fatwa hukum itu berubah karena perubahan waktu, tempat, keadaan, tradisi dan niat (Ibn Qayyim, t.th.: 3). Sebagai contoh praktis bahwa kondisi berpengaruh pada hukum seperti apa yang dilakukan Imam Syafi'i ketika dia berada di Irak (*qaul Al-qadim*) dan di Mesir (*qaul Al-jadid*).

Sejalan dengan itu jelaslah bahwa berpegang pada mashlahat dan menjadikannya sebagai dalil hukum merupakan suatu keharusan di era abad modern ini. Menolak mashlahat berarti membekukan syari'at, karena berbagai mashlahat yang tumbuh dan berkembang di masyarakat tidaklah mudah didasarkan pada suatu dalil tertentu (selain mashlahat). Lagi pula berpegang pada mashlahat tidaklah kontradiksi dengan kesatuan dan kesempurnaan syari'at. Bahkan dialah yang membuktikan kesempurnaan syari'at dan kemampuannya untuk memenuhi kebutuhan masyarakat yang berbeda tradisi, tempat, situasi dan kondisinya. Seandainya kemashlahatan yang harus berkembang di masyarakat itu tidak diperhatikan dan yang diperhatikan hanya terbatas pada kemashlahatan yang ada nash-nya saja, maka diduga keras akan mengalami kekosongan hukum. Jika terjadi berarti tujuan syari'at untuk mewujudkan kemaslahatan manusia tidaklah terpenuhi, untuk itu dapatlah diyakini bahwa ijtihad dengan segala coraknya haruslah diterima sebagai salah satu upaya mewujudkan hukum, dalam artian sangat penting untuk berpegang pada mashlahat.

Dengan demikian, eksistensi mashlahat sebagai dalil hukum di dalam kehidupan masyarakat abad modern yang serba canggih dewasa ini sangat diperlukan keberadaannya, sebab sekiranya berpegang pada dalil yang sudah disepakati saja, maka aturan permainan di

dalam agama akan mengalami kekakuan, kebekuan dan tidak lincah, bahkan mengalami stagnasi yang berkepanjangan sepanjang masa.

#### 4. Aplikasi Mashlahat dalam Kehidupan Masyarakat Modern

Jumhur ulama ushul (*ushuliyyin*) yang berpegang pada mashlahat sepakat bahwa kemaslahatan yang mempunyai nilai untuk diperhatikan adalah kemaslahatan murni (*Al-haqiqah*) yang berhubungan dengan kepentingan umum. Kemaslahatan yang semata-mata didasarkan pada kepentingan individu, kelompok atau yang bersifat nisbi, dilarang sama sekali karena konklusi yang diambil akan kontradiksi dengan syari'at.

Di dalam aplikasinya sering terjadi perbedaan pendapat di antara ulama ushul dalam menentukan mashlahat yang baik dan dalam menentukan apakah konklusi yang diambil berdasarkan mashlahat itu kontradiksi atau tidak dengan nash. Oleh karena itu, Imam Malik menentukan syarat-syarat dalam menggunakan mashlahat, yaitu: (1) Harus sejalan antara mashlahat dengan maksud-maksud syara', mashlahat tidak boleh kontradiksi dengan pokok-pokok ajaran Islam (*dharuriyat*) dan tidak pula kontardiksi dengan dalil yang qath'i, (2) mashlahat itu harus rasional, dalam arti apabila dikemukakan pada ahlinya mereka menerimanya, (3) mengambil mashlahat tersebut bisa menghilangkan kesulitan (Muhammad Abu Zahrah, 1964: 402).

Bertolak dari persyaratan yang dikemukakan di atas dapat ditegaskan bahwa mengaplikasikan mashlahat dalam kehidupan masyarakat modern dewasa ini adalah harus memenuhi persyaratan, sekurang-kurangnya harus

selektif. Artinya tidak setiap permasalahan itu bisa diselesaikan dengan menggunakan mashlahat, tetapi harus dilihat terlebih dahulu dari segi kepentingan, kemanfaatan dan sekaligus dampak yang akan ditimbulkannya. Di samping itu bagaimana bila dilihat dari segi azaz/prinsip menarik kemanfaatan dan menolak kemudaratan. Apabila persyaratan itu telah terpenuhi, maka boleh mengaplikasikan mashlahat pada setiap kasus hukum yang dihadapinya. Misalnya pemerintah menerapkan (memberlakukan) Undang-undang Nomor 14 tahun 1992 tentang Ketertiban Lalu-lintas. Undang-undang ini bila dilihat dari sisi hukum Islam adalah tidak ada dasarnya pada nash, tetapi bila diberlakukan akan membawa kemashlahatan bagi masyarakat umum yaitu rasa aman, teratur, tertib, disiplin dan penuh tanggungjawab. Oleh karena itu pemerintah mengundang Undang-undang tersebut.

Contoh lain, Kepala Desa/Lurah memberlakukan jam malam bagi masyarakatnya yang sedang merajalela banyak pencurian, sehingga siskamling difungsikan sesuai dengan peraturan desa/kelurahan yang berlaku. Begitu pula contoh-contoh lain yang prinsipnya apabila mashlahat diterapkan dapat mendatangkan kemaslahatan bagi kehidupan masyarakat umum adalah dapat dibenarkan. Dalam kaitan ini metode berikutnya yang dianggap erat hubungannya dengan metode istishlahi adalah *sad Al-dzari'ah*, *istishhab*, atau *bara'ah Al-ashliyyah* (sesuatu keadaan tetap dianggap boleh selama tidak ada ketentuan yang melarangnya secara khusus).

## **BAB III**

### **IMPLEMENTASI METODE PENEMUAN HUKUM PADA KASUS-KASUS HUKUM ISLAM**

#### **A. Dalam Masalah Ibadah**

Kasus-kasus fikih yang berkaitan dengan persoalan ibadah mahdhah (*habl min Allah*) senantiasa terjadi dalam kehidupan umat Islam sepanjang masa. Terkadang kasus-kasus fikih itu sesungguhnya telah pernah terjadi di masa lampau tetapi kini mengemuka kembali, bahkan banyak juga kasus-kasus fikih yang benar-benar baru yang menggugat para mujtahid untuk mengetahui dan menetapkan kejelasan status hukumnya, di antaranya tentang wanita menjadi khatib dan imam shalat Jum'at yang makmumnya lintas gender (sebagian pria dan sebagian yang lain wanita) seperti yang terjadi dan dilakukan oleh Dr. Amina Wadud (Asisten Profesor Studi Islam Virginia Commonwealth University, Amerika Serikat) pada shalat Jum'at 1 April 2005 bertempat di Gereja Italian Unity, Morgantown, West Virginia, Amerika Serikat, dan Asra Q. Nomani (Pendiri Muslim Women's Freedom Tour) juga demikian, (Gatra, 9 April 2005). Akan tetapi pada sub bab ini akan diuraikan pembahasan dibatasi sekitar hukum tayamum bagi orang yang berada di rumah, menyapu pembalut luka dalam berwudhu', membaca basmalah dalam shalat, mengkadha' shalat bagi orang yang sengaja meninggalkannya, qashar shalat bagi musafir, dan i'adah dhuhur se usai shalat Jum'at.

## 1. Tayamum Bagi Orang yang Berada di Rumah

Secara teks (Q.S. Al-Maidah, ayat 6) disebutkan bahwa orang yang boleh bertayamum adalah orang sakit, orang yang sedang bepergian dan tidak ada air. Pada tiga kondisi ini para ulama telah sepakat atas kebolehan bertayamum. Permasalahan muncul, bolehkah orang yang berada di rumah (*Al-hadhir*) bertayamum apabila tidak ada air, dan bolehkah bagi orang bepergian bertayamum sekalipun ada air? Dalam hal ini para ulama terjadi perbedaan pendapat.

Jumhur ulama berpendapat bahwa boleh bertayamum bagi orang yang berada di rumah apabila tidak ada air. Sedangkan Abu Yusuf dan Muhammad dari kalangan madzhab Hanafi berpendapat tidak boleh bagi orang yang berada di rumah bertayamum.

Sebab terjadi perbedaan pendapat di antara mereka adalah terletak pada, apakah dhamir pada firman Allah *فلم تجدوا ماء* itu kembali kepada setiap orang yang berhadad dari awal surat tadi *من الغائط* , ataukah hanya kepada orang yang bepergian saja (musafir).? Mereka yang mengatakan kembalinya kepada keduanya *محدثين والمسافرين* adalah membolehkan bertayamum bagi orang yang berada di rumah sekiranya sama sekali tidak ada air. Bagi mereka yang mengatakan hanya kembalinya kepada *مسافرين* saja berpendapat tidak boleh bagi orang yang berada di rumah bertayamum sekalipun tidak ada air sama sekali.

Dua golongan pendapat tersebut di atas mereka masing-masing mempunyai argumentasi yang menjadi landasan istinbath hukumnya.

Jumhur ulama berargumentasikan:

**Pertama**, firman Allah:

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ  
الْغَايِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا  
صَعِيدًا طَيِّبًا ....

*Artinya : .....“ dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih) ...” (Q.S. Al-Maidah: 6)*

Wajah istidlal ayat ini menunjukkan bahwa dhamir pada firman Allah itu kembali kepada setiap orang yang berhadad selain orang yang sakit. Kemudian secara zhahir ayat itu menunjukkan atas boleh bertayamum bagi setiap orang yang berhadad sekiranya tidak ada air sama sekali, apakah bagi orang yang berada di rumah, orang sakit ataupun orang yang sedang berpergian.

**Kedua**, hadis Nabi S.A.W.:

عن أبي ذر رضي الله عنه أن رسول الله صلعم قال :  
الصعيد الطيب طهور المسلم عند عدم الماء ولو الى  
عشر سنين ما لم يجد الماء • رواه ابو داود والترمذى  
والنسائى

*Artinya : Dari Abi Dzar r.a. sesungguhnya Rasullah S.A.W. bersabda: Bahwa tanah (debu) yang baik itu mensucikan bagi orang muslim*

*ketika tidak ada air, dan walaupun selama sepuluh tahun dia tidak menemukan air.*

Wajah istidlal hadis ini menunjukkan bahwa Nabi S.A.W. telah menginformasikan sesungguhnya debu yang baik itu suci bagi orang muslim ketika tidak ada air, juga tidak ada pemisahan antara orang yang berada di rumah dengan orang yang sedang berpergian, bahkan mencakup di dalamnya orang yang sehat yang berada di rumah.

Abu Yusuf dan Muhammad berargumentasikan :

**Pertama**, firman Allah :

... وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ  
الْغَايِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا  
صَعِيدًا طَيِّبًا ....

Artinya : ”..... dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan tanah yang baik (bersih) ...”(Q.S. Al-Maidah: 6)

Wajah istidlal ayat ini menunjukkan bahwa dhamir kalimat *فلم تجدوا ماء* itu dikembalikan hanya kepada orang yang berhadas yang berpergian saja, dan kata *أو* pada ayat tadi *أَوْ جَاءَ أَحَدٌ* itu bermakna *لِوَأَوْ*. Jadi *وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ*. Kemudian kebolehan bertayamum bagi selain orang sakit disyaratkan pada dua syarat, yaitu adanya safar dan tidak ada air, dan yang dikehendaki adalah, tidak boleh bertayamum ini bagi orang yang berada di rumah yang sehat.

Kedua, qiyas (deduksi analogis), secara rasional mereka berpandangan bahwa sesungguhnya tayamum itu merupakan dispensasi Allah kepada orang yang sakit dan orang yang berpergian berdasarkan firman-Nya, sedangkan dispensasi itu sendiri tidak dikembalikan kepada selain mereka.

Argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh Jumhur ulama dibantah oleh pendapat kedua. Katanya, kalau dhamir kata *فلم تجدوا ماء* itu kembali kepada semua orang yang berhadas dan selain orang yang sakit sebagaimana bagi orang berpergian, itu penyebutan yang sia-sia, karena nash Al-Qur'an itu suci bersih tidak menyatakan yang demikian itu.

Kemudian bantahan itu ditanggapi oleh Jumhur ulama dengan mengatakan bahwa, memang yang disebutkan dalam ayat itu adalah orang berpergian, tetapi apakah tidak boleh kalau diduga keras tidak ada air kemudian dibolehkan bagi orang yang berada di rumah untuk bertayamum. Bagi musafir diperbolehkan bertayamum karena safarnya itu sendiri sebagai dispensasi dari Allah; Sebenarnya masalah ini adalah setingkat dengan musafir, boleh berbuka puasa bagi musafir ketika berpergian yang disebabkan safarnya. Jadi pemahaman ketidakbolehan bagi orang yang berada di rumah bertayamum itu pada dasarnya dari cara pemahaman terhadap ayat di atas.

Tegasnya menurut Jumhur ulama bahwa bagi orang yang berada di rumah adalah boleh bertayamum. Kemudian selanjutnya Jumhur ulama membantah lagi argumentasi yang dikemukakan oleh pendapat kedua. Ungkapannya bahwa pendapat kedua mengatakan bahwa ayat itu telah membatasi bagi tiga kondisi di antaranya safar itu sudah keluar dari konteksnya. Sekiranya benar



mereka mengatakan demikian dan dalalah ayat juga menunjukkan tidak bolehnya bertayamum bagi orang yang berada di rumah, itu sebenarnya pemahaman berdasarkan mafhum mukhalafah, yang sesungguhnya mereka sendiri tidak mengatakan demikian. Oleh karena itu, kecendrungan Jumah ulama adalah boleh bagi orang yang berada di rumah bertayamum sekiranya tidak ada air sama sekali.

## 2. Menyapu Pembalut Luka dalam Berwudhu'

Islam adalah agama yang mudah (*Al-din yusrun*). Bertolak dari konsep dasar ini dalam kaitan dengan beribadah, umat Islam diperkenankan menyapu pembalut luka dalam berwudhu' sekiranya kondisi menghendaki demikian. Kemudian muncul permasalahan, bagaimana hukum menyapu pembalut luka itu, wajib atau tidak dalam berwudhu'?. Dalam hal ini terjadi perbedaan pendapat dikalangan para ulama :

Golongan pertama berpendapat bahwa menyapu pembalut luka itu wajib hukumnya sebagai pengganti dari kulit anggota wudhu' dalam berwudlu'. Demikian pendapat Imam Malik, Ahmad, Abu Yusuf, Muhammad, Zaidiyah dan Imamiyah dari madzhab Syi'ah dan Imam Syafi'i.

Golongan kedua berpendapat bahwa menyapu pembalut luka itu tidak wajib, juga tidak ada tuntutan mensucikan anggota yang terluka, bahkan gugur hukumnya untuk mmbasuh dan menyapu. Demikian pendapat madzhab Zhahiri dan sebagian Zaidiyah menurut satu riwayat dari Imam Abu Hanifah.

Perbedaan pendapat muncul di kalangan para ulama dalam menghadapi masalah tersebut, terletak pada

penilaian terhadap sah-tidaknya atsar Ibn Umar yang diriwayatkan dari Rasulullah dalam masalah menyapu, sehingga daripadanya muncul dua pendapat. Mereka yang menganggap sah atsar Ibn Umar itu dijadikan sebagai hujjah, dan wajib menyapu pembalut luka itu. Sedangkan mereka yang tidak menganggap sah tidak menjadikannya sebagai hujjah, dan tidak wajib menyapu pembalut luka tersebut.

Perlu dikemukakan di sini dalam intern golongan pertama meskipun sependapat tentang wajibnya menyapu pembalut luka dalam berwudhu', tetapi madzhab Maliki dan Hanafi tidak sependapat dengan madzhab Syafi'i tentang persyaratan menyapunya. Menurut Imam Syafi'i bahwa menyapu pembalut luka itu dipandang sah apabila memenuhi syarat sebagai berikut : (1) Membasuh anggota yang sakit, mendatangkan mudarat, (2) Membasuh anggota yang sehat dan menyapu atas pembalut anggota yang sakit, (3) Bertayamum sebagai ganti membasuh anggota yang sakit, (4) Menyapu hendaklah merata ke seluruh pembalut luka, (6) Hendaklah pembalut luka itu dipakai dalam keadaan suci. (Syamsuddin Al-Abbas, 1938: 69).

### **Golongan pertama** berargumentasikan:

#### 1. Hadis Nabi S.A.W.:

ما رواه ابو داود والدار قطنى وابن ماجه عن جابر عن حديث الرجل الذى شج فى رأسه فاغتسل فمات • وفيه أن النبى صلعم قال : انما كان يكفيه أن يتيمم ويعصب على جرحه حرقة ثم يمسح عليها ويغسل سائر جسده •

*Artinya : Hadis riwayat Abu Dawud, Daruquthni dan Ibn Majah dari Jabir tentang seseorang yang kepalanya terluka kemudian orang itu mandi dan kebetulan meninggal dunia. Peristiwa ini sampai kepada Nabi kemudian beliau bersabda: cukuplah orang itu bertayamum dan membalut lukanya dengan kain lalu menyapu bagian atasnya, kemudian membasuh seluruh tubuhnya.*

Wajah Istidlal hadis ini menunjukkan bahwa Nabi S.A.W. telah menegaskan sesungguhnya anggota yang terluka itu cukup disucikan dengan menyapu atas pembalut atau pengikatnya. Demikian sebagai penjelasan yang menunjukkan bahwa menyapu pembalut luka itu wajib hukumnya.

2. Atsar sahabat :

ما رواه الدار قطنى والبيهقى وابن ماجه عن على كرم الله وجهه أنه قال : كسر أحد زندي فسألت رسول الله فأمرنى أن أمسح على الجنائر • واما الاثا رفا ما رواه البيهقى بسند صحيح عن ابن عمر أنه توضأ وكفه معصو به فمسح عليها وعلى العصابه • وغسل ماسوى ذلك • وما رواه عنه ايضا أنه وضع مرارة فى اصبع رجله فكان يمسح عليها •

*Artinya: Hadis riwayat Daruquthni, Baihaqi dan Ibn Majah dari Ali Karromallahu wajhah, ia berkata : Seseorang ibu jari kakinya pecah kemudian bertanya kepada Rasulullah S.A.W. kemudian beliau*

*memerintahkan kepadaku untuk menyapu atas bagian yang pecah. Adapun atsar yang diriwayatkan oleh Baihaqi dengan sanad yang shahih dari Ibn Umar bahwa orang itu berwudhu' dan cukup membalut lukanya disapu atasnya, dan membasuh selain yang luka. Riwayat yang lain bahwa orang itu meletakkan jari kakinya yang luka kemudian ia menyapu atasnya.*

Wajah istidlal atsar ini menunjukkan bahwa Ibn Umar melakukan penyapuan pembalut luka itu, dan hal ini pernah dilakukan oleh Nabi S.A.W.

3. Qiyas (deduksi analogis), mereka berpendapat bahwa sesungguhnya pembalut luka itu sama seperti mujah/kaos kaki. Kaos kaki (dalam kondisi tertentu) itu wajib dibasuh, maka dengan demikian berarti pembalut luka juga harus dibasuh dalam berwudhu'.

**Golongan kedua** berargumentasikan:

1. Firman Allah :

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ...

*Artinya : Allah tidak membebani seseorang melainkan dengan kemampuannya. (Q.S. Al-Baqarah: 286)*

2. Hadis Nabi :

إذا امرتكم بأمر فأتوا أمره بما استطعتم • رواه مسلم  
عن ابرهيرة

*Artinya: Nabi bersabda: Apabila saya memerintahkan kepadamu suatu perintah, maka*

*kerjakanlah menurut kemampuanmu.  
H.R. Imam Muslim dari Abu Hurairah.*

Wajah istidlal ayat dan hadis tersebut adalah memberikan faidah pada setiap sesuatu yang membuat seseorang lemah, maka tidak ada perintah kepadanya, dan ketika dia anggota wudhu'nya terdapat luka berarti orang itu lemah dari sebagian anggota wudhu'nya untuk disucikan atas segi yang telah diperintahkan Allah, malah gugur hukum padanya. Kemudian ia tidak boleh mengganti sebagian kulit/anggota wudhu'nya untuk menyapu pembalut luka itu, kecuali dengan perintah syara' dari kitabullah dan sunnah. Apabila hal itu bukan berdasarkan perintah syara' dari kitabullah dan sunnah, maka berarti wajib berpendapat dengan tidak membolehkannya.

Argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh golongan pertama dibantah oleh golongan kedua. Mengenai hadis dari Jabir yang diperoleh dari Al-Zubair bin Hariq, sebagaimana dikatakan oleh Dar Al-Quthni bahwa hadis itu adalah lemah (*dha'if*). Demikian juga Al-Zahabi dan Ibn Al-Sakan membenarkan kelemahan hadis itu. Kemudian hadis 'Ali riwayat dari 'Amr bin Khalid Al-Wasithi mengatakan bahwa hadis itu menunjukkan *matruk* dengan sepakat bahwa di antara perawinya terdapat sebagai pendusta (*Al-kadzib*), oleh karenanya tidak pantas hadis itu dijadikan hujjah. Mengenai atsar Ibn Umar dikritik pula bahwa atsar itu ditangguhkan (*mauquf alaih*), karenanya tidak layak untuk dijadikan sebagai hujjah. Juga keharusan adanya *taufiq* itu ternyata tidak adanya indikasi (*dalalah*) yang menunjukkan kepada wajib. Untuk itu dimungkinkan adanya suatu kebolehan.

Keritikan itu dijawab oleh golongan pertama, ungkapnya bahwa hal itu diketahui/ diperoleh dari Ibn Umar, ia adalah seorang yang mengikuti apa yang diriwayatkan dari Nabi S.A.W., ia tidak mengerjakan sesuatu kecuali setelah ditetapkan hukumnya dari apa yang ditanyakannya, sebagaimana peristiwa ketika melihat Sa'ad bin Abi Waqas dia menyapu kaos kaki (*Al-khaf*) ketika dia bertanya kepada bapaknya tentang masalah tersebut. Mereka menduga berat bahwa perbuatan Ibn Umar menyapu pembalut luka itu adalah mengetahui dari Nabi S.A.W.. Demikian juga hadis Jabir yang menunjukkan atas wajib menyapu pembalut luka, maka didasarkan pada atsar Ibn Umar juga, karena pada prinsipnya hadis-hadis itu dapat dikompromikan.

Kemudian Ibn Hazam mengkritik tentang menganalogikan menyapu pembalut luka pada membasuh kaos kaki (*Al-khaf*), dia menurutnya, bahwa analogi seperti itu adalah *fasid* dengan alasan : *Pertama*, penganalogian seperti itu tidak sinkron, karena menyapu kaos kaki itu mempunyai waktu tertentu, sedangkan menyapu pembalut luka tidak mempunyai ketentuan waktu. *Kedua*, hukum mengusap kaos kaki itu boleh (*ibahah*) karena dalam pemakaiannya itu boleh memilih antara mengusap dan melolos kaos kaki dengan membasuh dua kaki. Berbeda dengan menyapu pembalut luka, yaitu wajib hukumnya. Oleh karena itu, tidak sah menganalogikan yang wajib kepada yang mubah. Keritikan ini dijawab oleh golongan pertama, bahwa yang berwaktu itu pada *Al-khaf* bukan pada *Al-jibr*, adalah tidak layak untuk dibedakan karena *Al-khaf* dipakai tidak dalam keadaan udzur, berbeda dengan *Al-jibr*. Menyapu *Al-jibr* juga berwaktu sampai ia sembuh, berarti tidak berbeda antara keduanya.

Sebagai alternatif jawaban yang kedua bahwa sesungguhnya mengusap *Al-khaf* itu wajib, apabila dipilih dalam pemakaiannya maka dia memilih dengan tidak mencopotnya. Untuk itu menganalogikan wajib kepada mubah tidak akan berubah status hukumnya, sebagaimana diketahui bahwa membasuh kaos kaki itu disyari'atkan untuk menolak kesulitan apalagi pembalut luka adalah lebih jelas keberadaannya.

Kemudian argumentasi-argumentasi yang diajukan oleh golongan kedua dikritik oleh golongan pertama. Mereka (golongan kedua) berargumentasikan pada ayat dan hadis yang menunjukkan atas gugurnya sesuatu kepada mukallaf karena tidak mampu, juga tidak menfaedahkan tidak wajib menyapu pembalut luka karena orang yang lemah di sini yaitu orang yang kulit anggota wudhu'nya terluka dan karenanya ia gugur, dan tidak wajib dengan gugurnya itu diganti dengan menyapu. Maka ditegaskan oleh mereka (golongan pertama) sesungguhnya syara' telah datang pada demikian itu sebagaimana di atas, yaitu hadis, atsar dan analogi (*qiyas*). Oleh karena itu wajib mengamalkan dengan apa yang dikehendakinya.

Bila dicermati dari argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh dua golongan pendapat tersebut, dapat diketahui bahwa orang yang mau memikirkan syari'at bersuci dari hadas dan mengikuti kaidah-kaidah syara' jelaslah bahwa Allah tidak menggugurkan hukum pokok masalah itu. Tetapi ketika seseorang (*mukallaf*) dalam kondisi udzur disyari'atkanlah penggantinya demi untuk menghilangkan kesulitan (*masyaqqah*) dari ibadatnya. Seperti orang sakit diganti dengan bertayamum sebagai ganti dari air, memakai *Al-khaf* dialihkan pada menyapu sebagai ganti dari membasuh kedua kaki dalam

berwudhu', maka yang dikehendaki kaidah-kaidah syara' di sini adalah dengan menggantikan. Dengan berdasarkan pendiskusian dan analisis pada uraian di atas, maka dalam hal ini penulis cenderung kepada pendapat golongan pertama yang mengatakan wajib hukumnya menyapu pembalut luka, karena datangnya dari syari'at. Sebagai argumentasi bahwa secara hukum asal perintah berwudhu' dengan membasuh anggota wudhu' sebagai ditentukan pada surat Al-Maidah, ayat 6 itu telah jelas dan tegas, tetapi jika pelaku wudhu' terdapat udzur seperti terluka, maka diperkenankan menyapu pembalut luka sebagai dispensasi dari Allah. Hal ini sekaligus sebagai bukti bahwa Islam adalah agama yang mudah, termasuk melaksanakan berwudhu' bagi orang yang terluka.

### **3. Membaca Basmalah dalam Shalat**

Yang menjadi permasalahan dalam konteks ini adalah bagaimana hukum membaca basmalah ketika memulai membaca surat Al-fatihah di dalam shalat?. Terdapat tiga golongan pendapat ulama dalam menanggapi masalah tersebut.

Golongan pertama mengatakan bahwa membaca basmalah di awal surat Al-fatihah itu wajib hukumnya. Demikian pendapat Imam Syafi'i, Syi'ah, Ali, Ibn Abbas, Ibn Umar, Ibn Zubair, Abu Hurairah, Thawus, Atha', Ma'khul, Al-Zuhri, Ibn Jubair dan Ibn Mundzir. Golongan kedua mengatakan bahwa membaca basmalah di awal surat Al-fatihah itu sunah hukumnya. Demikian pendapat Imam Abu Hanifah, Al-Tsauri, Ahmad dan Dawud. Dan golongan ketiga mengatakan bahwa membaca basmalah di awal surat Al-fatihah pada shalat



fardhu dan yang lainnya itu tidak ada suruhan membacanya. Demikian pendapat madzhab Maliki dan Al-Auza'i.

Sebab timbulnya perbedaan pendapat di kalangan para ulama sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Rusyd yaitu terletak pada perbedaan mereka dalam menerima-tidaknya suatu atsar sahabat yang datang dari Nabi S.A.W. mengenai, dalam satu kondisi Nabi S.A.W. membaca basmalah dalam shalat, tetapi dalam kondisi lain beliau tidak membaca basmalah dalam shalat. Bagi mereka yang memandang Nabi S.A.W. membaca basmalah dalam shalat, maka mengatakan bahwa hukum membaca basmalah dalam shalat itu wajib hukumnya, dan bagi mereka yang memandang Nabi S.A.W. tidak membaca basmalah dalam shalat berpandangan bahwa membaca basmalah itu tidak wajib hukumnya di dalam shalat. Selanjutnya apakah basmalah itu sebagai bagian dari surat Al-fatihah atau bukan. ?

**Golongan pertama** berargumentasikan pada hadis :

ما رواه الدار قطنى عن ابي هريرة انه قال : قال رسول الله صلعم : إذا قرأتم الحمد لله رب العالمين فاقروا بسم الله الرحمن الرحيم فإنها أم القرآن وأم الكتاب والسبع المثاني • وبسم الله الرحمن الرحيم إحدى آياتها •

*Artinya : Hadis riwayat Daruquthni dari Abi Hurairah, ia berkata : Rasulullah Saw. telah bersabda : Apabila kamu membaca Al-Hamdu Lillahi Rabb Al-Alamin, maka bacalah bismillah Al-Rahman Al-Rahim. Karena lafazh bismillah Al-Rahman Al-Rahim termasuk ummul Qur'an, ummul kitab, dan sab'ul matsani. Dan*

*bismillah Al-Rahman Al-Rahim salah satu ayat daripadanya.*

مارواه البيهقي وابن حزيمة والدارقطني والحاكم عن ام سلمة رضى الله عنها أن النبي صلعم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم في أول الفاتحة في الصلاة وعدها آية

*Artinya : Hadis riwayat Al-Baihaqi dari Ibn Huzaimah, Daruquthni dan Hakim dari Ummu Salamah r.a. meriwayatkan bahwa Nabi S.A.W. membaca bismillah Al-Rahman Al-Rahim di awal surat Al-Fatihah di dalam shalat dan ia termasuk salah satu ayat daripadanya*

مارواه البيهقي وابن حزيمة في صحيحة عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى : ولقد اتيناك سبعا من المثاني هي فاتحة الكتاب . قبل : فأين السابعة ؟ قال : بسم الله الرحمن الرحيم .

*Artinya: Hadis riwayat Al-Baihaqi dari Ibn Huzaimah di dalam sahihnya dari Ibn Abbas ia berkata : Bahwa yang dimaksudkan firman Allah : “Dan sesungguhnya kami telah berikan kepadamu tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang” adalah fatihatul kitab. Dikatakan, mana yang tujuh itu ? ia berkata : bismillah Al-Rahman Al-Rahim.*

**Golongan kedua** berargumentasikan pada hadis :

ما رواه البخارى عن فتادة قال : سئل أنس كيف كانت قراءة النبي صلعم ؟ فقال : كانت مدائم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم يبديها بسم الله ويمد الرحمن الرحيم .

*Artinya: Hadis riwayat Imam Bukhari dari Qatadah, ia berkata : Anas ditanya tentang bagaimana bacaan Nabi S.A.W. ? ia berkata : Keadaan bacaan Nabi itu bagus dan baik, kemudian beliau memulai dengan membaca basmalah, dan ayat-ayat berikutnya.*

Wajah istidlal hadis ini dipahami sebagai dasar disyari'atkan membaca basmalah di dalam shalat, karena basmalah memberikan faidah berlaku secara umum (termasuk di luar shalat) sepanjang masa.

ما رواه الطبرانی وابن حزيمة في مختصره والطحاوي في شرح الآثار عن أنس أنه قال : صليت خلف رسول الله صلعم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان فكانوا يسرون بسم الله الرحمن الرحيم • وهو يدل على مشر وعية قرأتها في الصلاة • لأنه لو لم يعلم قرأتها لما وصفها بالسرية

*Artinya : Hadis riwayat Thabrani dan Ibn Huzaimah di dalam mukhtasharnya dan Al-Thahawi di dalam syarh Al-Atsarnya dari Anas ia berkata : saya shalat bersama Rasulullah S.A.W., Abu Bakar, Umar dan Usman, mereka mensirkan ketika membaca basmalah. Hal ini menunjukkan atas disyari'atkan bacaan basmalah dalam shalat dengan secara samar, sekiranya belum diketahui bacaan basmalah yang bersifat samar.*

ما أخرجه النسائي وابن حزيمة من حديث نعيم بن عبد الله المجرم عن أبي هريرة أنه صلى بالناس فقرأ ببسم الله

الرحمن الرحيم ثم قرأ الفاتحة ثم قال بعد أن سلم من صلاته. والذى نفسى بيده إني لأشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم.

*Artinya : Hadis yang dikeluarkan oleh Imam Nasai dan Ibnu Huzaimah dari Na'im bin Abdullah Al-Mujmar dari Abi Hurairah bahwa dia shalat dengan orang lain (secara berjama'ah) kemudian dia membaca basmallah dan diteruskan dengan membaca Al-fatihah, kemudian dia berkata setelah salam dari shalatnya. Demi Allah yang nyawa saya dalam tangan-Nya, saya ini adalah orang yang paling mirip shalatnya dengan shalat Rasulullah S.A.W.*

ما رواه احمد ومسلم عن أنس أنه قال : صليت خلف النبي صلعم وأبى بكر وعمر وعثمان فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم فى أول قرأة ولا فى آخرها.

*Artinya: Hadis riwayat Imam Ahmad dan Muslim dari Anas, ia berkata : saya shalat bersama Nabi S.A.W., Abu Bakar, Umar dan Usman, mereka memulai shalat dengan langsung membaca Al-hamdulillahi rabbil 'alamin tidak dengan membaca basmalah, baik diawal maupun diakhir bacaan.*

Dari beberapa hadis tersebut di atas menunjukkan bahwa Nabi S.A.W. membaca basmalah di dalam shalatnya, tetapi sebagian yang lain menunjukkan bahwa Nabi S.A.W. tidak membacanya. Dengan kondisi seperti demikian berarti jika Nabi S.A.W. tidak membacanya

menunjukkan boleh ditinggalkannya, hal ini dapat dipahami bahwa membaca basmalah dalam shalat itu bukan wajib tetapi sunah hukumnya.

**Golongan ketiga** berargumentasikan pada hadis :

ما رواه مسلم عن عائشة أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
كان يفتتح الصَّلَاةَ بالتكبير والقراءة بالحمد لله ربَّ العالمين

*Artinya : Hadis riwayat Imam Muslim dari 'Aisyah bahwa Nabi S.A.W. memulai shalat dengan membaca takbir (Allahu Akbar) dan diteruskan dengan membaca Al-hamdulillahi rab Al-'alamin.*

ما تقدم في أدلة الحنفية من رواية أحمد ومسلم عن  
أنس أنه قال صليت خلف النبي صلعم وأبي بكر وعمر  
وعثمان فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين  
لا يذكرون ببسم الله الرحمن الرحيم فأول قراءة ولا في  
آخرها.

*Artinya : Sebagaimana telah dikemukakan di muka pada argumentasi Hanafiyah dari riwayat Imam Ahmad dan Muslim dari Anas, ia berkata : saya shalat bersama Nabi S.A.W., Abu bakar, Umar dan Usman bahwa mereka membuka memulai shalat dengan langsung membaca Al-hamdulillahi rab Al-'alamin, tidak dengan membaca basmalah baik di awal maupun diakhir bacaan.*

ما رواه عبدالله بن أحمد في مسند أبيه عن أنس أنه قال  
صليت خلف رسول الله صلعم وخلف أبي بكر وعمر

وعثمان فلم يكونوا يستفتحون القراءة بسم الله الرحمن الرحيم.

*Artinya : Hadis riwayat Abdullah bin Ahmad dalam musnad bapaknya dari Anas, ia berkata : saya shalat bersama Rasulullah S.A.W., Abu Bakar, Umar dan Usman, maka mereka tidak memulainya dengan membaca basmallah.*

Ketiga hadis itu menunjukkan bahwa sesungguhnya membaca basmalah itu tidak disyari'atkan ketika mengawali bacaan (membaca Al-fatihah) di dalam shalat fardhu. Sebab sekiranya basmalah itu disyari'atkan tentu Nabi S.A.W. tidak meninggalkannya, juga orang-orang sesudahnya (Khala'ur Rasyidin, Tabi'it-Tabi'in dan seterusnya).

ما رواه احمد والنسائي والترمذى وابن ماجه عن عبدالله بن مغفل أنه قال : سمعنى أبى وأنا أقول بسم الله الرحمن الرحيم فى الصلاة فقال : يا بنى إياك والحدث فإنى صليت مع رسول الله صلعم أبى بكر ومع عمر ومع عثمان فلم أسمع أحد منهم يقولها إذا أنت قرأت فقل الحمد لله رب العالمين .

*Artinya : Hadis riwayat Imam Ahmad, Nasai, Turmudzi dan Ibnu Majah dari Abdullah bin Mugaffal, ia berkata : Bapakku mendengarkan kepadaku ketika membaca basmalah dalam shalat, kemudian ia berkata : Hai anakku hanya kepadamu dan baru mendengar darimu bahwa saya shalat bersama Rasulullah S.A.W., Abu bakar, Umar dan Usman tetapi saya tidak mendengar dari mereka mengucapkan*

*basmalah, apabila mereka membaca (Al-fatihah) langsung dengan Al-hamdulillahi rab Al-'alamin.*

Wajah istidlal hadis ini menunjukkan larangan membaca basmalah di dalam shalat fardhu, juga sebagai dasar tidak disyari'atkannya basmalah, kemudian dikatakan, apabila kamu membaca maka katakanlah dengan الحمد لله رب العالمين. sekaligus ini sebagai dalil tidak disyari'atkannya basmalah di dalam shalat.

ما رواه الجماعة إلا البخاري عن أبي هريرة أنه قال : سمعت رسول الله صلعم يقول : قال الله عز وجل قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدى ما سأل فإذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله حمدنى عبدي .

*Artinya : Hadis riwayat Jama'ah kecuali Imam Bukhari dari Abu Hurairah ia berkata : saya mendengar Rasulullah S.A.W., bersabda : Allah 'azza wajalla berfirman, Aku telah membagi shalat antaraku dan antara hambaku dua bagian, bagi hambaku apa yang ia tanyakan maka ketika hamba berkata Al-hamdulillahi rab Al-'alamin, kemudian Allah berfirman : memujilah hambaku kepada-Ku.*

Wajah dilalah hadis ini menunjukkan tidak disebut atau dibaca basmalah di awal surat Al-fatihah, sekalipun basmalah itu disyari'atkan pada awal Al-fatihah untuk disebutnya.

Argumentasi golongan pertama dikritik oleh golongan yang lain. *Pertama*, argumentasi hadis dari Abi Hurairah itu ternyata diriwayatkan oleh Nuh bin Abi Bilal yang berarti hadis itu dimaukufkan kepada yang

lain. Sebagaimana yang dikatakan oleh Al-Hafizh bahwa hadis itu diwukufkan agar menempati derajat yang tinggi oleh banyak perawi. Juga hadis itu diriwayatkan oleh Abdul Hamid bin Ja'far dan hadis itu dibicarakan juga oleh Al-Tsauri. Kritikan ini langsung dijawab oleh golongan pertama bahwa mengangkat hadis pada posisi derajat yang lebih tinggi itu justru untuk lebih dipercaya, sehingga diterimalah hadis itu. Kemudian Imam Ahmad, Ibn Mu'ayyan, Abdul Hamid bin Ja'far sungguh orang yang dapat dipercaya periwayatannya. Alya'mari dan Al-Hafizh berkata bahwa semua perawi itu dapat dipercaya (*tsiqat*), bahkan hadis itu harus diamalkan. *Kedua*, hadis dari Umi Salamah itu diriwayatkan oleh Umar bin Harun Al-Balkhi, dan Al-Hafizh mengatakan bahwa hadis itu derajatnya dha'if. Dijawab langsung oleh golongan pertama, sungguh perawi itu dapat dipercaya, Al-Ya'mari mengatakan bahwa perawi hadis itu semuanya dapat dipercaya, bahkan hadis itu dapat dijadikan hujjah. *Ketiga*, hadis ketiga dari Ibn Abbas itu statusnya adalah qaul sahabi, untuk itu tidaklah bisa dijadikan hujjah. Dijawab olehnya bahwa hukum mengangkat derajat hadis sebenarnya bukanlah termasuk ijtihad pada bilangan ayat-ayat Al-Qur'an, apalagi hal itu bertentangan dengan hadis-hadis yang sahih sebagaimana disebutkan di atas.

Kemudian argumentasi golongan kedua dikritik oleh golongan pertama, mereka berargumentasi tentang membaca basmalah dengan empat hadis. Pertama, kontradiksi hadis-hadis yang menunjukkan membaca basmalah dapat ditinggalkan, maka didahulukan hadis itu, karena sejalan dengan *bara'ah Al-Ashliyah*. Kritikan ini langsung dijawab dari dua segi: (a) Sesungguhnya mendahulukan salah satu dalil yang kontradiksi itu tidak



bisa dikompromikan antara keduanya, dan mungkin saja dikompromikan antara hadis-hadis tersebut dengan dasar apa yang datang itu sudah jelas pada sebagian hadis-hadis *Al-tark* itu dari perkataan para perawi yang justru tidak mendengarnya. (b) Sekiranya hal itu tidak mungkin dikompromikan berarti hadis-hadis itu didahulukan, karena adanya penetapan, maka yang lebih kuat adalah berhati-hati pada sahnya shalat.

Kemudian hadis-hadis yang menunjukkan disyari'atkannya membaca basmalah dalam shalat itu tidak menafikan hadis-hadis yang mewajibkannya, maka dapat dikompromikan antara keduanya dengan membawa pada dalil-dalil yang mensyari'atkan atas wajibnya membaca basmalah. Kemudian hadis tersebut dari Anas bahwa hadis itu tidak didengar bacaannya karena tidak kuat, yang berarti bahwa sebagian riwayatnya tidak jelas, juga tidak didengar oleh yang lain.

Sedangkan golongan ketiga mengemukakan tiga hadis, yang pertama menunjukkan tidak dibaca basmalah dalam shalat, hal ini dimungkinkan untuk meninggalkan bacaan kuat dengan dasar sebagian riwayat hadis Anas mereka membacanya dengan tidak kuat (*Al-sir*), juga berdasarkan hadis dari Ibn Mughaffal yang shalat beserta Nabi S.A.W. dan para sahabat mereka tidak menguatkan bacaan basmalahnya. Atas dasar demikian ini hadis dari Aisyah dapat dikompromikan di antara dalil-dalil yang lain. Kedua, hadis dari Abi Hurairah yang mengklasifikasikan bacaan shalat atau *Al-fatihah* pada *sab'u Al-matsani* dan basmalah itu salah satu ayat dari surat *Al-fatihah*.

Setelah diperhatikan dan dianalisis argumentasi-argumentasi dari semua golongan pendapat tersebut di atas, maka dalam hal ini dipandang pendapat yang lebih

kuat adalah golongan pendapat pertama yang mengatakan bahwa wajib hukumnya membaca basmalah pada awal memulai bacaan surat Al-fatihah dalam shalat.

#### 4. Mengkadha' Shalat bagi Orang yang Sengaja Meninggalkan Shalat

Kaum muslimin (*fuqaha*) telah sepakat tentang wajib mengkadha' shalat bagi orang yang tertidur (*Al-naim*) dan lalai (*Al-nasi*) yang habis waktu shalatnya, dengan merujuk pada hadis Nabi S.A.W.:

ما رواه النسائي وأبو داود والترمذي بإسناد صحيح  
عن أبي قنادة أن النبي صلعم قال : إذ أنسى أحدكم صلاة  
أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها.

*Artinya : Hadis riwayat Al-Nasai, Abu Dawud dan Turmudzi dengan sanad yang sahih dari Abi Qatadah, sesungguhnya Nabi S.A.W. telah bersabda :Apabila salah seorang kalian lupa mengerjakan shalat atau tertidur daripadanya, maka shalatlah bila ia telah ingat.*

Kemudian mereka berbeda pendapat pada dua permasalahan, yaitu : (a) Wajib kadha' atau tidak bagi orang yang sengaja meninggalkan shalat, dan (b) Wajib kadha' atau tidak bagi orang yang pingsan (*Al-mugma alaih*). Akan tetapi dalam pasal ini dibahas hanya wajib kadha' bagi orang yang sengaja meninggalkan shalat (*Al-'amid*). Dalam hal ini yang menjadi permasalahan adalah bagaimana orang yang sengaja meninggalkan shalat apakah dia wajib mengkadha' atau tidak?

Terdapat dua pendapat ulama dalam pembahasan masalah tersebut, *Pertama*, *Jumhur* ulama dari imam madzhab empat berpendapat wajib mengkadha' shalat

bagi Al-‘amid, Kedua, sebagian ulama seperti Dawud, Ibn Hazam dari madzhab Zhahiri, Al-Qasim dan Al-Nashir dari golongan Syi’ah berpendapat bahwa bagi Al-‘amid tidak wajib kadha’ shalat yang sengaja ditinggalkan, walaupun dikerjakan shalatnya dianggap tidak sah.

Terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama sebagaimana dikatakan oleh Ibn Rusyd itu terletak pada dua permasalahan, yaitu : (1) Boleh melakukan deduksi analogis (qiyas) di dalam syari’at, dan (2) Sah menganalogikan Al-‘amid kepada Al-nasi setelah diterima boleh beranalogi. Bagi mereka yang mengatakan boleh beranalogi di dalam syari’at dan sah menurutnya menganalogikan Al-‘amid kepada Al-nasi, maka Al-‘amid berkewajiban mengkadha’ shalat. Bagi mereka yang melarang menggunakan deduksi analogi di dalam syari’at atau membolehkannya tetapi tidak menganggap sah menganalogikan Al-‘amid kepada Al-nasi, maka Al-‘amid tidak wajib mengkadha’ shalat dan walaupun dilakukan, shalatnya tidak sah.

Pendapat pertama berargumentasi pada hadis-hadis Nabi S.A.W. sebagai berikut:

ما رواه البخارى ومسلم وأحمد عن أنسى رضى الله عنه  
أن النبى صلعم قال : من نسى صلاة فليصلها إذا ذكرها  
لا كفارة لها إلا ذلك.

*Artinya : Hadis riwayat imam Bukhari, muslim dan Ahmad dari Anas ra. Sesungguhnya Nabi S.A.W. telah bersabda : Barang siapa yang lalai mengerjakan shalat, maka ia shalatlah bila ia telah ingat, tidak ada kafarat dalam shalat kecuali dengan mengerjakannya.*

ما رواه النسائي وأبو داود والترمذي عن أبي قتادة قال :  
ذكر النبي صلعم نومهم عن الصلاة فقال : إنه ليس  
في النوم تقريظ إنما التقريظ في اليقظة فإذا نسى أحدكم  
صلاة أو نام عنها فليصلها إذا ذكرها .

*Artinya : Hadits riwayat Al-Nasai, Abu Dawud dan Turmudzi dari Abi Qatadah, ia berkata : Mereka menceritakan kepada Nabi S.A.W. ketika tidur (lupa) shalat, kemudian beliau bersabda : tidaklah ada keterlaluhan pada waktu tidur, hanya keterlaluhan terjadi pada waktu bangun. Apabila salah seorang kalian lupa mengerjakan shalat, atau tertidur daripadanya. maka shalatlah bila ia telah ingat.*

Wajah istidlal dari dua hadis tersebut, pertama, bahwa *Al-na'im* dan *Al-nasi* mengenai kadha' shalat itu memberikan faidah dari pemahaman perintah wajib kadha' bagi *Al-'amid*, karena di dalam bab *Al-tanbih* (peringatan) dari atasan (*Al-a'la*) kepada bawahan (*Al-adna*), menunjukkan bahwa dengan menganalogikan itu lebih utama atas tuntutan, karenanya apabila wajib kadha' itu diwajibkan kepada orang yang tidak keterlaluhan (*Al-tafrith*) itu lebih utama, sebagaimana hadis Nabi S.A.W. menegaskan bahwa “ tidak ada yang tafrith pada waktu tidur.” Kedua, sabda Nabi S.A.W. “ tidak ada kafarat pada shalat kecuali dengan dikerjakan,” ini menunjukkan bahwa bagi *Al-'amid* itu wajib mengkadha' shalat yang ditinggalkannya, karena *Syari'* menamakan shalat bagi *Al-nasi* itu dengan kafarat, ini menunjukkan bagi *Al-'amid* juga termasuk yang dimaksudkan hadis itu. Pemahaman *nisyan* yang dimaksudkan seperti itu didasarkan pada sabda Nabi S.A.W.:

من نسي صلاة مطلق الترك سواء كان عن ذهول أم لا .

*Artinya : “Barang siapa yang lupa mengerjakan shalat dengan ditinggalkan secara mutlak, baik itu memang betul-betul lupa atau tidak itu sama saja”.*

ما رواه البخارى ومسلم وأحمد عن جابر بن عبد الله أن عمر بن الخطاب جاء يوم الخندق بعد ما غربت الشمس فجعل يسب كفار قريش . وقال : يا رسول الله ماكدت أصلى العصر حتى كادت الشمسى تغرب . فقال النبى صلعم : والله ما صليتها فتوضأ وتوضأ ناقصلى العصر بعد ما غربت الشمس ثم صلى بعدها المغرب .

*Artinya : Hadis riwayat Imam Bukhari, Muslim dan Ahmad dari Jabir bin Abdullah, sesungguhnya Umar bin Khaththab datang pada hari (perang) Handaq setelah terbenam matahari, kemudian dia menjadikan orang kafir Quraisy menjadi sebab, lalu dia berkata : Hai Rasulullah apakah aku segera mengerjakan shalat ‘ashar meskipun matahari hampir terbenam ? Nabi S.A.W .bersabda : Demi Allah kerjakanlah shalat dan berwudhu’lah, kemudian kami berwudhu’ lalu mengerjakan shalat ‘ashar setelah matahari terbenam, kemudian kerjakanlah shalat sesudahnya yaitu shalat maghrib.*

Wajah istidlal dari hadis ini menunjukkan bahwa dengan jelas dari sikap Nabi S.A.W. beserta para sahabatnya dari kaum muslimin, mereka mengakhirkan shalat ‘ashar dari waktunya karena sibuk memerangi

orang-orang kafir, kemudian mereka mengkadhanya (mengerjakan shalat) setelah matahari terbenam (waktu maghrib). Dari sini dapat dimengerti, sekiranya tidak wajib kadha' shalat bagi mereka yang meninggalkannya dengan sengaja, maka mereka tidak mengerjakan shalat 'ashar setelah habis waktunya.

ما رواه مسلم عن ابن عباس أسألت أسأل النبي صلعم فقال : إن أمي ماتت وعليها صوم شهر أفأ قضيه عنها ؟ فقال رسول الله صلعم : لو كان على أمك دين أكنت قاضيته عنها ؟ قال : نعم . قال : فدين الله أحق أن يقضى .

*Artinya : Hadis riwayat Imam Muslim dari Ibn Abbas bahwa ada seorang penanya bertanya kepada Nabi S.A.W. : hai Nabi, sesungguhnya ibuku telah meninggal dunia tetapi ia tidak berpuasa selama satu bulan ramadhan, apakah saya berkewajiban mengerjakan puasa untuk ibuku.? Rasulullah S.A.W. bersabda : andai-kata ibumu mempunyai hutang, maka kamu orang yang melunasinya? jawab : ya benar,. Rasulullah menegaskan bahwa hutang kepada Allah itu lebih hak untuk dipenuhi.*

Wajah istidlal hadis ini menunjukkan bahwa membayar hutang puasa yang ditinggalkan oleh seorang ibu yang meninggal dunia itu wajib hukumnya, sebab dilukiskan Nabi S.A.W. sebagai seorang yang mempunyai hutang kepada Allah sehingga wajib untuk membayar hutangnya. Dalam hal ini termasuk juga orang yang meninggalkan shalat dengan sengaja. Untuk itu wajib mengkadhanya' shalat bagi Al-'amid sebagaimana

wajib kadha' orang yang meninggalkan shalat karena lalai atau tertidur.

ما رواه البخارى عن ابن عباس إن امرأة من جهينه جاءت الى النبى صلعم فقالت : إن أمى نذرت أن تحج ولم تحج حتى ماتت أفأحج عنها ؟ قال : نعم حجى عنها أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قضيته أقضوا لله فأحق بالوفاء .

*Artinya : Hadis riwayat Imam Bukhari dari Ibnu Abbas bahwa seorang perempuan dari qabilah (suku) Juhainah menghadap kepada Nabi S.A.W. seraya berkata : Hai Nabi, ibuku telah bernadzar akan mengerjakan haji tetapi ia belum sempat mengerjakannya sampai meninggal dunia, apakah saya berkewajiban mengerjakan haji untuknya ? Nabi menjawab : Benar, kerjakanlah haji untuknya, andaikata ibumu mempunyai hutang maka kamu orang yang melunasinya, tunaikanlah hutang-hutang Allah, sebab Allah itu lebih hak untuk dipenuhi.*

Ungkapan Nabi أقضوا لله pada hadis di atas itu merupakan suatu perintah yang diwajibkan kepada seorang hamba untuk melaksanakan setiap hak yang telah ditetapkan bagi Allah untuk menepatinya (membayarnya) termasuk di dalamnya shalat yang ditinggalkan dengan sengaja wajib mengkadha'nya, berdasarkan umumnya perintah ini.

Pendapat yang kedua berargumentasikan pada nash Al-Qur'an dan qiyas (deduksi analogis). Firman Allah :

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ



Artinya : Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang shalat, (yaitu) orang-orang yang lalai shalatnya. (Q.S. Al-Ma'un: 4-5)

خَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا ﴿٥﴾

Artinya: Maka datanglah sesudah mereka, pengganti (yang jelek) yang menyia-nyiakan shalat dan memperturutkan hawa nafsunya, maka mereka kelak akan menemui kesesatan. (Q.S. Maryam: 59)

Wajah istidlal dari dua ayat tersebut menunjukkan bahwa sekiranya orang yang sengaja meninggalkan shalat yang diketahui sudah habis waktunya, baginya tidak termasuk kecelakaan (*wailun*) dan sia-sia (*lagha*). Artinya dia tidak wajib kadha' shalat.

وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ...

Artinya : “Barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah, maka sesungguhnya dia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri“ (Q.S. Al-Thalaq: 1)

Wajah istidlal ayat ini menunjukkan bahwa sesungguhnya Allah telah menjadikan setiap shalat itu waktu yang berbatasan dengan waktu yang lain, maka tidak ada bedanya antara orang yang shalat sebelum



waktunya dengan orang yang shalat sesudah habis waktunya, yang keduanya berarti shalat di luar waktu yang telah ditentukan Allah untuk shalat. Dalam hal ini berarti melanggar hukum-hukum Allah yang telah ditentukan, sehingga dianggap batal dan tidak sah shalatnya dan tidak wajib mengerjakannya sebagaimana tidak sah dan tidak wajib salat sebelum waktunya.

Selain daripada itu, secara deduktif analogis bahwa sesungguhnya wajib mengqadha' shalat bagi *Al-'amid* itu syari'at yang tidak ditetapkan dari Allah dan Rasul-Nya, kecuali *Syari'* menetapkannya.

Argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh pendapat pertama dikritik oleh pendapat kedua. Ungkapnya bahwa hadits dari Anas dan Abi Qatadah itu menunjukkan pemahaman keduanya tidak wajib kadha' shalat bagi selain *Al-naum* dan *Al-nasi*, karena menafikan syarat yaitu *Al-naum* dan *Al-nasi* itu wajib menafikan *masyruth*-nya yakni wajib kadha'. Diketahui bahwasannya *Al-'amid* itu tidak dalam kondisi *nasi* dan *na'im*, maka menafikan syarat berarti menafikan *masyruth*, sehingga tidak wajib kadha' shalat bagi *Al-'amid*.

Kritikan itu dijawab oleh pendapat pertama bahwa tidak ada pemahaman bagi *nisyan* dan *naum* pada sabda Nabi S.A.W. "*Man nasia shalatan au nama 'anha,*" karena keduanya telah disebutkan sebagai jawaban bagi orang yang bertanya mengenai orang yang meninggalkan shalat karena *nisyan* atau *naum* dengan dasar sabda Nabi "*tidak ada tafriith bagi orang yang tertidur.*" Bahkan tidak menunjukkan sebutan keduanya untuk menafikan kadha' shalat bagi selain keduanya, atau menunjukkan wajib kadha' bagi selain keduanya dengan lebih utama dilihat dari segi peringatan (*li Al-tanbih*) dari atasan kepada bawahan. Sesungguhnya kadha' apabila

wajib bagi orang yang udzur karena *nisyan* dan *naum* maka lebih utama diwajibkan kadha' bagi selain keduanya. Sekiranya kami terima pemahaman dua hadis itu menunjukkan tidak ada kadha' apabila wajib bagi selain *na'im* dan *nasi*, sia-sialah tunjukkan hadis dimaksud, karena kontradiksi dengan apa yang dipahami dari hadis Nabi وأقضوا لله فأحق بالوفاء. Hadis ini sungguh telah menunjukkan pemahaman adanya wajib kadha' bagi *Al-'amid* karena keumuman dan kekuatannya.

Kemudian kritik yang kedua dari pendapat kedua mengatakan bahwa *Syari'* menamakan kadha' shalat dengan kafarat itu tidak menunjukkan termasuk bagi *Al-'amid*, karena kafarat bagi *Al-'amid* itu harus ada kesalahan sebagaimana pada kafarat pembunuhan. Kritikan ini dijawab juga oleh pendapat pertama, bahwa asal pada kafarat itu jelas pada perbuatan yang disengaja, juga diwajibkan kafarat pada pembunuhan karena kesalahan yang dimungkinkan karena kurang berhati-hati sehingga terjadi pertumpuhan darah. Bahkan penamaan kadha' shalat bagi *Al-na'im* dan *Al-nasi* dengan kafarat sebagaimana telah disebutkan dalam hadis meninggalkannya itu berdosa, dan dosa itu tidak bisa dihilangkan kecuali dengan membayar kafarat, termasuk bagi *Al-'amid*.

Selanjutnya argumentasi tentang kadha' Nabi S.A.W. dilaksanakan sesudah maghrib pada peristiwa perang handak dengan dalih itu karena lalai, maka tidaklah menunjukkan atas wajib kadha' bagi *Al-'amid*, bahkan tidak layak di tempat para Nabi meninggalkan shalat dengan sengaja, karena hal itu berdosa dan para Nabi semuanya maksum. Kritikan ini dijawab bahwa secara konkrit benar shalat itu ditinggalkan karena sibuk memerangi kafir quraisy, tetapi hal itu dilakukan sebelum

Allah menurunkan tentang shalat khauf sebagaimana firman-Nya ۲۳۹ : *فرجالا اوركبانا البقرة*. Maka sengaja meninggalkan itu karena tidak memungkinkan untuk dilakukan. Oleh karena itu Al-Hafizh mengatakan di dalam “*Al-Fath*” bahwa sekalipun shalat itu ditinggalkan dengan sengaja, maka itu tidak berdosa karena ada udzur.

Demikian juga argumentasi hadis *فدين الله أحق أن يقضى* و*اقضوا لله* bahwa keumuman hadis tersebut dimaksudkan meninggalkan shalat dalam keadaan lalai atau tertidur dan tidak termasuk meninggalkan shalat dengan sengaja karena sudah keluar dari waktunya dengan memahami hadis ... *من نام عن صلاة* .

Dijawab pada demikian itu, sebagaimana telah dikemukakan di atas, jika sekiranya diterima hadis ... *من نام عن صلاة* itu merupakan pemahaman dari segi kontroversi antara pemahaman pada hadis ... *من نام عن صلاة* dengan *mantuq* pada hadis *فدين الله أحق* , maka wajib mendahulukan yang lebih kuat di antara keduanya, yaitu pemahaman yang umum yang mencakup bagi shalat yang ditinggalkan dengan sengaja.

Kemudian argumentasi-argumentasi dari pendapat kedua dikritik oleh pendapat pertama, bahwa kedua ayat pertama itu merupakan ancaman bagi orang-orang kufur dengan dasar ada kaitan erat dengan ayat lain *أرءيت الذي يكذب بالدين . الماعون : ١* menunjukkan stresingnya kepada orang-orang kufur yang melakukan shalat dengan riya’ bagi manusia tidak disertai keikhlasan, maka lalai mereka itu dengan tidak beriman padanya, bukan terlepas mengakhirkan shalat dari waktunya dengan sengaja. Sebagaimana halnya pada firman Allah *إلا من تاب وامن* . *الفرقان : ٧٠* yang ditunjukkan kepada orang-orang kufur. Demikian juga maksud ayat *مريم : ٦٠* *أضاعوا الصلوة .* mengingalkan berdasarkan bahwa hawa nafsu sebagai

dimaksud pada firman Allah *واتبعوا الشهوات*. Dengan demikian, sekiranya kedua ayat itu diterima yang keduanya mencakup orang yang meninggalkan shalat dengan sengaja berarti itu sebagai ancaman bagi orang yang mengakhirkan shalat dengan sengaja dengan tanpa udzur, bahkan itu berdosa secara konsensus (*ittifaq*) dan wajib menggugurkan kadha' shalat sebagaimana melaksanakan perintah hadis *فدين الله أحق أن يقضى*, maka gugurlah kewajiban yang tersurat pada dua ayat tadi.

Dikritik pula oleh pendapat kedua argumentasi ayat kedua *ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه • الطلاق : ١*, bahwa orang yang meninggalkan shalat dengan sengaja tanpa udzur sehingga habis waktunya diibaratkan orang-orang yang melanggar hukum-hukum Allah berarti berbuat zalim bagi dirinya, tetapi hal ini bukan mesti menghilangkan wajib kadha' shalat, sebab dari segi mengakhirkan shalat dari waktunya itu perbuatan dosa. Kadha' itu dapat menggugurkan pada dosa meninggalkan sesuatu tertentu bukan dosa mengakhirkan. Sedangkan pendapat mereka tentang orang yang mengerjakan shalat sesudah waktunya habis sama seperti orang yang mengerjakan shalat sebelum waktunya, maka itu tertolak. Berbeda dengan mengerjakan shalat sesudah habis waktunya, hal ini termasuk pada penetapan Nabi S.A.W. perihal orang yang mempunyai hutang kepada Allah, berkewajiban untuk membayarnya, sebagaimana sabdanya *فدين الله أحق أن يقضى*.

Berdasarkan diskusi dan analisis terhadap argumentasi-argumentasi masing-masing pendapat yang dikemukakannya, maka pendapat yang dipandang paling kuat adalah mereka yang mengatakan wajib kadha' shalat bagi orang yang meninggalkan shalat dengan sengaja hingga habis waktunya dan tidak ada kafarat baginya

kecuali dengan mengerjakan shalat kadha' tersebut. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Imam Nawawi dalam kitab *Al-Majmu'* bahwa mayoritas ulama yang berpegang pada pendapat orang yang meninggalkan shalat dengan sengaja wajib mengkadha'-nya mereka menentang pendapat Ibn Hazam, yang mengatakan bahwa orang yang menyalahi ijma' itu dipandang batal dari segi dalil dan bukan pada apa yang disebutkannya secara dalalah asal.

## 5. Qashar Shalat bagi Musafir di Abad Modern

Dalam hal ini timbul permasalahan bagaimana hukum qashar shalat bagi musafir di abad modern ini, dan apa tolak ukur melaksanakan dispensasi qashar shalat bagi musafir, kemudian bagaimana pandangan para fuqaha terhadap masalah tersebut.

Para ulama dalam menanggapi masalah tersebut terdapat perbedaan pendapat. Pendapat pertama mengatakan qashar shalat bagi musafir itu wajib hukumnya. Demikian pendapat Imam Abu Hanifah dan murid-muridnya. Pendapat kedua mengatakan qashar shalat bagi musafir itu sunah hukumnya. Demikian pendapat Imam Malik, Syafi'i, dan para pengikutnya (Ibn Rusyd, t.th: 66).

Titik tolak timbulnya perbedaan pendapat di kalangan para ulama tersebut disebabkan antara lain : Pertama, tidak terdapat ketegasan hukum qashar itu dari Nabi S.A.W., akibatnya mereka dalam memahami dan menginterpretasikan kata *furidlat* pada hadis yang dijadikan argumentasi mereka (akan dikemukakan pada pasal argumentasi masing-masing) berbeda-beda, sehingga satu pendapat cenderung memberikan makna *wajibat*, dan

pendapat lain cenderung dengan memberikan makna *qudirat*. Kedua, terdapat perbedaan pendapat dalam memahami teks hadis dari Ya'la bin Umayyah. Satu pendapat stressing/titik penekanannya berangkat dari kalimat *fa-aqbalu*, sedangkan pendapat lain titik penekanan pemahamannya beranjak dari kalimat *in-khiflum*. Model pemahaman seperti ini sudah barang tentu akan menghasilkan konklusi hukum yang berbeda pula.

**Pendapat pertama** berargumentasikan pada hadis Nabi S.A.W.:

عن عائشة رضى الله عنها قالت : أول ما فرضت الصلاة ركعتين فأقرت صلاة السفر وأتمت صلاة الحضر • (متفق عليه, الصنعانى : ٣٧)

*Artinya : Dari Aisyah r.a. ia berkata : Yang pertama kali shalat yang difardukan itu dua rakaat, kemudian ditetapkan shalat (dua rakaat) bagi musafir, dan menyempurnakan shalat bagi orang yang berada di rumah. H.R. Mutafaq Alaih.*

Jihat-dilalah hadis ini menunjukkan bahwa Allah menetapkan shalat bagi musafir itu dua raka'at, dan orang yang menetap (*muqimin*) menyempurnakannya. Kalau demikian ketetapan Allah itu wajib dikerjakan, dan bila tidak dikerjakan berarti melanggar ketentuan yang telah ditetapkan Allah.

عن يعلى بن امية قال : قلت لعمر بن الخطاب رضى الله عنه ليس عليكم جناح ان تقصر وامن الصلوة ان خفتم ان يفتينكم الذين كفروا فقد اذ من الناس فقال عجبت منه

فسألت رسول الله عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته • (رواه مسلم)

*Artinya : Dari Ya'la bin Umayyah, ia berkata : Saya berkata kepada Umar bin Khaththab r.a. tidak mengapa (tidak berdosa) kamu meringkas shalat, jika kamu khawatir akan diganggu oleh orang-orang kafir, maka sungguh manusia (masyarakat) telah aman, kemudian Umar berkata, saya heran dari sesuatu yang kamu herankan juga, kemudian saya bertanya kepada Rasulullah tentang demikian itu, Rasulullah bersabda : Itu sadaqah yang telah disadaqahkan Allah kepadamu, maka terimalah sedekah itu. H.R. Muslim.*

Jihat-dilalah hadits ini menunjukkan bahwa shalat qashar itu merupakan sadaqah dari Allah, maka ambilah sadaqah itu. Lafazh *أقبلوا* itu menunjukkan perintah (*amar*). Untuk itu qashar shalat tersebut berarti wajib untuk dikerjakan.

عن عائشه رضى الله عنها قالت : فرضت الصلاة ركعتين ثم هاجر ففرضت أربعاً وتركت صلاة السفر على الأول • (رواه البخارى, الشوكانى : ٣٣٤)

*Artinya : Dari Aisyah r.a. ia berkata : Shalat difardhukan adalah dua raka'at, kemudian ia hijrah difardhukan empat raka'at, dan meninggalkan shalat safar yang pertama. H.R.. Imam Bukhari.*

Jihat-dilalah hadis ini menunjukkan shalat bagi musafir itu wajib qashar, sebab dalam teks hadis itu terdapat kalimat *فرضت* . Lafazh ini mengandung penger-

tian *wajibat*. Oleh karena itu melaksanakan qashar shalat bagi musafir adalah wajib hukumnya.

Qashar shalat bagi musafir merupakan ketentuan dari Allah, oleh karena itu suatu ketentuan berarti bagi musafir diwajibkan untuk melakukan qashar. Barang siapa yang melanggarnya berarti mereka berdosa kepada Allah.

**Pendapat kedua** berargumentasi pada firman Allah :

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا  
مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ...

*Artinya : Dan apabila kamu berpergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu mengqashar sembahyang(mu), jika kamu takut diserang orang-orang kafir. Q.S. an Nisaa' : 101*

Jihat-dilalah ayat ini menunjukkan bahwa Allah memberikan dispensasi kepada musafir untuk memendekkan shalatnya. Hal ini tergambar pada kalimat *فليس عليكم جناح* , dengan pengertian bahwa tidak mengapa sekiranya kamu mengqashar shalatmu. Dari kalimat ini dapat dipahami bahwa mengqashar shalat itu hanyalah boleh-boleh saja (sunah hukumnya).

عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلعم كان يقصر  
في السفر ويتم ويصوم ويفطر . (رواه الدارقطني,  
الصنعاني : ٣٧)

*Artinya : Dari Aisyah r.a. sesungguhnya Nabi S.A.W. mengqasharkan shalat dalam safar, menyempurnakan shalat, berpuasa dan berbuka. H.R. Daruquthni*



Jihat-dilalah hadis ini menjelaskan bahwa Nabi S.A.W. pernah mengqashar shalatnya dalam keadaan musafir dan pernah pula dalam keadaan tidak musafir. Demikian ini dapat dipahami bahwa mengqashar shalat itu hanyalah sunah saja.

Mereka mengatakan qashar shalat itu hanyalah merupakan dispensasi saja bagi musafir yang merasa mengalami kesulitan (*masyaqah*) dalam perjalanan. Kalau hanya dispensasi itu tujuannya ini berarti hanya anjuran (sunat saja), dan tidak ada salahnya sekiranya musafir ingin menyempurnakan shalatnya.

Pendapat pertama mengemukakan hasil pemahamannya bahwa lafazh *furidlat* yang terdapat pada hadis pertama dan ketiga mengandung arti *wajibat*. Oleh karena itu mereka berpendapat qashar shalat bagi mufasir itu wajib hukumnya. Pendapat ini dibantah oleh pendapat kedua dengan berargumentasikan bahwa tidak selamanya lafazh *furidlat* itu mengandung arti *wajibat*, tetapi dapat juga berarti *qudirat* (ditetapkan). Oleh karena demikian, qashar shalat bagi musafir itu tidak mesti dikatakan wajib hukumnya. Dengan kata lain, wajib bagi orang yang telah meniatkan qashar shalat. Hal ini sejalan dengan teks Al-Qur'an *fa-laisa 'alaikum junahun an-taqshuru min Al-shalah*. Teks ini dapat dipahami bahwa qashar shalat itu boleh, karena sebagai dispensasi Allah. Kalaupun musafir tidak melakukannya justru dipandang lebih baik untuk menyempurnakan shalatnya. Sedangkan hadis ketiga dari Ya'la bin Umayyah menurut pendapat kedua hadis itu hanya berindikasikan perintah qashar sekiranya musafir di perjalanan takut diganggu oleh orang-orang kafir (musuh). Hal ini secara mafhum mukhalafah sekiranya mereka tidak takut berarti tidak wajib mengqashar shalatnya.

Kemudian pendapat pertama mengkritik argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh pendapat kedua. Menurutnya surat Al-Nisa, ayat 101 telah dijelaskan Nabi S.A.W. melalui sunnahnya (*bayan-nya*). Eksistensi Al-Qur'an dan hadis dalam istinbath hukum tidaklah bersifat independen, tetapi saling keterkaitan dan tidak dapat dipisahkan. Oleh karena itu dapat dipahami bahwa qashar shalat bagi musafir itu merupakan suatu kewajiban. Sedangkan hadis dari 'Aisyah itu tidak bisa dijadikan argumentasi, karena ketetapan qashar itu sendiri dari Allah dan Rasul-Nya, dan sama sekali dalam konteks tersebut tidak ada ruang gerak ijtihadi. Nabi sendiri telah menetapkan shalat qashar itu dua raka'at bagi musafir. Barang siapa yang menyalahinya maka sungguh orang itu benar-benar mengingkarinya.

Pendapat pertama mereka mengatakan qashar shalat bagi musafir itu wajib hukumnya dengan berargumentasikan kepada hadits 'Aisyah, yang bertitik tolak pada kalimat *furidhat* dengan makna *wajibat*. Pemahaman pendapat ini kelihatannya cenderung pada kajian tersurat (*zhahir Al-nash*) yang dicarikan padanan maknanya secara tepat dan kontekstual. Di samping itu qashar shalat ditegaskan motif hukumnya (*Al-'illah*) adalah musafir itu sendiri. Kalau demikian berarti setiap musafir wajib baginya mengqashar shalat dengan tidak memandang kondisi, artinya apakah musafir pada masa lalu, kini/sedang dan yang akan datang yang telah dilengkapi dengan peralatan transportasi yang serba canggih dan modern. Sebagaimana ditegaskan oleh Abdul Qadir Al-Ruhbani bahwa qashar shalat itu berlaku bagi musafir, apakah ia memakai pesawat terbang, mobil ataupun transportasi lain yang cukup canggih (Al-Ruhbani, 1983: 229).

Bertolak dari uraian analisis tersebut di atas dapat ditegaskan bahwa pendapat yang mengatakan qashar shalat itu bukanlah suatu kemestian (sunat hukumnya) tampaknya pendapat yang kuat dan dapat dipegangi untuk kondisi abad modern dan kemajuan iptek dewasa ini. Sebagai argumentasi penulis dalam hal ini, antara lain : *Pertama*, Nabi S.A.W. sendiri dalam konteks qashar ini tidak memberikan ketegasan hukumnya, tetapi beliau sendiri justru dalam satu kondisi melakukan qashar shalat, dan dalam kondisi lain beliau tidak melakukan qashar shalat. *Kedua*, qashar itu sendiri merupakan dispensasi dari Allah bagi musafir yang bersifat *kalam khabariyah* bukan *kalam insya'iyah*. Ini bisa dipahami, sekiranya musafir tidak merasa berat (*masyaqah*) dalam perjalanan berarti dispensasi itu tidak lebih baik dikerjakan ketimbang menyempurnakannya, bahkan pemahaman itu lebih baik realistis daripada sebaliknya.

## 6. I'adah Zhuhur Seusai Shalat Jum'at

Dalam konteks ini timbul permasalahan bagaimana i'adah zhuhur usai shalat Jum'at itu, bagaimana kedudukan shalat Jum'at itu sendiri apakah sah atau tidak, dan bagaimana pendapat para ulama tentang i'adah zhuhur usai shalat Jum'at?

Permasalahan ini terdapat dua pendapat di kalangan para ulama yaitu : Pendapat pertama mengatakan bahwa i'adah zhuhur wajib hukumnya bagi mereka yang melaksanakan Jum'at yang jama'ahnya kurang dari 40 orang yang memenuhi syarat. Demikian pendapat Imam Syafi'i, dan para pengikutnya dan Hanabilah. Pendapat kedua mengatakan tidak wajib i'adah zhuhur usai

shalat Jum'at. Demikian pendapat Hanafiyah dan Malikiyah.

Perbedaan pendapat di kalangan ulama tersebut muncul disebabkan berbeda memandang terhadap shalat Jum'at itu sendiri, apakah ia dipandang sah atau tidak. Bagi mereka yang memandang tidak sah, wajib melaksanakan i'adah zhuhur bagi jama'ah shalat Jum'at yang telah dilakukannya. Sedangkan bagi mereka yang memandang sah shalat Jum'at yang telah dikerjakannya, maka tidak wajib melakukan i'adah zhuhur.

**Pendapat pertama** berargumentasikan pada beberapa hadis Nabi S.A.W. sebagai berikut :

إذا اجتمع أربعون رجلا فعل عليهم الجمعة •

*Artinya: "Apabila berkumpul sebanyak 40 orang, maka wajib atas mereka melaksanakan shalat Jum'at."*

لا الجمعة إلا في أربعين • رواه أبو داود وغيره

*Artinya: "Tidak ada Jum'at kecuali mencapai 40 orang." H.R. Abu Dawud, dan yang lainnya.*

أنه صلعم جمع بالمدينة وكانوا أربعون رجلا •

*Artinya: "Sesungguhnya Nabi S.A.W. berkumpul (untuk mengerjakan shalat Jum'at) di Madinah dan mereka sebanyak 40 orang."*

Jihat-dilalah hadis-hadis tersebut menunjukkan bahwa tidak dianggap sah shalat Jum'at kecuali dilaksanakan oleh 40 orang ahli Jum'at. Apabila dari 40 orang tersebut ada yang bukan ahli Jum'at, maka mereka harus melakukan i'adah zhuhur sesuai shalat Jum'at.

Mereka juga berargumentasikan pada kaidah fiqhiyah:

اليقين لا يزول بالشك • ابن نجيم : ٥٦

*Artinya: “Keyakinan itu tidak dapat dihilangkan dengan keragu-raguan.”*

Berdasarkan kaidah di atas menunjukkan bahwa keyakinan tidak dapat dihapuskan dengan keragu-raguan. Namun demikian dalam konteks ini keragu-raguan itu sudah berubah menjadi suatu keyakinan. Artinya, disebabkan mereka ragu, maka harus melakukan i'adah shalat zhuhur seusai melakukan shalat Jum'at.

**Pendapat kedua** berargumentasikan pada nas Al-Qur'an dan hadis, firman Allah:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ  
فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ....

*Artinya : Hai orang-orang yang beriman, apabila diseru untuk menunaikan sembah yang pada hari Jum'at, maka bersegeralah kamu kepada mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli..... (Q.S. Al-Jumu'ah: 9)*

Jihat-dilalah ayat tersebut menunjukkan bahwa pada ayat itu terdapat kata فاسعوا . Kata ini menunjukkan amar atau perintah kepada orang banyak (*jama'ah*). Jama' secara kaidah kebahasaan adalah menunjukkan tiga orang atau lebih. Menurut pemahaman Malikiyah dan Hanafiyah bahwa kata فاسعوا kaitannya dengan Jum'at, adalah boleh shalat Jum'at itu dilaksanakan dengan tiga orang atau lebih.

روى أنه عليه السلام كتب إلى مصعب بن عمير بالمدينة  
فأمره أن يصلي الجمعة عند الزوال ركعتين وأن  
يخطب فيهما فجمع مصعب بن عمير ربائتي عشر رجلاً.

*Artinya : Diriwayatkan bahwa Nabi Alaihis Salam mewajibkan kepada Mush'ab bin Umar di Madinah dengan memerintahkan untuk mengerjakan shalat Jum'at ketika matahari bergeser dua rakaat, dan dia khutbah kemudian dia shalat Jum'at berjama'ah dengan 12 orang jama'ah.*

Pada teks hadis tersebut terdapat kata اثنتى عشر. Kata bilangan ini menunjukkan bahwa shalat Jum'at dilaksanakan oleh sejumlah orang adalah boleh, sekurang-kurangnya dua atau lebih. Kata kunci itulah yang dijadikan pegangan Malikiyah dan Hanafiyah.

Setelah diketahui dari argumentasi masing-masing pendapat dapat ditegaskan bahwa pendapat pertama kelihatannya dalam beristinbath hukum dilakukan secara tekstual (*zhahir Al-nash*). Dari tiga hadis yang dipegangnya mereka pahami apa yang tersurat pada hadis-hadis itu. Artinya, shalat Jum'at yang telah dikerjakan diragukan sekiranya jama'ah Jum'at kurang memenuhi kriteria. Padahal secara hukum asal pada hari Jum'at yang diwajibkan hanyalah shalat Jum'at. Tetapi karena keraguan yang sudah menjadi keyakinan, maka menurutnya i'adah zhuhur seusai shalat Jum'at harus dikerjakan.

Sedangkan argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh pendapat kedua menunjukkan, bahwa ayat 9 surat Al-Jumu'ah sebagai dasar diwajibkannya shalat Jum'at pada hari Jum'at. Ayat ini tidak memberikan indikasi untuk melakukan i'adah zhuhur seusai shalat

Jum'at, tetapi justru shalat Jum'at-lah yang diperintahkan. Kewajiban Jum'at menurutnya berdasarkan kajian analisis kebahasaan (*bayani*) pada kata فاسعوا adalah boleh dilaksanakan oleh beberapa orang, sekurang-kurangnya dua orang atau lebih. Dalam kaitan ini diperkuat oleh argumentasi berikutnya, yaitu bahwa Mus'ab pernah melaksanakan shalat Jum'at di Madinah dengan jumlah jama'ah sebanyak 12 orang. Beranjak dari dasar ini jelaslah bahwa Jum'at dilaksanakan oleh beberapa orang dianggap sah, dalam artian tidak perlu melakukan i'adah zhuhur. Jadi tegasnya wajib dan tidaknya dilakukan i'adah zhuhur itu terfokus pada dianggap sah atau tidaknya shalat Jum'at yang dilakukannya. Namun penulis sendiri dalam masalah ini belum mendapatkan data yang akurat, sehingga kajian terhadap masalah ini dipandang belum tuntas terutama belum mengadakan penelitian secara tuntas terhadap hadis-hadis/argumentasi masing-masing pendapat.

Sekalipun kajian ini belum dilakukan secara tuntas, tetapi dari dua pendapat tersebut kiranya yang dipandang kuat dan logis, adalah pendapat yang mengatakan bahwa i'adah zhuhur seusai shalat Jum'at tidak wajib dilakukan, karena yang diwajibkan pada hari Jum'at itu shalat Jum'at-lah, bukan i'adah zhuhur.

## **B. Dalam Masalah Pernikahan**

### **1. Nikah Beda Agama**

Kajian terhadap masalah ini adalah luas sekali, karena mencakup berbagai permasalahan di antaranya kita harus melihat bagaimana pernikahan antara wanita/perempuan Islam (muslimah) dengan pria/laki-laki non muslim baik orang musyrik maupun kafir ahli kitab,

pernikahan wanita non muslim dengan laki-laki muslim kemudian ia murtad, pernikahan laki-laki muslim dengan wanita musyrik atau ahli kitab (wanita ahli kitab di Indonesia adalah mereka yang beragama Kristen Katolik dan Protestan) dan bagaimana pernikahan ahli kitab atau musyrik yang berada di *dar Al-harb* dan *dar Al-Islam*. Kemudian juga orang-orang non muslim yang mana, apakah yang termasuk katagori musyrik, murtad, baha'i, mulhid, shabi'un, majusi ataukah ahli kitab dari Yahudi dan Nasrani, walaupun mereka itu termasuk ahli kitab apakah sebagai ahli kitab yang masih beriman dan belum terdapat penyimpangan, ataukah sebagai ahli kitab yang sudah banyak penyimpangan?. Oleh Karena kompleksnya permasalahan tersebut, maka dalam tulisan ini dibatasi pada masalah pernikahan seorang pria muslim dengan wanita ahli kitab dari Yahudi dan Nasrani. Dalam hal ini yang menjadi permasalahan adalah, bagaimana hukum menikahi wanita ahli kitab itu, kemudian bagaimana pandangan para ulama terhadap pernikahan pria muslim dengan wanita ahli kitab.

Di kalangan para ulama terdapat perbedaan pendapat dalam menanggapi permasalahan tersebut. Dari perbedaan pendapat itu sebagaimana dikemukakan oleh Ibrahim Hosen (1971: 201) terdapat tiga pendapat yaitu: Pendapat pertama mengatakan bahwa menikahi wanita ahli kitab (Yahudi dan Nasrani) halal hukumnya. Demikian pendapat Jumhur ulama dari kalangan madzhab empat, Utsman, Talhah, Hudzaifah, Salman dan Jabir. Pendapat kedua mengatakan menikahi wanita ahli kitab haram hukumnya. Demikian pendapat Ibn Umar, Syi'ah Imamiyah dan Zaidiyah. Pendapat ketiga mengatakan menikahi wanita ahli kitab halal hukumnya tetapi siasat



tidak menghendaknya. Demikian pendapat sebagian ulama di antaranya Umar Ibn Al-Khaththab.

**Pendapat pertama** berargumentasikan pada firman Allah :

... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ...

*Artinya : ...dan 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, dengan tidak maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik... (Q.S. Al-Maidah:5)*

Jihat-dilalah ayat ini menunjukkan secara jelas menikahi wanita ahli kitab itu halal hukumnya. Fakta sejarah telah menunjukkan bahwa beberapa sahabat Nabi S.A.W. seperti Utsman bin Affan pernah menikahi seorang wanita bernama Nailah (dari agama Nasrani), Hudzaifah dan Talhah Ibn Ubaidiyah menikahi wanita dari agama Yahudi. Hal ini berarti menikahi wanita ahli kitab adalah halal hukumnya.

**Pendapat kedua** berargumentasikan pada firman Allah :

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ ... البقرة : ٢٢١

*Artinya : dan janganlah kamu nikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman... (Q.S. Al-Baqarah: 221)*

... وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ ... الممتحنه : ١٠

*Artinya : ...Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir ... (Q.S. Al-Mumtahanah: 10)*

Jihat-dilalah kedua ayat di atas menunjukkan dengan jelas bahwa pria muslim dilarang menikahi wanita-wanita kafir. Suatu riwayat menjelaskan sebagai dikemukakan oleh Sayid Sabiq (1987: 14) bahwa Ibn Umar pernah berkata tidak ada perbuatan syirik yang lebih besar dosanya kecuali wanita yang mengatakan Isa (Yesus Kristus) sebagai Tuhan atau sebagai oknum Tuhan.

Pendapat ketiga berargumentasikan pada ungkapan Umar Ibn Al-Khaththab, bahwa Umar pernah berkata kepada para sahabat Nabi yang menikahi wanita ahli kitab “*ceraikanlah mereka itu.*” Perintah Umar ini dipatuhi oleh para sahabat tersebut kecuali Hudzaifah. Umar mengulangi lagi perintahnya agar Hudzaifah menceraikan isterinya. Kemudian Hudzaifah berkata : Maukah engkau menjadi saksi bahwa menikahi ahli kitab haram hukumnya?. Umar berkata : Dia akan menjadi fitnah, “ceraikanlah”. Hudzaifah menyahut lagi : Maukah engkau menjadi saksi bahwa ia haram?. Umar menjawab lagi dengan singkat : “Ia adalah fitnah.” Akhirnya Hudzaifah berkata: Sesungguhnya saya tahu bahwa ia adalah fitnah tetapi ia halal bagiku. Setelah Hudzaifah meninggalkan Umar, barulah isterinya ditalak. Kemudian Hudzaifah ditanya orang mengapa tidak engkau talak

isterimu itu ketika diperintah oleh Umar?. Jawab Hudzaifah: karena saya tidak ingin diketahui orang bahwa saya melakukan sesuatu yang tidak layak (Ibn Qudamah, t.th: 590).

Setelah dikemukakan argumentasi masing-masing pendapat dapat diketahui pemahaman atau jalan pikiran mereka. Menurut pendapat pertama halal hukumnya menikahi wanita ahli kitab dengan dasar surat Al-Baqarah, ayat 221 dan Al-Maidah, ayat 5. Tetapi surat Al-Baqarah, ayat 221 itu telah dinasakh oleh surat Al-Maidah, ayat 5 yang diturunkan sesudah surat Al-Baqarah tersebut. Kemudian kata *المشركت* pada surat Al-Baqarah itu tidak termasuk wanita-wanita ahli kitab, karena di dalam ayat lain (Al-Baqarah: 105) dan Al-Bayyinah, ayat 1 lafadh *مشركت* di'athafkan pada *Ahl Al-kitab*, sedangkan athaf di sana keduanya menghendaki adanya perbedaan antara orang musyrik dengan ahli kitab. Kemudian wanita ahli kitab dimaksud berdasarkan *qaul mu'tamad* dalam madzhab Syafi'i adalah wanita yang beragama Nasrani atau Yahudi sebagai agama keturunan dari orang-orang terdahulu (nenek moyang mereka) yang menganut agama tersebut semenjak masa sebelum Nabi Muhammad dibangkit menjadi Rasulullah (yakni sebelum Al-Qur'an diturunkan). Tegasnya orang yang baru menganut agama Nasrani atau Yahudi sesudah Al-Qur'an diturunkan, tidaklah dianggap ahli kitab, karena terdapat perkataan *من قبلكم* (dari masa sebelum kamu) dalam ayat 5 surat Al-Maidah. Perkataan *من قبلكم* tersebut menjadi pembatas (*Al-qaid*) bagi ahli kitab yang dimaksud. Jalan pikiran madzhab Syafi'i ini kelihatannya mengakui ahli kitab itu bukan karena agamanya, tetapi menghormati karena asal keturunannya (Ibrahim Hosen, 1971: 204).

Dalam kaitan itu bila diterapkan di Negara Indonesia, maka orang-orang Indonesia yang menganut agama Nasrani atau Yahudi sesudah turun Al-Qur'an, maka mereka tidaklah termasuk di dalam hukum ahli kitab. Demikian juga memakan makanan yang dipotong atau disembelih oleh mereka.

Di samping argumentasi di atas, fakta sejarah menunjukkan bahwa banyak dari para sahabat yang melaksanakan nikah dengan wanita ahli kitab dimaksud.

Namun demikian, argumentasi-argumentasi itu dikritik oleh pendapat kedua, ujaranya bahwa memang benar secara nash dan berdasarkan fakta sejarah menikahi wanita ahli kitab diharamkan, tetapi ahli kitab itu termasuk orang kafir musyrik dan Nabi sendiri telah melarangnya. Nabi pernah mengutus seorang bernama Marsad Al-Gaznawi untuk mengeluarkan kaum muslimin yang lemah dari kota Makkah. Ketika ia tiba di Makkah bertemu dengan seorang wanita yang musyrik yang cantik dan kaya, ia menawarkan diri untuk dinikahi oleh Marsad, namun ia tidak mau karena merasa takut kepada Allah. Kemudian ia bermusyawarah dengannya agar Marsad mau menikahnya. Marsad seraya menjawab: Saya mau mengawinimu apabila diizinkan oleh Nabi Muhammad S.A.W. Ketika tiba di Madinah hal itu dikemukakan kepada Nabi dan ia memohon kepadanya agar diizinkan menikah dengan wanita itu, kemudian turunlah ayat 221 surat Al-Baqarah. Dari peristiwa ini jelaslah bahwa menikahi wanita ahli kitab yang musyrik adalah haram hukumnya.

Kritikan pendapat kedua itu dibantah oleh pendapat pertama, sekiranya menikahi wanita ahli kitab itu diharamkan justru kontradiksi dengan nash Al-Qur'an yang secara tegas membolehkannya, sebagaimana Rasyid

Ridha menegaskan bahwa wanita ahli kitab tidak saja halal dinikahi tetapi halal pula sembelihan mereka (Al-Manar, t.t: 180). Oleh karena itu pada umumnya ulama salaf membolehkan menikahi wanita-wanita ahli kitab.

Sedangkan argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh pendapat ketiga pada dasarnya membolehkan menikahi wanita-wanita ahli kitab, hanya secara politis (*siasah syar'iyah*) mereka tidak membolehkan. Sebab, dikhawatirkan suami yang telah menikahnya itu terbawa ke agama isteri, bukan sebaliknya. Artinya, sekiranya wanita kitabiyah yang telah dinikahi itu mampu di-Islamkan oleh suaminya, maka kondisi seperti inilah sebenarnya yang dibolehkan oleh ajaran agama Islam.

Setelah didiskusikan argumentasi masing-masing pendapat dapatlah dipahami, kelihatannya pendapat yang mengatakan bahwa menikahi wanita ahli kitab itu haram hukumnya, adalah pendapat yang dapat dipegangi pada era kondisi sekarang ini. Sebagai alasan logis dari penulis: *Pertama*, walaupun secara nash dibolehkan menikahi wanita ahli kitab, tetapi di dalam kenyataan masyarakat banyak membawa malapetaka kehidupan rumah tangga yang berakhir dengan perceraian. *Kedua*, terjadi kesulitan di dalam mendidik anak-anaknya, terkadang suami menginginkan anaknya sekolah di perguruan Islam, sedangkan isterinya menginginkan anak-anaknya sekolah (masuk) di Yayasan Xaverius (mislnya). Kondisi seperti ini suami sebagai kepala rumah tangga sangat dilematis dalam menentukan sikapnya, sehingga pada akhirnya anak sikap mental agamanya tidak jelas dan mendua. *Ketiga*, Pernikahan beda agama pada umumnya bukanlah sengsara membawa nikmat, tetapi nikmat membawa sengsara dan konflik yang

berkepanjangan, yang hal ini banyak ditemukan fakta dari para korban nikah beda agama. Meskipun secara personal ada yang terlihat langgeng dan harmonis seperti pasangan Jamal Mirdad dan Lidia Kandaw, dan lain-lain.

## 2. Nikah Mut'ah

Nikah mut'ah dalam literatur fikih dikenal juga dengan istilah aqad kecil, nikah sementara, atau nikah yang dibatasi oleh waktu yang ditentukan. Ada juga yang menyebutnya dengan nikah senang-senang. Karena itu Ibrahim Hosen (1971: 192) mengemukakan bahwa yang dimaksud dengan nikah mut'ah ialah: (a) Shighat ijab dengan lafazh yang berarti kawin atau dengan lafazh mut'ah yang berarti bersedap-sedapan, (b) Tanpa wali, (c) Tanpa saksi, (d) Di dalam aqad terdapat ketentuan berupa pembatasan waktu umpama: satu hari, satu minggu, satu bulan, dan sebagainya, (e) Kemestian menyebut mahar (maskawin) dalam aad, (f) Anak dari nikah mut'ah mempunyai fungsi seperti anak dari nikah biasa, (g) Antara suami dan isteri tidak saling mewarisi jika tidak disyaratkan dalam aqad, (h) Tidak ada thalaaq sebelum masa berakhir, (i) 'Iddah dua kali haidh, dan (j) Tidak ada nafkah 'iddah.

Masyarakat Islam dalam konteks kehidupan abad modern dewasa ini membutuhkan kerangka hukum universal yang integral dan mampu melayani berbagai aspek kebutuhan hukum. Di antara aspek kebutuhan itu adalah prihal nikah mut'ah, yang hal ini terlihat diberbagai negara banyak dilakukan orang muslim disatu sisi, dan dilarang sama sekali disuatu negara seperti Indonesia di sisi lain. Dalam kondisi seperti itu

bagaimana sebenarnya hukum nikah mut'ah dalam perspektif hukum Islam?.

Di kalangan para ulama terdapat perbedaan pendapat yang dapat dikelompokkan pada dua golongan pendapat sebagai berikut:

Golongan pendapat pertama mengatakan nikah mut'ah itu haram mutlak hukumnya. Demikian pendapat Ibn Umar, Ibn Abi Umrah Al-Anshari, Ali bin Abi Thalib (dari kalangan sahabat) dan dari kalangan ulama (fuqaha) yaitu Imam Abu Hanifah, Malik, Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal, yang selanjutnya mereka disebut Jumhur ulama. Golongan pendapat kedua mengatakan nikah mut'ah itu halal hukumnya secara mutlak. Demikian pendapat dari kalangan sahabat seperti Asma' binti Abu Bakar, Jabir Ibn Abdullah, Ibn Mas'ud, Ibn Abbas, Mu'awiyah, Amr Ibn Huraitis, Abu Sa'id Al-Khudri, Salamah dan Ma'bad dan dari kalangan tabi'in seperti Thawus, Atha', Sa'id Ibn Jubair dan seluruh ulama fikih Makkah serta golongan Syi'ah Imamiyah dan Rafidhah.

**Golongan pendapat pertama** berargumentasikan pada firman Allah :

وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ ﴿٥﴾ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ  
 مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴿٦﴾ فَمَنْ ابْتَغَىٰ  
 وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ﴿٧﴾ المؤمنون : ٥-٧

*Artinya : dan orang-orang yang menjaga kemaluannya. kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. Barang siapa yang mencari di balik itu maka mereka*

*itulah orang-orang yang melampaui batas.  
(Q.S. Al-Mu'minuun: 5-7)*

Jihat dilalah ayat ini menjelaskan bahwa hubungan kelamin hanya dibolehkan terhadap wanita yang berfungsi sebagai isteri atau jariah, sedangkan wanita yang diambil dengan cara mut'ah tidak berfungsi sebagai isteri dan juga tidak sebagai jariah. Dia bukan jariah karena akad mut'ah bukan akad jual beli, dia juga bukan berfungsi sebagai isteri karena akad nikah mut'ah tidak dipandang sebagai akad nikah.

Hadis Nabi :

يا ايها الناس انى قد كنت اذ نت لكم فى الإستمتا ع  
من النساء وان الله قد حرم ذلك إلى يوم القيا مة فمن كان  
عند همنهن شىئ فليخل سبيله ولا تأخذو امما أتيتمو هن  
شيئا • رواه مسلم واحمد عن سبرة الجهنى

*Artinya : Wahai manusia bahwa aku pernah membolehkan kamu melakukan nikah mut'ah dan ketahuilah bahwa Allah telah mengharamkan mut'ah itu hingga hari kiamat. Maka barang siapa yang ada padanya perempuan yang diambilnya dengan jalan mut'ah, hendaklah ia melepaskannya dan janganlah kamu mengambil sesuatu yang telah kamu berikan kepada mereka. H.R. Muslim dan Ahmad dar Sabrah Al-juhny.*

Jihat dilalah hadis ini menunjukkan bahwa pada mulanya Nabi S.A.W. pernah membolehkan nikah mut'ah, kemudian mengharamkannya. Jadi pembolehan nikah mut'ah itu secara otomatis dihapuskan (*mansukh*).



Khabar sahabat :

عن سلمة بن الاكوع قال :  
رخص رسول الله صلعم عام او طاس في المتعة ثلاثة  
أيام ثم نهى عنها. رواه مسلم

*Artinya : Dari Salamah bin Akwa', ia berkata : bahwa Rasulullah S.A.W. telah memberikan dispensasi pada tahun Authas mengenai mut'ah selama tiga hari, kemudian beliau melarangnya . H.R. Muslim.*

Wajah istidlalnya, khabar itu terdapat kata *rakhasa* menunjukkan bahwa mut'ah dilarang kemudian dibolehkan secara *rukhsah*, yang berarti kebolehan itu karena sangat diperlukan (*dharurat*). Setelah kondisi *dharurat* itu hilang, maka secara otomatis kebolehan mut'ah itu kembali diharamkan oleh Nabi.

**Golongan pendapat kedua** berargumentasikan pada firman Allah surat an-Nisa: 24 yang berbunyi:

... وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ  
مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسْفِحِينَ ۚ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ  
فَأْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بَرِّ فَرِيضَةً ...

*Artinya : ...Dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian (yaitu) mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Maka isteri-isteri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna,*

sebagai suatu kewajiban... (Q.S. an-Nisa': 24)

Jihat dilalah ayat itu kalimat *أن تبتغوا بأموالكم* memberikan peringatan adalah mencakup mengambil wanita untuk masa yang tidak terbatas (nikah biasa) dan untuk masa terbatas (mut'ah). Kedua cara ini termasuk dalam pengertian *وأحل لكم ما وراء ذلكم*.

Khabar sahabi :

عن جابر بن عبد الله يقول :  
كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الأيام على عهد  
رسول الله صلعم ، رواه مسلم

*Artinya : Dari Jabir bin Abdullah, ia berkata : Kami pernah melakukan mut'ah dengan masa kawinnya berupa kurma dan gandum pada masa Rasulullah S.A.W. H.R. Muslim*

Jihat dilalah hadis ini menunjukkan, bahwa di masa Rasulullah S.A.W. sebagian sahabat melakukan mut'ah, dalam arti halal hukumnya karena dibolehkan oleh Rasulullah.

Kebulatan pendapat para ulama tentang halalnya nikah mut'ah, dan mereka yang menghalalkan nikah mut'ah ini telah dinasakh ternyata kualitasnya zhanni (praduga keras) yang tidak mempunyai kekuatan untuk menghilangkan kualitas dalil yang pasti (*qath'i*). Dari sini berarti nikah mut'ah halal hukumnya.

Golongan pendapat kedua mengkritik argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh golongan pendapat pertama. Menurutnya, ayat 5, 6 dan 7 dari surat Al-Mukminun itu bukan dasar kebolehan nikah mut'ah, tetapi larangan terhadap tradisi prostitusi orang-orang Arab yang biasa melakukan hubungan sex secara bebas

antara pria dan wanita (*free sex*), yaitu wanita yang banyak suami (*poli andri*) dan sebaliknya. Jadi larangan (*Al-nahyi*) di sini adalah larangan yang bersifat kuratif. Kritikan ini dijawab oleh golongan pendapat pertama, bahwa ayat-ayat itu justru secara tegas melarang hubungan sex bebas, kecuali hanya kepada isteri atau jariah. Wanita yang diambil secara mut'ah tidak berfungsi sebagai isteri.

Mengenai hadis yang dikemukakan oleh golongan pendapat pertama, yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Sabrah Al-Juhni dari bapaknya, adalah sangat lemah (*dha'if*). Oleh karena berkategori lemah, maka kekuatannya tidak dapat mengimbangi dalil yang sudah jelas kuat dan tegas menjelaskan tentang mut'ah (*nash Al-Qur'an*). Jadi hadis tersebut tidak bisa dijadikan dasar hukum. Kritikan ini dijawab pula, bahwa hadis merupakan penegasan (*bayan*) terhadap pengharaman mut'ah didukung oleh beberapa khabar sahabi, antara lain Umar Ibn Al-Khatthab menegaskan bahwa orang yang menikahi wanita hanya untuk beberapa waktu akan dirajam (*Al-Zuhaili, 1403 H: 86*). Senada dengan itu, Ali bin Abi Thalib menegaskan nikah mut'ah sudah dinasakh (*Al-Syaukani, 1961: 145*). Jadi menurutnya bahwa nikah mut'ah pada awalnya dibolehkan, kemudian dinasakh dengan suatu ayat, kemudian dibolehkan secara *dharurat* dan akhirnya dinasakhkan secara totalitas, sehingga haramlah hukumnya.

Selanjutnya, argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh golongan pendapat kedua dikritik oleh pendapat golongan pertama, menurutnya bahwa ayat 24 surat Al-Nisa' itu bukan sebagai ayat prihal mut'ah, tetapi stresingnya pada masalah pernikahan yang tidak disertai saksi. Kemudian kata *استمتعتم* pada ayat itu tidak

diartikan dengan mut'ah. Kritik ini dijawab, andaikan ayat itu maksudnya untuk menerangkan hukum nikah yang harus disertai saksi, maka terjadilah pengulangan keterangan suatu hukum dalam masalah yang satu (*Al-tikrar*), karena hukum pernikahan dan keharusan membayar mas kawin telah diterangkan di dalam ayat-ayat yang lain.

Kritik terhadap khabar sahabi (yang membolehkan mut'ah) pada masa Rasulullah, dikatakan sesungguhnya telah dihapuskan dengan dalil-dalil yang melarang mut'ah untuk selamanya (*hatta yaum Al-qiyamah*). Kemudian lafazh khabar dari Jabir bin Abdullah yang diriwayatkan oleh Imam Muslim, itu dari Jabir sendiri, di mana pada saat diriwayatkan adalah sebelum adanya larangan. Kritik ini dijawab, katakanlah khabar itu mansukh, tetapi khabar-khabar lain dari para sahabat menjadi penguat keabsahan mut'ah. Antara lain, riwayat Ibn Mas'ud ketika sahabat sedang berperang bersama Rasulullah dan mereka meninggalkan isteri-isterinya, mereka hendakengebiri diri tetapi Rasulullah melarangnya, sehingga beliau akhirnya membolehkan mut'ah kepada sahabatnya saat itu. Demikian juga riwayat Jabir bersama Salamah Ibn Al-Akhwa', Rasulullah membolehkan nikah mut'ah ketika melakukan peperangan, dan Ibn Abbas sendiri berfatwa membolehkan melakukan nikah mut'ah.

Setelah didiskusikan argumentasi dari masing-masing pendapat di atas, maka pendapat yang dipandang kuat dan dapat dipegangi untuk kondisi sekarang ini adalah pendapat yang mengatakan bahwa nikah mut'ah itu halal hukumnya, sebagai argumentasi dari memilih pendapat ini, antara lain : *Pertama*, Pada konteks era globalisasi dan kemajuan informasi teknologi dewasa ini

telah muncul/ ditemukan penyakit AIDS yang sulit disembuhkan secara medis, karena hingga saat ini belum ditemukan obat yang dapat menyembuhkannya. Dalam kondisi seperti ini bagi umat Islam yang masih banyak “menyeleweng” dianjurkan daripada berbuat di luar pernikahan yang sah, maka boleh melakukan nikah mut’ah. *Kedua*, kebolehan nikah mut’ah di sini tidaklah pada setiap kondisi, tetapi pada kondisi yang sangat diperlukan (*li Al-hajah au li Al-dharurah*), sebagaimana halnya kebolehan memakan daging babi dan yang semacamnya disaat sangat diperlukan.

Terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama dalam menanggapi masalah ini, adalah disebabkan mereka berbeda dalam menetapkan hadis-hadis atau khabar sahabat yang menasakhkan hukum kebolehan melakukan nikah mut’ah. Mereka yang mengatakan nikah mut’ah haram hukumnya menganggap hadis/ khabar itu statusnya adalah mutawatir (*qath’i Al-dalalah*). Sedangkan mereka yang mengatakan nikah mut’ah itu halal hukumnya, menganggap hadis / khabar-khabar sahabat itu berkategori lemah. Khabar yang lemah tidak bisa dijadikan dalil hukum dan dalalahnya pun berkategori sangat interpretatif (*zhanni Al-dalalah*).

### 3. Nafkah Isteri dan Kadarnya

Para ulama fikih telah sepakat bahwa memberikan nafkah kepada isteri itu wajib hukumnya (Q.S. Al-Nisa: 34), tetapi tentang kadarnya, mereka terjadi perbedaan pendapat. Oleh karena demikian maka yang menjadi fokus masalah dalam hal ini adalah siapakah yang menjadi ukuran (suami atau isteri) dalam menetapkan kadar besar kecilnya nafkah.

Terdapat dua pendapat di kalangan para ulama dalam menanggapi masalah di atas, yaitu: Pendapat pertama mengatakan suamilah yang menjadi ukuran besar kecilnya nafkah isteri. Bila suami kaya maka ia harus memberikan dua mud (tetapkan berapa ratus/ribu rupiah), bila suami berekonomi kelas menengah, ia harus memberi nafkah satu setengah mud, dan bila suami berekonomi lemah, ia harus memberi nafkah satu mud. Demikian pendapat Imam Syafi'i. Pendapat kedua mengatakan keduanya yang menjadi ukuran besar kecilnya nafkah, karena untuk menjaga kepentingan keduanya. Kalau suami isteri sama-sama kaya, maka suami harus memberikan nafkah isteri ukuran tinggi, kalau sama-sama miskin, suami tetap berkewajiban memberikan nafkah dengan kadar kemampuannya. Apabila sebaliknya (suami miskin), suami harus tetap memberikan nafkah kepada isterinya sebagai kewajiban pokok dalam rumah tangga. Demikian pendapat Imam Abu Hanifah, Malik dan Ahmad bin Hanbal (Mushthafa Dib Al-Bigha', 1986: 298).

Sebab timbul perbedaan pendapat di kalangan para ulama adalah bertitik tolak pada, apakah yang dijadikan ukuran pemberian nafkah itu isteri atau suami.? Mereka yang mengatakan suamilah yang menjadi ukuran, maka suami harus memberi nafkah kepada isterinya dengan kadar yang telah ditentukan, sedangkan bagi mereka yang mengatakan kedua-duanya maka suami memberikan nafkah diukur dengan kemampuannya, tidak ditentukan kadarnya.

Pendapat pertama berargumentasikan pada firman Allah :

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ ۗ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ  
مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتَاهَا ... الطلاق:

٧

*Artinya : Hendaklah orang yang mampu memberi nafkah menurut kemampuannya. Dan orang yang disempitkan rizkinya hendaklah memberi nafkah dari harta yang diberikan Allah kepadanya. Allah tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan (sekedar) apa yang Allah berikan kepadanya... (Q.S. Al-Thalaq: 7)*

Wajah dilalah ayat ini menjelaskan bahwa suami harus memberikan nafkah kepada isterinya sesuai dengan kemampuan, dalam arti kadar yang telah ditentukan.

Hadis Nabi :

أَطْعَمُوهُنَّ مِمَّا تَأْكُلُونَ وَأَكْسُوهُنَّ مِمَّا تَكْسِبُونَ • رواه ابو داود

*Artinya : “Berilah (para isteri) makan dari apa-apa yang bisa mereka makan dan pakaian dari apa-apa yang mereka ushakaan.”*

Wajah dilalah hadis ini menunjukkan suami wajib memberikan nafkah kepada isterinya, baik berupa makanan maupun berupa kebutuhan pakaian, dan papan diukur dengan kemampuan suami.

Pendapat kedua berargumentasikan pada firman Allah :

... وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ... البقرة :

٢٣٣

*Artinya : ...Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang ma'ruf... (Q.S. Al-Baqarah: 233)*

Wajah dilalah ayat ini menegaskan suami wajib memberi nafkah kepada isterinya dengan cara yang baik. Maksud *ma'ruf* (baik) di sini adalah memberikan nafkah kepada seorang isteri disesuaikan dengan kemampuan yang dimiliki suami, yang kadarnya tidak ditentukan.

Hadis Nabi :

خذى من مال أبى سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف  
رواه البخارى ومسلم

*Artinya : "Ambilah sebagian dari harta Abu Sufyan sesuatu yang dapat mencukupi kebutuhanmu dan anak-anakmu dengan cara yang baik."*

Argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh pendapat pertama dikritik oleh pendapat kedua. Menurutnya, surat Al-Thalaq, ayat 7 itu menunjukkan perintah kepada suami untuk memberikan nafkah kepada isterinya dengan kemampuan yang dimilikinya, tidak mengindikasikan ketentuan kadar besar kecilnya. Demikian juga hadis yang dijadikan argumentasi kedua adalah sama tidak menetapkan kadar nafkah yang harus diberikan kepada isteri.

Kritikan itu dijawab, sekiranya nafkah isteri itu tidak ditentukan kadarnya tentu setiap suami akan memberikan nafkah kepada isterinya dengan semauanya, karena memang tidak ada batas (kadar) minimal. Untuk itu perlu diberikan batasan yang konkret sesuai dengan kemampuannya.

Kemuudian argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh pendapat kedua dikritik oleh pendapat pertama. Ayat 233 surat Al-Baqarah tidak dapat menjadi



kan dalil untuk menetapkan nafkah isteri, dilihat dari keadaan suami atau isteri. Tetapi kata *ma'ruf* pada ayat itu menjelaskan bahwa suami itu harus memberi nafkah kepada isteri dan anak-anaknya dengan cara yang baik. Kemudian hadis sebagai argumentasi kedua dari pendapat kedua itu tidak relevan dengan konteksnya, karenanya tidak bisa dijadikan dalil.

Setelah didiskusikan argumentasi masing-masing pendapat, maka pendapat yang dipandang kuat dan logis adalah pendapat yang mengatakan tolak ukur besar kecilnya nafkah isteri yaitu suamilah pegangannya. Sebagai alasan antara lain : *Pertama*, Argumentasi-argumentasi yang dikemukakan pendapat pertama dipandang cukup kuat dan aplikatif dengan konteksnya. *Kedua*, Suami adalah sebagai pemimpin rumah tangga, secara otomatis mempunyai tanggungjawab terhadap isteri dan anak-anaknya (Q.S. an-Nisa': 34).

#### 4. Nafkah Isteri yang Telah Dicerai

Para fuqaha telah sepakat bahwa seorang suami berkewajiban memberikan nafkah kepada isterinya (Jawad Mughniyah, 1964: 100). Dari pernyataan ini dapat dipahami bahwa isteri akan mendapatkan nafkah dari suaminya. Namun demikian, tidak jarang rumah tangga yang berakhir dengan perceraian sampai habis dengan talak tiga (*thalaq ba'in*). Oleh karena itu dalam pembahasan ini akan dibatasi pada seorang isteri yang telah dicerai dengan *thalaq ba'in* sugra atau kubra, yang masih menjalani masa 'iddah hamil atau tidak hamil.

Yang menjadi fokus permasalahan dalam hal ini adalah, bagaimana isteri yang telah di-*thalaq ba'in* oleh suaminya apakah dia mendapatkan nafkah atau tidak selama menjalani masa 'iddah.

Terdapat tiga golongan pendapat di kalangan para ulama dalam menanggapi masalah tersebut, yaitu : Pendapat pertama mengatakan isteri tidak mendapat nafkah sama sekali selama masa 'iddah dari mantan suaminya. Demikian pendapat Ibn Abbas, Al-Hasan, 'Atha, Al-Syi'bi, Ahmad (menurut suatu riwayat), Al-Qasim, Abu Hanifah, Syi'ah Imamiyah, Ishaq, Ibn Ruwaihah dan para pengikutnya, Dawud dan semua ahli hadis. Pendapat kedua mengatakan isteri selama menjalani masa 'iddah mendapat nafkah dari mantan suaminya. Demikian pendapat Umar Ibn Al-Khaththab, Umar Ibn Abdul Aziz dan Al-Tsauri. Pendapat ketiga mengatakan isteri selama menjalani masa 'iddah mendapat nafkah pangan dan papan dari mantan suaminya apabila 'iddahnya sebagai 'iddah hamil. Tetapi bila 'iddahnya bukan 'iddah hamil ia hanya mendapat nafkah pangan saja. Demikian pendapat Imam Syafi'i (dalam kaul kadimnya) dan para pengikutnya, Zakaria Ali Yusuf dan Imam Malik beserta para pengikutnya.

Sebab timbul perbedaan pendapat di kalangan para ulama di atas bertitik tolak pada implementasi teori 'am dan khash suatu nash dan peranan suatu hadis dalam mentakhshishkan ayat-ayat Al-Qur'an.

Pendapat pertama berargumentasikan pada firman Allah :

يَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ ...

*Artinya : Hai Nabi, apabila kamu menceraikan isteri-isterimu maka hendaklah kamu ceraikan mereka pada waktu mereka dapat (menghadapi) 'iddahnya (yang wajar)... (Q.S. Al-Thalaq: 1)*

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ  
لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ... الطلاق : ٦

*Artinya : Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan untuk menyempitkan (hati) mereka... (Q.S. Al-Thalaq: 6)*

Wajah dilalah ayat ini menunjukkan bahwa isteri-isteri yang sudah diceraikan berhak mendapatkan nafkah dari mantan suaminya, tetapi hal ini hanya khusus kepada isteri yang diceraikan dengan *talak raj'i*. Sedangkan untuk isteri yang diceraikan dengan *thalaq ba'in* tidak tercakup pada kedua ayat di atas, karena keumuman kedua ayat itu sudah ditakhsish oleh hadis Nabi (sebagai alasan kedua pendapat pertama). Oleh karena itu isteri yang sudah diceraikan dengan *thalaq ba'in* tidak berhak mendapatkan nafkah dari mantan suaminya.

Hadis Nabi S.A.W.:

عن الشعبي عن فاطمة بنت قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم في المطلقة ثلاثا  
قال : ليس لها سكنى ولا نفقة . رواه أحمد ومسلم

*Artinya : Dari Al-Syi'bi dari Fatimah binti Qais dari Nabi S.A.W. tentang talak tiga, beliau bersabda : Tidak ada bagi isteri-isteri yang telah diceraikan secara ba'in tempat tinggal dan nafkah. H.R. Muslim dan Ahmad.*

Wajah dilalah hadis ini menunjukkan bahwa isteri yang diceraikan dengan *thalaq ba'in* tidak berhak mendapatkan nafkah dari mantan suaminya.

Pendapat kedua berargumentasikan pada firman Allah surat Al-Thalaq, ayat 1 dan 6 (sebagaimana

argumentasi pendapat pertama di atas). Wajah dilalah kedua ayat tersebut menurutnya, bahwa isteri yang sudah dicerai berhak mendapatkan nafkah papan dan pangan dari mantan suaminya, sebab keduanya saling keterkaitan atau bergandengan (*mutaba'ah*). Di samping itu isteri yang berhak mendapatkan nafkah di sini apakah ia yang telah di-*thalaq ba'in* ataupun *raj'i*, dan dalam keadaan hamil ataupun tidak hamil. Sebab ayat 6 surat Al-Thalaq itu berlaku umum.

Pendapat ketiga berargumentasikan pada firman Allah surat Al-Thalaq, ayat 6. Wajah dalalah ayat ini menunjukkan bahwa isteri yang telah dicerai dengan *thalaq ba'in* itu mendapatkan nafkah papan dari mantan suaminya. Firman Allah tersebut di akhir ayat menegaskan bahwa wanita yang beridrah hamil berhak mendapatkan nafkah pangan dari mantan suaminya, sebab ayat itu mengisyaratkan dengan kata *fa anfiq*, berarti suatu perintah untuk memberikan nafkah kepadanya. Nafkah ini diberikan kepada isteri yang beridrah hamil, yang berarti selain yang hamil tidak mendapatkan nafkah dimaksud.

Hadis Nabi :

عن الشعبي قال : قال النبي صلعم لها (لفاطمة بنت قيس) لانفقة لك إلا أن تكون حاملة . رواه مسلم

*Artinya : Dari Sya'bi ia berkata : Nabi S.A.W. telah bersabda kepada Fatimah binti Qais bahwa tidak ada nafkah bagimu, kecuali wanita yang dicerai sedang dalam keadan hamil. H.R. Muslim.*

wajah dilalah hadis ini menegaskan isteri yang telah dicerai oleh suaminya dengan *thalaq ba'in*, baru

mendapatkan nafkah apabila ‘iddahnya adalah ‘iddah hamil.

Pada dasarnya ketiga pendapat di atas mengacu pada surat Al-Thalaq, ayat 1 dan 6, hanya mereka berbeda pemahaman sehingga menghasilkan konklusi hukum yang berbeda pula. Pendapat pertama menurutnya ayat 1 dan 6 surat Al-Thalaq itu berlaku bagi isteri yang ditalak dengan talak *raj'i*, sedangkan bagi isteri yang dicerai secara *ba'in* tidaklah berlaku baginya, karena keumuman ayat itu sudah ditakhshish oleh hadis Nabi di atas.

Pemahaman itu dikritik oleh pendapat kedua, menurutnya ayat 6 surat Al-Thalaq itu bersifat umum sehingga tidak saja isteri yang telah ditalak *raj'i* dan *ba'in* yang mendapatkan nafkah dari mantan suaminya, tetapi juga termasuk isteri yang belum dicerai. Ungkap selanjutnya, bahwa keumuman ayat itu tidak dapat ditakhshishkan oleh hadis yang dijadikan argumentasi pendapat pertama, karena hadis itu terdapat cacat dari salah seorang rawinya yang bernama *Aswad Ibn Yazid*. Dia adalah seorang perawi yang tidak bisa dipercaya periwayatannya (*lais Al-tsiqah*). Untuk itu, hadis tersebut tidak bisa diterima, apalagi untuk mentakhshishkan ayat dimaksud. Lagi pula ungkap selanjutnya, bagi isteri mendapatkan nafkah dari mantan suaminya itu bukanlah sekedar pemberian tetapi untuk mengantisipasi kemandirian dan kesulitan, terlebih setelah dia habis melahirkan. Oleh karena demikian, mereka tidak membedakan ‘iddah hamil dan tidak hamil.

Sementara pendapat ketiga sependapat dengan pendapat kedua tentang bahwa keumuman ayat itu tidak bisa ditakhshishkan dengan hadis yang dipegangi oleh pendapat pertama, karena terdapat cacat perawinya. Akan

tetapi mereka mngeritik pendapat kedua mengenai tidak ada perbedaan antara isteri yang telah diceraikan dengan talak *raj'i* dan *ba'in*, juga masalah pangan. Menurutnya, perlu dibedakan antara 'iddah hamil dengan bukan hamil, karena secara *mafhum mukhalafah* diujung ayat 6 itu dan hadis yang mereka pegangi adalah justru membedakan di antara keduanya.

Setelah mendiskusikan argumentasi masing-masing pendapat dan mengetahui jalan pikiran mereka, maka dalam hal ini pendapat yang dipandang kuat dan logis adalah mereka yang mengatakan isteri yang telah diceraikan dengan talak *ba'in* atau *raj'i*, 'iddah hamil atau tidak mendapatkan nafkah dari mantan suaminya. Sebagai argumentasi penulis adalah, *Pertama*, Sekiranya isteri dimaksud tidak mendapatkan nafkah dari mantan suaminya, maka akan menyulitkan dan membuat mudarat kepadanya, apalagi sesudah melahirkan justru dia perlu jaminan yang cukup baik bagi anaknya maupun bagi dirinya. *Kedua*, Dalam kaitan ini menghilangkan kemudharatan itu diharuskan bagi setiap muslim (*La dharar wala dharar*).

## C. Dalam Masalah Tindak Pidana

### 1. Qarinah dalam Jarimah

Para ulama sepakat bahwa dalam konteks penegakan hukum (*rule of law*) pengakuan, kesaksian, sumpah dan pengambilan sumpah adalah merupakan dalil-dalil syara' (alat bukti) yang dapat dipegangi oleh hakim. Kemudian mereka sepakat pula dalam berpegang mengambil indikasi (*qarinah*) secara umum, tetapi mereka terjadi perbedaan pendapat dalam memerinci indikasi-indikasi itu. Oleh karena itu yang akan dibahas di dalam

masalah ini tentang memutuskan perkara berdasarkan indikasi.

Yang menjadi permasalahan pokok di sini adalah, bagaimana memutuskan suatu perkara berdasarkan indikasi dalam jarimah?.

Terdapat dua pendapat di kalangan para ulama dalam menanggapi masalah tersebut, yaitu : Pendapat pertama mengatakan indikasi dalam jarimah hudud tidak dapat digunakan kecuali pengakuan dan kesaksian. Demikian pendapat Hanafiyah, Syafi'iyah dan Hanabilah. Pendapat kedua mengatakan bahwa indikasi dapat digunakan untuk menetapkan hukum pada semua jarimah. Demikian pendapat Ibn Taimiyah, Ibn Qayyim, Al-Qarafi, Al-Mun'im bin Al-Fars, Ibn Farhun dan Ibn Al-Ghars serta para pengikut Imam Malik (Al-Mun'im Al-Bahi, 1965: 75-90).

**Pendapat pertama** berargumentasikan pada hadis Nabi S.A.W.:

أن النبي صلعم قال : لو كنت راجما أحدا بغير بينة لرجمت فلانة فقد ظهر منها الربيبة في منطقتها ومن يدخل عليها . رواه ابن ماجه عن ابن عباس

*Artinya : Sesungguhnya Nabi S.A.W. telah bersabda: Sekiranya Aku dibenarkan merajam seseorang tanpa mengadakan penelitian terhadap bayyinah (bukti-bukti yang ada), sesungguhnya akan Aku rajam seseorang itu (fulanah), maka sungguh telah tampak daripadanya rabibah pada upacara dan perilakunya, dan orang yang termasuk atas perbuatan itu.*

Jihat dilalah hadis ini menunjukkan tidak boleh berpegang pada indikasi, sebab Nabi sendiri tidak

melaksanakan hukuman kepada wanita berdasarkan indikasi, bahkan tunjukkan hadis itu telah jelas meniadakan hukuman had dengan indikasi.

ما رواه احمد و ابود اود عن ابن عباس قال : شرب رجل الخمر فسكر فلقي يميل في الفج فانطلق به إلى النبي صلعم فلما حاذى بدار العباس انفلت فدخل على العباس فلتز مه فذكر ذلك للنبي صلعم فضحك , وقال أفعلها ؟ ولم يأمر فيه بشئ .

*Artinya : Hadis riwayat Abu Dawud dan Ahmad dari Ibn Abbas, ia berkata : seseorang meminum khamar kemudian mabuk dan ditemukan di sebuah lorong. Maka ia dibawa ke hadapan Nabi S.A.W. ketika melewati rumah Abbas, ia terlepas lalu menyelinap masuk dan berdiam di sana. Hal itu dilaporkan kepada Nabi S.A.W. beliau tertawa dan bertanya : “Apakah memang ia melakukannya?” kemudian beliau tidak memerintahkan apa-apa terhadap orang itu.*

Jihat dilalah hadis ini menegaskan bahwa Nabi tidak melakukan hukuman had terhadap peminum khamar meskipun mabuk itu merupakan indikasi bagi pemabuk minum khamar.

أن امرأة رفعت إلى عمر بن الخطاب ليس لها زوج وقد حملت , فسألها فقالت : إني امرأة ثقيلة الرأس وقع على رجل وأنا نائمة فما استيقظت حتى فرغ-فدرا عنها الحد

*Artinya : Bahwa seorang perempuan datang kepada Umar bin Khaththab tidak ditemani suaminya, ia dalam keadaan hamil, kemudian ia bertanya*



*kepada Umar dan berkata : Sesungguhnya saya adalah seorang perempuan yng keras kepala yang jatuh atas pelukan seseorang dan saya tertidur kemudian bangun hingga selesai, maka ia tidak dikenakan hukuman had.*

Jihat dilalah atsar sahabat ini menunjukkan sahabat tidak menggunakan indikasi sebagai dasar dalam menetapkan hukum, yaitu kepada wanita dimaksud pada teks atsar sahabat tersebut.

Secara deduksi analogis (qiyas) bahwa hukuman had itu harus terlepas dari keraguan, indikasi merupakan praduga keras terhadap sesuatu yang ditelitinya yang dalam realitas praktiknya banyak diliputi oleh keraguan. Oleh karena demikian indikasi tidak boleh dijadikan dasar untuk menetapkan hukum.

**Pendapat kedua** berargumentasikan pada firman Allah Surat Yusuf: 26-28:

قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي عَنْ نَفْسِي ۖ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِّن قَبْلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكٰذِبِينَ  
وَإِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِّن دُبُرٍ فَكٰذَبَتْ وَهُوَ مِنَ  
الصّٰدِقِينَ ﴿٢٦﴾ فَلَمَّا رَا قَمِيصَهُ قُدًّا مِّن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ  
مِن كٰذِبِيْنَ ۗ إِنَّ كٰذِبِيْنَ عَظِيْمٌ ﴿٢٨﴾ يٰٓيُوسُفُ : ٢٦-٢٨

*Artinya: Yusuf berkata: “Dia menggodaku untuk menundukkan diriku (kepadanya)”, dan seorang saksi dari keluarga wanita itu memberikan kesaksiannya : “Jika baju*

*gamisnya koyak di muka, maka wanita itu benar, dan Yusuf termasuk orang-orang yang dusta. Dan jika baju gamisnya koyak di belakang, maka wanita itulah yang dusta, dan Yusuf termasuk orang-orang yang benar.” Maka tatkala suami wanita itu melihat baju gamis Yusuf koyak di belakang berkatalah dia: Sesungguhnya (kejadian) itu adalah di antara tipu daya kamu, sesungguhnya tipu daya kamu adalah besar.” (Q.S. Yusuf: 26-28)*

Jihat dilalah ayat ini menunjukkan boleh menetapkan hukum berdasarkan indikasi, sebab kasus antara Yusuf dan Zulaihah diindikasikan dengan koyak bajunya untuk membedakan mana yang benar dan mana yang salah. Kasus ini justru diperlukan menggunakan indikasi dan dijadikan dasar sebagai penetapan hukum.

روى ابن عباس أن النبي صلعم قال : الأيم أحق بنفسها من وليها والبكر تستأمر في نفسها وإذنها صماتها •

*Artinya : Hadis riwayat Ibnu Abbas, bahwa Nabi S.A.W. bersabda: Janda itu lebih berhak terhadap dirinya daripada walinya, sedangkan gadis harus diperintahkan (dimintakan izinnya) terhadap dirinya, dan izinnya adalah diamnya.*

Jihat dilalah hadis ini mengisyaratkan bahwa Nabi S.A.W. menjadikan *diamnya seorang gadis* merupakan petunjuk kerelaannya, yang berarti menggunakan indikasi dalam menetapkan hukum adalah dibolehkan.

روى أبى بن كعب فى حديث اللقطة أن النبى صلعم قال :  
عرفها فإن جأك أحد يخبرك بعدتها ووعائها ووكتها  
فأعطها إياه .

*Artinya : Ubay bin Ka'ab meriwayatkan hadis tentang barang temuan (luqathah) bahwa Nabi S.A.W. bersabda : Kenalilah dia (pemilik barang) jika dia datang kepadamu untuk menginformasikan mengenai bilangan (jumlahnya), berupa barangnya, dan tali ikatnya, maka berikan barang itu kepadanya.*

Jihat dilalah hadis ini menjelaskan sifat-sifat pada barang temuan (*luqathah*) sebagai bukti. Hal ini juga sebagai dasar bolehnya menggunakan petunjuk dalam menetapkan hukum.

Sebagai dikemukakan oleh Ibn Qayyim bahwa Allah menurunkan syari'at untuk menegakkan keadilan bagi manusia. Jika tampak tanda-tanda ke arah keadilan dan terbuka jalan untuk menetapkan keadilan itu maka disitulah syari'at Allah dan agama-Nya. Ungkap Qayyim selanjutnya bahwa *Al-bayyinah* itu nama bagi semua apa yang menerangkan kebenaran dan barang siapa yang membatasi dengan dua orang saksi atau empat orang saksi, dan atau seorang saksi dan sumpah berarti ia tidak menyempurnakan maksudnya, padahal Al-Qur'an tidak datang dengan maksud saksi saja melainkan sebagai *hujjah, dalil* dan *burhan*. Ini menunjukkan bahwa kapan saja bila ditemukan indikasi atau petunjuk yang dapat mendatangkan bukti, maka harus diamalkan.

Setelah dikemukakan argumentasi-argumentasi masing-masing pendapat tersebut di atas, maka dapat diketahui bahwa pendapat pertama ternyata argumentasi-

argumentasi yang mereka tampilkan adalah cukup kuat. Argumentasi pertama, hadis Ibn Abbas yang ditakhrijkan oleh Ibn Majah dari Abbas bin Al-Walid, Al-Laits bin Sa'ad, Ubaidillah bin Ja'far dan Abul Aswad. Mereka semua termasuk perawi yang *tsiqat*, dan materi hadis itu sendiri tunjukannya (*dalalah*) jelas sekali, sehingga mereka berpendapat bahwa *qarinah* tidak boleh dipakai dalam lapangan hukum had. Demikian juga hadis kedua yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Dawud dari Ibn Abbas ternyata tunjukannya cukup jelas. Didukung pula oleh atsar sahabat yang tunjukannya jelas. Dari tiga argumentasi ini adalah cukup rasional sebagaimana argumentasi keempatnya logis pula bahwa dalam masalah hukuman tidak boleh terdapat keragu-raguan.

Selanjutnya, pendapat kedua mengemukakan argumentasi-argumentasinya, pertama, kasus Yusuf. Hal ini sebenarnya mereka kembali pada *syar'u man qablana*. Di kalangan para teoritis hukum Islam (*ushuliyyin*) mereka sepakat bahwa *syar'u man qablana* dapat dijadikan salah satu dalil hukum. *Kedua*, Hadis dari Ibn Abbas mengenai izin gadis adalah diamnya. Hal ini menunjukkan adanya indikasi dalam arti adanya persetujuan. Atas dasar hadis ini menunjukkan bahwa indikasi boleh digunakan dalam menetapkan hukum, dan tunjukan hadis itu adalah cukup jelas. Sedangkan hadis dari Ubay bin Ka'ab tentang barang temuan (*luqathah*) ditakhrijkan oleh Imam Muslim, Turmuzi dan Ahmad, kualitasnya adalah sahih. Berarti dengan tunjukan hadis ini menggunakan indikasi dalam menetapkan hukum adalah boleh. Dari ketiga argumentasi tersebut secara deduksi analogis (sebagaimana argumentasi keempatnya) cukup rasional kiranya bahwa upaya meraih keadilan dan itu dapat ditegakkan berarti disitulah syari'at Allah. Oleh

karena itu, nilai keadilan yang dapat diusahakan berarti dapat dijadikan dalil untuk menetapkan hukum pada jarimah dengan nilai keadilan (*qarinah*) tersebut.

Setelah didiskusikan argumentasi pendapat masing-masing dan diketahui alur pemikiran/pemahaman mereka, dalam hal ini pendapat yang mengatakan kuat dan logis adalah pendapat yang mengatakan bahwa *qarinah* itu dapat digunakan dalam menetapkan hukum dalam lapangan hukum had. Sebagai argumentasi penulis: *Pertama*, dalam konteks era globalisasi dan reformasi sekarang ini dalam rangka mengumpulkan bukti-bukti diperlukan tidak hanya pengakuan, kesaksian dan sumpah, tetapi juga *qarinah* sangat dibutuhkan sekali. *Kedua*, aneka ragam tindak kejahatan yang terorganisir dengan rapih dewasa ini sulit mendeteksinya, untuk itu *qarinah* diperlukan dalam kondisi seperti itu.

## 2. Sumpah dalam Jarimah

Yang menjadi fokus permasalahan di sini adalah bolehkah tindak pidana pembunuhan diputuskan berdasarkan *qasamah* (sumpah yang berulang-ulaang pada tuntutan pidana yang tidak diketahui siapa pelakunya dan tidak ada bukti-bukti yang dapat diajukan pendakwa)?.

Terdapat dua pendapat di kalangan para ulama sebagai berikut : Pendapat pertama mengatakan boleh *qasamah* digunakan untuk memutuskan perkara tindak pidana pembunuhan. Demikian pendapat madzhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali dan mazhab Zhahiri. Pendapat kedua mengatakan *qasamah* tidak boleh digunakan untuk memutuskan perkara tindak pidana pembunuhan. Demikian pendapat sebagian ulama tabi'in

di antaranya Salim bin Abdullah, Abu Qalabah dan Umar bin Abdul Aziz.

Titik fokus muncul perbedaan pendapat di kalangan para ulama tersebut disebabkan berbeda pemahaman terhadap hadis Nabi S.A.W. yang diriwayatkan oleh Al-Baihaqi dari Ibn Abbas:

البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه

*Artinya : Bayyinah itu diwajibkan kepada penggugat, sedangkan sumpah diwajibkan kepada tergugat.*

Apakah hadis ini berlaku umum (bagi pendakwa dan terdakwa) ataukah berlaku khusus (hanya untuk terdakwa atau pendakwa saja). Mereka yang mengatakan berlaku umum, menegaskan bahwa perkara tindak pidana tidak boleh diputuskan dengan *qasamah*. Bagi mereka yang mengatakan berlaku khusus, *qasamah* dapat digunakan untuk memutuskan perkara tindak pidana dalam arti terdakwa dipandang pihak yang lebih kuat.

**Pendapat pertama** berargumentasikan pada hadis Nabi S.A.W.:

عن سهل بن أبي حثمة ورافع بن خديج أن محيصة بن مسعود وعبدالله بن سهل انطلقا قبل خيبر فتفر قافى النخل فقتل عبدالله بن سهل فاتهموا اليهود فجاء أخوه عبد الرحمن وابنا عمه حويصة ومحيصة إلى النبي صلعم فتكلم عبد الرحمن في أمر أخيه وهو أصغر منهم فقال رسول الله صلعم كبر الكبرا وقال ليبيدا الأكبر فتكلمنا في أمر صاحبهما فقال رسول الله صلعم بقسم خمسين منكم على رجل منهم فيدفع برمته ... صحيح مسلم : ٣٤

*Artinya : Dari Sahal bin Abi Hatsmah dan Rafi' bin Khada'ij bahwa Muhaishah bin Mas'ud dan Abdullah bin Sahal pergi ke Khaibar, kemudian mereka berdua berpisah diperkebunan kurma. Tiba-tiba Abdullah bin Sahal terbunuh, mereka mencurigai orang Yahudi. Kemudian datang saudaranya Abdurrahman dan kedua anak mamangnya Huwaishah dan Muhaishah menghadap Nabi S.A.W. menginformasikan peristiwa saudaranya Abdurrahman orang yang paling kecil di antara mereka segera memulai bicara. Kemudian Rasulullah bersabda : Dahulukan orang yang tertua untuk bicara, kemudian mereka membicarakan tentang kasus kawannya itu. Rasulullah S.A.W. bersabda : Kamu semua sebanyak 50 orang harus bersumpah, kemudian beliau menetapkan denda (diyat) terhadapnya. H.R. Muslim.*

Jihat dilalah hadis ini menunjukkan boleh memutuskan perkara tindak pidana pembunuhan dengan *qasamah*, karena Rasulullah sendiri pernah menyuruh kepada wali si-korban bersumpah sebanyak 50 kali. Oleh karena itu, jika wali si-korban bersumpah atas tuduhan kepada seseorang, maka pelaku tindak pidana itu bisa dihukum atasnya. Jika hal itu tidak dapat dituduhkan kepada seseorang dan wali si-korban tidak bersumpah, maka sumpah ditujukan kepada penduduk kampung, tempat di mana korban ditemukan. Jika kedua hal tersebut tidak dapat dilakukan, maka diputuskan dengan diyat yang diambil dari Baitul Mal agar tidak ada darah yang sia-sia dalam Islam.

*Qasamah* dilakukan karena sangat mahalnya nilai jiwa seseorang, sehingga terjadi pertumpahan darah bisa di tempat-tempat sepi. Untuk itu *qasamah* dilakukan bertujuan untuk memelihara jiwa (*hifzh Al-nafs*), dalam arti agar pelaku tindak pidana kejahatan tidak lagi mau melakukan perbuatan tersebut.

**Pendapat kedua** berargumentasikan pada hadis Nabi S.A.W.:

عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلعم قال:  
البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه • رواه البيهقي

*Artinya : Dari Ibn Abbas r.a. dia berkata: Sesungguhnya Nabi S.A.W. telah bersabda: Bayyinah itu diwajibkan kepada penggugat, sedangkan sumpah diwajibkan kepada tergugat. H.R. Baihaqi*

Jihat dilalah hadis ini menunjukkan bahwa saksi harus dapat diajukan pendakwa dan sumpah dibebankan kepada terdakwa. Kemudian kajian secara analisis kebahasaan (*bayani*), *alif* dan *lam* yang menempel pada kata *Al-bayinah* dan *Al-yamin* itu menunjukkan *Al-istigraq*. Ini berarti menunjukkan secara jelas bahwa saksi dipihak pendakwa, sedangkan sumpah dipihak terdakwa, bukan sebaliknya.

Tentang tindak pidana pembunuhan tidak dapat diselesaikan dengan berdasarkan *qasamah*, karena *qasamah* menyalahi tata aturan syara'. Sebagaimana prinsip pokok dalam syari'at, bahwa seseorang boleh bersumpah berdasarkan apa yang ia ketahui secara pasti, atau menyaksikan secara indrawi. Dengan demikian, dalam hal tindak pidana pembunuhan tidak diketahui siapa pelakunya, bagaimana wali si-korban akan



bersumpah padahal dia sendiri tidak mengetahuinya. Sebab bisa saja mereka bertempat tinggal di tempat lain, jauh dari tempat tindak pidana kejahatan itu terjadi. Di samping itu, aturan pokok lainnya menyatakan bahwa sumpah tidak berpengaruh terhadap hilangnya jiwa.

Dari argumentasi-argumentasi yang dikemukakan oleh masing-masing pendapat tersebut di atas dapat diketahui bahwa argumentasi yang dikemukakan oleh pendapat pertama dikritik oleh pendapat kedua. Menurutnya, tidak ada hadis Nabi yang menyebutkan bahwa Rasulullah menghukum dengan berdasarkan *qasamah*. Tetapi *qasamah* merupakan suatu lembaga hukum jahiliyah, kemudian Rasulullah memperlunaknya agar kaum muslimin mengetahui bahwa *qasamah* tidak dapat mengalahkan aturan-aturan pokok Islam. Oleh karena itu hadis yang dipegangi oleh pendapat pertama bukanlah sunnah, sebab sekiranya itu sunnah, para wali si-korban harus disumpah walaupun tidak melihat sendiri, tentunya Rasulullah akan mengatakan kepada mereka hal itu adalah sunnah. Kritikan ini dijawab, bahwa memang *qasamah* merupakan hukum yang bersifat jahili yang pada dasarnya tidak dapat diterima, sebab apa yang dikenal pada masa jahiliyah bisa saja terjadi di masa sekarang dan yang akan datang. Ungkapan Rasulullah tentang kebolehan *qasamah* menjadi bukti yang jelas bahwa *qasamah* adalah sunnah, tidak mesti harus dibuktikan dengan ucapan Nabi bahwa itu adalah sunnah.

Selanjutnya, argumentasi yang dikemukakan oleh pendapat kedua dikritik oleh pendapat pertama. Menurutnya, dengan sumpah bukan tidak mungkin sebagai jalan hilangnya jiwa, selama sumpah itu membawa kepada pembuktian tindak pidana yang

dituduhkan kepada terdakwa. Karena Rasulullah berkata *تستحقون دم صاحبكم*, yang dimaksud adalah darah pelaku tindak pidana pembunuhan. Oleh karena itu *qasamah* merupakan metode pembuktian dan wajib qishash dalam pembunuhan sengaja. Demikian juga logika yang mereka kedepankan bahwa *qasamah* adalah sunnah yang mentakhshishkan bagi aturan-aturan pokok syari'at. Juga boleh bagi para wali korban menyumpah terdakwa sekiranya diduga keras terdakwa yang melakukan tindak pidana pembunuhan dimaksud, sekalipun mereka tidak ada di tempat kejadian, karena Rasulullah bersabda kepada kaum Anshar *تحلفون وتستحقون دم صاحبكم*, padahal mereka berada di Madinah, dan peristiwa pembunuhan terjadi di Khaibar.

Berdasarkan pendiskusian argumentasi masing-masing pendapat, maka pendapat yang dipandang kuat dan logis adalah mereka yang mengatakan *qasamah* dapat dijadikan dasar untuk memutuskan perkara tindak pidana pembunuhan. Sebagai argumentasi penulis, antara lain: *Pertama*, dewasa ini banyak kasus tindak pidana pembunuhan yang sulit dibuktikan berdasarkan alat-alat bukti yang telah dikumpulkan pihak penyidik karena implikasi alat teknologi canggih yang bisa mengaburkannya. Dalam kondisi seperti itu *qasamah* dapat dijadikan salah satu alternative jalan keluarnya untuk menguatkan alat-alat bukti yang telah ada. *Kedua*, *qasamah* juga bisa berimplikasi terhadap mental pelaku tindak pidana. Untuk itu sekiranya pihak terdakwa sulit untuk mengakui apa yang dilakukannya, maka *qasamah* dapat dilakukan, kalau memang benar dia melakukan biasanya secara psikologis dia berubah sikap dan turun mentalnya.

## **BAB IV**

### **RINGKASAN DAN PENUTUP**

Pada bab ini sampailah pada bagian terakhir untuk meringkas dan mengambil kesimpulan-kesimpulan dari uraian dan pembahasan bab-bab terdahulu.

Dapat dinyatakan bahwa diskursus seputar permasalahan hukum Islam senantiasa menarik dan aktual untuk dibahas, karena ia dinamis dan fleksibel. Hukum Islam sebagai manifestasi kehendak Pencipta Hukum (*Al-Syari'*) dalam realitas kehidupan manusia menuntut terjadinya inovasi-inovasi baru dalam tataran implementasinya, karena hukum Islam (*syari'ah*) diciptakan oleh Allah tidak lain tujuannya adalah untuk kemashlahatan dan kesejahteraan manusia di dunia dan di akhirat kelak. Karena itu, karakteristik hukum Islam yang bersifat universal dan fleksibel perlu ditransformasikan dalam realitas kehidupan manusia sehingga mampu menjawab berbagai permasalahan kehidupan dan tantangan zaman kini dan yang akan datang. Hukum Islam mesti dipahami di samping secara tekstual juga secara kontekstual, tentunya dengan menetapkan metode-metode istinbath hukum dan implementasinya pada kasus-kasus fikih.

Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, teoritisasi hukum Islam (*ushuliyin*) dengan memperhatikan aspek sumber dan dalil hukum dalam proses pembentukan hukum, memandang perlu untuk membedakan istilah *syari'ah*, *fiqih* dan *hukum syar'i*. sebagaimana telah dikemukakan pada uraian terdahulu bahwa *syari'ah* sebagai contoh *canon law of Islam*, yaitu keseluruhan perintah Allah berupa teks-teks (*Al-nashush*), sedangkan *fiqih* atau ilmu hukum Islam yaitu pengetahuan tentang hak dan kewajiban seseorang yang diketahui dari Al-Qur'an dan sunnah atau disimpulkan dari

keduanya atau apa yang telah disepakati oleh para pakar hukum agama. Adapun *hukum syar'i* yang dalam implementasinya apabila menyangkut masalah-masalah *syari'ah* disebut dengan *hukum syar'i*. Dari perbedaan antara tiga terminologi tersebut dapat ditegaskan bahwa sesungguhnya hukum Islam dalam terminologi yang lebih komprehensif adalah yang mengandung tiga istilah tersebut yaitu *syari'ah*, *fiqih* dan *hukum syar'i*.

Sebagai upaya humanisasi hukum Islam, maka berbagai langkah ditempuh agar hukum Islam tidak saja berkuat pada dunia normative (*law in book*) tetapi juga harus dinamis dan bergerak maju secara real (*law in action*) dalam rentang sejarah perjalanannya. Untuk mengapresiasi hal ini diperlukan upaya baru dalam memahami hukum Islam, tentunya dari perangkat metodologi pemahaman hukum Islamnya yang disebut dengan *ushul Al-fiqih*. Antara *fiqih* dan *ushul Al-fiqih* merupakan satu kesatuan yang sangat erat, karena itu perlu direvitalisasi, direkonstruksi dan bahkan didekonstruksi kembali sehingga mampu menjawab berbagai permasalahan yang mengemuka dan tantangan zaman yang terus berkembang.

Hukum Islam dalam arti *fiqih* diletakkan sebagai satu disiplin ilmu yang tidak kebal kritik dan tidak diserap oleh sebuah ideologi yang tertutup dan senantiasa terbuka untuk menerima revisi, sedangkan *ushul Al-fiqih* sebagai satu disiplin ilmu yang mempelajari dasar-dasar, metode-metode, pendekatan-pendekatan, dan teori-teori yang digunakan dalam memahami ajaran Islam. Oleh sebab itu, peranan *ushul Al-fiqih* menempati posisi sentral dalam hukum Islam, dan seringkali disebut dengan *the queen of Islamic science*.

Dalam proses transformasi hukum Islam terjadi kegelisahan di kalangan para teoritis hukum Islam (*ushuliyyin*) kemudian munculah tiga aliran ushul dalam proses istinbath hukum. Pertama, aliran Mutakallimin (*Syafi'iyah*), mereka mengkonstruksikan metode-metode dan pendekatan-pendekatan istinbath

hukum secara teoritis, logis dan rasional dengan didukung oleh argumentasi-argumentasi yang kuat baik secara *naqli* maupun *'aqli*. Kedua, aliran Hanafiyah (*Fuqaha*), mereka mengkonstruksikan metode-metode dan pendekatan-pendekatan istinbath hukum dengan bertolak dari masalah-masalah cabang (*furu'*) dalam aliran, setelah meneliti dan menganalisis secara cermat. Ketiga, aliran konvergensi (*Al-jam' bainahuma*) yaitu mereka (*ushuliyyin*) berusaha memadukan dua konstruksi metode-metode dan pendekatan-pendekatan yang ditempuh oleh dua aliran ushul sebelumnya.

Dalam perkembangan berikutnya, implementasi metode-metode dan pendekatan-pendekatan istinbath hukum yang telah dirumuskan oleh ketiga aliran tersebut kemudian muncullah tiga model metode dan pendekatan yang berbasis rekonstruksi dan revitalisasi dalam upaya istinbath hukum. Pertama, metode bayani. Metode ini bersandar pada analisis kebahasaan (*Al-qawaid Al-lughawiyah*) dalam memahami dan menginterpretasikan teks-teks Al-Qur'an dan sunnah (*nushush Al-muqaddasah wa Al-sunnah Al-mutawatirah*). Kedua, metode ta'lili, yaitu metode istinbath hukum dengan cara penentuan 'illat hukum dari sesuatu aturan yang secara teknis berupaya menganalogikan suatu kasus hukum yang belum ada ketentuan hukumnya dari *nash* (*Al-furu'* atau *Al-maqis*) dengan permasalahan yang sudah ada ketetapan hukumnya dalam *nash* (*Al-maqis alaih*) karena ada kesamaan 'illat Al-hukm. Ketiga, metode *istishlahi*, yaitu metode istinbath hukum terhadap kasus hukum baru yang tidak ada ketetapan hukumnya dalam *nash* dengan didasarkan pada kaidah-kaidah umum kemashlahatan.

Metode pertama dan kedua kelihatannya telah banyak diimplementasikan oleh para fuqaha dan *Jumhur ushuliyyin* pada kasus-kasus hukum pada umumnya, tetapi metode yang ketiga kelihatannya kurang dikembangkan lanjutkan oleh mereka dalam mengistinbathkan hukum. Oleh karena itu, pada abad kedelapan

hijriyah atau abad ke 14 masehi. Abu Ishaq Al-Syathibi, seorang pakar pemikiran hukum Islam dari Andalusia, Spanyol telah mencoba berusaha mengembangkannya metode (*istishlahi*) ini dengan berbasis pada *maqashid Al-syari'ah*, meskipun sebelumnya seperti Imam Al-Ghazali, 'Izzudin Abdus Salam dan Al-Thufi telah mengkonstruksi teori dan metode istinbath ini.

Oleh karena demikian, untuk melakukan kajian dan pembahasan metode istinbath hukum dan implementasinya pada kasus-kasus hukum Islam (*fiqih*) dalam buku ini, telah dipaparkan beberapa kasus hukum yang berkaitan dengan permasalahan ibadah, pernikahan dan tindak kejahatan dilihat dari segi wajah istidlal para fuqaha dan Jumhur ushuliyin dalam mengistinbathkan hukum terhadap kasus-kasus hukum tersebut, mereka menggunakan metode-metode dan pendekatan-pendekatan bayani, ta'lili dan atau istishlahi.

Melihat kenyataan ini, rasanya tidak berlebihan kalau dikatakan, bahwa sekiranya kajian dan pembahasan ini terus dilakukan oleh semua tenaga edukatif dengan intensitas yang semakin meningkat, maka pada akhirnya dunia dan pintu ijtihad akan senantiasa terbuka lebar, dibuka oleh para mujtahid-mujaddid era kontemporer dengan mencoba membongkar metodologi pemahaman hukum Islam dengan mengkonstruksi, mendekonstruksi, merekonstruksi, merevitalisasi dan sekaligus mengimplementasikannya pada kasus-kasus hukum Islam (*fiqih*) dahulu, kini dan yang akan datang, sehingga eksistensinya secara substansial teraktualisasikan sepanjang sejarah perjalanan pemikiran hukum Islam.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah Al-Turki, *Ushul Imam Ahmad ibn Hanbal*, Cet. ke 1, Matba'ah Jami'ah 'Ain Al-Syam, 1974
- Abdul Hamid Hakim, *Al-Bayan*, Juz ke 3, Penerbit Jakarta: Sa'adiyah Putra, t. th.
- Abddul Wahab Khallaf, *Mashadir Al-Tasyri' Al-Islami Fima la Nashsha Fih*, Kuwait: Dar Al-Qalam, 1972.
- \_\_\_\_\_, *'Ilm Ushul Al-Fiqh*, Cet. Ke 8, Bairut: Al-Kuwaitiyah, 1388 H./1968 M.
- Ahmad Al-Mahally, *Syarh Matan Jam' Al-Jawami'*, Juz 2, Indonesia: Maktabah Dar Ihya, t.th.
- Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudance*, Edisi ke 1, Pakistan: Islambad, 1986.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Al-Mustashfa min 'Ilm Al-Ushul*, Mesir: Maktabah Al-Junadiyah, 1971.
- \_\_\_\_\_, *Syifa' Al-Ghalil Al-Ta'lil*, Mesir: Maktabah Al-Azhar, t.th.
- Al-Shan'ani, Muhammad bin Ismail Al-Kahlani, *Subul Al-Salam*, Juz 1, Mesir: Maktabah Mustafa Al-Babi Al-Halabi wa Auladuh, 1965.
- Al-Syaukani, *Irsyad Al-Fuhul ila Tahqiq Al-Haq min 'Ilm Al-Ushul*, Mesir: Idarah Al-Thiba'ah Al-Muniriyah, t.th.
- \_\_\_\_\_, *Nail Al-Authar*, Jilid 6, Cet. Ke 3, Mesir: Dar Al-Babi Al-Halabi wa Auladuh, 1961.

- Abdul Al-Sami' Ahmad Imam dan Muhamad Abd Al-Lathif Syafi'i, *Al-Mujiz fi Al-Fiqh Al-Islami Al-Muqaran*, Juz 1, Cet. ke 1, Mesir: Dar Al-Thiba'ah Al-Muhammadiyah, t.th.
- Al-Rubhani, *Kitab Al-Shalah 'ala Al-Madzahib Al-Arba'ah ma'a Adillah Ahkamiha*, t.t.: Dar Al-Salam, 1983.
- Al-Ruhaili, *Fiqh Umar Ibn Khaththab*, Bairut: Dar Al-Arabi Al-Islami, 1403 H.
- Ali Abdurrahbih, *Buhuts fi Al-Adillah Al-Mukhtalaf Fiha 'Ind Al-Ushuliyyin*, t.t.: Matba'ah Al-Sa'adah, 1980
- Al-Sarkhasi, *Ushul Al-Sarkhasi*, Abu Wafa' Al-Afghani (Pentahqiq), t.t.: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1372 H.
- Abd Al-Rahman, Abu Ali Muhammad Abd Al-Rahman bin, *Tuhfah Al-Ahwadry bi Al-Syarh Jami' Al-Tirmizi*, juz ke 4, t.t.: Dar Al-Fikr, 1979.
- Abd Al-Rahman, Jalaluddin, *Al-Mashalih Al-Mursalah wa Makanatuha fi Al-Tasyri'*, Cet. ke 1, t.t.: Maktabah Al-Sa'adah, 1983.
- Abd Al-Salam, Izzuddin, *Qawa'id Al-Ahkam fi Mashalih Al-Anam*, juz ke 1, Bairut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1420 H./1999 M.
- Alwani, Taha Jabir, *Source Methodology in Islamic Jurisprodence*, Alih bahasa Yusdani, Yogya-karta: UII Press, 2001.
- Amidi, Saifuddin, *Al-Ihkam fi Ushul Al-Ahkam*, jld ke 2, juz ke 4, Bairut: Dar Al-Fikr, 2003.
- Arkoun, Muhammed, *Nalar Islami Nalar Modern, Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Jakarta: INIS, 1994.



- Asnawi, Jamal Al-Din Abi Muhammad ‘Abd Al-Rahimbin Hasan, *Al-Tamhid fi Takhrij Al-Furu’ ala Al-Ushul*, Muhammad Hasan Shitu (Pentahqiq), t.t.: Mu’assasah Al-Risalah, 1980.
- Asy’as, Abu Dawud Sulaiman bin, *Sunan Abi Dawud*, juz ke 3, Kairo: Dar Al-Hadis, 1988.
- Al Ysa Abu Bakar, *Metode Istimbath Fiqih di Indonesia: Kasus-kasus Majelis Muzakarah Al-Azhar*, Tesis, Fakultas Pascasarjana IAIN Sunan Kali-jaga, Yogyakarta, 1987.
- \_\_\_\_\_, “Fiqih Islam dan Rekayasa Sosial” dalam *Fiqh Indonesia dalam Tantangan*, Surakarta: FIAI UMS, 1991.
- Bajiqany, Muhammad Abdul Ghani, *Al-Madkhal ila Ushul Al-Fiqh Al-Maliki*, Cet. ke 1, Bairut: Dar Lubnan Al-Thiba’ah wa Al-Nasyr, 1968.
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqashid Syari’ah Menurut Al-Syatibi*, cet ke 1, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.
- Buthi, Muhammad Said Romadhan, *Dhawabit Al-Mashlahah*, Bairut: Mu’assasah Al-Risalah, 1977.
- Daraini, Fathi, *Al-Fiqh Al-Islami Al-Muqaran ma’a Al-Madzahib*, Damsyik: t.p., 1979.
- Dawalibi, Muhammad Ma’ruf, *Al-Madkhal ila ‘Ilm Al-Ushul Al-Fiqh*, t.t.: Dar Al-Kutub Al-Jadid, 1965.
- Fasi ‘Allal, *Maqashid Al-Syari’ah Al-Islamiyah wa Makarimuha*, Rabat: Maktabah Al-Wihdah Al-Arabiyah, 1963.
- Fyzee, Asaf A.A., *The Outlines of Muhammadan Law*, Delhi: Idarah Adabiyah, 1981.

- Fikri, Sayyid Ali, *Al-Mu'amalat Al-Madiyah wa Al-Adabiyah*, cet ke 1, Mesir: Mushthafa Al-Baby Al-Halaby wa Auladuh, t.th.
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories an Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*, London: Cambridge University Press, 1997.
- Hambali, Zainuddin, *Jami' Al-Ulum wa Al-Hukm fi Syarh Khamsin Haditsa min Jawami' Al-Kalim*, Bairut: Dar Al-Fikr, t.th.
- Haq, Hamka, *Al-Syatibi, Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab Al-Muwafaqat*, Jakarta: Erlangga, 2007.
- Hasan, Ahmad, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence*, Pakistan: Islamic Research Institute Islamabad, 1986.
- Hasan, Husen Hamid, *Nazhariyah Al-Mashlahah fi Al-Fiqh Al-Islami*, Bairut: Dar Al-Nahdhah Al-Arabiyyah, 1981.
- Hilal, Judah, "Al-Istihsan wa Al-Mashlahah Al-Mursalah," dalam *Usbu' Al-Fiqh Al-Islami*, Lajnah Al-Qanun wa Al-Ulum Al-Siasah (ed.), Mesir: Majlis Al-A'la li Al-Ri'ayah Al-Funun Al-Ijtima'iyah, 1330H.
- Ibn Qudamah, *Raudhah Al-Nazhir wa Jannah Al-Manazhir*, t.p.dan t.th.
- \_\_\_\_\_, *Al-Mughni*, Juz ke 6, t.t.: Maktab Al-Riyadh Al-Haditsah, t. th.
- Ibn Qayyim Al-jauziyyah, *I'lam Al-Muwaqqi'in*, Juz 3, Bairut: Dar Al-Jael, t.th.
- Ibn Nujem, Zain Al-'Abidin ibn Ibrahim, *Al-Asybah wa al - Nazair*, Abdul Aziz Al-Wakil (Pentahqiq), Al-Qahirah: Mussasah Al-Halabi wa syurakauh, 1968.

- Ibrahim Hosen, Prof, KH, *Fiqh Perbandingan*, Jilid 1, Cet ke 1, Jakarta: Penerbit Yayasan Ihya Ulumudin, , 1971.
- ‘Ibad, Muhammad, Ismail Ibrahim, *Al-Tasyri’ah Al-Maliyah wa Al-Mashrifiyah fi Al-Ardan*, cet. ke 1, Jami’ah Yarmuk: Dar Wail Lithiba’ah wa Al-Nasyr, 1999.
- Jalaludin Abdurrahman, *Al-Mashalih Al-Mursalah wa Makanatuha fi Al-Tasyri’*, Cet ke 1, t.t.: Maktabah Al-Sa’adah, 1983.
- Juwaini, Imam Al-Haramain, *Al-Burhan fi Ushul Al-Fiqh*, Ed. ‘Abd Al-Azim Al-Dib, Qatar: t.p., 1981.
- Kailani, Abdurrahman Ibrahim, *Qawa’id Al-Maqashid ‘Ind Al-Imam Al-Syatibi ‘Aradhan wa Dirasah wa Tahlila*, Bairut: Dar Al-Fikr, 2000.
- Kutbuddin Aibak, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, Cet. Ke 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Khudhari Bik, Syekh Muhammad, *Ushul Al-Fiqh*, Bairut: Dar Al-Fikr, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Tarikh Tasyri’ Al-Islami*, Indonesia: Dar Al-Ihya’, t.th.
- Khatib, Muhammad Ajaj, *Ushul Al-Hadis Ulumuh wa Mushthalahuh*, Bairut: Dar Al-Fikr, 1989.
- Khin, Musthafa Sa’id, *Atsar Al-Ikhtilaf fi Al-Qawa’id Al-Ushuliyyah fi Ikhtilaf Al-Fuqaha*, Mesir: Mu’assasah Al-Risalah, t.t.
- Mushthafa Diib Bigha, *Al-Tahdzib fi Adillatih, Matan Al-Gayah wa Al-Taqrif*, M. Rifa’i (Penerjemah), Semarang: Penerbit Cahaya Indah, 1986.
- Muhammad Mushthafa Syalabi, *Ta’lil Al-Ahkam*, t.t.: Dar Al-Nahdhah, Al-Arabiyah, 1981.

- Muhammad Abdul Ghani Al-Bajiqani (Al-Maliki), *Al-Madkhal ila Ushul Al-Fiqh Al-Maliki*, Bairut: Dar Lubnan li Al-Thiba'ah wa Al-Nasyr, 1968.
- Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Al-Fiqh*, Kairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1958.
- \_\_\_\_\_, *Malik Hayatuh wa 'Ashruh Arauh wa Fiqhuh*, Kairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1963.
- Muhammad Murtadha Al-Zubaidi, *Taj al'Arus*, Jilid 2, Cet ke 1, Mesir: Mathba'ah alKhairiyah Bijamaliyah, 1306 H.
- Mushthafa Zaid, DR, *Al-Mashlahah fi Al-Tasyri' Al-Islami wa Najamuddin Al-Thufi*, Mesir: Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1964
- M. Zen, Satria Effendi, "Hukum Islam: Perkembangan dan Pelaksanaannya di Indonesia" dalam *Fiqh Indonesia dalam Tantangan*, cet ke 1, Surakarta: Fakultas Ilmu-ilmu Agama Islam Universitas Muhammadiyah, 1991.
- Mas'ud, Muhammad Khalid, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq Al-Syatibi's Life and Thought*, Delhi: International Islamic Publisher, 1987.
- Minhadji, Akh., "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh" dalam *Re-Strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*, cet ke 1, Yogyakarta: SUKA Press, 2007.
- Misri, Ibn Manzur Al-Afriqi, *Lisan Al-Arabi*, Juz ke 2, Bairut: Dar Bairut Lithiba'ah wa Al-Nasyr, 1961.
- Mahmashani, Subhi, *Falsafah Al-Tasyri' Al-Islami*, Bairut: Dar Al-Mulayyin, 1961.
- Nadwi, Ali Ahmad, *Al-Qawa'id Al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dar Al-Qalam, 1994.

- Qaradhawi, Yusuf, *Awamil Al-Sa'ah wa Al-Murunah fi Al-Syari'ah Al-Islami*, Cet. ke 1, Mesir: Dar Al-Sakhwah, 1985.
- \_\_\_\_\_, *Al-Fatawa Bayn Al-Inzibat wa Al-Tasyayyub*, terj. Agus Suyadi Raharusun, Bandung: Pustaka Setia, 2006.
- Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History*, Karachi-Pakistan: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- Ramadhan, Said, *Islamic Law: Its Scoup and Aquity*, Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1987.
- Rusyd, Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn, *Bidayah Al-Mujtahid wa Nihayah Al-Muqtashid*, juz ke 2, Asia: Al-Nasyr Al-Syirkah Al-Nur, t.th.
- Raysuni, Ahmad, *Nazhariyah Al-Mashlahah 'Ind Al-Imam Al-Syatibi*, t.t.: Ma'had Al-Islami li Al-Fikr Al-Islami, 1992.
- Syamsudsin Al-Abbas, *Nihayah Al-Muhtaj*, Jilid 1, Mesir: Musatafa Al-Babi Al-Halabi wa Auladuh, 1938.
- Sadiq Hasan Khan, *Mukhtasar Husul Al-Ma'mul min Ilm Al-Ushul*, Kairo: Dar Al-Sakhwah, 1403 H.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh Al-Sunah*, jld. ke 3, Bairut: Dar Al-Fikr, 1403 H./1983 M.
- Sabki, Imam Taj Al-Din 'Abd Al-Wahhab, Ibn, *Matn Jam' Al-Jawami'* dalam *Hasyiyah Al-Allamah Al-Bannani*, juz ke 1, Indonesia: Dar Ihya' Al-Kutub Al-Arabiyah, t.th.
- Sabri, Zakaria, *Mashadir Al-Ahkam Al-Islamiyyah*, Kairo: Kulliyah Al-Huquq Jami'ah Al-Qahirah, 1975.
- Syalabi, Muhammad Mustafa, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, juz ke 1, Bairut: Dar Al-Jami'ah Lithiba'ah wa Al-Nasyr, 1-03 H./1983 M.

- Sarkhasi, Abu Bakar Muhammad Ibn Ahmad Abu Sahl, *Ushul Al-Sarkhasi*, Abu Al-Wafa' Al-Afghani (Pentahqiq), Juz ke 2, Kuwait: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1372 H.
- Sikaki, Yusuf ibn Abu Bakar, *Miftah Al-Ulum*, Bairut: Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, t.t.
- Sayis, Muhammad Ali, *Nasy'ah Al-Fiqh Al-Ijtihad wa Tathawwuruh*, t.t: Silsilah Al-Buhuts Al-Islamiyah, 1970.
- \_\_\_\_\_, *Tafsir Ayat Ahkam*, Cet. ke 3, Mesir: Mathba'ah Muhammad Ali Shabih wa Auladuh, 1953.
- \_\_\_\_\_, *Tarikh Al-Fiqh Al-Islami*, Mesir: Maktabah wa Mathba'ah Muhammad Ali Shabih wa Auladuh, t.t.
- Sulaiman, Abu Hamid Abu, *Toward an Islamic Theory of Internasional Relation: New Derections for Methodology and Thought*, Herndon Viegina USA: The International Institute of Islamic Thought, 1993.
- Suyuti, Jalaluddin Abdurrahman Ibn Abu Bakar, *Al-Asybah wa Al-Nadhair fi Al-Furu'*, Surabaya: Muhammad Ibn Ahmad Ibn Nuhban wa Auladuh, t.t
- Sya'ban, Zakiyuddin, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, Mesir: Mathba'ah Dar Al-Ta'lif, 1964.
- Syafi'i, Muhammad bin Idris, *Al-Risalah*, Ahmad Muhammad Syakir (Pentahqiq), Bairut: Dar Al-Fikr, t.t.
- \_\_\_\_\_, *Al-Um*, Muhammad Zuhri Al-Najr (Pentahqiq), Juz ke 7, Mesir: Syirkah Al-Thiba'ah Al-Fanniyah Al-Muttahidah, t.t.
- Syathibi, Abu Ishaq, *Al-Muwafaqat fi Ushul Al-Syari'ah*, Juz ke 2, Kairo: Mustafa Ahmad, t.th.
- \_\_\_\_\_, *Kitab Al-I'tisham*, Juz ke 1, Bairut: Dar Al-Fikr, 2003 M./1424 H.

- Syaukani, Muhammad Ibn Ali Ibn Muhammad, *Nail Al-Authar*, Juz ke 4, Mesir: Musthafa Al-Babi Al-Halabi wa Auladuh, t.th.
- \_\_\_\_\_, *Irsyad Al-Fuhul ila Tahqiq Al-Haq min 'Ilm Al-Ushul*, Mesir: Idarah Al-Thiba'ah Al-Muniriyyah, t.th.
- Taimiyah, Ahmad Taqiyuddin ibn, *Majmu' Fatawa ibn Taimiyah*, Mesir: Harf Al-Tanziyah, t.th.
- \_\_\_\_\_, *Al-Siyasah Al-Syar'iyah fi Ishlah Al-Ra'i wa Al-Ra'iyah*, Bairut: Dar Al-Kutub Al-Arabi, t.t.
- Tarky, Abd Al-Muhsin, *Ushul Imam Ahmad Ibn Hanbal*, Cet. ke 1, t.t.: Mathba'ah Jami'ah Ain Al-Syams, 1974.
- Ulwan, Muhammad Fahmi, *Al-Qiyam Al-Dharuriyah wa Al-Maqashid Al-Tasyri' Al-Islami*, Kairo: Al-Hai'ah Al-Miriyah Al-Ammah, 1989.
- Zarqa, Musthafa Ahmad, *Al-Fiqh Al-Islami fi Tsaubih Al-Jadid*, Juz ke 2, Cet. ke 10, Damaskus: Mathba'ah Tharabin, 1968 M-1387 H.
- Zuhaili, Wahbah, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, Juz ke 1, Cet. ke 2, Bairut: Dar Al-Fikr Al-Mu'ashir, 1998.
- Zuher, Muhammad Abu Al-Nur, *Muzkirah fi Ushul Al-Fiqh Lighair Al-Ahnaq*, Mesir: Mathba'ah Dar Al-Ta'lif, t.th.

## **BIODATA PENULIS**

Maimun, lahir di Serang Banten, 29 Maret 1960. Pendidikan Strata Satu (S1) diselesaikan di Jurusan Pidana Perdata Islam (PPI) Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) “Sunan Gunung Jati” Bandung pada tahun 1985, dengan skripsi berjudul Analisis Pendapat Para Ulama tentang Kurator dalam Masalah Aqad Jual Beli. Strata Dua (S2) diperolehnya dari Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry Banda Aceh pada tahun 1993, dengan tesis berjudul Masalah Sebagai Dasar Hukum: Studi Kasus Fatwa Majelis Ulama Indonesia Banda Aceh Tahun 1974-1989. Sedangkan Strata Satu (S1) Hukum diselesaikan di Jurusan Hukum Keperdataan Universitas Saburai Bandar Lampung pada tahun 1995, dengan skripsi berjudul Lembaga Bantuan Hukum dan Prospeknya di Propinsi Lampung dalam Kaitan Diberlakukan Undang-undang No. 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama. Kini (2012), sedang mengikuti Strata Tiga (S3) di Program Pascasarjana IAIN Raden Intan Lampung. Sehari-hari bekerja sebagai dosen tetap Fakultas Syariah IAIN Raden Intan Lampung, sejak 1988 hingga sekarang. Pernah menjabat Wakil Ketua Badan Pelaksana Kuliah Kerja Nyata (BP-KKN) IAIN Raden Intan (1995-1996), Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Darussalam (STISDA) Tegineneng Lampung Selatan (1996-2002), Ketua Jurusan Mu’amalah Fakultas Syariah IAIN Raden Intan (1997-1999), Kepala Pusat Penelitian IAIN Raden Intan (1999-2003), dan Pembantu Dekan bidang akademik Fakultas Syariah IAIN Raden Intan (2007-2011). Tentang kegiatan sosial, aktif sebagai Wakil Ketua I Dewan Pimpinan Daerah Lembaga Perberdayaan Masyarakat (DPD LPM) Propinsi Lampung (Masa Bhakti 2007-2012), aktif sebagai anggota Dewan Pimpinan Cabang (DPC) LMP Kecamatan Sukarame (Masa Bakti 2006-2011 dan 2011-2016), dan sebagai Ketua LPM Kelurahan



Sukarame (Masa Bakti 2006-2011 dan 2011-2014). Aktif sebagai anggota Gerakan Muballigh Islam (GMI) Propinsi Lampung, sejak tahun 1993 hingga sekarang. Karya ilmiah antara lain, buku, Pengantar Studi Ushul Fiqh Perbandingan, Nomor ISBN 979-9511-03-8, diterbitkan oleh Fakultas Syariah IAIN Raden Intan Lampung tahun 2000, Ringkasan hasil penelitian dimuat dalam Jurnal Analisis IAIN Raden Intan mengenai Maslahat Sebagai Dasar Pertimbangan Penetapan Hukum: Studi Kasus Putusan Pengadilan Agama Kelas IA Tanjungkarang Tahun 1990-2002, artikel Kontekstualisasi Teori Dharuriyat, Hajiyat dan Tahsiniyat dimuat dalam Jurnal Asas Fakultas Syariah (2008), dan Wanita Pengusaha Era Kontemporer Menurut Perspektif Hukum Islam, dimuat dalam jurnal yang sama, Asas (2011), dan lain-lain.



# METODE PENEMUAN HUKUM DAN IMPLEMENTASINYA

*Pada Kasus-Kasus Hukum Islam*

Drs. Maimun, SH., MA.

Abdul Qodir Zaclani, S.H.I, M.A. (Ed.)

Bagi para teoritis hukum Islam (*ushuliyin wa mujtahidin*) yang berupaya menggali hukum (*istinbath al-ahkam*) dari sumber teks-teks keagamaan (al-Quran dan hadis) maka diperlukan sebuah metode penemuan hukum tertentu yang sesuai dengan konteksnya. Metode yang diperlukan itu sangat variatif, paling tidak menggunakan metode *bayani*, metode *ta'lii* (*burhani*), dan metode *istishlahi*. Metode-metode ini masih sangat relevan untuk diimplementasikan pada kasus-kasus hukum yang sedang terjadi dalam kehidupan umat Islam era globalisasi dan kemajuan teknologi informasi-komunikasi saat ini baik yang berkaitan dengan masalah ibadah, perkawinan, tindak pidana maupun masalah-masalah lain yang kini menggugat dan teoritis hukum Islam untuk mampu menetapkan kejelasan hukumnya setelah melalui proses penemuan hukum.

Buku ini adalah sebuah deskripsi metode penemuan dan penetapan hukum terhadap kasus-kasus hukum Islam yang sudah, sedang dan bahkan terjadi di masa yang akan datang. Menarik untuk dijadikan pegangan oleh mahasiswa dan peminat kajian pemikiran hukum Islam kontemporer di Indonesia.



Ditawarkan Oleh:  
Penerbit Anugrah Utama Raharja  
(AURA), Jl. Prof. Dr Soemantri  
Brojonegara, Komplek Umita,  
Rajabasa B Lampung  
Tlp. 081281430268  
e-mail : aura\_anno@gmail.com  
website : www.aura-publishing.com

ISBN : 978-602-3526-33-8

