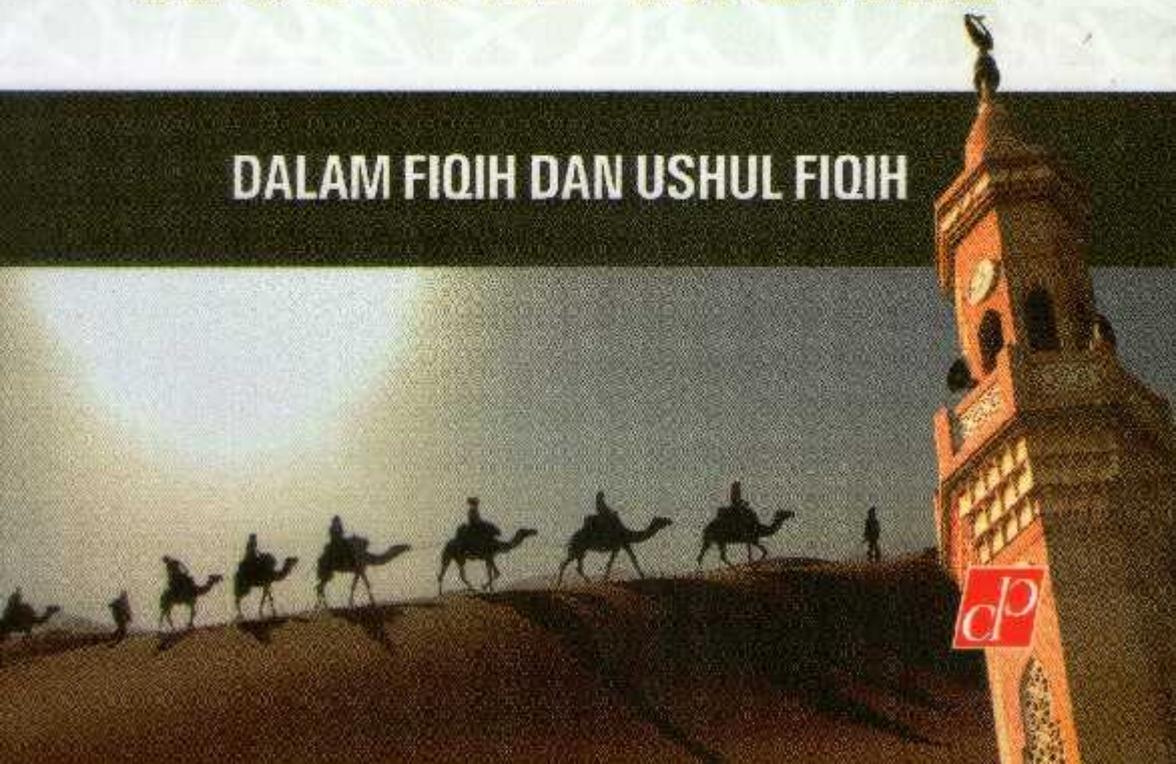


Dr. H. Zamakhsyari, Lc, MA

**TEORI-TEORI**

**HUKUM ISLAM**

**DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH**



**Teori-Teori Hukum Islam  
dalam Fiqih dan Ushul Fiqih**

# TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

Dr. H. Zamakhsyari, Lc, MA,



**citapustaka**  
**MEDIA PERINTIS**

## KATA SAMBUTAN

**Prof. Dr. HM. Hasballah Thaib, MA**

### **TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH**

Penulis: Dr. H. Zamakhsyari, Lc., MA.

Copyright © 2013, Pada Penulis.  
Hak cipta dilindungi undang-undang  
All rights reserved

Penata letak: Muhammad Yunus Nasution  
Perancang sampul: Aulia Grafika

Diterbitkan oleh:  
**Citapustaka Media Perintis**  
Jl. Cijotang Indah II No. 18-A Bandung  
Telp. (022) 82523903  
E-mail: citapustaka@gmail.com  
Contact person: 08126516306-08562102089

Cetakan pertama: April 2013

**ISBN 978-602-9377-73-6**

Didistribusikan oleh:  
**Perdana Mulya Sarana**  
Anggota Ikatan Penerbit Indonesia (IKAPI)  
Jl. Sosro No. 16-A Medan 20224  
Telp. 061-7347756, 77151020 Faks. 061-7347756  
E-mail: asrulmedan@gmail.com  
Contact person: 08126516306

Pada akhir – akhir ini, banyak sekali mahasiswa program Pasca sarjana Hukum di berbagai Universitas, baik Negeri maupun Swasta, meneliti kasus – kasus yang berkaitan dengan hukum Islam. Seharusnya mereka yang meneliti kasus – kasus dalam hukum Islam menggunakan teori hukum Islam, akan tetapi kebanyakan mereka menggunakan teori hukum yang tidak sejalan dengan hukum Islam.

Akibatnya, pisau analisis yang digunakan tidak sejalan dengan topik yang diteliti. Untuk itu, sangat diperlukan teori – teori hukum Islam yang sering dijadikan sebagai pisau analisis oleh para peneliti.

Tulisan Dr. H. Zamakhsyari Hasballah, Lc, MA, dengan Judul “*Teori–Teori Hukum Islam Dalam Fiqih dan Ushul Fiqih*”, merupakan teori – teori yang menjadi rujukan para peneliti, bahkan sebagian dari teori–teori tersebut dapat digunakan sebagai dalil hukum oleh sebagian MazhAb dalam Hukum islam.

Buku ini merekam berbagai refleksi pemikiran Zamakhsyari dalam bidang teori hukum Islam. Menurutnya, islam adalah integrasi idealitas dan realitas, sehingga meskipun Islam bersumber dari wahyu yang Absolut dan abadi, namun pemahamannya selalu elastis, terutama dalam bidang Mu’amalah.

Tulisan – tulisan dalam buku ini menekankan kepada sifat Fiqih Islam dalam pengertian yang luas, sehingga cocok dengan perkembangan zaman.

Setelah saya baca semua isi buku ini, saya berpendapat bahwa

## TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

buku ini sangat pantas dimiliki oleh mahasiswa yang sedang mendalami hukum Islam, apalagi mereka yang mencintai hukum Islam.

Semoga Allah memberi hidayah kepada penulis dan pembaca, sehingga hukum Islam membumi di negara Republik Indonesia. Amiin.

Medan, 21 Januari 2013



Prof. Dr. HM Hasballah Thaib, MA

## PENGANTAR PENULIS

**T**eori dalam suatu penelitian berguna untuk menerangkan atau menjelaskan tentang gejala spesifik atau proses tertentu terjadi, dan tentu saja suatu teori harus diuji dengan menghadapkannya pada fakta – fakta yang menunjukkan ketidakbenarannya, dan kerangka teori merupakan kerangka pemikiran atau butir – butir pendapat, teori, tesis, mengenai suatu kasus atau permasalahan yang menjadi bahan perbandingan atau pegangan teoritis.

Sebelas teori hukum Islam dalam buku ini merupakan teori fikih dan Ushul Fiqih / hukum Islam yang sering dipakai oleh peneliti, atau membahas tesis magister atau doktor dalam bidang hukum.

Fungsi teori dalam suatu penelitian adalah untuk memberikan pedoman dan petunjuk serta menjelaskan gejala yang diamati.

Banyak peneliti untuk program doktor dalam bidang hukum Islam misalnya, banyak menggunakan *Maqashid al-Syari'ah* dan *mashlahah* untuk meneliti tentang suatu kasus.

Agar mereka tidak terjebak dalam penggunaan *mashlahah al-Mulghah* sebagai dasar hukum, maka perlu didalami tentang *Dhawabith al-Mashlahah* dalam kajian Ushul Fiqih (filsafat Hukum Islam).

Demikian juga dengan banyaknya penelitian tentang adat, maka tentu saja teori yang menjadi pisau analisis adalah *urf*.

Sepuluh teori yang dibahas dalam buku ini merupakan teori yang sering digunakan peneliti dalam menyelesaikan risalahnya.

Pada kesempatan ini, penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan kepada pimpinan Universitas Islam Tamiang (UIT) Aceh Tamiang yang telah bersedia mencetak buku yang sedang

berada di tangan pembaca. Semoga Allah membalas amal baik ini dengan yang setimpal.

Semoga tulisan ini bermanfaat bagi peneliti dan pembaca budiman.

## DAFTAR ISI

Kata Sambutan .....	v
Pengantar Penulis .....	vii
Daftar Isi .....	ix
<b>BAB I:</b>	
<b>TEORI MAQASHID AL-SYARI'AH .....</b>	<b>1</b>
A. Pengertian Maqahid al-Syari'ah .....	1
B. Dasar Teori Maqashid Syari'ah .....	5
C. Pembagian Maqashid al-Syari'ah .....	6
D. Al-Kulliyat Al-Khamsah Sebagai Prinsip Pokok dalam Hukum Islam .....	13
E. Maqashid al-Syari'ah dalam Ijtihad .....	27
<b>BAB II:</b>	
<b>TEORI MASHLAHAH .....</b>	<b>36</b>
A. Pengertian Mashlahat .....	36
B. Macam – Macam Kemashlahatan .....	37
<b>BAB III:</b>	
<b>TEORI SHULHU .....</b>	<b>52</b>
A. Pengertian Sulh .....	52
B. Dasar Hukum as-Sulh .....	54
C. Rukun dan Syarat as-Sulh .....	56

TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

D. Macam – Macam Akad as-Sulh .....	58
E. Akibat Hukum as-Sulh .....	65
F. Yang Membatalkan akad as-Sulh .....	66

**BAB IV:**

<b>TEORI TAHKIIM</b> .....	68
A. Pengertian Tahkim .....	68
B. Sejarah Perkembangan Tahkim .....	69
C. Dasar Hukum Tahkim .....	71
D. Nilai Positif dan Konstruktif dalam Tahkim .....	75
E. Ruang Lingkup Tahkim .....	77
F. Hakam dan Syarat Pengangkatannya .....	79
G. Persoalan yang Dapat Diselesaikan dengan Tahkim .....	80
H. Kekuatan Hukum Putusan Tahkim .....	81
I. Pembatalan Tahkim oleh Pihak yang bersengketa .....	82

**BAB V:**

<b>TEORI DARURAT</b> .....	84
A. Pengertian Sulh .....	84
B. Antara Darurat dan Ikrah .....	85
C. Lima Prinsip Utama dalam darurat .....	85
D. Dasar Hukum Teori Darurat .....	86
E. Kaidah – kaidah tentang Darurat .....	88
F. Unsur – Unsur Darurat .....	89
G. Perbedaan Mazhab Terkait Perbuatan dalam Kondisi Darurat .....	89
H. Perbedaan Mazhab Terkait Ukuran Kadar Perbuatan Pada Kondisi Darurat .....	91

**BAB VI:**

<b>TEORI KEADILAN</b> .....	94
A. Pengertian Adil .....	94

TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

B. Keadilan dalam Alquran .....	99
C. Sifat Allah Al-Adlu dan Keadilan .....	103
D. Dasar-Dasar Kewajiban berlaku Adil dalam Islam .....	104
E. Keadilan dalam Hukum Islam .....	105
F. Keadilan Ekonomi Dalam Islam .....	114

**BAB VII:**

<b>TEORI URUF (ADAT)</b> .....	117
A. Pengertian Uruf/Adat .....	117
B. Uruf/Adat Sebagai Dalil Hukum .....	123
C. Syarat Uruf/Adat Kebiasaan Dijadikan Dalil Hukum .....	126
D. Pertentangan Uruf dengan Dalil Syarak .....	127
E. Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah .....	131

**BAB VIII:**

<b>TEORI PEMBAHARUAN HUKUM</b> .....	134
A. Pengertian Pembaharuan Hukum .....	134
B. Tipologi Pembaharuan Hukum Islam .....	137

**BAB IX:**

<b>TEORI SADD AL-ZARI’AH DAN FATH AL-ZARI’AH (PREVENTIF)</b> .....	149
A. Pengertian Sadd al-Zari’ah dan Fath al-Zari’ah .....	149
B. Dasar Hukum Sadd al-Zari’ah dan Fath al-Zari’ah (Preventif) .....	153
C. Bentuk – Bentuk al-Zari’ah .....	155
D. <i>Sadd al-Zari’ah</i> (Preventif) Sebagai Dalil Syarak .....	158

**BAB X:**

<b>TEORI ISTIHSAN</b> .....	163
A. Pengertian Istihsan .....	163

TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

B. Macam – Macam Istihsan .....	166
C. Istihsan Sebagai Dalil Syarak .....	169

**BAB XI:**

<b>TEORI ISTISHAB</b> .....	173
A. Pengertian Istishab .....	173
B. Macam – Macam Istishab .....	175
C. Istishab sebagai Dalil Syarak .....	180
D. Akibat Dari Perbedaan Tentang Peran Istishab sebagai Dalil Syarak .....	182
E. Kaidah – Kaidah Istishab .....	183
Daftar Pustaka .....	185
Riwayat Hidup Penulis .....	191



# BAB I

## TEORI MAQASHID AL-SYARI'AH

### A. PENGERTIAN MAQASHID AL-SYARI'AH

**M***aqashid al-Syari'ah* terdiri dari dua suku kata, *maqashid* yang merupakan bentuk jamak dari kata *maqshad* yang berarti tujuan<sup>1</sup>, dan kata *al-syari'ah* yang sering dipahami dalam arti hukum Islam. jadi istilah *Maqashid al-Syari'ah* berarti tujuan-tujuan syari'at.<sup>2</sup>

Dalam ilmu ushul fiqh, bahasan *maqashid al-Syari'ah* bertujuan untuk mengetahui tujuan – tujuan yang hendak dicapai oleh perumusny dalam mensyari'atkan hukum. Tujuan hukum ini merupakan salah satu faktor penting dalam menetapkan hukum Islam yang ditetapkan melalui ijtihad.<sup>3</sup>

Ulama ushul Fiqh mendefenisikan *Maqashid al-Syari'ah* dengan

الْغَايَةُ مِنَ الشَّرِيعَةِ، وَالْأَسْرَارُ الَّتِي وَضَعَهَا الشَّارِعُ عِنْدَ كُلِّ حُكْمٍ مِنْ أَحْكَامِهَا

---

<sup>1</sup> Al-Fayyumi, *Al-Mishbah al-Muniir*, (Kairo: Muassasah al-Mukhtar, 2008), hal 374

<sup>2</sup> Al-Ghazali, *Al-Mushtashfa*, (Beirut: Daar Ihya Turats al-Arabi, 1997), jilid 2, hal 481

<sup>3</sup> Al-Youbi, *Maqashid al-syari'ah w alaqtuha bi al-adillah al-Syar'iyah*, (Riyadh: Daar Ibn al-Jauzi, 2008), hal 44

“Makna dan tujuan yang dikehendaki syarak dalam mensyari’atkan suatu hukum bagi kemashlahatan umat manusia.”<sup>4</sup>

*Maqashid al-Syari’ah* di kalangan ulama ushul fiqh disebut juga dengan *asrar al-Syari’ah*<sup>5</sup>, yaitu rahasia – rahasia yang terdapat di balik suatu hukum yang ditetapkan oleh syarak, berupa kemashlahatan bagi umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat.

Sebagai contoh, syarak mewajibkan berbagai macam ibadah dengan tujuan untuk menegakkan agama Allah s.w.t. Disyari’atkan hukuman zina bagi untuk memelihara kehormatan dan keturunan, disyari’atkan hukuman pencurian untuk memelihara harta seseorang, disyari’atkan hukuman meminum minuman keras untuk memelihara akal, dan disyari’atkan hukuman Qishash untuk memelihara jiwa seseorang.

Ulama ushul Fiqih sepakat menyatakan bahwa pada setiap hukum itu terkandung kemashlahatan bagi hamba Allah s.w.t., baik kemashlahatan itu bersifat duniawi maupun ukhrawi.<sup>6</sup>

Oleh karena itu, setiap mujtahid dalam meng-istimbath-kan (menyimpulkan) hukum dari suatu kasus yang sedang dihadapi, harus berpatokan kepada tujuan – tujuan syarak dalam mensyari’atkan hukum, sehingga hukum yang akan ditetapkan sesuai dengan kemashlahatan umat manusia.

Dalam kajian *Maqashid Syari’ah*, ada beberapa terma yang memiliki keterkaitan erat dengan terminologi ini, antara lain, seperti; *hikmah*, *makna*, *illah*, *munasabah*, dan *mashlahah*.

Dalam literatur para ulama klasik, seringkali terma – terma inilah yang digunakan untuk menunjukkan *maqashid* dari suatu hukum. Untuk itu, sangat dibutuhkan pengetahuan dalam membedakan terma-terma tersebut.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Allal al-Faasi, *Maqashid al-Syari’ah wa makarimuha*, (Beirut: Daar al-Gharb al-Islami, 1993), hal 3

<sup>5</sup> Ar-Raysuni, *Nadzariyyah al-Maqashid*, (Herdon: IIIT, 2000), hal 10

<sup>6</sup> Al-Syatibi, *Al-Muwafaqaat Fi Ushul al-Syari’ah*, (Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007), jilid 4, hal 15

<sup>7</sup> Al-Khadimi, *al-Ijtihad al-Maqashidi*, (Riyadh: maktabah ar-Rusyd, 2005), jilid 1, hal 48.

Terma ‘*hikmah*’ banyak digunakan para ahli Fiqih dan Ushul Fiqih dalam dua makna;

1. Untuk menerangkan maksud dan kemashlahatan dari suatu hukum. Misalnya, hikmah dari disyari’tkannya jamak dan qashar bagi para musafir adalah untuk meringankan dan menolak kesulitan bagi mereka saat bepergian.
2. Untuk menerangkan makna yang sesuai dengan kehendak syara’. Misalnya, hikmah dari pengharaman zina agar tidak bercampur nasab.<sup>8</sup>

Imam al-Thufi mendefenisikan hikmah dengan;

9

“*Hikmah merupakan tujuan dari hukum yang dikehendaki syara’, seperti untuk memelihara jiwa dan harta disyari’atkan qishash dan had potong tangan.*”

الحكمة غاية الحكم الوظيفية التشريعية التي لا يكتفوا إلا بالإنجاز بل الأعموال المشتمل على  
Sedangkan terma ‘*makna*’ biasa digunakan para ahli Fiqih dan Ushul Fiqih untuk menerangkan dampak kemashlahatan yang diperoleh dari penerapan suatu syari’at, seperti perkataan mereka: “hukum ini disyari’atkan untuk makna ini...”, dan lain sebagainya.<sup>10</sup> Terma ‘*makna*’ ini juga sering digunakan sebagai pengganti dari terma ‘*illah*’, yakni alasan dibalik suatu hukum.<sup>11</sup>

Sementara terma ‘*illah*’ juga punya kaitan erat dengan *Maqashid*, bahkan dapat dikatakan bahwa ‘*illah*’ inilah kunci dari ilmu *Maqashid*. Al-Ghazali mendefenisikan *illah* dengan;

<sup>8</sup> Syalabi, *Ta’lil al-Ahkam*, (Beirut: Daar al-nahdhah al-Arabiyyah, 1981), hal 136.

<sup>9</sup> Al-Thufi, *Syarh Mukhtashar ar-Raudhah*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1990), jilid 3, hal 386.

<sup>10</sup> Ar-Raysouni, *Nadzariyyah al-Maqashid*, hal 26 – 28.

<sup>11</sup> Ala’uddin al-Bukhari, *Kasyfu al-Asraar*, (Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), jilid 1, hal 47.

“Suatu sifat yang berpengaruh terhadap ada tidaknya hukum, bukan karena zatnya, tetapi karena syari’ menjadikannya bertalian dengan hukum.”<sup>12</sup>

Sedangkan terma ‘munasabah’, secara literal berarti cocok dan sesuai. Ibnu Hajib mendefinisikan ‘munasabah’ dengan;

المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً من حصول مصلحة أو دفع مفسدة.<sup>13</sup>

“Munasabah merupakan suatu sifat yang nyata dan memiliki batasan-batasan yang lahir dalam logika ketika diurutkan dengan rentetan suatu hukum, baik sifat itu bentuknya mendatangkan kemashlahatan ataupun menolak kemafsadatan.”

Melalui pembahasan tentang munasabah inilah, para ahli Fiqih dan ushul Fiqih mulai terbuka pandangannya mengenai urgensi pemahaman maqashid syari’ah. Tanpa pembahasan munasabah ini, mungkin sampai saat ini ilmu maqashid tidak akan pernah lahir. Bahkan Imam Syaukani mengatakan;

“Munasabah ini merupakan tonggak utama analogi (qiyas), munasabah juga faktor utama yang menjadikan suatu qiyas itu menjadi jelas atau tidak jelas.”

Terma terakhir yang berkaitan dengan maqashid adalah mashlahah. Mashlahah diambil dari kata shalah yang bermakna baik dan bermanfaat. Secara terminologi Al-Ghazali mendefinisikannya;

<sup>12</sup>Al-Ghazali, *Syifa’ al-Ghalil*, (Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), hal 20 – 21.

<sup>13</sup>Al-Amidi, *Al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam*, (Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), jilid 3, hal 270

<sup>14</sup>Syaukani, *Irsyad al-Fuhul*, (Beirut: Muassasah ar-Rayyah, 2000), jilid 1, hal 214

أما المصلحة، فهي في الأصل عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك. فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق. وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، ولكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، وكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة.

“Sedangkan mashlahah, pada dasarnya adalah mendatangkan manfaat atau menolak kerusakan. Tetapi bukan makna ini yang dimaksudkan disini. Sesungguhnya mendatangkan mashlahat dan menolak kemafsadatan merupakan tujuan dari penciptaan. Segala ciptaan akan baik jika tujuan penciptaannya terwujud. Yang dimaksudkan dengan mashlahah disini memelihara tujuan syara’. Adapaun tujuan syara’ dari penciptaan ada lima; memelihara agama, jiwa, aqal, keturunan, dan harta mereka. Segala sesuatu yang mencakup kelima prinsip ini adalah mashlahah, dan segala sesuatu yang menghilangkannya mafsadah, dan menolaknya adalah mashlahah.

رَسُولًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِأَنَّهُمْ كَانُوا آتِينَ السَّاعَةَ، أُولَئِكَ جُزْءٌ مِمَّا يُرْسَلُونَ

Dengan memahami esensi dari masing – masing terma yang dipaparkan di atas, diharapkan pembaca lebih dapat membedakan antara satu terma dengan lainnya, walaupun benang merah batas perbedaan antar terma – terma tersebut tidak terlalu dipermasalahkan dalam pembahasan ulama terdahulu.

## B. DASAR TEORI MAQASHID SYARI’AH

Ada beberapa alasan yang dikemukakan ulama ushul Fiqh dalam menetapkan bahwa di setiap hukum Islam itu terdapat tujuan yang hendak dicapai oleh syarak, yaitu kemashlahatan umat manusia.

### 1. Firman Allah:

“Mereka rasul – rasul Kami utus selaku rasul – rasul pembawa berita

*gembira dan pemberi peringatan, supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah setelah diutusnyanya rasul – rasul.” (QS. An-Nisa’: 165).*

Kandungan ayat ini menurut ulama ushul Fiqih, menunjukkan bahwa Allah s.w.t. dalam menentukan hukum – hukumNya senantiasa menghendaki sesuatu yang bermanfaat bagi manusia, sehingga apabila hal tersebut tidak diusahakan manusia, maka ia akan merugi. Inilah makna yang terkandung di balik diutusnyanya para Rasul bagi manusia.

2. Firman Allah:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾

“Dan tiadalah Kami mengutus kamu melainkan untuk menjadi rahmat bagi semesta alam.” (QS al-Anbiya’: 107).

Kata *rahmat* dalam ayat di atas, menurut para ahli ushul Fiqih, mengandung arti bahwa pengutusan rasul membawa kemashlahatan bagi umat manusia di dunia dan akhirat.<sup>15</sup>

**C. PEMBAGIAN MAQASHID AL-SYARI’AH**

Dilihat dari segi objeknya, Muhammad Thahir Bin Ashur, ahli ushul fiqih kontemporer asal Tunisia, membagi maqashid al-Syari’ah menjadi tiga macam<sup>16</sup>.

1. *Al-Maqashid al-Ammah* (tujuan – tujuan umum), yaitu sesuatu yang dipelihara syarak serta diusahakan untuk diusahakan dalam berbagai bidang syari’at, seperti menegakkan dan mempertahankan agama dari ancaman pihak musuh.
2. *Al-Maqashid al-khassah* (Tujuan – tujuan Khusus), yaitu tujuan yang hendak dicapai syarak dalam topik bab tertentu, seperti tujuan yang hendak dicapai syarak dalam hukum yang terkait dengan masalah

<sup>15</sup>Ibn Ashuur, *Al-Tahriir wa Al-Tanwiir*, (Tunis: ad-Daar al-Tunisiyah, 1997), jilid 4, hal 257.

<sup>16</sup> Ibn Ashur, *Maqashid al-Syari’ah al-Islamiyah*, hal 231-244.

perkawinan dan keluarga, tujuan yang ingin dicapai syarak dalam ekonomi, tujuan yang ingin dicapai syarak dalam bidang mu’amalah yang bersifat fisik, tujuan yang ingin dicapai syarak dalam masalah hukum pidana, peradilan, dan amal – amal kebaikan.

3. *Al-maqashid al-Juz’iyyah*, yaitu tujuan yang hendak dicapai syarak dalam menetapkan hukum syarak, dalam menetapkan hukum wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah terhadap sesuatu, atau menetapkan sesuatu menjadi sebab, syarat, dan penghalang. Dibolehkan untuk menjalin hubungan tolong menolong sesama manusia. Misalnya, shalat itu diwajibkan untuk menjauhkan seseorang dari perbuatan keji dan mungkar. Nikah itu disyari’atkan untuk memelihara keturunan dan menjaga kehormatan, dan jual beli diperbolehkan untuk memudahkan manusia memenuhi kebutuhan mereka masing - masing.

Alal al-Fasi, ahli ushul Fiqih kontemporer asal Fez, Maroko, mengemukakan pembagian *maqashid al-Syari’ah* dari segi objeknya ini, menunjukkan bahwa *syar’i* (pembuat hukum; Allah s.w.t dan Rasul-Nya) dalam mensyari’atkan berbagai hukum tidak bermaksud hanya membebani umat manusia hanya dengan berbagai hukum, tetapi melalui hukum–hukum tersebut manusia mendapatkan sesuatu kemashlahatan sekaligus terhindar dari kemudharatan, baik di dunia maupun di akhirat.<sup>17</sup>

Imam asy-Syatibi, ahli Ushul Fiqih mazhab Maliki, menyatakan bahwa untuk mewujudkan kemashlahatan dunia dan akhirat, ada lima pokok yang harus diwujudkan dan dipelihara. Dengan mewujudkan dan memelihara kelima pokok tersebut, seorang *mukallaf* akan mendapatkan kebahagiaan dunia dan akhirat. Berdasarkan hasil induksi ulama Ushul Fiqih terhadap berbagai nash, kelima masalah pokok itu ialah: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.<sup>18</sup>

Prinsip yang lima ini pertama kali diperkenalkan oleh Imam al-Ghazali dalam kitabnya “*al-Mustashfa fi Ushul al-Fiqh*”, namun kemudian diterima oleh para ulama setelahnya dan disepakati sampai hampir

<sup>17</sup> Alal al-Fasi, *Maqashid al-Syari’ah*, hal 6.

<sup>18</sup> Wahbah Zuhaily, *Nadzhariyyat ad-Dharurah*, (Damaskus: Daar al-Fikr, 2003), hal 51.

menjadi ijmak. Kelima masalah pokok ini biasa disebut dengan ‘*al-Kulliyat al-Khamsah*’.<sup>19</sup>

Lima kemashlahatan pokok ini wajib dipelihara seseorang dan untuk itu pula didatangkan syari’at yang mengandung perintah, larangan, dan keizinan, yang harus dipatuhi setiap *mukallaf*.

Dalam mewujudkan dan memelihara kelima pokok di atas, ulama Ushul Fiqih mengkatagorikannya dalam berbagai tingkatan, sesuai dengan kualitas kebutuhannya.

Tiga katagori tersebut adalah;<sup>20</sup>

1. *Kebutuhan ad-Daruriyyah*, adalah kemashlahatan mendasar yang menyangkut dalam mewujudkan dan melindungi eksistensi kelima pokok di atas, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

Apabila kemashlahatan ini hilang, maka kehidupan manusia bisa hancur tidak selamat, baik di dunia maupun di akhirat.

Menurut Imam Al-Syatibi, di atas kelima hal inilah agama dan dunia dapat berjalan seimbang, dan apabila dipelihara akan dapat memberi kebahagiaan bagi masyarakat dan pribadi.

*Daruriyyat* diwujudkan dalam dalam dua pengertian; pada satu sisi, pada satu sisi harus diwujudkan dan diperjuangkan, sementara di sisi lain, segala hal yang dapat menghalangai pemenuhan kebutuhan tersebut harus disingkirkan.

Ibadah, sebagai contoh, bertujuan untuk mempertahankan agama dan hukum sesuai dengan keimanan dan aspek – aspek ritualnya, seperti shalat, puasa, dan haji.

Adat dan kehidupan sehari – hari yang diatur oleh hukum juga dimaksudkan untuk mempertahankan jiwa dan akal manusia sesuai dengan eksistensi duniawi, seperti sandang, pangan, dan papan.

Perjanjian kontrak, perdagangan, dan transaksi lainnya, bertujuan untuk mempertahankan keturunan dan harta kekayaan.

<sup>19</sup>Yusuf Al-A’lim, *Al-Maqashid al-A’mmah li as-Syari’ah al-Islamiyah*, hal 35.

<sup>20</sup> As-Syatibi, *al-Muwafaqaat*, jilid 2, hal 8 – 12, Al-Amidi, *Al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam*, jilid 2, hal 48, al-Ghazali, *al-Mustashfa*, jilid 1, hal 139, al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul*, hal 189.

Di sisi lain, hal – hal buruk yang diperkirakan dapat mengancam terwujudnya hal – hal yang bersifat dharuriyat harus dicegah oleh hukuman dengan berbagai bentuknya, sehingga dapat dipastikan lima prinsip universal tadi dapat digolongkan sebagai *dharuriyat*.<sup>21</sup>

Kelima unsur *ad-Daruriyyah* ini diisyaratkan oleh Allah dalam Firmannya;

يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعَنَّكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Hai nabi, Jika datang kepadamu perempuan – perempuan beriman untuk mengadakan janji setia, bahwa mereka tidak akan mempersekutukan sesuatu apapun dengan Allah; tidak akan mencuri, tidak akan berzina, tidak akan membunuh anak – anaknya, tidak akan berbuat dusta yang mereka ada – adakan antara tangan dan kaki mereka, dan tidak akan mendurhakaimu dalam urusan yang baik, maka terimalah janji setia mereka, dan mohonkanlah ampunan kepada Allah untuk mereka. Sesungguhnya Allah maha pengampun lagi maha penyayang.” (QS al-Mumtahanah: 12).

Para ahli ushul Fiqih menyatakan bahwa sekalipun kasus yang diungkapkan ayat di atas tertuju kepada wanita, tetapi hal ini juga berlaku bagi kaum pria.

Dalam ayat ini, menurut mereka, diisyaratkan masalah – masalah mendasar yang perlu dipelihara oleh setiap manusia, yaitu tidak syirik (dalam rangka memelihara agama), tidak mencuri (dalam rangka memelihara harta seseorang), tidak berzina (dalam rangka memelihara keturunan dan kehormatan seseorang), dan tidak membunuh (dalam rangka memelihara jiwa orang lain).

<sup>21</sup>Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000) hal 248.

2. *Kebutuhan al-Haajiyyah*, adalah dalam rangka perwujudan dan perlindungan yang diperlukan dalam melestarikan lima pokok tersebut di atas, tetapi kadar kebutuhan berada di bawah kebutuhan *ad-Daruriyyah*. Tidak terpeliharanya kebutuhan *al-Haajiyyah* tidak akan membawa terancamnya eksistensi lima pokok tersebut, tetapi membawa kepada kesempitan dan kepincikan, baik dalam usaha mewujudkan maupun dalam pelaksanaannya. Sedangkan dalam ajaran Islam, kesempitan dan kepincikan itu perlu disingkirkan, sebagaimana firman Allah s.w.t:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

“Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu...” (QS al-Baqarah: 185).

Allah juga berfirman:

فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾

“Karena sesungguhnya setelah kesulitan itu ada kemudahan.” (QS al-Insyirah: 5)

Kebutuhan – kebutuhan *al-Haajiyyah* merupakan aspek – aspek hukum yang dibutuhkan untuk meringankan beban yang teramat berat, sehingga hukum dapat dilaksanakan tanpa rasa tertekan dan terkekang. Kebolehan jual beli dengan cara ‘*araya* yang mengandung resiko<sup>22</sup>, dan mempersingkat pelaksanaan ibadah dalam keadaan terjepit atau sakit, adalah dua contoh penyederhanaan hukum saat hal – hal yang darrat muncul dalam kehidupan sehari – hari. Keringanan – keringanan hukum seperti ini diperlukan agar kehidupan dan hukum yang dimiliki umat islam dapat diterima.<sup>23</sup>

Misalnya, dalam perjalanan, seorang mukallaf sanggup untuk melak-

<sup>22</sup>Araya adalah semacam jual beli dimana buah yang belum masak yang masih berada di pohon dapat dijual seharga yang sudah masak. Meskipun hukum Islam melarang transaksi jual beli yang mengandung resiko, jual beli ‘*araya* diakui tanpa mengabaikan resiko dan ketidakpastian yang ada padanya. Lihat: Subki, *Takmilat al-Majmuk*, XI, hal 2 ff.

<sup>23</sup>Wael B. Hallaq, 2000 M, *Sejarah teori Hukum islam*, hal 248 – 249.

sanakan puasa dan sanggup pula melaksanakan shalat tanpa dijamak atau diringkas. Akan tetapi apabila ia berpuasa dan shalat sebagaimana yang dilakukan orang – orang yang tidak melakukan perjalanan, maka ia akan menemui beberapa kesulitan. Artinya, melaksanakan puasa atau shalat sebagaimana biasanya lebih sulit dibanding dengan melakukannya ketika tidak dalam perjalanan.

Untuk mengatasi kesulitan itu, syarak menetapkan hukum rukhshah, sehingga dengan itu seseorang boleh menangguhkan puasanya, sebagaimana firman Allah:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ

“Maka siapa yang sakit atau sedang dalam perjalanan, (lalu ia tidak dapat berpuasa), maka wajib baginya untuk menggantinya pada hari yang lain.” (QS al-Baqarah: 184).

Dan boleh baginya untuk melaksanakan shalat Qashar, sebagaimana Firman Allah:

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

“Jika kalian bepergian di atas bumi, maka tidaklah masalah baginya untuk mengqashar shalat, jika kalian khawatir orang – orang kafir akan menimbulkan fitnah diantara kalian.” (QS an-Nisa’: 101).

Keringanan – keringanan seperti ini termasuk ke dalam katagori kebutuhan *al-Hajiyyah*.

Contoh lain, Orang yang sakit diperbolehkan untuk tidak berpuasa di bulan Ramadhan jika sakitnya itu dapat semakin parah atau semakin lama sembuhnya apabila ia tetap berpuasa. Dibolehkannya tidak berpuasa sewaktu sakit dengan ketentuan kewajiban menggantinya setelah sehat di masa lain termasuk ke dalam katagori keringanan yang diberikan Allah kepada orang yang sakit.

Dalam bidang mu’amalah juga terdapat banyak keringanan yang diberikan syarak, salah satunya dibolehkannya jual beli salam, yaitu jual beli antara dua pihak dimana pembeli telah menyerahkan uang,

tetapi penjual belum menyerahkan barang secara langsung kepada pembeli pada saat transaksi. Padahal pada dasarnya, agar suatu jual beli menjadi sah barang dan uang diserahkan secara langsung saat transaksi. Namun, untuk memudahkan manusia dalam bertransaksi, diberikan keringanan dengan dibolehkannya jual beli salam.

3. *Kebutuhan al-Tahsiiniyyah* dimaksudkan untuk mewujudkan dan dan memelihara hal – hal yang menunjang peningkatan kualitas kelima pokok kebutuhan mendasar manusia di atas dan menyangkut hal – hal yang terkait dengan *makarim al-akhlak* (akhlak mulia). Tidak terwujud dan terpeliharanya kebutuhan *al-tahsiiniyyah* ini tidaklah membawa terancamnya eksistensi jiwa, akal, keturunan, dan harta, serta tidak pula membawa kepada kesulitan kelima pokok tersebut melainkan dapat menyalahi kepatutan dan menurunkan martabat pribadi dan masyarakat.

Dalam masalah agama misalnya, manusia dituntut untuk bersuci dan menjauhi najis, dan yang kotor-kotor. Dalam memelihara diri atau jiwa manusia terkait dengan sopan santun, makan atau minuman jangan berlebihan. Dalam memelihara keturunan terikat dengan tata cara pergaulan rumah tangga. Dalam memelihara aqal dilarang berbagai perbuatan yang dapat mengganggu aqal. Dalam memelihara harta ditetapkan berbagai batasan dan sopan santun dalam mendapatkan dan memanfaatkan harta.

Menurut ulama Fiqih, syari'at Islam diturunkan oleh Allah s.w.t. untuk mewujudkan dan memelihara tiga katagori kebutuhan tersebut di atas. Dengan melaksanakan taklif syari'atnya, kebutuhan – kebutuhan itu akan terwujud dan terpelihara, sekaligus membawa kebahagiaan bagi umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat.

Dalam perkembangannya, Ibnu Ashur dalam kitabnya "*ushul al-Nidzam al-Ijtima'i al-Islami*" menambahkan dua prinsip tambahan sebagaimana yang diutarakan para mujtahid sebelumnya, yaitu memelihara lingkungan, dan memelihara nilai – nilai kemasyarakatan, seperti kebebasan, persamaan, keadilan, persaudaraan dan lain sebagainya.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Ibnu Ashur, *ushul an-Nizam al-ijtima'i al-islami*, (Kairo: Daar as-Salam, 2005), hal 143-205

## D. AL-KULLIYAT AL-KHAMSAH SEBAGAI PRINSIP POKOK DALAM HUKUM ISLAM

### 1. Memelihara Agama.

Ulama Syarak mendefenisikan agama dengan;

وَضَعُ إِلهِي سَائِقٌ لِدَوِي الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ بِاخْتِيَارِهِمُ الْمُحْمُودِ إِلَى الصَّلَاحِ فِي الْحَالِ وَالْفَلَاحِ فِي الْمَالِ<sup>25</sup>

*"Keadaan Ilahiah yang mengantarkan orang – orang yang berakal sehat dengan pilihan mereka yang baik menuju kebaikan di masa sekarang dan kemenangan di masa mendatang."*

Manusia tidak dapat menciptakan agama yang benar dengan kemampuan akalanya, atau dorongan nafsunya, karena agama yang benar hanya bersumber dari wahyu, dan itulah yang diterima oleh Allah.

Dari defenisi agama di atas, dapat disimpulkan bahwa segala sesuatu yang merupakan buatan manusia baik berdasarkan akal pikirannya, maupun khurafat dan khayalannya bukanlah termasuk dalam katagori agama, walaupun diistilahkan sebagai agama, sebagaimana firman Allah dalam QS Ali Imran: 85.

Dasar utama dari kewajiban memelihara agama adalah Firman Allah dalam QS al-Baqarah: 256;

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ<sup>ط</sup>

*"Tidak ada paksaan dalam beragama"*.

Menurut ulama Tafsir, huruf laa (لا) pada ayat di atas, bisa diartikan sebagai huruf Nafyi (peniadaan) bisa pula sebagai huruf Nahyi (pelarangan). Jika dipahami dengan arti peniadaan, maka maksudnya tidak ada agama yang benar jika dicapai lewat pemaksaan. Namun, jika dipahami dengan arti pelarangan, maka maksudnya tidak boleh ada pemaksaan dalam beragama, karena beragama karena dipaksa tidak akan mendatangkan manfaat.

<sup>25</sup>M. Abdullah Draz, *al-Deen*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1998), hal 9

Tidak dapat dipungkiri, dalam memahami ayat ini para ulama berbeda pendapat. Ada yang mengatakan ayat ini mansukh (dibatalkan), karena nabi memaksa bangsa Arab masuk Islam. Ada pula yang mengatakan ayat ini tidak *mansukh* (dibatalkan), karena ayat ini hanya diturunkan khusus untuk ahlu kitab, dimana mereka tidak boleh dipaksa masuk Islam jika rela membayar jizyah dan tunduk dibawah hukum Islam.<sup>26</sup>

Ada pula riwayat yang mengatakan bahwa ayat ini diturunkan pada kaum Anshar, dimana ada banyak wanita yang hampir keguguran bernazar bila anaknya dilahirkan hidup maka anaknya akan memeluk agama Yahudi. Ketika Banu Nadhir terusir dari Madinah, banyak diantara yang terusir dari anak kalangan Anshar, merekapun menolak jika anak-anak mereka ikut terusir bersama Bani Isra'il, akhirnya turunlah ayat ini.<sup>27</sup>

Dari pemaparan singkat diatas, dengan kata lain agama dapat dipahami sebagai kaedah – kaedah ketuhanan yang diturunkan Allah kepada manusia melalui Rasul-Nya untuk membimbing manusia ke aqidah dan kepercayaan yang benar, dan sikap dan perilaku yang baik, melalui kepatuhan dan ketundukan terhadap perintah dan larangan Tuhan yang membawa kebahagiaan di dunia dan akhirat.

Secara singkat dapat disimpulkan bahwa istilah agama “*dien*” mengandung tiga arti utama;

- Pertama: agama dalam arti wahyu yang diturunkan Allah dan sampaikan lewat perantaraan Rasul. Agama dalam arti pertama ini sangat penting untuk membimbing akal pikiran manusia menuju kebenaran dan kebaikan.
- Kedua: agama dalam arti keimanan kepada Allah dan hari akhir. Agama dalam arti kedua ini penting bagi individu untuk mewujudkan kehidupan yang dipenuhi dengan rasa ketenangan diri, terbebas dari rasa takut dan gundah, begitu juga bagi masyarakat untuk melaksanakan hukum dengan baik dan terbebas dari segala penyakit yang dapat merusak hubungan antar anggota masyarakat.
- Ketiga: agama dalam arti hukum – hukum yang disyari'atkan Allah untuk dilaksanakan manusia. Agama dalam arti ketiga ini juga penting

<sup>26</sup>Yusuf al-Alim, *al-Maqashid al-Aamah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, hal 230.

<sup>27</sup>Muhammad Thahir Bin Ashur, *Al-Tahriir wa At-Tanwiir*, jilid 3,hal 115

untuk menyiapkan tonggak – tonggak keadilan, kesetaraan antar manusia, pemeliharaan mereka dari ketergelinciran menuju jurang nafsu, dan lain sebagainya. Walaupun saat ini banyak orang yang silau akan cahaya ilmu dan sains samapai – sampai meninggalkan agama, dipastikan dalam waktu yang tidak lama mereka juga akan kembali berpegang pada agama.

Dalam Islam, upaya untuk memelihara agama ini dapat dilakukan dari dua sisi; sisi pengadaaan dan sisi peniadaan.

#### ➤ **Sisi Pengadaaan (al-wujud) Dalam Pemeliharaan Agama.**

Kemashlahatan agama memiliki beberapa tingkatan. Ada yang berada di tingkat kebutuhan dharurat (primer), seperti keyakinan dan pengakuan adanya hakikat terbesar yaitu tingkatan iman kepada Allah dan Hari akhirat. Hal ini disebabkan karena, iman kepada Allah dan Hari akhir merupakan dasar dari pengamalan agama. Kemashlahatan yang didapatkan dari iman kepada Allah dan hari akhir inipun memiliki dua tingkatan; kemashlahatan yang didapatkan di kehidupan dunia, dan kemashlahatan yang didapatkan di kehidupan akhirat.<sup>28</sup>

Adapula yang berada di tingkat kebutuhan *Hajiyyah* (sekunder), yang merupakan pelengkap dari kebutuhan primer, seperti shalat, zakat, puasa dan haji. Ibadah wajib merupakan tingkatan kedua setelah iman kepada Allah dan hari akhir. Karena tidak mungkin anggota tubuhnya rela melaksanakan ibadah, jika hatinya belum dipenuhi dengan keimanan. Karena itulah, para ulama mengatakan seseorang yang dengan sengaja tidak melaksanakan ibadah – ibadah wajib, seperti shalat, zakat, puasa, dan haji, dengan mengingkari kewajibannya, maka orang yang demikian dianggap telah keluar dari islam (murtad).<sup>29</sup>

Dan yang ketiga, kemashlahatan agama pada tingkat *tahsiniyah* (tersier), yang meliputi kebaikan – kebaikan yang sifatnya dianjurkan, termasuk pula perintah – perintah Allah yang sifatnya tidak tegas (*ghairu jazimah*). Ibadah – ibadah sunnah ini, seperti shalat sunnah, puasa sunnah, sedekah sunnah, dan lain sebagainya dapat menjadi penambah

<sup>28</sup>Yusuf al-Alim, *al-Maqashid al-Aamah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, hal 240

<sup>29</sup>*Ibid*, hal 242

amalan wajib yang kurang sempurna. Semakin banyak amalan sunnah yang dikerjakan seseorang semakin indah pengamalannya terhadap agamanya.<sup>30</sup>

➤ **Sisi Peniadaan(al-‘Adam) Dalam Pemeliharaan Agama**

Secara umum ada empat cara yang dapat dilakukan untuk memelihara agama ditinjau dari sisi peniadaan (*al-‘adam*), yaitu;

- a. Disyari’atkannya Jihad di jalan Allah, walaupun harus mengorbankan jiwa dan harta. Bahkan salah satu keistimewaan umat nabi Muhammad adalah *amar makruf nahi mungkar* dalam bentuknya yang paling kuat yaitu lewat perang.<sup>31</sup> Pada dasarnya jihad hukumnya *fardhu kifayah*, namun jihad dapat berubah hukumnya menjadi *fardhu ain* jika musuh datang menyerang tanah air umat Islam.<sup>32</sup> Menurut mayoritas ulama, Jihad disyariatkan dengan alasan untuk menghentikan tindakan musuh memerangi umat islam, dengan kata lain orang kafir diperangi bukan karena kekufurannya, akan tetapi karena tindakan dzalimnya memerangi umat Islam.<sup>33</sup>
- b. Disyari’atkannya membunuh orang yang murtad dan orang – orang zindiq. Orang murtad adalah orang yang keluar dari islam dan masuk ke dalam kekufuran, baik dengan perkataan yang jelas, seperti mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang lain, atau dia tidak beragama apapun (ateis), atau dengan lafadz yang mengandung kekufuran, seperti mengingkari *al-ma’lum minaddin bi ad-dharurah*, seperti mengingkari kewajiban shalat lima waktu, mengingkari haramnya zina, dsb, atau dengan perbuatan yang menunjukkan kekufuran, seperti membuag mushaf ke tempat sampah dengan sengaja, ataupun perbuatan lainnya yang dimaksudkan untuk menghina dan merendahkan syari’at Islam.<sup>34</sup> Menurut mayoritas ulama, orang yang murtad diberi

<sup>30</sup>*Ibid*, 246.

<sup>31</sup>Fakhruddin ar-Raazi, *Mafatih al-Ghaib*, (Beirut: Daar al-Fikr, 2002), jilid 3, hal 27.

<sup>32</sup>Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, (Beirut: Muassasah al-Ma’arif, 2008), jilid 1, hal 391.

<sup>33</sup>Fakhruddin ar-Raazi, *Mafatih al-Ghaib*, jilid 3, hal 261, dan 283.

<sup>34</sup>Al-Dardier, *al-syarh al-kabiir*, jilid 4, hal 301

waktu tiga hari untuk memikirkan keputusannya, kembali ke dalam islam atau dihukum oleh penguasa yang memerintah.<sup>35</sup> Dihukumnya orang yang murtad dalam islam karena kemurtadan itu lebih berbahaya dari kekufuran, karena orang yang murtad ketika dia memeluk islam ia memeluknya tanpa paksaan, maka ketika ia meninggalkan islam secara tidak langsung perbuatannya itu dapat menyebabkan kegoncangan keyakinan di tengah umat islam, maka hal yang demikian harus dihindarkan.<sup>36</sup>

Adapun zindiq adalah orang yang menyembunyikan kekufurannya dan menunjukkan keislamannya. Para ulama bersepakat bahwa orang zindiq yang tidak bertaubat atas perbuatannya dapat dihukum oleh penguasa. Dibolehkannya menghukum orang zindiq didasari alasan pentingnya melindungi pemeluk agama dari orang – orang yang mempermainkan agama.<sup>37</sup>

- c. Diperintahkannya untuk memerangi Bid’ah dan orang– orang yang mempromosikannya. Bid’ah artinya mengada – adakan sesuatu yang tidak memiliki dasar dalam agama. Para ulama ada yang menganggap bid’ah hanya ada pada ibadah tidak masuk dalam *aadah* (kebiasaan), sedangkan sebagian yang lain menganggap bid’ah masuk dalam ibadah dan kebiasaan.<sup>38</sup> Menurut asy-Syatibi, perilaku bid’ah yang dilakukan seseorang lahir disebabkan tiga faktor; faktor ketidaktahuan, faktor prasangka baik terhadap aqal pikiran, dan faktor mengikuti hawa nafsu dalam mencari kebenaran.<sup>39</sup> Walaupun para ulama bersepakat bahwa tidak ada ketentuan had yang pasti tentang hukuman pelaku bid’ah (*mubtadi’*), akan tetapi hukuman terhadap mereka dapat dilakukan lewat hukuman ta’ziir yang dijatuhkan penguasa. Adanya perintah untuk menghukum pelaku bid’ah apalagi yang mempromosikannya didasarkan pada alasan bahwa prbuatan mereka membawa kerusakan pada tatanan ajaran agama, bahkan memperomosikan

<sup>35</sup>Ahmad Umar Hasyim, *Da’aim al-Islam*, jilid 2, hal 478.

<sup>36</sup>Yusuf al-Alim, *Al-Maqashid al-Ammah li as-syari’ah al-Islamiyah*, hal 261-262.

<sup>37</sup>Ahmad Umar Hasyim, *Da’aim al-islam*, jilid 2, hal 480.

<sup>38</sup>Asy-Syatibi, *al-Itisham*, jilid 1, hal 30-31.

<sup>39</sup>*Ibid*, jilid 1, hal 180 – 181.

bid'ah di tengah umat dapat membawa kepada kerusakan aqidah dan ibadah.<sup>40</sup>

- d. Diharamkannya melakukan maksiat, dan diperintahkan menegakkan *had* dan memberi hukuman bagi yang melakukan pelanggaran atas perintah Allah. Maksiat adalah segala perbuatan yang bertentangan dengan perintah Allah atau melanggar semua larangan Allah. Maksiat diharamkan dalam agama karena dapat mengotori kesucian hati pelakunya. Setiap maksiat akan melahirkan dosa, baik dosa besar maupun kecil. Semakin banyak pelaku maksiat yang ada tanpa ada hukuman yang dijatuhkan kepada mereka, maka semakin terpromosi maksiat di tengah masyarakat, yang pada akhirnya dapat mempengaruhi pengamalan agama umat secara umum. Untuk itu, adanya hukuman *had* dan *ta'zir* bagi pelaku maksiat penting demi memelihara agama.

## 2. Memelihara Jiwa.

Memelihara jiwa memiliki tiga tingkatan;

- a. Memelihara jiwa dalam keadaan darurat. Pada tingkatan ini, pemeliharaan jiwa masuk ke dalam kebutuhan *dharuriyah* (primer), karena apabila tidak terpenuhi dapat mengancam eksistensi jiwa seseorang. Dalam keadaan darurat makanan, seseorang yang tidak makan maka ia akan mati. Dalam keadaan darurat ancaman, jika tidak dilaksanakan akan menyebabkan kematian atau hilangnya anggota tubuhnya yang tidak dapat diganti.
- b. Memelihara jiwa dalam keadaan penuh kesulitan dan kesempitan. Pada tingkatan ini, pemeliharaan jiwa dianggap masuk ke dalam kebutuhan *Hajiyah* (sekunder). Pada tingkatan ini, islam memberikan *rukhsah* (keringanan) bagi orang – orang yang berada dalam keadaan yang penuh kesempitan dan kesusahan. Dalam islam, kesempitan itu ada dua macam; ada kesempitan yang tidak dapat dipisahkan dari suatu ibadah, seperti kesulitan menghadapi cuaca dingin pada saat melaksanakan shalat shubuh di mesjid, dan ada pula kesempitan

---

<sup>40</sup>*Ibid*, jilid 1, hal 216 – 222.

yang dapat dipisahkan dari suatu ibadah.<sup>41</sup> Untuk bentuk kedualah, Allah memberikan keringanan. Sebagai contoh; dibolehkan bagi orang sakit untuk tidak berpuasa di bulan Ramadhan dengan syarat menggantinya pada waktu lain, jika puasa dapat menambah berat atau memperlambat kesembuhan penyakitnya.

- c. Memelihara jiwa dalam keadaan penuh kemudahan dan kelapangan. Pada tingkatan ini, pemeliharaan jiwa dianggap masuk dalam kebutuhan *tahsiniyyah* (tersier). Pada tingkatan ini, berlaku syari'at umum baik perintah Allah maupun larangannya tanpa ada perubahan hukum. Misalnya, Allah menghalalkan segala bentuk transaksi yang terbebas dari bahaya, seperti jual beli, sewa menyewa, hibah, sedekah, dan lain sebagainya. Contoh lain, dihalalkannya segala sesuatu yang halal lagi baik (*Halalan Thayyiban*) untuk dikonsumsi tanpa berlebihan. Dalam keadaan ini pula, setiap orang diwajibkan melaksanakan perintah Allah sesuai dengan kaedah umumnya.

Dalam memelihara jiwa, usaha yang dilakukan dapat dipandang dari dua sisi; sisi pengadaan dan sisi peniadaan. Keduanya akan dipaparkan sebagai berikut;

### ➤ Sisi Pengadaan (*al-Wujud*) Dalam Pemeliharaan Jiwa

Memelihara jiwa ditinjau dari sisi pengadaan dapat dipaparkan secara singkat sebagai berikut;

- a. Islam menetapkan tanggung jawab masing-masing individu sesuai dengan keadaan dan fase kehidupannya. Islam menetapkan tanggung jawab orang tua terhadap anak, tanggung jawab kepala keluarga memberikan nafkah kepada istri dan anak-anak, tanggung jawab ibu menyusui anak maksimal sampai usia dua tahun, dan lain sebagainya.
- b. Islam menjelaskan hukum halal dan haram yang berkaian dengan segala aktivitas manusia. Halal dan haram ini pada dasarnya sangat berkaitan erat dengan penilaian manfaat dan bahaya dari sesuatu yang dilakukan manusia. Dalam islam hanya Allahlah yang memiliki

---

<sup>41</sup>HA Djazuli, *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2001), hal 185.

hak preogratif dalam menghalalkan dan mengharamkan sesuatu.<sup>42</sup> Antara sesuatu yang halal dan yang haram terdapat ruang hukum *syubhat* (samar – samar), dimana dianjurkan seseorang menjauhkan diri darinya agar tidak terjerumus ke dalam yang haram.<sup>43</sup> Mayoritas ulama menyatakan bahwa “*Dasar segala sesuatu adalah dibolehkan kecuali ada dalil dan dasar yang mengharamkannya.*”

### ➤ Sisi Peniadaan (*al-Adam*) Dalam Pemeliharaan Jiwa

Memelihara jiwa ditinjau dari sisi peniadaan dapat dipaparkan secara singkat sebagai berikut;

- a. Diharamkannya penganiayaan terhadap jiwa seseorang dan anggota tubuhnya. Penganiayaan secara umum dibagi menjadi tiga bentuk; penganiayaan terhadap jiwa seseorang, penganiayaan terhadap anggota tubuhnya, dan penganiayaan terhadap harta benda miliknya. Setiap bentuk penaganiayaan di atas diberikan hukuman yang sesuai dengan tingkatannya. Islam mengharamkan membunuh jiwa siapapun tanpa alasan yang haq. Pembunuhan ini jika dilakukan dengan sengaja bahkan dengan perencanaan, maka dianggap bagian dari dosa besar dalam pandangan agama. Demi memelihara jiwa, Islam mensyari’atkan hukuman Qishash bagi pembunuhan yang dilakukan dengan sengaja, begitu juga dengan penganiayaan anggota tubuh yang dilakukan dengan sengaja. Sedangkan untuk pembunuhan dan penganiayaan anggota tubuh yang dilakukan dengan tidak sengaja atau karena kesalahan, islam mewajibkan pelakunya membayar *diyyat* (denda) bagi si pelaku penganiayaan. Dalam kasus Euthanasia, atau yang biasa disebut membunuh pasien demi meringankan beban sakitnya yang berat sekalipun, jika sifatnya aktif, artinya ada unsur pembunuhan secara positif, seperti memberikan obat overdosis, atau menyuntikkan racun pembunuh, maka dianggap bagian dari pembunuhan yang diharamkan, walaupun korban yang dibunuh rela dibunuh atas permintaannya.
- b. Disyari’atkannya bentuk – bentuk hukuman *Ta’ziir* bagi para pelaku

<sup>42</sup>HA Djazuli, *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*, hal 76

<sup>43</sup>Ibn Rajab al-Hanbali, *Jami’ al-Ulum wa al-Hikam*, (Damaskus: Daar Ibn kathir, 2008), hal 59-60.

penganiayaan di dunia yang diputuskan oleh hakim atau penguasa. Hukuman *ta’ziir* tingkatannya di bawah hukuman hudud. Menurut Abdul Qadir Audah, hukuman *ta’ziir* walaupun berada di bawah tingkatan hukuman Hudud, akan tetapi boleh saja lebih berat dari Hudud sekalipun karena *ta’ziir* merupakan wewenang dari penguasa<sup>44</sup>. Walaupun disyari’atkan hukuman Hudud, Qishash, dan *Diyyat*, namun Islam sangat menganjurkan agar keluarga korban yang terbunuh maupun teraniaya dapat memafkan si pelaku, karena hal yang demikian lebih mendekatkan seseorang kepada ketaqwaan.<sup>45</sup>

### 3. Memelihara Aqal.

Aqal merupakan salah satu dari tiga lingkup sarana yang dapat ditempuh seseorang untuk memperoleh pengetahuan, selain panca indera, dan wahyu. Aqal dianggap lebih luas lingkupnya dari indera, karena aqal juga dapat mendapatkan pengetahuan dari hal – hal yang tidak terlihat. Namun lingkup aqal lebih sempit dari wahyu, karena keterbatasan aqal untuk mengetahui hal – hal yang ghaib.

Aqal baru bisa berfungsi dengan baik jika didukung oleh indera yang baik pula, begitu juga pemahaman wahyu sangat bergantung kepada aqal pikiran yang baik dan sehat. Karena itulah, orang yang tidak ataupun belum beraqal tidak ada kewajiban takliif dalam beragama.

Menurut Dr. Abdul Halim Mahmud, wahyu berfungsi sebagai pembimbing aqal manusia dalam tiga aspek utama;

- a. Aspek Keimanan. Wahyu membimbing aqal untuk meyakini hal – hal yang sifatnya metafisis. Wahyu membimbing aqal untuk yakin kepada Allah, Malaikat, kitab Suci, Rasul dan Nabi, Hari Qiyamat, serta ketetapan Allah yang baik dan buruk.
- b. Aspek Akhlak dan Nilai. Wahyu membimbing aqal untuk membedakan mana akhlak yang terpuji dan manapula yang tercela.

<sup>44</sup>Abdul Qadir Audah, *al-Fiqh al-jina’i al-islamy*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1997), hal 57.

<sup>45</sup>Al-Qarafi, *Al-Furuuq*, (Riyadh: Daar Aalam al-Kutub, 2003), jilid 1, hal 140.

- c. Aspek Hukum dan Legal. Wahyu mengarahkan akal terhadap hukum yang mampu mengatur kehidupan manusia.<sup>46</sup>

➤ **Sisi Pengadaan (*al-Wujud*) dalam Pemeliharaan Aqal**

Aqal pikiran merupakan pembeda antara manusia dengan binatang. Dengan akal ini pulalah manusia dimuliakan derajatnya di atas makhluk lainnya. Diantara ajaran dan tuntunan Islam yang bertujuan untuk memelihara akal pikiran anatara lain;

1. Islam mewajibkan setiap muslim baik pria maupun wanita untuk menuntut ilmu. Dengan ilmu, Allah meninggikan derajat para ulama di atas orang-orang tidak berilmu. Tujuan utama dari belajar adalah untuk membersihkan pikiran manusia dari gelapnya kebodohan. Dengan semakin bertambahnya ilmu seseorang diharapkan ia akan semakin mengenal Tuhan-nya dan semakin mendekatkan dirinya pada-Nya.
2. Islam membagi ilmu yang harus dipelajari seorang muslim menjadi dua bagian; ilmu fardhu 'ain dan ilmu fardhu kifayah. Ilmu fardhu 'ain wajib untuk diketahui oleh setiap muslim yang baligh dan berakal, karena berkaitan erat dengan tata cara ibadah dan mendekatkan diri kepada Allah, seperti cara berwudhu, cara shalat, cara membaca al-Qur'an, dsb. Sedangkan ilmu fardhu kifayah diwajibkan secara kolektif atas umat Islam, jika sudah dipelajari oleh sebagian orang gugur kewajiban atas sebagian yang lain. Memperdalam ilmu agama (baik tafsir, hadits, Fiqh, dsb), mempelajari ilmu kedokteran, teknik, ekonomi, dsb merupakan ilmu fardhu kifayah.
3. Islam mewajibkan kepada orang yang berilmu untuk mengajarkan ilmunya kepada yang tidak mengetahuinya. Bahkan ulama sering mengatakan bahwa zakat ilmu adalah dengan cara mengajarkannya kepada yang tidak mengetahuinya. Bahkan ada ancaman yang keras dari nabi bagi orang-orang yang menyembunyikan ilmu dan tidak mau mengajarkannya kepada orang lain.
4. Islam mewajibkan kepada para orang tua untuk mendidik dan

<sup>46</sup>Abdul Halim Mahmud, *Manhaj al-Islah al-islami fi al-mujtama'*, (Kairo: mahrajaan al-Qira'ah lil kutub, 2003), hal 76-77.

mengajar anak-anak mereka dengan sebaik-baiknya. Bahkan seorang Figur Lukman al-Hakim diabadikan namanya dalam al-Qur'an karena sosoknya yang menjadi teladan bagi orang lain.

➤ **Sisi Peniadaan (*al-'Adam*) dalam Pemeliharaan Aqal**

Ditinjau dari sisi peniadaan, Ajaran islam memerintahkan umat Islam untuk meninggalkan segala sesuatu yang bisa menyebabkan kemabukan (*sukr*). Mabuk, atau dalam istilah fiqh disebut *sukr*; mengandung dua hal; pertama, adanya kelezatan dan kenikmatan, kedua, pengaruhnya yang membuat seseorang tidak dapat membedakan antara yang baik dan buruk.

Berdasarkan makna ini, *sukr* atau mabuk ada dua macam;

1. Mabuk yang dirasakan oleh jasmani seseorang, yakni mabuk yang diakibatkan oleh makanan maupun minuman yang dikonsumsi seseorang, seperti minum minuman keras, ataupun konsumsi narkoba.
2. Mabuk / *Sukr Maknawi*, yaitu mabuknya seseorang disebabkan kecintaannya yang berlebihan terhadap sesuatu, seperti mabuk cinta terhadap harta, pangkat, jabatan, wanita, bahkan anak.<sup>47</sup>Termasuk juga dalam bentuk kedua ini mabuk judi.

Kedua bentuk mabuk ini dilarang dalam Islam, bahkan Islam memberikan hukuman bagi orang yang mabuk khususnya mabuk jenis pertama. Dalam Islam dipersiapkan hukuman Hadd bagi orang yang meminum minuman keras, yaitu dicambuk delapan puluh kali.

#### 4. Memelihara Keturunan.

Mendapatkan keturunan merupakan salah satu tujuan dari pernikahan. Keturunan diharapkan dapat melanjutkan misi dan impian orang tuanya yang belum terealisasi dalam hidupnya.

Untuk memelihara keturunan dapat dilakukan dari dua sisi; sisi pengadaan dan sisi peniadaan.

<sup>47</sup>Yusuf Ahmad al-Badawi, *Maqashid al-Syari'ah 'inda Ibn Taimiyah*, (Amman: Daar an-nafa'is, 2000), hal 468.

➤ **Sisi Pengadaan (*al-Wujud*) Dalam Pemeliharaan Keturunan**

Dalam memelihara keturunan, ajaran islam memerintahkan hal-hal berikut ini;

1. Islam memerintahkan para pemuda dan pemudi yang sudah mampu untuk menikah. Bahkan Islam mendorong para wali untuk mempermudah proses nikah dengan tidak menetapkan mahar yang terlalu tinggi sehingga memberatkan para calon suami.
2. Islam menjelaskan kriteria suami ideal dan istri ideal, hak dan kewajiban suami dan istri, agar dapat terwujud keluarga *sakinah, mawaddah, dan rahmah*, sehingga tujuan dari pernikahan yang kekal abadi dapat terlaksana.
3. Islam mensyaratkan adanya kesetaraan (*takafu'*) antara suami dan istri agar terwujud kesesuaian visi dan misi yang dapat mengekalkan kehidupan rumah tangga yang harmonis.
4. Islam mensyaratkan keadilan bagi paera suami yang ingin berpoligami, sehingga tidak merugikan salah satu istri atau anak-anak hasil perkawinannya.

➤ **Sisi Peniadaan (*al-'Adam*) Dalam Pemeliharaan Keturunan**

Untuk memelihara keturunan, ajaran Islam melarang hal-hal berikut;

1. Islam melarang segala bentuk pernikahan yang berkembang dimasa jahiliah yang tidak menjaga hak-hak keturunan, seperti nikah *istibdha'*, nikah *baghaya*, nikah *rahth*, nikah *maqth*.
2. Islam melarang nikah-nikah yang tidak sejalan dengan tujuan dan azas pernikahan, seperti nikah syighar, nikah muhallil, dan nikah muth'ah (nikah kontrak).
3. Islam melarang perzinahan dan segala bentuk perbuatan yang dapat menghantarkan pada perzinahan. Perbuatan zina yang dilarang islam ini bukan hanya mencakup tindak kriminal pemerkosaan, tetapi juga termasuk hubungan seksual di luar nikah walaupun didasarkan atas dasar suka sama suka.
4. Islam mempersiapkan hukuman bagi pelaku zina jika syarat ditegakkannya

hadd telah sempurna, yaitu adanya empat saksi yang melihat perbuatan itu secara nyata.

5. Islam mengancam para penuduh wanita yang suci dengan fitnah zina dengan hukuman cambuk empat puluh kali. Hal ini dilakukan agar kehormatan seseorang tidak dengan mudah dicemarkan dengan tuduhan zina.
6. Islam melarang tindak seksual yang menyimpang, seperti homoseksual, lesbianisme, dan lain – lain.

**5. Memelihara Harta.**

Harta merupakan perhiasan dalam kehidupan dunia. Harta juga dapat menjadi fitnah dalam kehidupan.

Dalam terminologi Fuqaha', harta didefenisikan dengan;

48

“*Sesuatu yang tabiat manusia cenderung terhadapnya, dan dapat disimpan sampai dengan waktu yang diperlukan.*”  
 ما يميل إليه الصبح ويمكن الاحتارته إلى وقت الحاجة

Dalam pandangan Islam, harta adalah *wasilah* (sarana) untuk mendekatkan diri kepada Allah, bukan *ghayah* (tujuan akhir). Untuk itu, ketika seseorang diamanahkan harta yang banyak, ia dituntut untuk menysihkan dan mengeluarkan hak – hak orang lain yang dititipkan Allah kepada dirinya.

➤ **Sisi Pengadaan (*al-Wujud*) dalam Pemeliharaan Harta**

Untuk memelihara harta, ajaran Islam memerintahkan hal-hal berikut ini;

- 1) Islam memerintahkan setiap muslim untuk bekerja keras dan mencari reeki lewat jalan yang halal. Bahkan dalam banyak hadits disebutkan bahwa Reeki yang paling disukai Allah dari hamba-Nya adalah rezeki yang diusahakannya dengan tangannya sendiri.

<sup>48</sup>Hendi Suhendi, *Fiqih Mu'amalah*, hal 10.

- 2) Islam mengajarkan kepada umatnya bahwa salah satu hal yang akan dimintai Allah pertanggung jawabannya dari manusia di akhirat kelak adalah terkait masalah harta, dari mana ia dapatkan dan bagaimana ia menggunakannya. Hal ini mendorong setiap mukmin untuk bertanggung jawab terhadap setiap harta yang didapatkan dan digunakannya.
- 3) Islam mengajarkan bahwa harta adalah wasilah (sarana untuk mencapai ridha Allah) bukan ghayah (tujuan akhir). Maka dari itu, setiap mukmin didorong untuk mengeluarkan dari hartanya yang merupakan hak-hak orang yang berada disekitarnya dari golongan tidak mampu, sebagai jalan mendapatkan ridha Allah.
- 4) Islam mengajarkan bahwa satu-satunya harta yang dapat menemani seseorang dalam perjalanannya mempertanggung jawabkan hidupnya kepada Allah adalah harta yang dinafkahkan untuk ibadah, apalagi sedekah jariyah, yang terus mengalirkan pahala kepada pemberinya walaupun ia sudah meninggal dunia selama barang itu masih dapat dimanfaatkan orang.
- 5) Islam memerintah umatnya untuk mempertahankan hartanya dari pihak-pihak yang ingin mengambil dengan cara paksa. Bahkan dalam sebuah hadits dikatakan: “siapa yang terbunuh karena mempertahankan hartanya, maka ia termasuk golongan syahid.”

➤ **Sisi Peniadaan (al-‘Adam) dalam pemeliharaan Harta**

Untuk memelihara harta, Islam juga melarang hal-hal berikut ini;

- 1) Islam melarang seseorang mencari nafkah dengan cara yang haram. Bahkan nabi mengatakan bahwa setiap daging yang tumbuh dari harta yang haram, api neraka adalah tempat yang paling pantas untuknya.
- 2) Islam melarang seseorang untuk berpangku tangan kepada orang lain, menggantungkan hidupnya dari meminta-minta. Sesungguhnya tangan pemberi jauh lebih baik dari tangan penerima.
- 3) Islam melarang seseorang menggunakan hartanya secara berfoya-foya dan berlebihan apalagi jika digunakan untuk berbuat maksiat. Dalam hukum islam, seseorang yang dinilai tidak cakap dalam

mengelola keuangan dia dapat dihukum dengan status dibawah pengampuan (hajr). Dalam ayat disebutkan orang yang berlebihan (mubazir) adalah saudaranya syaithan.

- 4) Islam melarang segala bentuk kekerasan dalam mengambil harta milik orang lain, baik mencuri, merampok dan lain sebagainya. Bagi pencuri dipersiapkan hukuman had potong tangan jika nilai barang yang dicuri sudah melewati nishab. Begitu juga bagi para perampok dan perompak dipersiapkan hukuman berat bahkan sampai hukuman mati.

**E. MAQASHID AL-SYARI’AH DALAM IJTIHAD**

Ulama ushul Fiqih menyatakan bahwa sejak zaman Rasulullah s.a.w. sudah ada petunjuk yang mengacu kepada peranan penting *Maqashid al-Syari’ah* dalam pembentukan hukum islam.

Sebagai contoh, Sabda Rasulullah saw;

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- « يَا أَهْلَ الْمَدِينَةِ لَا تَأْكُلُوا الْحَوْمَ الْأَضَاحِيَّ فَوْقَ ثَلَاثٍ ». وَقَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ. فَشَكَوْا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أَنَّ لَهُمْ عَيْلًا وَحَشَمًا وَخَدَمًا فَقَالَ « كُلُّوا وَأَطْعِمُوا وَاحْبِسُوا أَوْادِحِرُوا »

*Rasulullah s.a.w. melarang orang-orang Islam di madinah menyimpan daging Qurban, kecuali sekedar bekal untuk tiga hari. Beberapa tahun kemudian ada beberapa orang sahabat yang menyalahi ketentuan Rasulullah s.a.w. tersebut dengan menyimpan daging Qurban lebih dari sekedar perbekalan untuk tiga hari. Peristiwa itu disampaikan sebagian orang kepada Rasulullah. Rasulullah membenarkannya dan menjelaskan bahwa: “Dahulu aku melarang kalian menyimpannya (daging Qurban) karena kepentingan ad-Daffah (para pendatang dari perkampungan Badui yang datang ke Madinah yang membutuhkan daging Qurban). Sekarang simpanlah daging-daging Qurban itu (karena tidak ada lagi para tamu yang membutuhkannya).” (HR Muslim).*

Dalam hadits lain,

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- : نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا

Rasulullah melarang menziarahi kuburan, karena dikhawatirkan akan menjadi pemujaan yang berlebihan terhadap roh – roh orang yang ada di dalam kuburan, sehingga menjadikan umat islam syirik. Tetapi kemudian Rasulullah membenarkan/ membolehkan umat Islam untuk menziarahi kuburan. (HR Muslim).

Dari kedua peristiwa di atas, ulama Ushul Fiqih menyatakan bahwa ada petunjuk dan arti penting *Maqashid al-Syari'ah* dalam penetapan hukum.

Dalam persoalan daging Qurban di atas, larangan menyimpan daging Qurban adalah untuk memberikan kelapangan bagi Fakir Miskin yang datang dari perkampungan Badui. Ini adalah *Maqashid al-Syari'ah* dari larangan menyimpan daging Qurban tersebut. Akan tetapi setelah orang-orang miskin dari perkampungan Badui itu tidak lagi membutuhkan daging Qurban, larangan menyimpan daging Qurbanpun tidak lagi diberlakukan oleh Rasulullah s.a.w. Seandainya di suatu saat Orang-orang Badui kembali membutuhkan daging Qurban, maka ketentuan Rasulullah s.a.w. dalam hadits di atas akan berlaku kembali.

Dalam persoalan menziarahi kuburan juga demikian. *Maqashid al-Syari'ah* dari ketentuan Rasulullah s.a.w bahwa tidak dibolehkan menziarahi kuburan adalah agar tidak terjadi pemujaan yang berlebihan terhadap roh-roh yang dikubur tersebut atau menyucikan roh-roh tersebut.

Untuk itu, ditutup segala hal yang dapat membawa kepada pemujaan kuburan, yaitu dengan melarang umat Islam menziarahi kuburan. Karena ketika itu kondisi umat Islam yang baru saja menerima dan memeluk Islam diduga keimanannya masih tipis dan lemah. Akan tetapi, setelah keimanan mereka kuat, praktek ziarah kubur tidak lagi dikhawatirkan akan membawa kepada pemujaan yang berlebihan terhadap kuburan, sehingga larangan menziarahi kuburanpun dicabut oleh Rasulullah s.a.w.

Namun demikian, apabila pada suatu waktu praktek menziarahi kuburan menimbulkan hal-hal yang tidak sejalan dengan syari'at islam,

maka larangan menziarahi kuburan sebagaimana yang dinyatakan Rasulullah s.a.w. tersebut berlaku kembali.

Peranan penting *Maqashid al-Syari'ah* yang telah ditunjukkan oleh Rasulullah s.a.w. di atas, dilestarikan oleh para sahabat dalam berjihad, karena perubahan kondisi sosial di zaman sahabat jauh lebih berkembang dibandingkan dengan di zaman Rasulullah s.a.w.

Oleh karena itu, di dalam berbagai praktek ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat, khususnya di bidang muamalah, selama dapat diketahui tujuan hukumnya, maka dengan itu dapat dilakukan pengembangan hukum melalui metode Qiyas dalam rangka menjawab persoalan baru yang belum ada pada masa Rasulullah s.a.w.<sup>49</sup>

Dengan demikian, menurut ulama ushul Fiqih, ayat-ayat hukum yang jumlahnya terbatas itu akan mampu menjawab perubahan-perubahan yang tidak terbatas jumlahnya.

Disamping itu, dengan mengetahui tujuan syari'at, seorang mujtahid dapat menjadikannya sebagai tolok ukur untuk mengetahui apakah suatu ketentuan hukum masih bisa diterapkan pada suatu kasus atau tidak layak lagi diterapkan karena tujuan hukum atau *illah* yang mendasari hukum itu tidak seperti semula lagi.

Misalnya, keputusan Umar Bin Khattab (w. 23 H/ 644 M) untuk tidak memberikan bagian zakat kepada kelompok orang yang meminta bagiannya karena merasa dirinya sebagai *muallafati qulubuhum* (orang yang sedang dibujuk hatinya untuk masuk Islam atau yang baru masuk Islam) yang difirmankan oleh Allah dalam ayat;

﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمَلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبِهِمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾

“*Sesungguhnya zakat itu diberikan kepada orang-orang fakir; orang-orang miskin, para amil (pengumpul dan pendistribusi zakat), al-muallafatu*

<sup>49</sup>Nadiyah Syarief, *Al-Ijtihad Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1985), hal 64

*qulubuhum, hamba sahaya, orang yang berhutang, fi sabilillah, dan Ibnu sabil, sebagai kewajiban dari Allah atas manusia. Dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.*” (QS al-Taubah: 60)

Umar Bin Khattab berpendapat bahwa *illat* hukum yang mendasari diberikannya bagian zakat kepada kelompok *al-muallafati qulubuhum* di zaman Rasulullah s.a.w. tidak dijumpai lagi pada kelompok *al-muallafati qulubuhum* di zamannya, karena Islam sudah kuat.<sup>50</sup>

Maqashid al-Syari’ah diberikannya bagian zakat untuk mereka menurut Umar adalah agar mereka semakin tertarik kepada Islam dan ketika itu umat islam membutuhkan pengikut yang banyak untuk membela agama islam.

Oleh karena itu, diperlukan upaya untuk melunakkan dan menguatkan keimanan mereka. Akan tetapi ketika umat islam sudah kuat dan banyak dan peranan *al-muallafati qulubuhum* tidak begitu penting lagi, maka Umar melihat tujuan syari’atnya sudah berubah. Karenanya, Umar menghentikan pembagian zakat kepada kelompok *al-muallafati qulubuhum*.<sup>51</sup>

Akan tetapi jika *illat* yang mendasari pemberian pembagian zakat bagi *al-muallafati qulubuhum* pada suatu ketika muncul kembali dan peranan mereka sangat dibutuhkan, maka pembagian zakat kepada mereka harus diberikan kembali.

Dengan demikian, menurut ulama ushul Fiqh, seorang mujtahid dapat meng-istinbath-kan dan menerapkan hukum pada objeknya harus senantiasa mengacu kepada *maqashid al-Syari’ah*.

Peranan Maqashid al-Syari’ah menurut Imam al-Syatibi, terlihat dengan jelas pada hukum-hukum yang terkait dengan persoalan muamalah, atau yang disebut oleh para ahli ushul fiqh dengan persoalan yang *ma’qulat al-Ma’na* (kasus yang dapat dilacak *illat* dan tujuan hukumnya).<sup>52</sup>

Dalam bidang inilah berlaku kaedah yang menyatakan;

<sup>50</sup>Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar Bin Khattab*, (Jakarta: Rajawali Press, 1991), hal 138.

<sup>51</sup>*Ibid*, hal 140.

<sup>52</sup>Al-Syatibi, *Al-Muwafaqaat fi ushul al-Syari’ah*, jilid 4, hal 23.

الْحُكْمُ يَدُورُ مَعَ الْعِلَّةِ وَجُودًا وَعَدَمًا<sup>53</sup>

“Hukum itu ditentukan tergantung pada ada atau tidaknya *illat* hukum tersebut.”

Jika ada *illat*, maka hukum pun ada, dan jika *illat*nya hilang, maka hukumnyapun hilang.

Dengan demikian hukum itu bergantung pada roh *tasyri’* (hukum) atau *asrar al-Syari’ahnya*, tidak semata – mata bergantung pada bentuk harfiyahnya. Hal ini menurut Alal al-Fasi, terlihat dengan jelas dalam kasus daging Qurban dan Ziarah kubur di atas.

Imam asy-Syatibi, dalam kaitannya dengan Maqashid al-Syari’ah ini membagi *ijtihad* menjadi dua bentuk, yaitu *ijtihad istinbathi* dan *ijtihad tathbiqi*.<sup>54</sup>

Dalam kajian Maqashid al-Syari’ah, *ijtihad istinbathi* dilakukan untuk mengetahui secara teliti inti masalah yang dikandung oleh nash. Inti permasalahan ini selanjutnya dijadikan tolok ukur terhadap suatu kasus yang akan ditentukan hukumnya.<sup>55</sup>

Kemudian untuk menetapkan inti masalah (*ide hukum*) yang terdapat dalam nash itu ke dalam suatu permasalahan yang kongkrit, diperlukan bentuk *ijtihad* lain, yaitu *ijtihad tathbiqi*, atau disebut juga dengan *tahqiq al-manath (illat)*. *Ijtihad* seperti inilah yang berperan penting dalam mengantisipasi perubahan sosial di sepanjang zaman dan tempat.

Mahmud Syaltout, ahli Fikih kontemporer asal Mesir, dalam bukunya *al-Fatawa* (kumpulan Fatwa) mengemukakan bahwa dalam menerapkan suatu ayat terhadap permasalahan baru, diperlukan pemahaman dan analisis yang mendalam terhadap kandungan ayat tersebut.<sup>56</sup>

Kemudian perlu pula diteliti permasalahan tempat *ide hukum* itu diterapkan, karena amat banyak permasalahan yang muncul di zaman ini mirip dengan masalah-masalah yang dikandung al-Qur’an dan Hadits,

<sup>53</sup>HA Djazuli, *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*, hal 125

<sup>54</sup> Asy-Syatibi, *al-Muwafaqaat fi Ushul al-Syari’ah*, jilid 4, hal 11

<sup>55</sup>*Ibid*, jilid 5, hal 20

<sup>56</sup>Mahmoud al-Syaltout, *al-Fatawa*, (Beirut: Daar al-Syuruuq, 2004), hal 145.

tetapi setelah dilakukan penelitian secara mendalam, maka bisa jadi esensinya tidak sama dan dengan sendirinya ide hukum itu tidak dapat diterapkan, melainkan harus dicarikan dalil atau hukum lain yang sesuai dengan Maqashid al-Syari'ah.<sup>57</sup>

Dalam permasalahan Ijtihad *tathbiqi*, Imam asy-Syatibi menyatakan bahwa ijtihad dalam bentuk ini tidak akan pernah terputus sampai akhir zaman, karena ijtihad semacam ini terkait dengan persoalan penerapan ide-ide nash ke dalam berbagai persoalan kehidupan.<sup>58</sup>

Dalam persoalan ijtihad *tathbiqi*, lanjutnya, kajian yang dilakukan seorang mujtahid tidak lagi berkaitan dengan nash, melainkan adalah objek hukum tempat ide hukum itu akan diterapkan yang tidak terlepas dari berbagai kondisi yang mengitarinya.

Dengan demikian, kasus-kasus yang tadinya dipandang mirip dengan yang dikandung oleh al-Qur'an, setelah diteliti dan dianalisis secara mendalam, bisa jadi hukumnya tidak sama dengan yang dikandung oleh al-Qur'an.

Sebagai contoh, Allah berfirman:

وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ

“Persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil.” (QS at-Thalaq: 2)

Ayat ini memberikan petunjuk bahwa orang-orang yang akan dijadikan saksi itu haruslah orang yang bersifat adil. Dalam kaitan ini, seorang mujtahid harus meneliti terlebih dahulu sifat adil yang ditentukan oleh al-Qur'an tersebut. Dalam penerapannya, juga harus diteliti siapa orang-orang yang memiliki sifat keadilan yang dimaksud oleh al-Qur'an itu.

Karena yang menjadi objek kajian dalam *ijtihad tathbiqi* ini adalah manusia yang selalu berubah dan berkembang, maka bisa jadi seseorang pada suatu waktu dinilai bersifat adil, sehingga ia dapat dijadikan saksi sesuai dengan tuntutan ayat di atas, dan bisa juga orang yang sama

<sup>57</sup>*Ibid*, hal 146.

<sup>58</sup> As-Syatibi, *al-Muwafaqaat fi Ushul al-Syari'ah*, jilid 4, hal 12.

pada waktu yang lain tidak memiliki sifat keadilan itu lagi, sehingga ia tidak layak dijadikan saksi sesuai dengan tuntunan al-Qur'an tersebut.<sup>59</sup>

Namun demikian, ajaran Islam yang menuntut bahwa seseorang yang akan menjadi saksi harus bersifat adil tidak pernah berubah (tetap konsisten), hanya saja dalam penerapannya kadang – kadang ditemui sifat itu pada orang tertentu dan di waktu lain sifat itu tidak ada lagi pada orang tersebut.

Apabila ditemukan seseorang yang bersifat adil sebagaimana yang dituntut al-Qur'an, menurut Imam asy-Syatibi, dan kemudian menjadikannya sebagai saksi, maka barulah mujtahid dimaksud menerapkan ide al-Qur'an secara benar.

Dalam kaitan maqashid al-Syari'ah dengan *ijtihad Tathbiqi* ini, di zaman para sahabat juga ditemukan berbagai contoh bagaimana peranan maqashid al-Syari'ah.<sup>60</sup>

Sebagai contoh, dalam ketentuan pembayaran *diyyat*, di dalam sabda Rasulullah s.a.w.

الدِّيَةُ لِلْعَاقِلَةِ

“Dalam pembunuhan tersalah yang bertanggung jawab menanggung *diyyat* itu adalah al-Aqilah (keluarga utama terdekat yang saling waris mewarisi). (HR Abu Daud).

Al-Aqilah di zaman Rasulullah adalah satu kesatuan sosial yang diikat oleh ikatan kekeluargaan yang terdekat yang bertanggung jawab atas anggota kesatuannya, karena diantara mereka terjalin ikatan satu rasa, serugi selaba, dan senasib sepenanggungan. Atas dasar itu mereka bertanggung jawab atas segala bentuk kerugian dan kelalaian yang menimpa anggota kesatuannya.<sup>61</sup>

Dalam kasus pembunuhan tersalah, kelompok inilah yang menanggung

<sup>59</sup>Nadiyah al-Syarief, *al-Ijtihad Fi al-Islam*, hal 75

<sup>60</sup>*Ibid*, hal 83

<sup>61</sup>Khalifah Ba Bakar al-Hasan, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, (al-Ain: UAEU Press, 1999), hal 107.

beban bersama pembayaran diyyat atas pembunuhan yang dilakukan oleh salah seorang anggota kesatuannya.

Akan tetapi beberapa tahun setelah Rasulullah s.a.w. wafat, Umar Bin Khattab melakukan terobosan baru dalam berbagai kehidupan sosial. Diantaranya dengan membentuk berbagai lembaga (*al-Diwan*), seperti lembaga kemiliteran, yang mengurus gaji, dan lain sebagainya. Di masing-masing lembaga ini terjalin ikatan yang mendalam, sehingga pergeseran nilai pun terjadi.

Jika pada masa Rasulullah prinsip senasib sepenanggungan itu dijumpai pada keluarga terdekat atau *al-aqilah*, maka pada zaman Umar Bin Khattab bergeser kepada teman sekerja, sekelompok atau selembaga (*al-Diwan*).<sup>62</sup>

Persoalan yang muncul di bidang hukum adalah, apakah pergeseran nilai disebabkan perubahan struktur sosial ini berpengaruh terhadap perubahan hukum?

Artinya, apakah diyyat yang dizaman Rasulullah dibebankan kepada keluarga terdekat yang saling mewarisi (*asabat*) bergeser kepada anggota kesatuan lembaga yang ada yang telah memunculkan rasa senasib sepenanggungan yang baru itu.

Umar Bin Khattab memandang bahwa *al-Aqilah* tidak diartikan lagi sebagai keluarga utama terdekat, tetapi bergeser kepada teman sekerja sebagai kelompok baru yang terbentuk, karena rasa senasib sepenanggungan dalam kelompok ini telah terjalin kuat.

Oleh karenanya, diyyat pembunuhan tersalah yang dikenakan kepada seorang tidak lagi dibebankan kepada keluarga terdekat terpidana, melainkan menjadi tanggung jawab bersama rekan sekerja.

Dalam persoalan ini, menurut para ahli Ushul Fiqh, pengertian *al-Aqilah* yang dikandung oleh Hadits Rasulullah s.a.w. itu, yang semula diartikan sebagai keluarga terdekat yang saling mewarisi, dengan berubahnya struktur sosial, maka penerapan konsep *al-Aqilah* pun bereser ke teman sekerja yang telah terbentuk.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup>*Ibid*, hal 110

<sup>63</sup>Nadiyah al-Syarief, *al-Ijtihad fi al-Islam*, hal 264.

Dalam persoalan ini, terlihat dengan jelas bahwa suatu ide hukum (*al-Aqilah*) dalam penerapannya bisa berubah sesuai dengan perubahan struktur sosial tempat hukum akan diterapkan.

Hal ini dilakukan Umar Bin Khattab dalam rangka *ijtihad tathbiqu* dan mencapai maqashid al-Syari'ah. Oleh karena itu, menurut Abdul Wahhab Khallaf, tokoh ushul Fiqih dari mesir, dalam *ijtihad tathbiqu*, seorang mujtahid dituntut memahami persoalan maqashid al-Syari'ah secara baik, sehingga dengan tepat dan benar ia dapat menerapkan hukum sesuai dengan tujuan syari'at.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup>*Ibid*, hal 270.



## BAB II

# TEORI MASHLAHAH

### A. PENGERTIAN MASHLAHAT

**M**ashlahat, atau dalam bahasa Arab biasa disebut *al-mashlahah*, artinya adalah manfaat atau suatu pekerjaan yang mengandung manfaat.<sup>1</sup>

Istilah ini dikemukakan ulama Ushul Fiqih dalam membahas metode yang dipergunakan saat melakukan *istinbath* (menetapkan hukum berdasarkan dalil-dalil yang terdapat pada nash).

Beberapa defenisi *mashlahat* yang dikemukakan ulama ushul Fiqih pada hakikatnya mengandung pengertian yang sama.

Imam al-Ghazali, ahli Fikih mazhab al-Syafi'i, mengemukakan pengertian *mashlahat* adalah

جلب المنفعة ودفع المضرة من أجل المحافظة على مقصود الشرع<sup>2</sup>

“Mengambil manfaat dan menolak kemudharatan dalam rangka memelihara tujuan – tujuan syarak.”

---

<sup>1</sup>Said Ramadhan Al-Bouthi, *Dhawabith al-Mashlahah fi al-syari'ah al-Islamiyah*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1982), hal 23.

<sup>2</sup> Al-Ghazali, *Al-Mustashfa' Fi Ushul al-Fiqh*, jilid 2, hal 281.

## TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

Ia memandang bahwa suatu kemashlahatan harus sejalan dengan tujuan syarak, sekalipun bertentangan dengan tujuan – tujuan manusia.

Alasannya, kemashlahatan manusia tidak selamanya didasarkan kepada kehendak syarak, tetapi sering didasarkan kepada kehendak hawa nafsu.

Sebagai contoh, di zaman Jahiliyyah, para wanita tidak mendapatkan bagian harta warisan karena menurut mereka hal tersebut mengandung kemashlahatan dan sesuai dengan adat istiadat mereka.

Menurut Imam Al-Ghazali, hal tersebut tidak benar karena yang dijadikan patokan dalam menentukan kemashlahatan seharusnya adalah kehendak dan tujuan syarak, bukan kehendak dan tujuan manusia.<sup>3</sup>

Selanjutnya, Imam al-Ghazali berpendapat bahwa tujuan syarak yang harus dipelihara tersebut ada lima bentuk yaitu; memelihara agama, jiwa, aqal, keturunan, dan harta.<sup>4</sup>

Apabila seseorang melakukan suatu perbuatan yang intinya bertujuan memelihara kelima aspek tujuan syarak tersebut, maka perbuatannya dinamakan mashlahat.

Di samping itu, upaya untuk menolak segala bentuk kemudharatan yang berkaitan dengan kelima aspek tujuan syarak tersebut, juga dinamakan mashlahat.

Dalam kaitan ini, Imam Asy-Syatibi, ahli ushul Fiqih mazhab Maliki, mengatakan tidak dibedakan antara kemashlahatan dunia dan kemashlahatan akhirat, karena apabila kedua kemashlahatan tersebut bertujuan untuk memelihara kelima tujuan syarak di atas, maka keduanya termasuk ke dalam konsep mashlahat.<sup>5</sup>

Karenanya, menurut Imam Asy-Syatibi, kemashlahatan dunia yang dicapai seorang hamba Allah s.w.t. harus bertujuan untuk kemashlahatan di akhirat.

---

<sup>3</sup>*Ibid*, jilid 2, hal 57

<sup>4</sup>*Ibid*, jilid 2, hal 58

<sup>5</sup>As-Syathibi, *Al-Muwafaqaat Fi Ushul al-Syari'ah*, jilid 4, hal 36

## B. MACAM – MACAM KEMASHLAHATAN

Para ahli ushul Fiqih mengemukakan beberapa pembagian mashlahat. Berdasarkan segi kualitas dan kepentingan kemashlahatan, mereka membaginya dalam tiga bentuk sebagai berikut;

1. *Al-mashlahah al-Dharuriyah*, yaitu kemashlahatan yang berkaitan dengan kebutuhan pokok umat manusia di dunia dan akhirat.

Yang termasuk ke dalam kemashlahatan ini adalah; memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara aqal pikiran, memelihara keturunan, dan memelihara harta. Menurut para ahli Ushul Fiqih, kelima kemashlahatan ini disebut *al-mashalih al-khamsah*.

Memeluk suatu agama merupakan suatu fitrah dan naluri insani yang tidak bisa diingkari dan sangat dibutuhkan umat manusia. Untuk memenuhi kebutuhan tersebut, Allah swt mensyari'atkan agama yang wajib dipelihara setiap orang, baik yang berkaitan dengan aqidah, ibadah, dan mu'amalah.<sup>6</sup>

Hak hidup juga merupakan hak paling asasi setiap manusia. Dalam kaitan ini, untuk kemashlahatan dan kesehatan jiwa serta kehidupan manusia. Allah swt. Mensyari'atkan berbagai hukum yang terkait dengan hal tersebut, seperti *Qishash*, kesempatan mempergunakan hasil sumber alam untuk dikonsumsi oleh manusia, atau hukum perkawinan.

Selanjutnya akal merupakan faktor yang menentukan seseorang dalam menjalani kehidupannya. Karenanya, Allah swt menjadikan pemeliharaan aqal itu sebagai suatu yang pokok. Untuk itu, antara lain Allah swt melarang meminum minuman keras, karena bisa merusak aqal dan hidup manusia.

Berketurunan juga merupakan masalah pokok bagi manusia dalam rangka memelihara kelangsungannya di muka bumi ini. Untuk memelihara dan melanjutkan keturunan tersebut, Allah swt mensyari'atkan nikah dengan segala hak dan kewajiban yang diakibatkannya.

Kemudian, manusia tidak bisa hidup tanpa harta. Karena itu, harta merupakan sesuatu yang pokok dalam kehidupan manusia. Untuk

<sup>6</sup>Abdullah Draz, *Al-Deen*, hal 33.

mendapatkannya Allah swt mensyari'atkan berbagai transaksi, dan untuk memelihara harta seseorang, Allah swt mensyari'atkan hukuman bagi pencuri dan perampok.

2. *Al-Mashlahah al-Hajiyyah*, yaitu kemashlahatan yang dibutuhkan dalam menyempurnakan kemashlahatan pokok atau mendasar sebelumnya, yang berbentuk keringanan untuk mempertahankan dan memelihara kebutuhan dasar manusia.

Misalnya, dalam bidang ibadah diberi keringanan meringkas shalat (shalat jamak, shalat qasar) dan berbuka puasa bagi orang yang sedang musafir.

Dalam bidang mu'amalah, antara lain dibolehkan berburu binatang, melakukan jual beli pesanan (*bay'u salam* dan *bay'u istishna'*), serta bekerja sama dalam pertanian (*muzara'ah*), dan perkebunan (*musaqaah*). Semua ini disyari'atkan Allah untuk mendukung kebutuhan mendasar *al-mashlahah al-khamsah* tersebut diatas.

3. *Al-mashlahah al-Tahsiniyyah*, yaitu kemashlahatan yang sifatnya pelengkap berupa keleluasaan yang dapat melengkapi kemashlahatan sebelumnya.

Misalnya, dianjurkan untuk memakan makanan yang bergizi, berpakaian yang bagus, melakukan ibadah-ibadah sunnah sebagai amalan tambahan, dan ditetapkannya berbagai jenis cara menghilangkan najis dari badan manusia.

Ketiga kemashlahatan ini perlu dibedakan, sehingga seorang muslim dapat menentukan prioritas dalam mengambil suatu kemashlahatan. Kemashlahatan *al-Dharuriyah* harus lebih didahulukan daripada kemashlahatan *al-Hajiyyah*, dan kemashlahatan *al-Hajiyyah* lebih didahulukan daripada kemashlahatan *al-tahsiniyyah*.<sup>7</sup>

Berdasarkan kandungan mashlahah, ulama ushul Fiqih membaginya sebagai berikut;

1. *Al-Mashlahah al-ammah*, yaitu kemashlahatan umum yang menyangkut kepentingan orang banyak. Kemashlahatan umum tidak berarti

<sup>7</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Awlawiyyah*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2001), hal 32.

untuk kepentingan semua orang, tetapi bisa berbentuk kepentingan mayoritas umat. Misalnya ulama membolehkan membunuh penyebar bid'ah yang dapat merusak aqidah umat, karena menyangkut kepentingan orang banyak.

2. *Al-mashlahah al-Khassah*, yaitu kemashlahatan pribadi. Mashlahat ini jarang terjadi, seperti kemashlahatan yang berkaitan dengan pemutusan hubungan perkawinan seseorang yang dinyatakan hilang (*mafqud*). Pentingnya pembagian kedua kemashlahatan ini berkaitan dengan prioritas yang harus didahulukan apabila kemashlahatan umum bertentangan dengan kemashlahatan pribadi. Jika terjadi pertentangan, Islam mendahulukan kemashlahatan umum daripada kemashlahatan pribadi.

Menurut Mustafa al-Syalabi, guru besar ushul Fiqih Universitas al-Azhar kairo, mesir, terdapat dua bentuk mashlahah berdasarkan segi perubahan mashlahat.

1. *Al-Mashlahah al-tsabitah*, yaitu kemashlahatan yang bersifat tetap, tidak berubah sampai akhir zaman. Misalnya, berbagai kewajiban ibadah, seperti shalat, puasa, zakat, dan haji.
2. *Al-Mashlahah al-Mutaghayyirah*, yaitu kemashlahatan yang berubah-ubah sesuai dengan perubahan tempat, waktu, dan subjek hukum. Kemashlahatan seperti ini berkaitan dengan permasalahan mu'amalah dan adat kebiasaan, seperti dalam masalah makanan yang berbeda-beda antara satu daerah dengan daerah yang lain.

Perlunya pembagian ini, menurut Mustafa asy-Syalabi dimaksudkan untuk memberikan batasan kemashlahatan yang bisa berubah dan yang tidak berubah.<sup>8</sup>

Sedangkan berdasarkan keberadaan mashlahat menurut syarak, Mustafa asy-Syalabi membaginya sebagai berikut;

1. Kemashlahatan yang didukung oleh syarak. Artinya ada dalil khusus yang menjadi dasar bentuk dan jenis kemashlahatan tersebut.

Misalnya, hukuman bagi orang-orang yang meminum minuman

<sup>8</sup>Mustafa al-Syalabi, *Ta'lim al-Ahkam*, hal 173.

keras yang terdapat dalam hadits Rasulullah s.a.w. ketika melaksanakan hukuman bagi orang yang meminum minuman keras.

Ada hadits yang menunjukkan bahwa alat yang digunakan Rasulullah adalah sandal atau alas kakinya sebanyak empat puluh kali (HR Ahmad Dan Baihaqi), sementara itu hadits yang lain menjelaskan bahwa alat pemukulnya adalah pelepah pohon kurma, juga sebanyak empat puluh kali (HR Bukhari dan Muslim).<sup>9</sup>

Karenanya, setelah Umar Bin Khattab, sahabat nabi saw, bermusyawarah dengan para sahabat lain, menetapkan bahwa hukuman dera bagi orang yang meminum minuman keras tersebut sebanyak delapan puluh kali. Ia mengqiyaskan orang yang meminum minuman keras dengan orang lain yang menuduh orang lain berbuat zina. Logikanya adalah seseorang yang meminum minuman keras apabila mabuk bicaranya tidak terkontrol dan diduga keras akan menuduh orang lain berbuat zina. Hukuman untuk seseorang yang menuduh orang lain berbuat zina adalah delapan puluh kali dera (QS an-Nuur: 4).

Karena adanya dugaan keras menuduh orang lain berbuat zina akan muncul dari orang yang mabuk, maka Umar bin Khattab dan Ali Bin Abi Thalib mengatakan bahwa hukuman orang yang meminum minuman keras sama hukumnya dengan orang yang menuduh orang lain berbuat zina. Menurut ulama ushul Fiqih, analogi seperti ini termasuk kemashlahatan yang didukung oleh syarak.<sup>10</sup>

Contoh lain, bagi seorang pencuri dikenakan hukuman keharusan mengembalikan barang yang ia curi kepada pemiliknya apabila masih utuh atau sesuai nilainya apabila barang yang dicuri itu telah habis. Hukuman ini dianalogikan ulama Ushul Fiqih kepada hukuman bagi orang yang mengambil (barang orang lain tanpa izin) untuk mengembalikannya." (HR Ahmad, Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa'i, dan Ibnu Majah).

Kemashlahatan yang mendapatkan dukungan oleh syarak, baik jenis maupun bentuknya, disebut *al-Mashlahah al-Mu'tabarah*. Menurut

<sup>9</sup>Syalabi, *Ta'lim al-Ahkam*, hal 167.

<sup>10</sup>Khalifah Ba Bakar al-Hasan, *Tarikh Tasyri' al-Islami Wa Mashadiruhu*, hal 91

kesepakatan ulama, kemashlahatan seperti ini dapat dijadikan landasan hukum.<sup>11</sup>

2. Kemashlahatan yang ditolak oleh syarak, karena bertentangan dengan ketentuan syarak.

Misalnya, syarak menenukan bahwa orang yang melakukan hubungan seksual di siang hari dalam bulan Ramadhan dikenakan hukuman memerdekakan budak, atau puasa selama dua bulan berturut – turut, atau memberi makan bagi enam puluh fakir miskin (HR Bukhari dan Muslim).

Yahya bin Yahya al-Laitsi, ahli Fiqih mazhab maliki di Spanyol, menetapkan hukuman puasa dua bulan berturut – turut bagi seseorang (penguasa Spanyol) yang melakukan hubungan seksual dengan istrinya di siang hari dalam bulan Ramadhan.<sup>12</sup>

Ulama memandang hukum ini bertentangan dengan hadits Rasulullah saw di atas, karena bentuk – bentuk hukuman itu harus diterapkan secara berurut. Apabila tidak mampu memerdekakan budak, baru dikenakan puasa dua bulan berturut – turut.

Karenanya, ulama Ushul Fiqh memandang mendahulukan hukuman puasa dua bulan berturut – turut dari memerdekakan budak merupakan kemashlahatan yang bertentangan dengan kehendak syarak, sehingga hukumnya batal (ditolak) syarak. Kemashlahatan seperti ini menurut kesepakatan ulama disebut *al-mashlahah al-mulghah*.

3. Kemashlahatan yang keberadaannya tidak didukung syarak dan tidak pula dibatalkan (ditolak) syarak melalui dalil yang rinci. Kemashlahatan dalam bentuk ini dapat dibagi menjadi dua, yaitu; (1) kemashlahatan yang sama sekali tidak ada dukungan dari syarak, baik secara rinci maupun secara umum, dan (2) kemashlahatan yang tidak ada dukungan dari syarak secara rinci, tetapi didukung oleh makna sejumlah nash.

Kemashlahatan yang pertama disebut dengan *al-mashlahah al-Gharibah* (kemashlahatan yang asing), namun para ulama tidak dapat mengemukakan contohnya secara pasti. Bahkan Imam asy-

<sup>11</sup>HA Djazuli, *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*, hal 171.

<sup>12</sup>Khalifah Ba Bakar al-Hasan, *Tarikh al-tasyri' al-Islami Wa Mashadiruhu*, hal 168

Syatibi mengatakan bahwa kemashlahatan seperti ini tidak ditemukan dalam praktek, sekalipun ada dalam teori.<sup>13</sup>

Sedangkan kemashlahatan dalam bentuk kedua disebut *al-mashlahah al-mursalah*. Kemashlahatan ini didukung oleh sekumpulan makna *nash* (ayat atau hadits) bukan oleh *nash* yang rinci.

Ulama ushul Fiqh sepakat mengatakan bahwa *al-mashlahah al-mu'tabarah* dapat dijadikan sebagai *hujjah* (alasan) dalam menetapkan hukum Islam. Kemashlahatan seperti ini termasuk dalam metode Qiyas. Mereka juga sepakat menyatakan bahwa *al-mashlahah al-Mulghah* tidak dapat dijadikan landasan dalam menetapkan hukum islam, demikian juga dengan *al-mashlahah al-Gharibah*, karena tidak ditemukan dalam praktek.<sup>14</sup>

Adapun terhadap kehujjahan *al-mashlahah al-mursalah*, pada prinsipnya jumhur ulama mazhab menerimanyasebagai salah satu alasan dalam menetapkan hukum syarak, sekalipun dalam menentukan syarat, penerapan, dan penempatannya, mereka berbeda pendapat.

Mazhab Hanafi mengatakan bahwa untuk menjadikan *al-mashlahah al-Mursalah* sebagai dalil, disyari'atkan mashlahah tersebut berpengaruh kepada hukum. Artinya, terdapat ayat, hadits, atau ijmak yang menunjukkan bahwa sifat tersebut merupakan *illat* (motivasi hukum) dalam penerapan suatu hukum, atau jenis sifat yang menjadi motivasi hukum tersebut digunakan oleh *nash* sebagai motivasi suatu hukum.<sup>15</sup>

Misalnya, sifat yang berpengaruh kepada hukum tersebut adalah Rasulullah saw pernah ditanya tentang najis atau tidaknya kuku kucing. Rasulullah saw menjawab:

إِنَّهَا لَيْسَتْ بِنَجَسٍ إِنَّمَا هِيَ مِنَ الطَّوَّافِينَ عَلَيْكُمْ أَوْ الطَّوَّافَاتِ

“(kucing itu) termasuk binatang rumah yang senantiasa mengelilingi kamu, tidak menjadi najis bagi kamu.” (HR Malik Bin Anas)

<sup>13</sup>Said Ramadhan Al-Buthi, *Dhawabith al-mashlahah fi al-Syari'ah al-islamiyah*, hal 73

<sup>14</sup> HA Djazuli, *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*, hal 173 - 174

<sup>15</sup>Ibid, hal 175 - 176

Keberadaan kucing yang senantiasa berada di rumah merupakan sifat yang membuat mereka bersih atau suci. Sifat yang menjadi motivasi hukum dalam hadits ini jelas, yaitu *at-tawwaf* (hewan yang senantiasa berada di rumah, tidur di rumah, dan sulit memisahkannya).

Berdasarkan sifat ini, maka hukum kuku kucing itu tidak najis, alias suci. Oleh karena itu *at-tawwaf* merupakan motivasi dari hukum thaharah (bersuci) untuk menghindari kesulitan dari orang-orang yang memelihara kucing di rumahnya.

Sedangkan contoh jenis sifat yang dijadikan motivasi dalam suatu hukum adalah sabda Rasulullah saw;

*Rasulullah saw melarang pedagang menghambat para petani di perbatasan kota dalam rangka dalam rangka membeli barang mereka, sebelum petani ini memasuki pasar.* (HR Bukhari).

Larangan ini dimaksudkan untuk menghindari kemudharatan bagi petani dengan terjadinya penipuan harga oleh para pedagang yang membeli barang di batas kota tersebut.

Sifat yang membuat larangan ini adalah adanya kemudharatan dan aspek kemudharatan ini berpengaruh kepada hukum jual beli seperti yang dilakukan pedagang tersebut. Jenis kemudharatan seperti ini juga ada dalam masalah lain, seperti dinding rumah yang hampir rubuh ke jalan sehingga bisa memberi mudharat kepada orang lain.

Menurut mazhab Hanafi, kemudharatan petai dalam jual beli di atas sejenis dengan kemudharatan dinding yang hampir rubuh ini. Karenanya motivasi hukum dalam masalah dinding ini dapat dianalogikan kepada jenis motivasi hukum dalam masalah jual beli di atas, yaitu sama-sama memberi *mudharat*. Menghilangkan kemudharatan, bagaimanapun bentuknya merupakan tujuan syarakyang wajib dilakukan.<sup>16</sup>

Menolak kemudharatan termasuk dalam konsep *al-mashlahah al-mursalah*. Dengan demikian, mazhab Hanafi menerima *al-mashlahah*

<sup>16</sup>Said Ramadhan al-Bouthi, *Dhawabith al-Mashlahah fi al-syari'ah al-Islamiyah*, hal 68.

*al-Mursalah* sebagai dalil dalam menetapkan hukum, dengan syarat sifat kemashlahatan itu terdapat dalam nash atau ijmak, dan jenis sifat kemashlahatan itu sama dengan jenis sifat yang didukung oleh nash atau ijmak.

Penerapan konsep *al-mashlahah al-Mursalah* di kalangan mazhab Hanafi terlihat secara jelas dalam metode *istihsan*. Dalam *istihsan*, indikasi-indikasi yang dijadikan pemalingan hukum tersebut pada umumnya adalah *al-mashlahah al-Mursalah*.<sup>17</sup>

Mazhab Maliki dan Hambali juga menerima *al-mashlahah al-Mursalah* sebagai dalil dalam menetapkan hukum. Bahkan mereka dianggap sebagai ulama Fikih yang paling banyak dan luas menerapkan konsep ini.

Menurut mereka, *al-mashlahah al-Mursalah* merupakan induksi dari logika sekumpulan nash, bukan dari nash yang parsial, seperti yang berlaku pada teori Qiyas. Bahkan Imam Asy-Syatibi mengatakan bahwa keberadaan dan kualitas *al-mashlahah al-mursalah* itu bersifat pasti (*qath'i*), kendatipun dalam penerapannya bisa bersifat relatif (*dzanni*)<sup>18</sup>.

Misalnya, Rasulullah saw bersabda dalam masalah meningkatnya

غَلَا السَّعْرُ عَلَى تَهْدِي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَظَهَرَ الْيُسْرُوعُ  
اللَّهُ سَعَرْنَا. فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرَّزَاقُ وَإِنِّي لَأَرْجُو  
أَنْ أَلْقَى رَبِّي وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يَطْلُبُنِي بِمَظْلَمَةٍ فِي دَمٍ وَلَا مَالٍ

*“Harga-harga barang naik pada suatu ketika di masa nabi, maka para sahabatpun meminta kepada nabi: “Wahai rasulallah, tetapkanlah harga pasar buat kami. Lalu nabi Muhammad saw bersabda: “Sesungguhnya Allah swt adalah sang penentu harga, yang maha menahan rezeki, maha pemberi rezeki, Dan aku berharap aku akan kembali kepadanya dan berjumpa denganNya tanpa menzalimi seorangpun pada jiwa dan hartanya.”* (HR Tirmidzi)

<sup>17</sup>Khalifah Ba Bakar al-Hasan, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, hal 275.

<sup>18</sup>As-Syatibi, *al-Muwafaqaat Fi Ushul al-Syari'ah*, jilid 4, hal 64.

## TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

Dari hadits diatas, dipahami bahwa Nabi Muhammad saw sebagai pihak penguasa di waktu itu tidak mau ikut campur dalam masalah harga, karena perbuatan ikut campur tersebut adalah lalim.

Mazhab Maliki dan Hambali mengatakan bahwa hadits Rasulullah saw tersebut berlaku apabila komoditas sedikit, sedangkan permintaan banyak, sehingga kenaikan harga adalah wajar. Akan tetapi jika kenaikan harga barang itu bukan karena sedikitnya komoditas, tetapi oleh ulah para pedagang sendiri, maka mazhab Maliki dan Hambali membolehkan pihak pemerintah campur tangan dalam menetapkan harga, dengan pertimbangan untuk kemashlahatan para konsumen.

Untuk bisa menjadikan *al-mashlahah al-mursalah* sebagai dalil dalam menetapkan hukum, mazhab Maliki dan Hambali mensyaratkan tiga hal, yaitu

1. Kemashlahatan itu sejalan dengan kehendak syarak, dan termasuk ke dalam jenis kemashlahatan yang didukung nash secara umum.
2. Kemashlahatan itu bersifat rasional dan pasti, bukan sekedar perkiraan, sehingga hukum yang ditetapkan melalui *al-mashlahah al-mursalah* itu benar-benar menghasilkan manfaat dan menghindari atau menolak kemudharatan.
3. Kemashlahatan itu menyangkut kepentingan orang banyak, bukan kepentingan pribadi atau kelompok kecil tertentu.<sup>19</sup>

Mazhab Syafi'i pada dasarnya juga menjadikan mashlahat sebagai salah satu dalil syarak. Akan tetapi Imam Syafi'i memasukkannya ke dalam *Qiyas*. Misalnya, ia mengqiyaskan hukuman bagi peminum minuman keras dengan hukuman orang yang menuduh orang lain berbuat zina, yaitu dera sebanyak delapan puluh kali, karena orang yang mabuk akan mengigau dan dalam igauannya diduga keras akan menuduh orang lain berbuat zina.

Al-Ghazali, bahkan secara luas dalam kitab Ushul Fiqihnya, membahas permasalahan *al-mashlahah al-mursalah*. Ada beberapa syarat yang dikemukakan al-Ghazali terhadap kemashlahatan yang dapat dijadikan *hujjah* dalam melakukan *istinbath*, yaitu;

<sup>19</sup>Sa'id Ramadhan al-Bouti, *Dhawabith al-Mashlahah Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, hal 187

## TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

1. Mashlahah itu sejalan dengan jenis tindakan – tindakan syarak.
2. Mashlahah itu tidak meninggalkan atau bertentangan dengan nash syarak.
3. Mashlahah itu termasuk ke dalam katagori mashlahah yang *ad-Dharuriyah*, baik menyangkut kemashlahatan pribadi maupun kemashlahatan orang banyak.<sup>20</sup>

Untuk syarat yang terakhir, al-Ghazali juga mengatakan bahwa yang *al-Hajjiyyah*, apabila menyangkut kepentingan orang banyak bisa menjadi *ad-Dharuriyah*.<sup>21</sup>

Alasan yang dikemukakan jumbuh ulama dalam menetapkan mashlahah sebagai hujjah dalam menetapkan hukum, antara lain sebagai berikut;

1. Hasil induksi terhadap ayat atau hadits menunjukkan bahwa setiap hukum mengandung kemashlahatan bagi umat manusia. Dalam hubungan ini, Allah swt berfirman:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Dan Tiadalah Kami mengutus engkau (Muhammad), melainkan untuk menjadi rahmat bagi semesta alam.” (QS al-Anbiya’: 107).

Menurut Jumbuh ulama, Rasulullah saw tidak akan menjadi rahmat apabila bukan dalam rangka memenuhi kemashlahatan umat manusia. Ayat – ayat al-Qur’an dan sunnah nabi Muhammad saw seluruhnya dimaksudkan untuk mencapai kemashlahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Oleh sebab itu, memberlakukan mashlahat terhadap hukum – hukum lain yang juga mengandung kemashlahatan adalah legal (sah).<sup>22</sup>

2. Kemashlahatan manusia akan senantiasa dipengaruhi perkembangan tempat, zaman, dan lingkungan mereka sendiri. Apabila syari’at Islam terbatas pada hukum – hukum yang ada saja, maka akan membawa kepada kesulitan bagi umat manusia.
3. Jumbuh ulama juga beralasan kepada beberapa perbuatan sahabat,

<sup>20</sup> Al-Ghazali, *Al-Mushtasyfa Fi Ushul al-Fiqh*, jilid 2, hal 230 -232.

<sup>21</sup> Ibid, hal 233

<sup>22</sup> As-Syatibi, *Al-Muwafaqaat Fi Ushul al-Syari'ah*, jilid 4, hal 37.

seperti Umar Bin Khattab yang tidak memberi bagian zakat kepada para *muallaf* (orang yang baru masuk Islam), karena menurut Umar kemashlahatan orang banyak menuntut untuk hal itu<sup>23</sup>. Contoh lain, Abu Bakar as-Shiddiq mengumpulkan al-Qur'an atas saran Umar Bin Khattab, sebagai salah satu kemashlahatan untuk melestarikan al-Qur'an dan menuliskannya pada satu logat bahasa di zaman Usman bin Affan demi memelihara tidak terjadinya perbedaan bacaan al-Qur'an itu sendiri.<sup>24</sup>

Pandangan Najmuddin al-Thufi, ahli ushul Fiqih mazhab hambali, tentang Mashlahat berbeda dengan pandangan Jumhur Ulama. Bagi najmuddin al-Thufi, mashlahat merupakan hujjah terkuat yang secara mandiri dapat dijadikan sebagai landasan hukum. Al-Thufi tidak membagi mashlahat sebagaimana yang dilakukan jumhur ulama.<sup>25</sup>

Ada empat prinsip yang dianut al-Thufi yang menyebabkan pandangannya berbeda dengan jumhur ulama;

1. Akal bebas menentukan kemashlahatan dan kemafsadatan (kemudharatan), terutama dalam bidang Mua'malah dan adat. Untuk menentukan sesuatu termasuk kemashlahatan atau kemudharatan, cukup dengan akal. Pandangan ulama yang mengatakan bahwa sekalipun kemashlahatan dan kemudharatan dapat dicapai dengan akal, namun kemashlahatan itu harus mendapatkan dukungan dari nash atau ijmak, baik bentuk, sifat, maupun jenisnya.
2. Mashlahat merupakan dalil mandiri dalam menetapkan hukum. Oleh sebab itu, untuk kehujjahan mashlahah tidak diperlukan dalil pendukung, karena kemashlahatan itu didasarkan kepada pendapat akal semata.
3. Mashlahat hanya dapat berlaku dalam masalah muamalah dan adat kebiasaan, adapun dalam masalah ibadah ataupun ukuran – ukuran yang diterapkan syarak (seperti shalat dzuhur empat rakaat, puasa Ramadhan selama sebulan penuh, dan thawaf itu dilakukan sebanyak

<sup>23</sup>Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar Bin Khattab*, hal 138.

<sup>24</sup>Muhammad al-Azami, *The History of The Qur'anic text*, (Leicester: UK Islamic Academy, 2003), hal 97.

<sup>25</sup>Mustafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami wa najm al-diin al-Thufi*, (Kairo: Kairo University, 1964), hal 112.

tujuh kali), tidak termasuk objek mashlahat, karena masalah – masalah seperti ini merupakan hak Allah swt semata.

4. Mashlahah merupakan dalil syara' paling kuat karenanya al-Thufi juga mengatakan apabila nash atau ijmak bertentangan dengan mashlahat, maka dilakukan mashlahat dengan cara *takhsis* nash tersebut (pengkhususan hukum) dan *bayan* (perincian/ penjelasan hukum).<sup>26</sup>

Beberapa alasan yang dikemukakan al-Thufi dalam mendukung pendapatnya di atas adalah sebagai berikut;

1. Berdasarkan Firman Allah:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ

“Dan Dalam Qishash itu ada jaminan kelangsungan hidup bagimu.” (QS al-Baqarah: 179).

2. Berdasarkan firman Allah:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ

“lakai yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan.” (QS al-Ma'idah: 38).

3. Berdasarkan firman Allah:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ

“Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap orang dari keduanya seratus kali dera.” (QS an-Nuur: 2).

Menurut al-Thufi semua ayat di atas mengandung pemeliharaan kemashlahatan manusia, yaitu jiwa, harta, dan kehormatan mereka. Karenanya, tidak satu ayat Allahpun yang tidak mengandung dan membawa kemashlahatan bagi umat manusia.<sup>27</sup>

<sup>26</sup>Mustafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami wa najm al-diin al-Thufi*, hal 114.

<sup>27</sup>*Ibid*, hal 120 – 123.

4. Berdasarkan hadits Rasulullah saw:

لَا يَبْتَاعُ الْمَرْءُ عَلَى بَيْعِ أَحِيهِ، وَلَا تَتَّاجَشُوا، وَلَا يَبْعُ حَاضِرٌ لِبَادٍ

“Seseorang jangan membeli barang yang telah ditawar orang lain, dan janganlah berjual beli dengan cara najasyi (penipuan), dan jangan pula orang kota (para pedagang), membeli barang dagangannya dengan mendatangi para petani desa.” (HR Bukhari)

5. Berdasarkan sabda Rasulullah saw;

“Rasulullah saw melarang seseorang untuk menikahi seorang perempuan sekaligus dengan bibi dan tantenya.” (HR Bukhari).

Menurut al-Thufi, larangan-larangan Rasulullah dalam hadits di atas semuanya dimaksudkan untuk kemashlahatan umat. Dilarang membeli barang yang sudah ditawar orang, untuk memelihara kemashlahatan penawar barang pertama. Dilarang berjual beli najasy, untuk memelihara kemashlahatan pembeli dari upaya penipuan harga. Dilarang mendatangi para petani ke desa untuk membeli komoditas mereka, untuk memelihara kemashlahatan para petani desa dari kemungkinan terjadinya penipuan harga. Dan dilarang menikahi sekaligus seorang wanita dengan tante atau bibinya, juga untuk memelihara kemashlahatan istri dan keluarga.<sup>28</sup>

Oleh karena itu, menurut al-Thufi, pada dasarnya firman Allah dan sabda Rasulullah saw bertujuan untuk kemashlahatan manusia. Karenanya, keberadaan mashlahat sebagai landasan hukum tidak diragukan dan bisa dijadikan dalil mandiri.

Penolakan kehujjahan mashlahah datang dari mazhab al-Zahiri dan syi’ah. Menurut mereka, apabila mashlahat dapat diterima sebagai dalil syarak, maka akan dapat mengakibatkan hilangnya kekudusan

<sup>28</sup>Ibid, 125.

dan kesucian hukum-hukum syarak disebabkan unsur subjektif yang akan timbul dalam menetapkan suatu kemashlahatan.<sup>29</sup>

Di samping itu, kemashlahatan itu sendiri terletak antara dua kemungkinan; yaitu kemungkinan didukung syarak dan kemungkinan ditolak syarak. Sesuatu yang keberadaannya masih dalam kemungkinan tidak bisa dijadikan dalil dalam menetapkan hukum.

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنْ تُنْكَحَ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا أَوْ خَالَاتِهَا

<sup>29</sup>Sa'id Ramadhan al-Bouti, *Dhawabith al-mashlahah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, hal 23.



## BAB III

### TEORI SHULHU

#### A. PENGERTIAN SULH

**S**ulh merupakan akad untuk menyelesaikan suatu pertengkaran atau perselisihan menjadi perdamaian<sup>1</sup>. Istilah ‘*as-sulh*’ dibahas ulama Fiqih dalam persoalan transaksi/ akad, perkawinan, peperangan, dan pemberontakan.

Menurut al-Sayyid Muhammad Syatha al-Dimyathi, *shulh* secara etimologi artinya;

قطع التراع<sup>2</sup>

“memutuskan pertengkaran.”

Sedangkan menurut terminologi, *sulh* didefinisikan oleh para ulama sebagai berikut;

1. Menurut Imam taqiyyuddin Abi bakr Bin Muhammad Al-Husaini dalam kitabnya ‘Kifayatul akhyar’, yang dimaksud dengan sulh adalah;

<sup>1</sup>Hasballah Dan Zamakhsyari, *Tafsir Tematik V*, (Medan: Pustaka bangsa, 2008), hal 147.

<sup>2</sup>Sayyid Muhammad Syatha al-Dimyathi, *I’anat at-Thalibiin*, (Kairo: Mustafa al-babi al-halabi, 1973), hal 81.

“Akad yang memutuskan perselisihan dua pihak yang berselisih.”

2. Menurut Syaikh Ibrahim al-Bajuri bahwa yang dimaksud dengan *sulh* adalah;

“Akad yang berhasil memutuskannya “(perselisihan).”

3. Menurut Hasbi ash-Shiddiqie, dalam bukunya pengantar Fiqh Mu’amalah, *sulh* adalah; “Aqad yang disepakati dua orang yang bertengkar dalam hak untuk melaksanakan sesuatu, dengan aqad itu dapat hilang perselisihan.”<sup>4</sup>

4. Idris Ahmad dalam bukunya Fiqh Syafi’iyyah berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *as-sulh* adalah semacam akad yang dengan akad itu habislah (terputuslah) perselisihan yang sedang terjadi.<sup>5</sup>

5. Sulaiman Rasyid berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *sulh* adalah akad perjanjian yang menghilangkan dendam, permusuhan

dan perbantahan<sup>6</sup> العقد الذي ينقطع به الخصومة بالصلح بينهما

6. Sayyid Sabiq berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *sulh* adalah suatu jenis akad untuk mengakhiri perlawanan antara dua orang yang berlawanan.<sup>7</sup>

7. Hendi Suhendi berpendapat bahwa *sulh* adalah suatu akad yang bertujuan mengakhiri perselisihan ataupun persengketaan.<sup>8</sup>

Sebagai contoh, dalam kasus sewa menyewa. Penyewa rumah tidak merawat rumah yang disewanya dengan baik, sehingga ketika masa sewa berakhir pemilik rumah mendapati rumahnya kotor dan rusak. Untuk menghindarkan pertengkaran, penyewa dan pemilik rumah mel-

<sup>3</sup>Imam taqiyyuddin Abu bakr Bin Muhammad, *Kifayatul Akhyar*, hal 271

<sup>4</sup>Hasbi ash-Shiddiqie, *Pengantar Fiqih Mu’amalah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal 92

<sup>5</sup>Idris Ahmad, *Fiqh al-Syafi’iyyah*, (Jakarta: karya Indah, 1986), hal 151 – 152.

<sup>6</sup>Sulaiman Rasyid, *Fiqh islam*, (Jakarta: At-Thahiriyyah, 1976), hal 304

<sup>7</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, (Beirut: Daar al-Fikr, 1987), hal 189.

<sup>8</sup>Hendi Suhendi, *Fiqh mu’amalah*, (Jakarta: raja Grafindo persada, 2002), hal 172

kukan as-sulh tanpa menyelesaikannya melalui jalur hukum. Kerusakan rumah diganti atau diperbaiki oleh penyewa rumah atau ia memberikan biaya penggantian atau perbaikan kepada pemilik rumah.<sup>9</sup>

Contoh lain, seorang istri tidak tahan lagi menghadapi sikap kasar suaminya. Kemudian istri meminta khulu' dengan kesediaannya mengembalikan maskawin yang diterimanya dahulu. Apabila suami rela dengan khulu' yang diminta istrinya tersebut, berarti mereka telah melakukan as-sulh. Perdamaian seperti kasus yang disebutkan ini dibolehkan dan bahkan dianjurkan dalam Islam.<sup>10</sup>

Islah (mendamaikan) merupakan kewajiban umat Islam, baik secara personal maupun sosial. Penekanan islah ini lebih terfokus pada hubungan antara sesama umat manusia dalam rangka pemenuhan kewajiban kepada Allah swt.

Ruang lingkup bahasan Islah sangat luas, mencakup aspek – aspek kehidupan manusia, baik pribadi maupun sosial. Dalam hadits nabi Muhammad saw yang diriwayatkan Abu Daud, Tirmidzi, Hakim, dan Ibnu Hibban, dijelaskan bahwa islah yang dilarang adalah yang menghalalkan yang haram, atau mengharamkan yang halal.

## B. DASAR HUKUM AS-SULH

Menurut ulama Fiqih, dibolehkan melakukan as-sulh dalam suatu kasus tanpa melalui jalur hukum, berdasarkan al-Qur'an, sunnah Rasulullah, dan ijmak ulama. Adapun firman Allah yang menjadi landasan sulh sebagai berikut;

1. Firman Allah:

وَإِنْ أَمْرًا خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿٥٧﴾

<sup>9</sup>Sulaiman Rasyid, *Fiqh islam*, hal 305.

<sup>10</sup>Hasbi ash-Shiddiqie, *Pengantar Fiqih Mu'amalah*, hal 93.

“Dan Jika seorang wanita khawatir akan nusyuz (sikap kasar dari suami yang tidak mau menggauli istri, atau tidak mau menunaikan hak – hak istrinya) atau sikap acuh tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenarnya, dan perdamaian itu lebih baik bagi mereka...” (QS an-Nisa’: 128)

Ayat ini berkaitan dengan perdamaian dalam masalah perkawinan.

Menurut Ibnu Kathir, ayat ini diturunkan Allah berkaitan dengan sikap istri Nabi Saudah yang khawatir diceraikan nabi, sampai ia memberikan jatah malamnya untuk Aisyah ra.<sup>11</sup>

2. Firman Allah:

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَفْتِنُوا الَّتِي تَبَغَىٰ حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ ت فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ سَحِيبُ الْمَقْسِطِينَ ﴿٩٠﴾

“Dan jika ada dua golongan dari orang-orang mukmin berperang, maka damaikanlah antara keduanya...” (QS al-Hujuraat: 9)

Ayat ini berkaitan dengan masalah perdamaian dalam kasus pemberontakan.

Menurut Ibnu Kathir, ayat ini turun berkaitan dengan pertikaian yang terjadi antara Anas Bin Malik dengan Pemimpin Kaum Munafikin, Abdullah Bin Ubay, dimana Abdullah bin Ubay menghina keledai Rasulullah yang ditunggangi oleh Anas, lalu Anas pun menjawab bahwa ia lebih sayang kepada keledai Rasulullah daripada orang Munafik seperti Abdullah bin Ubay, lalu pecalah perkelahian antara pendukung kedua kubu yang bertikai.<sup>12</sup>

Sedangkan landasan as-sulh dalam sabda Rasulullah saw diantaranya riwayat Abu Hurairah yang mengatakan:

<sup>11</sup>Ibnu Kathir, *Tafsir Ibnu kathir*, (kairo: Muassasah al-Mukhtar, 2001), jilid 1, hal 550.

<sup>12</sup>*Ibid*, jilid 3, hal 211.

الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً أو أحلّ حراماً والمسلمون  
عند شروطهم إلا شرطاً أحلّ حراماً أو حرم حلالاً

“Perdamaian itu boleh dilakukan umat islam, kecuali perdamaian yang mengacu kepada menghalalkan yang halal atau mengharamkan yang halal.” (HR Ibnu Hibban, Abu Daud, Hakim, Tirmidzi).

Perdamaian yang dikandung oleh sabda Rasulullah saw di atas bersifat umum, baik mengenai hubungan suami istri, transaksi, maupun politik. Selama tidak melanggar hak – hak Allah swt dan rasul-Nya, perdamaian hukumnya boleh.<sup>13</sup>

Contoh perdamaian yang melanggar hak Allah dan rasul-Nya adalah seseorang menyogok seorang direktur pada sebuah instansi agar ia diterima bekerja di instansi tersebut. Perdamaian seperti ini tidak dapat diterima, karena perbuatan sogok itu sendiri dilarang dalam Islam.

### C. RUKUN DAN SYARAT AS-SULH

Ulama Mazhab Hanafi mengatakan bahwa rukun akad *as-sulh* itu hanya *ijab* (ungkapan penawaran damai) dan *qabul* (ungkapan penerimaan damai). Hal – hal lain selain *ijab Qabul* termasuk syarat *as-Sulh*.

Menurut Jumhur ulama, rukun *as-sulh* itu ada empat, yaitu;

1. Kedua belah pihak yang melakukan *as-sulh*.
2. *Shighat as-sulh*, yaitu Lafaz *ijab* dan *Qabul*
3. Ada kasus yang dipersengketakan.
4. Perdamaian yang disepakati kedua belah pihak.<sup>14</sup>

Syarat akad *as-sulh* menurut ulama Fiqih adalah sebagai berikut;

1. Syarat yang terkait dengan kedua belah pihak yang melakukan perdamaian;
  - a. Kedua belah pihak adalah orang yang cakap bertindak hukum.

<sup>13</sup>Hasballah Dan Zamakhsyari, *Tafsir Tematik V*, hal 150.

<sup>14</sup>Hendi Suhendi, *Fiqih Mu'amalah*, hal 173

- b. Jika salah satu pihak yang melakukan *as-sulh* itu adalah anak kecil, baik sebagai tergugat atau penggugat, maka disyaratkan perdamaian yang dilakukan itu tidak membawa mudharat baginya.
  - c. Orang yang bertindak atas nama anak kecil dalam perdamaian adalah orang yang memiliki hak untuk mengelola hartanya, seperti ayah atau kakek.
  - d. Menurut Imam Abu Hanifah, salah satu pihak yang melakukan perdamaian itu bukan orang yang murtad. Akan tetapi, syarat terakhir ini tidak disepakati oleh jumhur ulama, termasuk dua orang sahabat imam Abu hanifah, yaitu Imam Abu Yusuf, dan Imam Muhammad Bin Hasan *as-Syaibani*.<sup>15</sup>
2. Syarat yang terkait dengan objek *as-sulh*;
    - a. Objek itu adalah sesuatu yang bernilai harta, baik berupa materi atau utang, maupun manfaat.
    - b. Harta itu bernilai bagi umat islam. Dengan demikian, khamar, bangkai, babi, dan darah tidak boleh dijadikan objek perdamaian, karena benda – benda tersebut tidak bernilai harta bagi muslim.
    - c. Objek *as-sulh* itu jelas.
    - d. Harta itu milik orang yang digugat dan berada di bawah penguasaannya.<sup>16</sup>
  3. Syarat yang terkait dengan persengketaan yang didamaikan;
    - a. Objek persengketaan merupakan hak pribadi semata – mata, bukan hak Allah swt. Oleh karenanya tidak boleh ada perdamaian dalam hukuman zina (pencurian), dan meminum minuman keras.
    - b. Yang dipersengketakan itu merupakan hak penggugat. Misalnya, perdamaian tentang nasab. Seorang wanita penggugat yang diceraikan suaminya dan menuntut agar nasab anak mereka yang lahir selama perkawinan digugurkan dari suami. Perdamaian seperti ini hukumnya batal, karena nasab anak tidak boleh diubah.

<sup>15</sup>Hendi Suhendi, *Fiqih Mu'amalah*, hal 174

<sup>16</sup>*Ibid*, hal 175

Gugatan istri itu bukan haknya, tetapi merupakan hak anak, dan istri tidak boleh menggugat hak orang lain (anak).<sup>17</sup>

4. Syarat yang berkaitan dengan ijab dan Qabul;
  - a. Qabul harus sejalan dengan Ijab. Apabila Qabul berbeda dengan Ijab maka perdamaian tidak sah. Misalnya, dalam suatu pertengkaran mengenai ganti rugi tanah yang terpakai oleh tetangga. Pemilik tanah mengatakan: “Anda bayar saja ganti rugi Rp. 100.000. per meter.” Lalu dijawab oleh tergugat “Saya terima dengan harga Rp 50.000 per meter.” Maka perdamaian itu tidak sah, karena hal ini menunjukkan bahwa kesepakatan mengenai harga tanah yang dipersengketakan belum tuntas.<sup>18</sup>

#### D. MACAM – MACAM AKAD AS-SULH

Menurut ulama Fiqih, akad *as-sulh* bila ditinjau dari berbagai subjeknya, dapat dibagi sebagai berikut;

1. Perdamaian antara suami dan istri dalam sengketa rumah tangga. Istri yang senantiasa mendapatkan perlakuan kasar atau tidak menerima hak-haknya sebagai istri, baik nafkah lahir maupun nafkah batin, boleh melakukan perdamaian dengan suaminya untuk menyelesaikan persoalan tersebut. cara yang ditempuh bisa melalui *khulu'* atau dengan mendatangkan juru damai dari masing – masing pihak, sebagaimana Firman Allah:

“Dan jika kamu khawatir ada persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang hakam (juru pendamai) dari keluarga laki – laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. Jika kedua orang hakam itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami istri tersebut...” (QS an-Nisa': 35).

<sup>17</sup>Ibid, hal 176

<sup>18</sup>Ibid, hal 173

2. Perdamaian antara umat Islam dan *ahl al-Harb* (orang-orang kafir yang memerangi umat islam), seperti perjanjian Hudaibiyah yang dilakukan Rasulullah saw dan pengikutnya dengan kafir Quraisy pada tahun ke-6 Hijrah. Hasilnya adalah terciptanya akad perdamaian di antara kedua belah pihak, baik bersifat sementara maupun selamanya.

Dasar dari bentuk *sulh* model ini adalah QS al-Hujuraat ayat 9, dimana Allah memerintahkan dalam ayat ini dua bentuk perintah islah;

- a) Melakukan islah (berdamai) dengan kelompok yang berperang.
- b) Melakukan islah (berdamai) dengan pemberontak pemerintah yang sah.

*Islah* bentuk pertama adalah dengan mengajak agar kedua belah pihak kembali kepada kitab Allah dan membawa mereka kembali ke meja perundingan serta menghentikan peperangan.

Sedangkan *islah* bentuk kedua, pemerintah terlebih dahulu harus melakukan langkah – langkah persuasif untuk menyadarkan kelompok pemberontak agar kembali ke jalan yang benar. Kalau mereka masih memerangi kelompok pemberontak hingga mereka tunduk. Pemerintah dapat menggugurkan hukuman terhadap mereka jika pelaksanaannya dikhawatirkan akan menimbulkan gejolak dalam masyarakat<sup>19</sup>.

3. Perdamaian dalam masalah hukuman antara pembunuh dan ahli waris terbunuh dalam tindak pidana Qishash (pembunuhan). Perdamaian dalam masalah pembunuhan ini boleh dilaksanakan, yaitu dengan cara menggugurkan hukuman Qishash sama sekali tanpa ganti rugi, dan bisa juga dengan kewajiban membayar diyyat (ganti rugi). Hal ini berdasarkan Firman Allah:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۚ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ ۚ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ

<sup>19</sup>Hasballah Dan Zamakhsyari, *Tafsir tematik V*, hal 152

وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ وَرَحْمَةٌ ۖ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ  
ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“...maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah yang memaafkan mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah yang diberi maaf membayar diyat kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik pula...” (QS al-Baqarah: 178)

4. Perdamaian antara pihak yang berkuasa (pemerintah) dan pemberontak dalam suatu negara. Dasarnya adalah Firman Allah: “Dan jika ada dua golongan dari orang-orang mukmin berperang, maka damaikanlah antara keduanya...” (QS al-Hujuraat: 9).

Perdamaian seperti ini biasanya berakhir dengan adanya konsesi hak dan kewajiban antara kedua belah pihak.

Pada masa Abu Bakar as-Siddiq, terdapat dua bentuk pemberontakan yang dilakukan sekelompok umat Islam. Sebagian dari umat Islam melakukan tindakan murtad, keluar dari agama Islam, sedangkan sebagian yang lain masih memeluk Islam hanya saja mereka menolak untuk membayar zakat dan tidak patuh pada khalifah. Kedua kelompok ini sama-sama diperangi khalifah Abu Bakar setelah upaya pendekatan yang dilakukan tidak berhasil.<sup>20</sup>

5. Perdamaian antara pihak-pihak yang terlibat dalam persengketaan harta benda. Umpamanya seseorang (A) berutang sejumlah uang kepada orang lain (B). Sebelum sempat membayar A telah meninggal dunia. Ia tidak meninggalkan uang yang cukup untuk membayar utangnya. Ahli warisnya juga tidak mempunyai uang tunai untuk membayar utang tersebut. Harta satu-satunya yang tersedia adalah sebuah kendaraan penumpang umum yang menopang kehidupan rumah tangga ahli waris tersebut. Apabila kendaraan ini dijual untuk membayar utang tersebut maka perekonomian keluarga itu menurun drastis. Ahli waris yang bertanggung jawab untuk membayar utang tersebut berdamai dengan pemberi utang dan meminta agar utang itu dapat dicicil dari hasil sewa kendaraan yang beroperasi

<sup>20</sup>Hasballah Dan Zamakhsyari, *Tafsir tematik V*, hal 153

setiap hari atau pemberi utang memberi tenggat waktu kepada ahli waris tersebut agar mereka dapat membayar hutang itu. Perdamaian seperti ini sangat dianjurkan dalam Islam, karena Allah swt sendiri mengatakan jika seseorang dalam kesulitan maka tunggulah keadaan mereka sampai mampu. (QS al-Baqarah: 280). Disamping itu, menurut ulama Fiqih, kasus seperti ini pernah terjadi di masa Rasulullah saw.

Jabir Bin Abdullah (w. 78 H/ 698 M), seorang sahabat nabi yang banyak meriwayatkan hadits dari Nabi saw, dituntut oleh seseorang dalam persoalan utang agar segera dibayar. Jabir lalu menemui Rasulullah saw untuk mencari jalan keluar yang harus ditempuhnya. Rasulullah saw meminta pihak pemberi utang agar menerima buah kurma itu sebagai pembayar utang ayah Jabir. Akan tetapi, pemberi utang itu tetap menolak permintaan Rasulullah saw tersebut. Akhirnya Rasulullah saw menyuruh orang yang mempunyai piutang tersebut untuk kembali menemui Jabir keesokan harinya. Pagi-pagi sekali Rasulullah saw berkeliling di kebun kurma Jabir, melihat-lihat seraya berdo'a agar pohon kurma itu lantas berbuah lebat, sehingga Jabir dapat memetik dan menjualnya. Dengan hasil penjualan kurma itulah Jabir kemudian membayar hutang ayahnya. (HR Bukhari).

Ulama Fiqih sepakat mengatakan bahwa piutang uang dapat dibayar dengan benda senilai uang itu. Perdamaian seperti ini boleh dilakukan, karena dalam hadits di atas dengan jelas Rasulullah saw menawarkan kepada pihak pemberi hutang agar ia mau menerima buah kurma sebagai pengganti utang uang tersebut, sekalipun dalam kasus tersebut yang terjadi adalah pembayaran utang dengan uang pula.<sup>21</sup>

Disamping itu, dalam kasus yang berhubungan dengan harta benda, menurut ulama Fiqih, perdamaian dapat dilakukan dalam hadits di atas dengan jelas Rasulullah saw menawarkan kepada pihak pemberi hutang agar ia mau menerima buah kurma sebagai pengganti hutang uang tersebut, sekalipun dalam kasus tersebut yang terjadi adalah pembayaran hutang dengan uang pula.<sup>22</sup>

Disamping itu, dalam kasus yang berhubungan dengan harta benda,

<sup>21</sup>Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Baari*, jilid 7, hal 175.

<sup>22</sup>Sulaiman Rasyid, *Fiqih Islam*, hal 306

menurut ulama Fiqih, perdamaian dapat dilakukan dalam dua bentuk. Pertama, perdamaian antara penggugat dengan tergugat. Dan kedua, perdamaian antara seseorang dengan orang lain, bukan tergugat.

Perdamaian dalam bentuk pertama, misalnya adalah dalam kasus Jabir bin Abdullah di atas. Jabir bin Abdullah sebagai ahli waris sebagai tergugat dan orang yang mempunyai piutang sebagai penggugat. Perdamaian antara seseorang dengan orang lain, bukan tergugat, misalnya adalah dalam dalam perkara sewa menyewa (*ijarah*) yang tidak memerlukan adanya gugatan secara hukum. Dalam kaitan ini posisi orang lain itu bertindak sebagai penengah atau juru damai.

Menurut ulama Fiqih, posisi juru damai adakalanya mendapatkan izin dari pihak tergugat dan adakalanya tidak. Apabila penengah itu mendapatkan izin tergugat, maka ulama Fiqih sepakat menyatakan bahwa yang diupayakannya itu adalah sah dan posisi penengah/ juru damai ketika itu menjadi wakil tergugat.<sup>23</sup>

Apabila perdamaian yang dilakukan juru damai itu tanpa seizin tergugat, maka ulama Fiqih mengemukakan lima hal bisa terjadi;

1. Segala bentuk ganti rugi menjadi jaminan juru damai.
2. Harta yang dipersengketakan diadakan atas nama dirinya sendiri (juru damai).
3. Juru damai menyatakan ganti rugi akan dibayar, sekalipun tidak dijelaskan bahwa ganti rugi itu berasal dari dirinya sendiri.
4. Juru damai menyerahkan ganti rugi yang digugat kepada penggugat. Keempat bentuk perdamaian ini dianggap sah berdasarkan Firman Allah swt:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٠﴾

“*Sesungguhnya orang – orang mukmin itu adalah bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu...*” (QS al-Hujuraat: 10).

Menurut ulama Fiqih, juru damai dalam perdamaian seperti ini

<sup>23</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2003), hal 193.

bertindak secara sukarela dalam membayar dan menggugurkan hutang yang disengketakan.

5. Apabila perdamaian yang dilakukan juru damai ini menyatakan bahwa persoalan yang dipersengketakan akan dibayar oleh orang yang diwakilinya (tergugat), maka ulama Fiqih sepakat menyatakan bahwa perdamaian seperti ini belum dianggap sah sebelum mendapat persetujuan dari pihak tergugat. Apabila tergugat tidak menyetujui cara yang ditempuh juru damai dan penggugat, maka perdamaian itu batal.<sup>24</sup>

Misalnya dalam kasus *khulu'*. Apabila seseorang mendapatkan izin untuk menjadi juru damai dalam masalah *khulu'* seorang istri terhadap suaminya, maka *khulu'* itu belum sah sebelum mendapat persetujuan dari wanita tersebut, karena juru damai dalam kasus itu hanya berstatus wakil yang belum disetujui wanita tersebut.

Oleh sebab itu, apabila wanita itu membahas ganti rugi *khulu'*, maka *khulu'* itu sah. Apabila juru damai itu tidak mendapat izin dari pihak wanita dalam masalah *khulu'* tersebut, lalu juru damai mengatakan kepada suami: “Khuluklah istrimu itu. Saya akan membayar ganti rugi khuluk pada anda.” Maka ulama Fiqih sepakat mengatakan bahwa khuluk itu sah, sekalipun tanpa seizin istri. Juru damai tersebut wajib membayar ganti rugi dan ia tidak boleh menuntut ganti kepada wanita itu, karena dalam status seperti ini ia dianggap melakukan perdamaian dan membayar ganti rugi secara sukarela.

Apabila juru damai itu, mengatakan kepada suami: “khuluklah istrimu dengan ganti rugi sekalian”, tanpa menyebutkan siapa akan membayarnya, maka hukum khuluk ini belum sah sebelum mendapatkan persetujuan istri.

Apabila istri menyetujui, istri wajib membayar ganti rugi sesuai dengan yang diucapkan dalam akad *khulu'* dan apabila istri tidak menyetujuinya, maka khuluk batal dan tidak ada perceraian.

Ulama Fiqih mengemukakan tiga bentuk *as-sulh* dalam mengakhiri suatu persengketaan, yaitu sebagai berikut;

<sup>24</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah*, hal 192.

1. *As-sulh* dalam suatu persengketaan dimana gugatan penggugat diakui oleh tergugat. Misalnya, seseorang menggugat bahwa tetangganya berutang sejumlah uang kepadanya dan tetangga tersebut mengakuinya. Kerelaan membayar utang dari tetangga tersebut termasuk *as-sulh*.
2. *As-sulh* dalam suatu persengketaan di mana gugatan penggugat tidak diakui oleh tergugat. Misalnya, penggugat menyatakan kepada tetangganya bahwa dalam membangun rumahnya, tetangga tersebut sudah memakai satu meter tanahnya. Tetangga tersebut tidak mengetahui bahwa tanah penggugat telah dipakainya, lalu ia mengingkari gugatan tersebut. Kemudian agar persengketaan tidak berlanjut terus, tetangga ini mengadakan perdamaian dengan penggugat bahwa tergugat bersedia membayar ganti rugi separo harga tanah tersebut.

Menurut Jumhur ulama, perdamaian seperti ini boleh dilakukan dan hukumnya sah, karena kasus seperti ini banyak terjadi di tengah masyarakat. Alasan jumhur ulama adalah Firman Allah;

“Dan perdamaian tu lebih baik.” (QS an-Nisa’: 128).

Menurut jumhur ulama, ayat ini mengandung hukum umum dan berlaku untuk seluruh bentuk perdamaian, kecuali apabila ada nash lain yang membatasi keumuman ayat ini, maka hukumnya jadi terbatas.<sup>25</sup>

Di samping itu, Rasulullah saw juga bersabda:

الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرم حلالاً أو أحلّ حراماً  
والمسلمون عند شروطهم إلا شرطاً أحلّ حراماً أو حرم حلالاً

“Perdamaian antara sesama umat islam adalah boleh, kecuali perdamaian dalam rangka menghalalkan yang haram, atau mengharamkan yang halal.” (HR Abu Daud, Tirmidzi, Ibnu Majah, Ibnu Hibban, dan Hakim).

Akan tetapi, ulama mazhab syafi’i dan Ibnu Abi Laila (74 H/ 693 M), ahli Fiqih dari kalangan Tabi’in, berpendapat bahwa perdamaian

<sup>25</sup>Muhammad Thahir Bin Ashuur, *Tafsir Tahriir wa Tanwiir*, jilid 3, hal 257.

dalam persengketaan yang diingkari tergugat hukumnya tidak boleh. Alasan mereka adalah apabila *as-sulh* dalam kasus seperti ini dibolehkan, maka setiap orang bisa mengklaim hak orang lain. Menurut mereka, hal seperti ini akan bermuara kepada menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal, seperti yang dinyatakan hadits di atas.<sup>26</sup>

Di samping itu, mereka juga menganalogikan hukum perdamaian seperti ini dengan kasus *khulu’*. Menurut mereka, apabila seorang suami mengingkari khuluk yang diajukan istrinya, kemudian mereka berdamai dengan syarat-syarat tertentu, maka khuluk ini tidak sah dan perceraian tidak terjadi.

3. *As-sulh* dalam persengketaan dimana gugatan penggugat tidak ditanggapi oleh tergugat. Maksudnya, tergugat tidak mengakui dan tidak pula mengingkari gugatan tersebut. Tujuan gugatan itu sebenarnya adalah agar kedua belah pihak melakukan perdamaian.

Dalam kasus seperti ini, terjadi pula perbedaan pendapat ulama Fiqih. Jumhur ulama berpendapat bahwa perdamaian dalam kasus seperti ini dibolehkan. Alasan yang mereka kemukakan adalah ayat dan hadits yang telah disebutkan di atas.

Menurut mereka, <sup>والصلح خير</sup> perdamaian dalam kasus seperti ini sama hukumnya dengan perdamaian bentuk kedua di atas. Akan tetapi ulama mazhab syafi’i dan Ibnu Abi laila berpendapat bahwa perdamaian seperti ini tidak boleh dilakukan, karena sikap diam atau tidak memberikan tanggapan dari tergugat menunjukkan sikap pengingkaran.<sup>27</sup>

Dengan demikian, menurut mereka, jenis *as-sulh* seperti ini pun termasuk dalam katagori menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal.

## E. AKIBAT HUKUM AS-SULH

Menurut ulama Fiqih, apabila suatu perdamaian telah memenuhi rukun dan syaratnya, maka akibat hukumnya antara lain sebagai berikut;

<sup>26</sup>Sulaiman Rasyid, *Fiqih Islam*, hal 309

<sup>27</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah*, hal 194.

1. Berakhirnya persengketaan dan tidak boleh lagi ada gugatan dalam objek yang sama setelah itu.
2. Apabila objek *as-sulh* itu adalah rumah dan ganti ruginya bukan rumah, maka tetangga rumah itu memiliki hak *syuf'ah* (hak istimewa yang dimiliki tetangga terhadap benda tidak bergerak untuk membeli benda itu apabila akan dijual oleh pemiliknya) yang harus diperhitungkan, karena dalam kasus seperti ini akad *as-sulh* telah menyerupai jual beli, yaitu tukar menukar harta.
3. Jika objek perdamaian itu ada cacatnya, maka terhadap perdamaian itu diberlakukan hak *khiyar* (hak untuk memilih menerima ganti rugi atau tidak).
4. Tidak dibenarkan bertindak hukum pada ganti rugi *as-sulh* itu sebelum dikuasai oleh pihak penggugat.<sup>28</sup>

## F. YANG MEMBATALKAN AKAD AS-SULH

Ulama Fiqih mengemukakan akad *as-sulh* bisa batal dalam hal – hal berikut;

1. Apabila Objek *as-sulh* itu bukan *Qishash*, orang yang mengadakan *as-sulh* bisa mencabut perjanjian damai itu. Namun apabila Objek *as-sulh* adalah *Qishash*, maka adanya *as-sulh* merupakan pengguguran hukuman, karenanya tidak boleh dicabut.
2. Orang murtad, sebagai salah satu pihak yang melakukan *as-sulh*, lari ke luar negeri yang sedang berperang dengan negeri muslim (*dar al harbi*) atau dia meninggal dunia dalam keadaan murtad, maka menurut pendapat Imam Abu Hanifah, tindakan hukumnya tidak berlaku sampai ia masuk islam kembali, tetapi jumhur ulama mengatakan tindakan hukum mereka tetap berlaku.
3. Ganti rugi dalam *as-sulh* dikembalikan karena cacat atau berbeda dengan yang disepakati, karena pengembalian itu sendiri membatalkan akad.
4. Apabila ganti rugi *as-sulh* itu berupa manfaat, maka hilangnya man-

<sup>28</sup>Hasbi As-Shiddiqie, *Pengantar Fiqih Mu'amalah*, hal 103-104.

faat itu sebelum berakhirnya akad *as-sulh* menyebabkan batalnya akad *as-sulh*.<sup>29</sup>

Apabila akad *as-sulh* itu batal, dan *as-sulh* itu termasuk dalam katagori yang diingkari tergugat, maka pihak penggugat kembali kepada gugatannya semula. Apabila *as-sulh* itu termasuk dalam katagori yang diakui tergugat, maka keadaan kembali kepada keadaan semula sebelum adanya gugatan.<sup>30</sup>

Apabila *as-sulh* itu dalam persoalan *Qishash*, maka penggugat hanya berhak menuntut *diyyat*, bukan lagi *qishash*, karena *qishash* telah digugurkan ketika mereka melakukan perdamaian.

Kasus lain dalam masalah *as-sulh* adalah *sulh* dalam masalah harta warisan. Ulama fiqih sepakat mengatakan bahwa apabila salah seorang menggugurkan hak waris yang mesti diterimanya sebagai konsesi terhadap harta lain yang didapatkannya, baik dari harta warisan itu sendiri maupun dari harta lainnya, maka *as-sulh* seperti ini hukumnya boleh.<sup>31</sup>

<sup>29</sup>Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, hal 196-197.

<sup>30</sup>*Ibid*, hal 198

<sup>31</sup>Hasballah Thaib, *Hukum Waris islam*, (Medan: PPS Hukum USU, 2012), hal 86 - 87. Mukhlis Lubis, *Ilmu Pembagian Waris*, Medan: Pesantren Al-Manar, 2011), hal 166-167.



## BAB IV

### TEORI TAHKIIM

#### A. PENGERTIAN TAHKIM

**K**ata 'Tahkim' dalam bahasa Arab diambil dari akar kata *hakkama-Yuhakkimu – Tahkiiman*, yang berarti menjadikan sebagai hakim<sup>1</sup>. Tahkim dalam perspektif Islam sering sekali dipadankan dengan istilah arbitrase.

Secara etimologi, *tahkim* berarti menjadikan seseorang sebagai pencegah suatu sengketa.<sup>2</sup> Secara umum, tahkim memiliki pengertian yang sama dengan arbitrase yang dikenal dewasa ini, yakni pengangkatan seseorang atau lebih sebagai wasit oleh dua orang yang berselisih atau lebih guna menyelesaikan perselisihan mereka secara damai. Orang yang menyelesaikan disebut dengan *hakam*.

Dalam Hukum Islam, terminologi tahkim diartikan: "Berlindungnya dua pihak yang bersengketa kepada orang yang mereka sepakati dan setuju serta rela menerima keputusannya untuk menyelesaikan persengketaan mereka."<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Ibnu Mandzur, *Lisanul Arab*, (Riyadh: Daar Aalam al-kutub, 2003), hal 350.

<sup>2</sup>Louis Ma'luf, *al-Munjid al-Lughah wa al-'Alaam*, (Beirut: Daar al-Masyriq, tt), hal 146.

<sup>3</sup>Erman Rajagukguk, *Penyelesaian Sengketa Alternatif*, (Jakarta: FH UI), hal 57.

#### TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

Kadangkala terma *tahkim* didefenisikan juga dengan "berlindungnya dua pihak yang bersengketa kepada orang yang mereka tunjuk sebagai penengah untuk memutuskan / menyelesaikan perselisihan yang terjadi di antara mereka."<sup>4</sup>

Kedua defenisi yang disebutkan diatas menunjukkan bahwa pemilihan dan pengangkatan seorang juru damai (hakam) dilakukan secara sukarela oleh kedua belah pihak yang terlibat persengketaan.

Menurut Abu al-Ainain Fatah Muhammad, pengertian Tahkim menurut istilah Fiqih adalah "sebagai bersandarnya dua orang yang bertikai kepada seseorang yang mereka ridhai keputusannya untuk menyelesaikan pertikaian para pihak yang bersengketa."<sup>5</sup>

Sedangkan menurut Said Aqil al-Munawwar, pengertian Tahkim menurut kelompok ahli hukum Islam mazhab Hanafiyah adalah "memisahkan persengketaan atau menetapkan hukum diantara manusia dengan ucapan yang mengikat kedua belah pihak yang bersumber dari pihak yang mempunyai kekuasaan secara umum."<sup>6</sup>

Adapun pengertian tahkim menurut ahli hukum islam kelompok Syafi'iyah adalah "memisahkan pertikaian antara pihak yang bertikai atau lebih dengan hukum Allah atau menyatakan dan menetapkan hukum syara' terhadap suatu peristiwa yang wajib dilaksanakannya."<sup>7</sup>

#### B. SEJARAH PERKEMBANGAN TAHKIM

Lembaga *Tahkim* telah dikenal sejak jauh sebelum masa Islam. Orang – orang Nasrani apabila mengalami perselisihan diantara mereka mengajukan perselisihan tersebut kepada Paus untuk diselesaikan secara damai.

Lembaga *Tahkim* juga dilakukan oleh orang – orang Arab sebelum

---

<sup>4</sup>*Ibid*, hal 58

<sup>5</sup>Abu al-Ainain Fatah Muhammad, *al-Qadha wa al-itsbat Fi al-Fiqh al-Islami*, (Kairo: Daar al-Fikr, 1976), hal 84

<sup>6</sup>Said Agil al-Munawwar, *Pelaksanaan arbitrase di dunia Islam, dalam arbitrase Islam di Indonesia, BAMUI & BMI*, Jakarta, 1994, hal 48.

<sup>7</sup>*Ibid*, hal 49

datangnya agama islam. Pertikaian yang terjadi diantara mereka biasanya digunakan dengan menggunakan lembaga *Tahkim*.

Pada umumnya, apabila terjadi perselisihan antara anggota suku, maka kepala suku yang bersangkutan yang mereka pilih dan mereka angkat sebagai *hakamnya*. Sedangkan jika perselisihan terjadi antar suku, maka kepala suku lain yang tidak terlibat perselisihan yang mereka minta menjadi hakam.

Salah satu alasan kenapa *tahkim* ini banyak dipraktekkan bahkan sebelum Islam datang, karena pada waktu itu, khususnya di tengah bangsa Arab belum ada sistem peradilan yang terorganisasi, maka setiap kali ada sengketa mengenai hak milik, hak waris, dan hak-hak lainnya seringkali diselesaikan melalui juru damai (wasit) yang ditunjuk oleh mereka yang bersengketa.

Tradisi *tahkim* ini lebih berkembang pada masyarakat Mekah sebagai pusat perdagangan, untuk menyelesaikan sengketa bisnis diantara mereka. Ada juga yang berkembang di Madinah, tetapi lebih banyak dalam kasus-kasus yang berhubungan dengan pertanian, sebab kota Madinah dikenal sebagai kota yang agraris.<sup>8</sup>

Ada beberapa peristiwa perselisihan yang tercatat dalam sejarah yang diselesaikan melalui lembaga *Tahkim*. Peristiwa-peristiwa tersebut antara lain;

1. Perselisihan yang terjadi antara Alqamah dan Amr Bin Thufail, yang memperebutkan posisi jabatan sebagai kepala suku. Untuk menyelesaikan perselisihannya, mereka meminta kepala suku lain untuk diangkat sebagai *hakam*. Peristiwa ini terjadi pada tahun 620 M.
2. Peristiwa *tahkim* pada waktu pelaksanaan renovasi ka'bah. Ketika itu terjadi perselisihan antara masyarakat Arab untuk meletakkan kembali *Hajar aswad* ke tempatnya semula. Mereka semua merasa dirinya semua berhak dan merupakan kehormatan bagi mereka untuk mengangkat *hajar aswad* tersebut. Pada mulanya, mereka bersepakat bahwa siapa yang paling cepat bangun pada keesokan harinya, maka dialah yang berhak mengangkat *hajar aswad* dan

<sup>8</sup>Muhammad Abdul Manan, *Hukum Ekonomi Syari'ah*, (Jakarta: Prenada, 2012), hal 430.

meletakkannya ke tempat semula. Ternyata mereka secara serentak bangun pada pagi itu, sehingga tidak ada seorangpun diantara mereka yang lebih berhak atas yang lainnya. Lalu mereka meminta kepada Muhammad yang pada waktu itu belum diangkat menjadi Rasul, untuk memutuskan persoalan mereka. Dengan bijaksana Muhammad membentangkan selendangnya dan meletakkan hajar aswad di atasnya, lalu meminta wakil – wakil dari masing – masing suku untuk mengangkat pinggir selendang tersebut. Kebijakan Muhammad ini disambut dan diterima baik oleh masing – masing orang yang ikut berselisih pendapat pada waktu itu.<sup>9</sup>

3. Peristiwa Tahkim antara Ali Bin Abi Thalib dengan Mu'awiyah dalam penyelesaian perang *Shiffin* tahun 657 M. sebagai *hakam* (juru runding) dari pihak Ali bin Abi Thalib ditunjuk Abu Musa al-Asy'ari, sedangkan dari pihak Mu'awiyah ditunjuk Amr Bin Ash. Pada mulanya kedua *hakam* ini bersepakat untuk menurunkan Ali bin Abi Thalib dan Mu'awiyah Bin Abi Sufyan sebagai Khalifah. Tetapi, secara mencatat bahwa *tahkim* tersebut berjalan pincang, sehingga Ali Bin Abi Thalib turun dari jabatan kekhalifahannya, sementara Mu'awiyah dikukuhkan sebagai Khalifah.<sup>10</sup>

### C. DASAR HUKUM TAHKIM

Dasar hukum *tahkim* terdapat dalam al-Qur'an, Hadits, dan Ijmak ulama. Ayat – ayat al-Qur'an yang melandasi tahkim, antara lain;

1. Firman Allah:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَقْتُلُوْا الصَّيِّدَ وَاَنْتُمْ حُرْمٌ وَّمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُّتَعَمِّدًا  
فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ تَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هٰذَا بَلٰغُ الْكَعْبَةِ

<sup>9</sup>Muhammad Ilyas, *Sejarah Mekah*, (Mekah: Al-Rasheed Printing, 2004), hal 56-57

<sup>10</sup>Ahmad Usairy, *Sejarah islam*, (Jakarta: Akbar, 2003), hal 175.

أَوْ كَفَرَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ أَوْ عَدْلُ ذَلِكِ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ۗ عَفَا اللَّهُ  
عَمَّا سَلَفَ ۗ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو أَنْتِقَامٍ ﴿٩٥﴾

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu membunuh binatang buruan, ketika kamu sedang ihram. Barangsiapa di antara kamu membunuhnya dengan sengaja, Maka dendanya ialah mengganti dengan binatang ternak seimbang dengan buruan yang dibunuhnya, menurut putusan dua orang yang adil di antara kamu sebagai had-yad yang dibawa sampai ke Ka’bah atau (dendanya) membayar kaffarat dengan memberi Makan orang-orang miskin atau berpuasa seimbang dengan makanan yang dikeluarkan itu, supaya Dia merasakan akibat buruk dari perbuatannya. Allah telah memaafkan apa yang telah lalu. dan Barangsiapa yang kembali mengerjakannya, niscaya Allah akan menyiksanya. Allah Maha Kuasa lagi mempunyai (kekuasaan untuk) menyiksa.” (QS al-Ma’idah: 95).

Pada ayat inidijelaskan bahwa orang yang membunuh binatang buruan secara sengaja ketika berihram maka dia harus membayar hadyu (yaitu binatang ternak) yang senilai dengan jumlah yang dibunuh dan untuk menentukan jumlah nilai hadyu adalah orang yang adil.

2. Firman Allah:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ ۖ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ  
يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿١٢٢﴾

“dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, Maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. jika kedua orang hakam itu bermaksud Mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-isteri itu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.” (QS an-Nisa’: 35).

Dalam ayat ini Allah memberikan petunjuk cara dan langkah penyelesaian perselisihan antara suami dan istri.

3. Firman Allah:

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

“Tidak ada kebaikan pada kebanyakan bisikan-bisikan mereka, kecuali bisikan-bisikan dari orang yang menyuruh (manusia) memberi sedekah, atau berbuat ma’ruf, atau Mengadakan perdamaian di antara manusia. dan Barangsiapa yang berbuat demikian karena mencari keredhaan Allah, Maka kelak Kami memberi kepadanya pahala yang besar.” (QS an-Nisa’: 114).

4. Firman Allah:

وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا  
بَيْنَهُمَا صُلْحًا ۚ وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ ۗ وَإِنْ تُحْسِنُوا  
وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٢٨﴾

“Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya, Maka tidak mengapa bagi keduanya Mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. dan jika kamu bergaul dengan isterimu secara baik dan memelihara dirimu (dari nusyuz dan sikap tak acuh), Maka Sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.” (QS an-Nisa’: 128).

5. Firman Allah:

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا ۚ فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا  
عَلَى الْأُخْرَىٰ فَفَنِّتْلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ۗ فَإِنَّ فَاءَتَ فَأَصْلِحُوا  
بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٢٥﴾

“Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang

*hendaklah kamu damaikan antara keduanya! tapi kalau yang satu melanggar Perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar Perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. kalau Dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu Berlaku adil; Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang Berlaku adil.*” (QS al-Hujuraat: 9).

Adapun dasar *Tahkim* dari sunnah Rasulullah saw, diantaranya hadits yang diriwayatkan oleh Syuraih Bin Hani dari ayahnya, Hani bahwa ketika ia (Hani) bersama-sama kaumnya menjadi utusan menemui Rasulullah saw. Kaumnya menjuluki dia dengan *Aba al-hakam* (Bapak juru damai); lalu Rasulullah saw memanggilnya dan bersabda kepadanya: “*Sesungguhnya Allah swt lah yang menjadi hakam, kepada Nyalah hukum dikembalikan?*” mengapa engkau dijuluki dengan *Aba al-Hakam?*” Hani berkata: “Apabila kaumku berselisih tentang sesuatu, mereka menemuiku (minta penyelesaian), maka saya putuskan persoalan mereka dan mereka yang berselisih setuju.; maka rasulullah saw bersabda: “*Betapa baiknya hal ini.*” (HR Abu Daud).

Telah terjadi tahkim di kalangan para sahabat dan tidak ada yang mempersoalkan dan tidak ada pula sahabat yang menolaknya apalagi menentanginya.

Contoh ijmak yang melandasi *tahkim* adalah peristiwa yang terjadi antara Umar Bin Khattab dan seorang penjual kuda. Ketika itu, Umar ingin membeli kuda yang ditawarkan dan Umar mencoba kuda tersebut. Pada waktu ditunggangi kaki kuda tersebut patah. Lalu Umar bermaksud ingin mengembalikan kuda tersebut kepada pemiliknya, tetapi pemiliknya menolak. Kemudian Umar berkata: “*Tunjuklah seseorang yang akan menjadi hakam yang akan bertindak sebagai penengah diantara kita berdua.*” Pemilik kuda berkata: “*Aku setuju Syuraih al-Iraqy untuk menjadi hakam.*” Kemudian mereka berdua bertahkim kepada syuraih dan syuraih menyatakan kepada Umar: “*Ambillah apa yang telah kamu beli atau kembalikan seperti keadaan semula (tanpa cacat).*” Maksudnya, Umar harus membayar harga kuda tersebut. Cara penyelesaian perselisihan semacam itu tidak ada yang membantahnya.

Ayat – ayat dan hadits – hadits di atas semuanya menunjukkan kebolehan melakukan *tahkim*. Dengan kata lain, *tahkim* merupakan lembaga yang diakui oleh syarak.

Bahkan menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyah, ulama terkemuka Mazhab Hambali, bahwa salah satu atsar Umar Bin Khattab mengatakan; “*Selesaikanlah pertikaian sehingga mereka berdamai, sesungguhnya penyelesaian melalui pengadilan akan menyebabkan timbulkan rasa benci diantara mereka.*”<sup>11</sup>

Dalam riwayat lain disebutkan Umar Bin Khattab juga berkata: “*Selesaikanlah perselisihan apabila diantara pihak – pihaknya mempunyai hubungan kerabat. Sesungguhnya penyelesaian melalui pengadilan akan melahirkan kemarahan antara mereka.*”<sup>12</sup>

#### D. NILAI POSITIF DAN KONSTRUKTIF DALAM TAHKIM

Islam melembagakan *tahkim* sebagai tatanan yang positif karena *tahkim* (arbitrase) mengandung nilai-nilai positif dan konstruktif sebagai berikut;

1. Kedua pihak menyadari sepenuhnya perlunya penyelesaian yang terhormat dan bertanggung jawab.
2. Secara sukarela mereka menyerahkan penyelesaian persengketaan itu kepada orang atau lembaga yang disetujui dan dipercayainya.
3. Secara sukarela mereka akan melaksankan putusan dan arbiter, sebagai konsekwensi atas kesepakatan mereka mengangkat arbiter, kesepakatan mengandung janji dan janji itu harus ditepati (QS al-Isra’ ayat 24).
4. Mereka menghargai hak orang lain, sekalipun orang itu adalah lawannya.
5. Mereka tidak ingin merasa benar sendiri dan mengabaikan kebenaran yang mungkin adapada orang lain.
6. Mereka memiliki kesadaran hukum sekaligus kesadaran bernegara/ bermasyarakat, sehingga dapat dihindari tindakan main hakim sendiri.
7. Sesungguhnya pelaksanaan *tahkim*/ arbitrase itu di dalamnya mengandung makna musyawarah dan perdamaian.<sup>13</sup>

<sup>11</sup>Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I’laam al-Muwaqqi’in ‘an rabbil alamin*, (Kairo: Daar al-Hadits, 1993), hal 76.

<sup>12</sup>*Ibid*, hal 78.

<sup>13</sup>Rahmat Rosyadi, *Arbitrase dalam Perpektif Islam dan Hukum Positif*, (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2002), hal 108 – 109.

Selain dari hal tersebut, berkaitan dengan arbitrase syari'ah, ada beberapa pendapat pakar hukum sebagai berikut;

1. H. Pranowo gandasubrata, mengatakan bahwa “undang – undang itu kadang-kadang terasa kejam atau kaku, karena undang – undang itu untuk kepastian hukum harus diterapkan, tetapi saya rasa melalui arbitrase, sisi kejam dari suatu penerapan hukum dapat diatasi dengan penerapan musyawarah dan mufakat bernafaskan islam. Untuk itulah saya harapkan dan saya rasa Badan Arbitrase Muamalah Indonesia (BAMUI) akan subur berkembang, apabila benar – benar ada para arbiter dalam membuat putusan benar – benar mengaryakan sesuatu dengan sebaik – baiknya, sehingga kepercayaan umat semakin bertambah, dan Badan Arbitrase Muamalah Indonesia (BAMUI) akan berkembang dan memenuhi harapan masyarakat.”<sup>14</sup>
2. Sayyid Sabiq, mengatakan bahwa “penghormatan terhadap perjanjian menurut Islam hukumnya wajib, melihat pengaruhnya yang positif dan perannya yang sangat besar dalam memelihara perdamaian dan melihat urgensinya dalam mengatasi kemusykilan, menyelesaikan perselisihan dan menciptakan kerukunan.”<sup>15</sup>
3. H. Hartono Mardjono, berpendapat bahwa “adanya lembaga permanen yang berfungsi untuk menyelesaikan kemungkinan terjadinya sengketa perdata diantara Bank – bank syari'ah dengan para nasabahnya, atau khususnya menggunakan jasa mereka, dan umumnya antara sesama umat Islam, yang melakukan hubungan – hubungan keperdataan yang menjadikan syari'at sebagai dasarnya dalah suatu kebutuhan yang benar – benar nyata.”<sup>16</sup>
4. Rachmadi usman, mengatakan bahwa kelahiran Badan Arbitrase berdasarkan syari'at Islam tersebut disambut hangat oleh berbagai pihak, bukan saja dilatar depan oleh kesadaran dan keinginan umat terhadap pelaksanaan hukum Islam, melainkan juga didorong oleh suatu kebutuhan riil adanya praktek peradilan perdata secara

<sup>14</sup>Badan Arbitrase Muamalah Indonesia (BAMUI), (*sambutan ketua Mahkamah Agung Republik Indonesia pada persemian Badan Arbitrase Muamalah Indonesia*), 1994, Badan Arbitrase Muamalah Indonesia (BAMUI), Jakarta, hal 10.

<sup>15</sup>Sayyid sabiq, *Fikih Sunnah*, jilid 11, hal 173

<sup>16</sup>Hartono Mardjono, *Menegakkan syari'at islam dalam konteks keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1997), hal 66.

perdamaian selaras dengan perkembangan ekonomi keuangan di kalangan umat islam...”<sup>17</sup>

## E. RUANG LINGKUP TAHKIM

Ruang lingkup tahkim (arbitrase) syari'ah, hanya terkait dengan persoalan – persoalan yang menyangkut huququl Ibad (hak-Hak perorangan) secara penuh, yaitu aturan-aturan hukum yang mengatur hak-hak perorangan yang berkaitan dengan harta bendanya.

Sebagai contoh, kewajiban mengganti rugi atas diri seseorang yang telah merusak harta orang lain, hak seorang pemegang gadai dalam pemeliharaannya, hak – hak yang menyangkut jual beli, sewa menyewa, dan utang piutang.

Oleh karena tujuan dari arbitrase itu hanya menyelesaikan sengketa dengan jalan damai, maka sengketa yang dapat diselesaikan dengan jalan damai itulah yang menurut sifatnya menerima untuk didamaikan yaitu sengketa yang menyangkut harta benda dan yang sama sifatnya dengan itu.

Menurut Wahbah Zuhaily, para ahli hukum Islam di kalangan Mazhab Hanabilah berpendapat bahwa *Tahkim* berlaku dalam masalah harta benda, qishash, hudud, nikah, li'an, baik yang menyangkut hak Allah dan hak manusia, sebagaimana yang dikatakan oleh Imam Ahmad al-Qadhi Abu Ya'la, bahwa tahkim dapat dilakukan dalam segala hal, kecuali dalam bidang nikah, li'an, qazf, dan qishash.<sup>18</sup>

Sebaliknya, ahli hukum di kalangan mazhab Hanafiyyah berpendapat bahwa tahkim itu dibenarkan dalam segala hal kecuali dalam bidang Hudud dan Qishash, adapun dalam ijtihad hanya dibenarkan dalam bidang mu'amalah, nikah, dan thalak saja.<sup>19</sup>

Ahli hukum Islam di kalangan Mazhab Malikiyyah mengatakan bahwa tahkim dibenarkan dalam syari'ah islam hanya dalam bidang

<sup>17</sup>Rachmadi Usman, *Hukum Ekonomi Dalam Dinamika*, (Jakarta: Djambatan, 2000), hal 100

<sup>18</sup>Wahbah Zuhaily, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Juz IV, (Damaskus: Darul Fikri, 2005), hal 752

<sup>19</sup>*Ibid*, hal 752

harta benda saja, tetapi tidak dibenarkan dalam bidang hudud, qishash, dan li'an, karena masalah ini merupakan urusan peradilan.<sup>20</sup>

Pendapat yang terakhir ini adalah pendapat yang sring dipakai oleh kalangan ahli hukum Islam. Untuk menyelesaikan perkara yang timbul dalam kehidupan masyarakat, termasuk juga dalam bidang ekonomi syari'ah.

Pendapat ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Ibnu Farhun, bahwa wilayah tahkim itu hanya yang berhubungan dengan harta benda saja, tidak termasuk dalam bidang hudud dan qishash.

Di Indonesia, sebagaimana tersebut dalam bidang pasal 66 huruf b Undang-undang nomor 30 tahun 1999 tentang ADR dijelaskan bahwa sengketa – sengketa yang tidak dapat dijelaskan oleh lembaga Arbitrase adalah sengketa – sengketa yang menurut peraturan perundang – undangan tidak dapat diadakan perdamaian. Ruang lingkup ekonomi yang mencakup perniagaan, perbankan, keuangan, penanaman modal, industri, hak kekayaan intelektual, dan sejenisnya termasuk yang bisa dilaksanakan arbitrase dalam menyelesaikan sengketa yang timbul dalam pelaksanaannya.

Para ahli hukum Islam di kalangan Mazhab Hanafiyyah, Malikiyyah, dan Hanabilah, sepakat bahwa segala apa yang menjadi keputusan *hakam* (arbitrase) langsung mengikat kepada pihak – pihak yang bersengketa, tanpa lebih dahulu meminta persetujuan kedua belah pihak. Pendapat ini juga didukung oleh sebagian besar ahli hukum di kalangan mazhab Syafi'i.

Alasan mereka ini didasarkan hadits Rasulullah saw yang menyatakan bahwa apabila mereka sudah sepakat mengangkat hakam untuk menyelesaikan persengketaan yang diperselisihkannya, kemudian putusan hakam itu tidak mereka patuhi, maka bagi orang yang tidak mematuhi akan mendapatkan siksa dari Allah swt.

Disamping itu, barangsiapa yang diperbolehkan oleh syari'at untuk memutuskan suatu perkara, maka putusannya adalah sah, oleh karena itu putusannya mengikat, sama halnya dengan hakim di pengadilan yang telah diberi wewenang oleh penguasa untuk mengadili suatu perkara.

<sup>20</sup>*Ibid*, Juz IV, hal 752.

## F. HAKAM DAN SYARAT PENGANGKATANNYA

Ibnu Nujaim (w. 970 H/ 1563 M), seorang ulama mazhab Hanafi, mengatakan bahwa lembaga tahkim merupakan bagian dari lembaga peradilan. Hakam atau juru damai dalam tahkim dapat terdiri dari satu orang atau lebih.

Menurut Ali Bin Abu Bakr al-Marginani (w 593 H/ 1197 M), seorang ulama terkemuka Mazhab Hanafi, seorang *hakam* yang diminta menyelesaikan perselisihan harus memenuhi syarat-syarat sebagai orang yang boleh menjadi hakim/ *Qadhi*.<sup>21</sup>

Oleh karena itu, tidak dibenarkan mengangkat orang kafir, hamba, kafir, *zimmi*, orang yang terhukum hudud karena *qazf*, orang fasik, dan anak-anak menjadi *hakam*, karena dilihat dari segi keabsahannya sebagai saksi, mereka tidak termasuk *ahliyyah al-Qadha'* (orang yang berkompeten mengadili). Oleh karena itu, terdapat persamaan dan perbedaan antara hakim (*Qadhi*) dan juru damai (*hakam*).

Perbedaan antara *hakim* dengan *hakam* ialah;

1. *Hakim* harus memeriksa dan meneliti secara seksama perkara yang diajukan kepadanya dan dilengkapi dengan bukti, sedangkan *hakam* tidak harus demikian.
2. Wilayah dan wewenang hakim ditentukan oleh akad pengangkatannya dan tidak tergantung kepada kerelaan dan persetujuan pihak – pihak yang diadilinya, sedangkan *hakam* mempunyai wewenang yang terbatas pada kerelaan dan persetujuan pihak – pihak yang mengangkat dirinya sebagai *hakam*.
3. Tergugat harus dihadirkan di hadapan hakim, sedangkan dalam *tahkim* masing – masing pihak tidak dapat memaksa lawan perkaranya untuk hadir di majelis *tahkim*, kedatangan masing – masing pihak tersebut berdasarkan kemauan masing – masing.
4. Putusan *hakim* mengikat dan dapat dipaksakan kepada kedua belah pihak yang berperkara, sedangkan putusan hakam akan dilaksanakan berdasarkan kerelaan masing – masing hak yang berperkara.

<sup>21</sup>Al-Marginani, *al-Hidayah syarah al-Bidayah*, (Kairo: Daar as-Salam, 2000), jilid 2, hal 210.

5. Di dalam tahkim ada beberapa masalah yang tidak boleh diselesaikan, sedangkan di dalam peradilan (resmi/ negara) semua persoalan dapat diperiksa dan diselesaikan (diputus).<sup>22</sup>

## G. PERSOALAN YANG DAPAT DISELESAIKAN DENGAN TAHKIM

Ulama Fiqih berbeda pendapat mengenai persoalan-persoalan yang dapat diselesaikan melalui lembaga *tahkim*. Diantara pendapat-pendapat tersebut ialah sebagai berikut;

Menurut Ulama mazhab Hanafi, lembaga *tahkim* tidak boleh menyelesaikan perselisihan yang menyangkut masalah *hudud* dan *Qishash*, sebab;

1. Penyelesaian melalui *tahkim* adalah penyelesaian dengan perdamaian, sedangkan *Hudud* dan *Qishash* tidak boleh diselesaikan dengan cara damai.
2. Keputusan hakim bersifat tidak pasti (mengandung *syubhat*/ keraguan), sedangkan masalah *Hudud* dan *Qishash* tidak boleh diputuskan sepanjang masih terdapat *syubhat*. Rasulullah saw bersabda:

ادرؤوا الحدود بالشبهات

“Tinggalkanlah hukuman *hudud* jika terdapat keraguan.” (HR Baihaqi, Tirmidzi, dan Hakim)

Menurut al-Marginani, penyebutan secara khusus *Hudud* dan *Qishash* sebagai persoalan yang tidak boleh diselesaikan melalui *tahkim*, menunjukkan bahwa semua persoalan selain kedua masalah di atas boleh diselesaikan melalui *tahkim*.<sup>23</sup>

Menurut al-Marginani, juru damai tidak boleh menyelesaikan perselisihan yang terjadi antara kaum kerabatnya, seperti kedua orang tua, istri, dan anaknya. Apabila hal itu dilakukannya maka keputusannya batal.<sup>24</sup>

<sup>22</sup>Erman Rajagukguk, *Penyelesaian Sengketa alternatif*, hal 65-66

<sup>23</sup>Al-Marghinani, *al-Hidayah Syarh al-Bidayah*, jilid 2, hal 265.

<sup>24</sup>*Ibid*, hal 266.

Menurut pendapat yang masyhur di kalangan ulama Syafi'i, hanya masalah *hudud* dan *ta'ziir* yang tidak boleh diselesaikan melalui *tahkim*, sebab kedua hal tersebut murni hak Allah swt.

Menurut Jumhur ulama mazhab Hanafi, persoalan yang tidak boleh diselesaikan dengan *tahkim* ialah nikah, *li'an*, *qazf*, dan *Qishash*, sebab terhadap masalah – masalah tersebut terdapat wewenang pemerintah (*al-Imam*), yang penyelesaiannya dilakukan oleh hakim di pengadilan.<sup>25</sup>

Sementara itu, Burhanuddin Ibrahim Bin Ali atau Ibnu farhun (w 799 H), ahli fiqih mazhab Maliki, berpendapat bahwa wilayah *tahkim* diperoleh dari orang perorangan dan *tahkim* tersebut merupakan bagian dari lembaga *qadha'* yang berkaitan dengan persoalan harta, tidak berwenang menyelesaikan perkara-perkara *hudud* dan *Qishash*.

## H. KEKUATAN HUKUM PUTUSAN TAHKIM

Ulama Fiqih berbeda pendapat mengenai kekuatan hukum bagi putusan *tahkim*. Menurut ulama mazhab Hanafi, apabila *hakam* telah memutuskan perkara pihak-pihak yang bertahkim, dan mereka menyetujuinya, maka pihak-pihak yang bertahkim terikat dengan putusan tersebut.

Apabila mengadukannya ke pengadilan dan *hakim* sependapat dengan putusan *hakam*, maka *hakim* pengadilan tidak boleh membatalkan putusan hakim tersebut. Akan tetapi, jika *hakim* pengadilan tidak sependapat dengan putusan *hakam*, maka *hakim* berhak membatalkannya.

Menurut pendapat ulama mazhab Maliki dan ulama mazhab Hambali, apabila keputusan yang dihasilkan oleh *hakam* melalui proses *tahkim* tidak bertentangan dengan kandungan al-Qur'an, hadits, dan ijmak, maka *hakim* pengadilan tidak berhak membatalkan putusan hakim, sekalipun *hakim* pengadilan tersebut tidak sependapat dengan putusan *hakam*.

Ibnu Qudamah, seorang ulama mazhab Hambali, berpendapat apabila *hakam* menulis putusannya kepada seorang hakim diantara

<sup>25</sup>*Ibid*, hal 270

hakim-hakim muslim di pengadilan, maka hakim di pengadilan tersebut yang menerima dan melaksanakan putusan *hakam* dimaksud.<sup>26</sup>

## I. PEMBATALAN TAHKIM OLEH PIHAK YANG BERSENGKETA

Menurut pendapat jumbuh ulama fiqih, kebolehan pembatalan suatu putusan *tahkim* oleh kedua belah pihak yang bersengketa ditentukan oleh waktu dan/ atau tahapan proses yang dilalui.

Untuk itu, terdapat beberapa kemungkinan sebagai berikut;

1. Apabila pembatalan tersebut dilakukan sebelum memasuki proses tahkim, maka ulama fiqih sepakat membenarkan pembatalan tersebut, sebab tahkim tergantung kerelaan dan persetujuan masing – masing pihak.
2. Apabila pembatalan *tahkim* dilakukan setelah memasuki prosesnya, maka ada dua pendapat;
  - a. Boleh dan dapat dibenarkan, sebab pada waktu itu proses dan keputusan belum sempurna, sehingga sama saja dengan pembatalan ketika belum memasuki prosesnya.
  - b. Tidak boleh/ tidak dibenarkan. Alasannya, apabila dibolehkan atau dibenarkan, maka masing-masing akan membatalkan pelaksanaan *tahkim*, yang pada mulanya disetujui. Dengan demikian maksud dan tujuan dari pengadaan lembaga *tahkim* tidak dapat dicapai.
3. Apabila pembatalan dilakukan setelah putusan dikeluarkan, maka pembatalan tidak dapat dibenarkan. Karena putusan hukum telah keluar dari wewenang yang sempurna dan sah. Dikatakan sudah sempurna dan sah karena putusan tersebut dihasilkan berdasarkan perdamaian (*as-sulh*) dan tidak dibenarkan seseorang membatalkan sebuah perdamaian yang telah ditetapkan.<sup>27</sup>

Menurut sebagian ulama mazhab Syafi'i, pembatalan *tahkim* dapat

---

<sup>26</sup>Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, jilid 4, (Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), hal 115.

<sup>27</sup>Muhammad Salam Madkur, *al-Qadha' Fi al-islam*, (Jakarta: Bina Ilmu, 1993), hal 231.

dan boleh dilakukan paa waktu dan tahapan manapun, sebab dasar dari *tahkim* adalah kerelaan masing-masing pihak yang berselisih, sehingga tanpa kerelaan tersebut tidak dapat dilakukan, dan jika tetap dilakukan juga maka akan menghasilkan putusan yang sia – sia (tidak mengikat).



## BAB V

# TEORI DARURAT

### A. PENGERTIAN DARURAT

**K**ata Darurat diambil dari bahasa Arab *ad-Darurah*, yang diambil dari kata *darra-yadhurru*, dan *darran*, yang berarti merusak atau memberi mudharat.<sup>1</sup> Keadaan yang sangat merusak atau sangat memaksa; kebutuhan yang amat mendesak atau sangat memaksa; kebutuhan yang amat mendesak dan amat berbahaya apabila tidak dipenuhi.<sup>2</sup>

Menurut Ibnu Nujaim (w. 970 H/ 1563 M), ahli fikih mazhab Hanafi, darurat artinya sampainya seseorang sampai suatu batas, yang apabila tidak melakukan suatu perbuatan yang dilarang akan dapat mencelakakan dirinya.<sup>3</sup>

Fuqaha mazhab Maliki mendefinisikan darurat sebagai suatu kekhawatiran atas kebinasaan diri, baik berdasarkan keyakinan maupun berdasarkan dugaan yang kuat.<sup>4</sup>

<sup>1</sup>Ibnu Mandzur, *Lisanul Arab*, jilid 8, hal 278.

<sup>2</sup>Abu bakr al-Razi, *Mukhtar al-Shahah*, hal 285.

<sup>3</sup>Abu Bakar al-Jashshash, *Ahkamul Qur'an*, (Beirut: Daar al-Kitab al-Arabi, tt), jilid 2, hal 56.

<sup>4</sup>Al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, (Beirut: Daar Ihya' Turats al-Arabi, 1985), jilid 2, hal 283.

## TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

Darurat ini tidak terwujud kecuali ada suatu keadaan yang memaksa untuk melakukan sesuatu yang diharamkan agar terpelihara diri dari kebinasaan, seperti haus dan lapar yang berlebihan atau sakit yang membawa kematian.

Yusuf Qasim, ulama kontemporer Mesir, berpendapat bahwa kebinasaan itu tidak hanya terhadap diri atau jiwa seseorang, tetapi juga terhadap harta.<sup>5</sup>

### B. ANTARA DARURAT DAN IKRAH

*Darurat* dan *Ikrah* (pemaksaan) mempunyai pengertian yang sama, yaitu suatu keterpaksaan yang dibolehkan melakukan perbuatan yang dilarang. Tetapi dalam kenyataannya, kedua bentuk keterpaksaan itu berbeda.

Keterpaksaan dalam bentuk darurat adalah keterpaksaan yang timbul secara alami tanpa ada keterlibatan manusia, seperti; sakit keras, kelaparan, kehausan, dan lain-lain.

Sedangkan *Ikrah* adalah keterpaksaan yang timbul dengan adanya keterlibatan manusia, seperti; orang yang diancam dengan senjata untuk mengucapkan kalimat kufur.

### C. LIMA PRINSIP UTAMA DALAM DARURAT

Menurut ulama Ushul Fiqh, ada lima prinsip yang pemeliharaan eksistensinya amat dibutuhkan manusia, dan amat berbahaya apabila diabaikan., karenanya kelima prinsip itu disebut *ad-daruriyyat al-khamsah* (lima yang amat dibutuhkan).

Kalima prinsip itu adalah: (1) AGAMA, (2) JIWA, (3) AKAL, (4) KEHORMATAN ATAU KETURUNAN, (5) HARTA.

Tujuan syari'at yang diturunkan Allah untuk manusia adalah untuk memelihara eksistensi kelima prinsip itu. Oleh sebab itu, apabila salah satu dari kelima prinsip itu sedang terancam eksistensinya, syari'at

<sup>5</sup>Wahbah Zuhaily, *Nadzriyyah al-Dharurat*, hal 36.

mewajibkan manusia untuk menyingkirkan ancaman itu dengan tidak memandang dosa mengatasinya jika dengan tindakan yang jika dalam keadaan biasa termasuk perbuatan haram, seperti memakan bangkai apabila tidak ada makanan lain dalam keadaan lapar yang membahayakan keselamatan jiwa.

#### D. DASAR HUKUM TEORI DARURAT

Dasar hukum dari darurat bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah. Dalam al-Qur'an dijelaskan sebagai berikut;

1. Allah berfirman:

*“Barangsiapa dalam keadaan yang terpaksa tanpa sengaja dan tidak melampaui batas, maka ia tidak berdosa.”* (QS. Al-Baqarah: 173)

2. Allah berfirman:

﴿فَمَنْ أَضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

*“Barangsiapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah maha pengampun lagi maha penyayang.”* (QS. Al-Ma'idah: 3).

3. Allah berfirman:

﴿فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

*“Barangsiapa dalam keadaan yang terpaksa tanpa sengaja dan tidak melampaui batas, maka ia tidak berdosa.”* (QS. Al-An'am: 145).

4. Allah berfirman:

﴿فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

*“Barangsiapa dalam keadaan yang terpaksa tanpa sengaja dan tidak melampaui batas, maka ia tidak berdosa.”* (QS. An-Nahl: 115).

5. Allah berfirman:

﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ﴾

*“Sesungguhnya Allah telah menjelaskan bagimu apa yang diharamkannya atasmu kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya.”* (QS. Al-An'am: 119).

Adapun sumber hukum dari sunnah, antara lain;

1. Hadits yang diterima dari Abi Waqid al-laitsi.

عَنْ أَبِي وَقِيدٍ اللَّيْثِيِّ قَالَ : قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا بِأَرْضٍ تُصَيِّبُنَا بِهَا مَخْمَصَةٌ فَمَا يَحِلُّ لَنَا مِنَ الْمَيْتَةِ قَالَ إِذَا الْمَتَّصِبِحُوا وَكَمْتَعَبْتِقُوا وَكَمْتَحْتَفِنُوا بَقُلَّ افْشَأْنُكُمْ بِهَا

Abi Waqid al-Laitsi, seorang sahabat rasulullah s.a.w., bertanya kepada nabi Muhammad s.a.w: *“Wahai Rasulullah, kami berada di suatu tempat dimana kami disana kelaparan, apakah dihalalkan kepada kami bangkai?”* Rasulullah s.a.w. menjawab: *“Demikianlah keadaan Kalian apabila tidak makan dan tidak diperoleh pula sayuran untuk dimakan.”* (HR Ahmad).

2. Hadits yang diterima dari jabir Bin Samurah.

عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ : أَنَّ أَهْلَ بَيْتِ كَانُوا بِالْحَرَّةِ مُحْتَا جِينَ قَالَ فَمَا تَتَعْنَدُهُمْ نَفَقَةٌ لَهُمْ أَوْ لغيرِهِمْ فَرَحَّصَلَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَكْلِهَا قَالَ فَعَصَمْتَهُمْ بِقِيَّةِ شَتَائِهِمْ أَوْ سَنَّتِهِمْ

Diriwayatkan bahwa Keluarga jabir Bin Samurah Tinggal di daerah Hurrah (dekat madinah) sedang dalam keadaan membutuhkan makanan. Jabir berkata: di tengah-tengah mereka ada seekor unta yang mati, entah milik mereka atau milik orang lain. Rasulullah memberikan keringanan (rukhsah) bagi mereka untuk memakan bangkai unta itu. Jabir berkata: bangkai unta itu menjadi makanan yang melindungi mereka dari kematian sepanjang musim dingin atau sepanjang tahun.

### E. KAIDAH – KAIDAH TENTANG DARURAT

Sehubungan dengan masalah darurat ini, para fukaha merumuskan kaidah pokok, yaitu;

الضَّرَرُ يُزَالُ

“kemudharatan harus dihilangkan”

Dari kaedah pokok ini muncul kaedah – kaedah lain, antara lain;

1. Kaedah

“Darurat itu membolehkan yang dilarang”

2. Kaedah

“Darurat itu diukur dengan kadarnya.”

3. Kaedah

مَا جَازَ لِعُذْرٍ يَبْطُلُ بِزَوَالِهِ

“Apa yang diperbolehkan karena suatu uzur (alasan), hukumnya menjadi batal ketika alasan itu sudah tidak ada lagi.

4. Kaedah

“Sesuatu yang dimudahkan tidak akan dibatalkan oleh sesuatu yang dipersulit.”

5. Kaedah

“Keadaan yang terdesak tidak membatalkan hak – hak orang lain.”

### F. UNSUR – UNSUR DARURAT

Unsur – unsur darurat antara lain;

1. Kondisi darurat yang dihadapi.
2. Perbuatan yang dilakukan untuk mengatasi kondisi darurat.
3. Objek darurat.
4. Orang yang berada dalam kondisi darurat.

Setiap unsur – unsur diatas mempunyai syarat dan ketentuan.

**Pertama**, terkait kondisi darurat yang dihadapi, disyaratkan;

1. Bahaya yang dihadapi besar.
2. Bahaya tersebut sedang berlangsung.

**Kedua**, terkait perbuatan yang dilakukan untuk menghadapi kondisi darurat, disyaratkan:

1. Perbuatan itu lazim(pasti bisa) untuk mengatasi darurat.
2. Perbuatan itu relevan dengan bahaya yang dihadapi.

**Ketiga**, terkait objek darurat, maka disyaratkan antara lain;

1. Darurat terjadi pada diri sendiri
2. Atau darurat terjadi pada harta sendiri
3. Atau darurat terjadi pada harta orang lain.

**Keempat**, terkait orang yang berada dalam kondisi darurat, disyaratkan;

1. Orang tersebut tidak mempunyai kewajiban syar’i (berdasarkan syarak) yang lain untuk mengatasi bahaya atau kondisi darurat.
2. Orang tersebut tidak mempunyai unsur kesengajaan untuk menciptakan kondisi darurat.

### G. PERBEDAAN MAZHAB TERKAIT PERBUATAN DALAM KONDISI DARURAT

Ulama fikih berbeda pendapat tentang melakukan yang dilarang (diharamkan) dalam kondisi darurat.

Mazhab Maliki, golongan az-Zahiri Imamiyah, dan pendapat yang termasyur di kalangan ulama syafi'iyah, bahwa melakukan yang haram pada saat kondisi darurat hukumnya adalah wajib.

Mereka mendasarkan pandangan mereka atas kewajiban mengerjakan yang haram pada saat darurat pada firman Allah dalam QS al-Baqarah ayat 195;

*“Janganlah kamu mencampakkan dirimu ke dalam jurang kehancuran.”*

Sedangkan mazhab Hambali, satu pendapat dari Mazhab Syafi'i, dan satu riwayat dari Imam Abu Yusuf, ulama Mazhab Hanafi menyatakan bahwa hukumnya boleh (mubah).<sup>6</sup>

Adapun alasan mereka mengatakan bahwa perbuatan di saat darurat adalah boleh karena orang yang berada pada kondisi darurat itu melakukan perbuatan yang dilarang hanya apabila ada keharusan untuk menolak kemudharatan dan menyelamatkan diri dari kebinasaan.

Yusuf Qasim, ulama kontemporer Mesir, menyimpulkan bahwa pendapat yang terkuat adalah yang mengatakan hukum perbuatan di saat darurat adalah wajib melakukan yang diharamkan, karena memelihara diri dan harta adalah wajib.<sup>7</sup>

Apabila orang yang berada pada kondisi darurat terpaksa memakan harta orang lain untuk mengatasi kebinasaan dirinya, maka ia harus menggantinya setelah ia berada pada kondisi biasa. Demikianlah pendapat jumhur ulama.

Berbeda halnya dengan pendapat sebagian besar Mazhab Maliki. Orang tersebut tidak harus menggantinya. Sedangkan dalam mazhab az-Zahiri, dibedakan antara barang yang dapat dinilai harganya dan barang yang tidak dapat dinilai harganya. Seandainya barang yang dimakan

<sup>6</sup>Wahbah Zuhaily, *Nadzariyyah al-Dharurah al-Syar'iyah*, hal 68  
<sup>7</sup>*Ibid*, hal 72

itu pada saat kondisi darurat dapat dinilai harganya, maka harus diganti. Tetapi jika tidak dapat dinilai harganya, maka tidak harus menggantinya.

Pada dasarnya, memakan darah, daging babi, dan bangkai adalah diharamkan, tetapi hal ini dikecualikan pada kondisi darurat (Qs al-Baqarah: 173, QS al-An'am: 145, dan QS an-Nahl: 115).

Pengecuaian itu bertujuan untuk menolak kemudharatan dan memelihara kehidupan dari kebinasaan. Keharaman bangkai, darah, dan daging babi itu hanya hilang bagi orang yang berada dalam keadaan darurat. Sedangkan bagi orang yang tidak dalam keadaan darurat, hukum keharaman itu tetap berlaku.

#### H. PERBEDAAN MAZHAB TERKAIT UKURAN KADAR PERBUATAN PADA KONDISI DARURAT

Ulama Fiqih berbeda pendapat terkait kadar memakan bangkai, darah dan daging babi dan lain-lain, yang dibolehkan dalam kondisi darurat.

Menurut mazhab Hanafi, Syafi'i dan Hambali dan Ibadhiyah, kadar yang dibolehkan hanya sebatas untuk mengatasi kelaparan, atau kadar yang dapat mengatasi kondisi darurat.<sup>8</sup> وَأَقْرَبُ فِي شَيْبَانَ وَالْأَقْرَبُ إِلَى الْمَلِكِ وَالْحَسَنُ وَإِنَّ اللَّهَ تَحِبُّ

Dalam hal ini, tidak boleh melebihi kekenyangan, apalagi membawanya untuk persediaan atau perbekalan. Pendapat ini berdasarkan Firman Allah;

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (173)

*“Tidak menginginkannya dan tidak pula melewati batas.”* (QS al-Baqarah: 173).

Mazhab Maliki dan sebagian Fukaha lainnya berpendapat bahwa orang dalam kondisi darurat dibolehkan memakan bangkai sampai

<sup>8</sup>*Ibid*, hal 85

kenyang, demikian juga memakan jenis makanan yang dilarang lainnya. Bahkan boleh membawanya untuk persediaan atau perbekalan.

Imam Malik mengatakan: “sebaik-baiknya yang saya dengar tentang orang yang berada dalam kondisi darurat, bahwa dia makan bangkai sampai kenyang dan membawanya untuk perbekalan. Jika didapati orang kaya yang mempunyai makanan halal, maka bangkai tersebut barulah dibuang.”<sup>9</sup>

Selanjutnya Imam Malik juga mengatakan bagi orang dalam keadaan darurat, memakan bangkai tidak haram tetapi halal. Karena itu memakan yang halal diperbolehkan sesuai dengan keinginan sampai ditemukan sebab – sebab yang dapat mengharamkannya.<sup>10</sup>

Seandainya ada dua alternatif dalam kondisi darurat antara memakan bangkai dan memakan harta orang lain tanpa izin, maka timbul pertanyaan tentang alternatif mana yang akan dipilih?

Mazhab Syafi'i, Hambali, dan pendapat termasyur dikalangan Mazhab Hanafi mengatakan bahwa memakan bangkai lebih didahulukan daripada memakan harta milik orang lain.<sup>11</sup>

Argumentasi mereka adalah;

1. Bahwa hukum memakan bangkai berdasarkan nash, sedangkan memakan harta milik orang lain berdasarkan ijtihad.
2. Bahwa hak Allah atas bangkai berdasarkan pada kelapangan dan kemudahan, sedangkan hak manusia berdasarkan kepada kekikiran dan kesulitan.
3. Bahwa hak Allah atas bangkai tidak menghendaki ganti bila dimakan, sedangkan hak manusia harus diganti.

Menurut Mazhab Maliki, kalangan terbanyak mazhab Ibadhiyah, sebagian mazhab Hanafi, dan salah satu pendapat Mazhab Zaidiyah, jika ada kemungkinan memakan harta milik orang lain yang tidak akan menimbulkan kemudharatan, maka didahulukan memakan harta

---

<sup>9</sup>Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid*, jilid 2, hal 136.

<sup>10</sup>*Ibid*, hal 142.

<sup>11</sup>*Ibid*, hal 251.

milik orang lain. Tetapi, jika khawatir akan menimbulkan kemudharatan jika memakan harta orang lain, maka memakan bangkai adalah lebih baik.<sup>12</sup>

Imam Malik mengatakan bahwa jika diperkirakan pemilik buah–buahan, biji – bijian, atau kambing mengakui kondisi darurat seseorang, sehingga ia tidak menganggapnya sebagai pencurian, maka boleh memakan harta orang lain. Tetapi jika khawatir kondisi darurat itu tidak diakui oleh yang memiliki harta, sehingga ia menganggap perlakuan tersebut sebagai pencurian, maka bangkai adalah lebih baik.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup>*Ibid*, hal 253.

<sup>13</sup>*Ibid*, jilid 2, hal 244.



## BAB VI

### TEORI KEADILAN

#### A. PENGERTIAN ADIL

**K**ata ‘*adl*’ adalah bentuk masdar dari kata kerja ‘*adala – ya‘dilu* – ‘*adlan* – wa ‘*udulan* – wa ‘*adalatan*’ (كادلا – يادل – ادلا – ادلان – وادلان – وادالان). Kata kerja ini berakar dengan huruf-huruf ‘ain (ا), dal (د) dan lam (ل), yang makna pokoknya adalah ‘al-istiwa’ (الاستيوا = keadaan lurus) dan ‘al-i‘wijaj’ (الايويج = keadaan menyimpang).<sup>1</sup>

Jadi rangkaian huruf-huruf tersebut mengandung makna yang bertolak belakang, yakni lurus atau sama dan bengkok atau berbeda. Dari makna pertama, kata ‘*adl*’ berarti “menetapkan hukum dengan benar”.<sup>2</sup> Jadi, seorang yang ‘adil’ adalah berjalan lurus dan sikapnya selalu menggunakan ukuran yang sama, bukan ukuran ganda. Persamaan itulah yang merupakan makna asal kata ‘*adl*’, yang menjadikan pelakunya “tidak berpihak” kepada salah seorang yang berselisih, dan pada dasarnya pula seorang yang ‘adil’ berpihak kepada yang benar, karena baik yang benar maupun yang salah sama-sama harus memperoleh haknya. Dengan demikian, ia melakukan sesuatu yang patut dan tidak sewenang-wenang.

<sup>1</sup>Ibnu Mandzur, *Lisanul Arab*, jilid 6, hal 136.

<sup>2</sup>Ali al-Jurjani, *al-Ta’riifaat*, (Beirut: Daar al-Kitab al-Arabi, 1985), hal 173.

Adil, atau dalam bahasa Arab biasa disebut *al-Adlu*, merupakan salah satu sifat yang harus dimiliki oleh manusia dalam rangka menegakkan kebenaran kepada siapapun tanpa kecuali, walaupun akan merugikan dirinya sendiri.

Secara etimologis, *al-adlu* berarti “tidak berat sebelah, tidak memihak, atau meyamakan sesuatu dengan yang lain (*al-musawah*). Istilah lain dari *al-Adl* adalah *al-qisth*, *al-Mitsl* (sama bagian, atau semisal).

Secara terminologis adil berarti “mempersamakan sesuatu dengan yang lain, baik dari segi nilai, maupun dari segi ukuran, sehingga sesuatu itu menjadi tidak berat sebelah, dan menjadi tidak berbeda antara yang satu dengan yang lain.”<sup>3</sup> Adil juga berarti “berpihak atau berpegang kepada kebenaran.”<sup>4</sup>

Keadilan lebih dititik beratkan kepada meletakkan sesuatu pada tempatnya.”

وَضَعُ الشَّيْءِ فِي مَقَامِهِ

Ibnu Qudamah, ahli Fiqih bermazhab Hambali, mengatakan bahwa keadilan merupakan sesuatu yang tersembunyi, motivasinya semata-mata karena takut kepada Allah s.w.t. Jika keadilan telah dicapai, maka itu merupakan dalil yang kuat dalam Islam selama belum ada dalil lain yang menentanginya.<sup>5</sup>

Berlaku adil sangat terkait dengan hak dan kewajiban. Hak yang dimiliki oleh seseorang, termasuk hak asasi harus diperlakukan secara adil. Hak dan kewajiban terkait pula dengan amanah, sementara amanah wajib diberikan kepada yang berhak menerimanya. Oleh karena itu, hukum berdasarkan amanah harus ditetapkan secara adil tanpa dibarengi rasa kebencian dan sifat negatif lainnya. (QS an-Nisa’:58, an QS al-Ma’idah: 8).

Raghib Al-Asfahani menyatakan bahwa kata ‘*adl*’ berarti memberi

<sup>3</sup>Raghib al-Isfahani, *Mufradaat alfadzil Qur’an*, (Beirut: Daar al-Ma’rifah, 2005), hal 168

<sup>4</sup>Al-Thahanawi, *Mu’jam al-Istihlaaat al-Ulum wa al-Funun*, (Beirut: Daar al-ma’rifat, 2005), jilid 1, 479.

<sup>5</sup>Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, jilid 3, hal 175

pembagian yang sama.<sup>6</sup> Sementara itu, pakar lain mendefinisikannya dengan penempatan sesuatu pada tempat yang semestinya. Ada juga yang menyatakan bahwa ‘*adl*’ adalah memberikan hak kepada pemiliknya melalui jalan yang terdekat. Hal ini sejalan dengan pendapat al-Maraghi yang memberikan makna kata ‘*adl*’ dengan menyampaikan hak kepada pemiliknya secara efektif.<sup>7</sup>

Kata ‘*adl*’ (ادل) dalam berbagai bentuknya terulang sebanyak 28 kali di dalam al-Quran. Kata ‘*adl*’ sendiri disebutkan 13 kali, yakni pada S. al-Baqarah (2): 48, 123, dan 282 (dua kali), S. An-Nisa’ (4): 58, S. Al-Ma’idah (5): 95 (dua kali) dan 106, S. Al-An’am (6): 70, S. An-Nahl (16): 76 dan 90, S. Al-Hujurat (49): 9, serta S. ath-Thalaq (65): 2.<sup>8</sup>

Kata ‘*adl*’ di dalam al-Quran memiliki aspek dan objek yang beragam, begitu pula pelakunya. Keragaman tersebut mengakibatkan keragaman makna ‘*adl*’ (keadilan).

Menurut penelitian M. Quraish Shihab, paling tidak ada empat makna keadilan.

**Pertama**, ‘*adl*’ dalam arti “sama”. Pengertian ini yang paling banyak terdapat di dalam al-Quran, antara lain pada S. an-Nisa’ (4): 3, 58 dan 129, S. asy-Syura (42): 15, S. Al-Ma’idah (5): 8, S. An-Nahl (16): 76, 90, dan S. Al-Hujurat (49): 9. Kata ‘*adl*’ dengan arti sama (persamaan) pada ayat-ayat tersebut yang dimaksud adalah persamaan dalam hak.<sup>9</sup> Di dalam S. An-Nisa’ (4): 58, misalnya ditegaskan,

“Apabila [kamu] menetapkan hukum di antara manusia hendaklah kamu menetapkan dengan adil.”

Kata ‘*adl*’ di dalam ayat ini diartikan “sama”, yang mencakup sikap dan perlakuan hakim pada saat proses pengambilan keputusan. Yakni, menuntun hakim untuk menetapkan pihak-pihak yang bersengketa

<sup>6</sup>Raghib Al-Asfahani, *Mufradaat al-Qur’an*, hal 154

<sup>7</sup>Mustafa Al-Maraghi. *Tafsir al-Maraghi*, jilid 3, hal 129.

<sup>8</sup>Muh. Fuad Abd. Al-Baqi, *Mu’jam Mufahras Li Alfadz al-Qur’an*, (Kairo: Daar al-Hadits), hal 550.

<sup>9</sup>M. Quraish Syihab, *Wawasan Al-Qur’an*, (jakarta: Mizan, 2005)hal 357.

di dalam posisi yang sama, misalnya tempat duduk, penyebutan nama (dengan atau tanpa embel-embel penghormatan), keceriahan wajah, kesungguhan mendengarkan, memikirkan ucapan mereka, dan sebagainya, termasuk di dalamnya proses pengambilan keputusan.

Menurut al-Baidhawi, kata ‘*adl*’ bermakna “berada di pertengahan dan mempersamakan”.<sup>10</sup> Pendapat seperti ini dikemukakan pula oleh Rasyid Ridha bahwa keadilan yang diperintahkan di sini dikenal oleh pakar bahasa Arab dan bukan berarti menetapkan hukum (memutuskan perkara) berdasarkan apa yang telah pasti di dalam agama.<sup>11</sup>

Sejalan dengan pendapat ini, Sayyid Quthub menyatakan bahwa dasar persamaan itu adalah sifat kemanusiaan yang dimiliki setiap manusia. Ini berimplikasi pada persamaan hak karena mereka sama-sama manusia. Dengan begitu, keadilan adalah hak setiap manusia dan dengan sebab sifatnya sebagai manusia menjadi dasar keadilan dalam ajaran-ajaran ketuhanan.<sup>12</sup>

**Kedua**, ‘*adl*’ dalam arti “seimbang”. Pengertian ini ditemukan di dalam S. al-Ma’idah (5): 95 dan S. al-Infithar (82): 7. Pada ayat yang disebutkan terakhir, misalnya dinyatakan,

وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ

الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوِّكَ فَعَدَلَكَ ﴿٧﴾

“[Allah] Yang telah menciptakan kamu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikan [susunan tubuh]-mu seimbang.”

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa keseimbangan ditemukan pada suatu kelompok yang di dalamnya terdapat beragam bagian yang menuju satu tujuan tertentu, selama syarat dan kadar tertentu terpenuhi oleh setiap bagian.

Dengan terhimpunnya syarat yang ditetapkan, kelompok itu dapat bertahan dan berjalan memenuhi tujuan kehadirannya. Jadi, seandainya

<sup>10</sup>Al-Qadhi Al-Baydhawi, *Tafsir al-Baydhawi*, (Beirut: Daar al-Fikr, 1996), jilid 2, hal 95.

<sup>11</sup>M. Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, (kairo: Maktabah al-Manar, 1908), jilid 3, hal 241.

<sup>12</sup>Sayyid Qutb, *Al-Adalah al-Ijtima’iyyah Fi al-islam*, (Beirut: Daar al-Syuruuq, 1993), hal 27.

ada salah satu anggota tubuh manusia berlebih atau berkurang dari kadar atau syarat yang seharusnya, maka pasti tidak akan terjadi keseimbangan (keadilan).

Keadilan di dalam pengertian ‘keseimbangan’ ini menimbulkan keyakinan bahwa Allahlah Yang Mahabijaksana dan Maha Mengetahui menciptakan serta mengelola segala sesuatu dengan ukuran, kadar, dan waktu tertentu guna mencapai tujuan. Keyakinan ini nantinya mengantarkan kepada pengertian ‘keadilan Ilahi’.

**Ketiga**, ‘*adl*’ dalam arti “perhatian terhadap hak individu dan memberikan hak itu kepada setiap pemiliknya”. Pengertian inilah yang didefinisikan dengan “menempatkan sesuatu pada tempatnya” atau “memberi pihak lain haknya melalui jalan yang terdekat”. Lawannya adalah kezaliman, yakni pelanggaran terhadap hak pihak lain. Pengertian ini disebutkan di dalam QS. al-An‘am (6): 152,

وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ

“Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil kendatipun dia adalah kerabat[mu].”

Pengertian ‘*adl*’ seperti ini melahirkan keadilan sosial.

**Keempat**, ‘*adl*’ dalam arti yang dinisbahkan kepada Allah. ‘*Adl*’ disini berarti memelihara kewajaran atas berlanjutnya eksistensi, tidak mencegah kelanjutan eksistensi dan perolehan rahmat saat terdapat banyak kemungkinan untuk itu. Jadi, keadilan Allah pada dasarnya merupakan rahmat dan kebaikan-Nya.

Keadilan Allah mengandung konsekuensi bahwa rahmat Allah swt. tidak tertahan untuk diperoleh sejauh makhluk itu dapat meraihnya. Allah memiliki hak atas semua yang ada, sedangkan semua yang ada tidak memiliki sesuatu di sisi-Nya. Di dalam pengertian inilah harus dipahami kandungan QS. Ali ‘Imran (3): 18, yang menunjukkan Allah swt. sebagai *Qaiman bil-qisthi* (الْقَائِمُ بِالْقِسْطِ = Yang menegakkan keadilan).

Di samping itu, kata ‘*adl*’ digunakan juga dalam berbagai arti, yakni (1) kebenaran, seperti di dalam S. Al-Baqarah (2): 282; (2) menyandarkan perbuatan kepada selain Allah dan atau menyimpang dari kebenaran,

seperti di dalam S. An-Nisa’ (4): 135; (3) membuat sekutu bagi Allah atau mempersekutukan-Nya (musyrik), seperti di dalam S. al-An‘am (6): 1 dan 150; (4) menebus, seperti di dalam S. al-Baqarah (2): 48, 123 dan S. al-An‘am (6): 70.

## B. KEADILAN DALAM ALQURAN

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّٰمِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ ۗ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْٓا اَعْدِلُوْٓا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ۗ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۗ اِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ ﴿٨﴾

“Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi yang adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.” (QS Al-Maidah [5]: 8)

Keadilan (*a’dl*) menurut Islam tidak hanya merupakan dasar dari masyarakat Muslim yang sejati, sebagaimana di masa lampau dan seharusnya di masa mendatang.

Dalam Islam, antara keimanan dan keadilan tidak terpisah. Orang yang imannya benar dan berfungsi dengan baik akan selalu berlaku adil terhadap sesamanya. Hal ini tergambar dengan sangat jelas dalam surat di atas. Keadilan adalah perbuatan yang paling takwa atau keinsyafan ketuhanan dalam diri manusia.

Dalam Alquran, keadilan dinyatakan dengan istilah “*adl*” dan “*qist*”. Pengertian adil dalam Alquran sering terkait dengan sikap seimbang dan menengahi. Dalam semangat moderasi dan toleransi, juga dinyatakan dengan istilah “*wasath*” (pertengahan). “*Wasath*” adalah sikap berkeseimbangan antara dua ekstrimitas serta realitas dalam memahami tabiat manusia, baik dengan menolak kemewahan maupun aksetisme yang berlebihan.

Sikap seimbang langsung memancar dari sikap tauhid atau keinsyafan mendalam akan hadirnya Tuhan Yang Maha Esa dalam hidup, yang berarti

kesadaran akan kesatuan tujuan dan makna hidup seluruh alam ciptaan-Nya.<sup>13</sup>

Mendalamnya makna keadilan berdasarkan iman bisa dilihat dari kaitannya dengan amanat (amanah, titipan suci dari Tuhan) kepada manusia untuk sesamanya. Khususnya amanat yang berkenaan dengan kekuasaan memerintah. Kekuasaan pemerintahan adalah sebuah keniscayaan demi ketertiban tatanan hidup kita. Sendi setiap bentuk kekuasaan adalah sikap patuh dari banyak orang kepada penguasa. Kekuasaan dan ketaatan adalah sesuatu yang tidak dapat dipisahkan. Namun, kekuasaan yang patut dan harus ditaati hanyalah yang mencerminkan rasa keadilan karena menjalankan amanat Tuhan.

Ayat di atas juga mencerminkan beberapa prinsip berikut;<sup>14</sup>**Pertama**, berlaku amanat. Setiap orang mampu menjaga kehidupan materinya dan bekerja untuk menghidupi keluarga. Seorang mukmin tidak diperkenankan untuk berlaku curang, bohong dan khianat. **Kedua**, berlaku adil dalam menetapkan hukum untuk kemaslahatan manusia.

Ibnu Taimiyah dalam komentarnya mengenai ayat di atas menyebutkan, *“Wahai para pemimpin Muslim, Allah memerintahkan kepada kalian untuk berlaku amanat dalam kepemimpinan kalian, tempatkanlah sesuatu pada tempat dan tuannya, jangan pernah mengambil sesuatu kecuali Allah mengizinkannya, jangan berbuat zalim, berlaku adil adalah keharusan dalam menetapkan keputusan hukum di antara manusia. Semua ini adalah perintah Allah yang ditetapkan dalam Alquran dan Sunnah. Jangan pernah melanggarnya, karena itu perbuatan dosa.”*<sup>15</sup>

Imam Qurthubi menyampaikan, “Ayat di atas berlaku umum untuk semua manusia yang menjadi pemimpin kalangan Islam. Keadilan dalam distribusi pendapatan menghancurkan setiap gerakan kezaliman dalam pemerintahan. Seorang pemimpin Muslim harus bisa berlaku amanah setiap menerima titipan, menyampaikan kesaksian dan lain sebagainya.

<sup>13</sup>Zakiyyuddin, *Konsep Keadilan Dalam al-Qur'an*, disertasi doktor, UIN Yogya, 2007, hal 43.

<sup>14</sup>Al – Alusi, *Tafsir Ruuh al-Ma'ani*, (Beirut: Daar Ihya Turats al-Arabi, 2000), jilid 3, hal 103.

<sup>15</sup>Ibnu Taymiyah, *Majmu' al-Fatawa*, (Riyadh: Daar Ibnu al-jauzi, 1997), jilid 7, hal 136.

Perintah untuk berlaku adil sama halnya dengan perintah shalat dan ibadah lainnya.”<sup>16</sup>

Rasyid Ridha, seorang ulama besar dan pembaru Islam asal Mesir, sangat menekankan keadilan dalam pemikirannya. Ridha berkata, *“Tak ada kebenaran yang lebih besar daripada keadilan dan tak ada kesalahan yang lebih buruk daripada tirani.”* Berlaku adil adalah perintah Allah. Maka, pelanggaran terhadapnya akan dikenai sanksi oleh Allah sebagaimana sanksi yang diberikan Allah kepada orang yang melalaikan shalat.<sup>17</sup>

Islam bukan cuma ritual-ritual bagaimana individu berhubungan dengan sang Pencipta. Tapi, Islam juga menginginkan tegaknya suatu masyarakat yang adil dan makmur di mana setiap orang diperlakukan dengan layak dan dihargai sebagai manusia. Tanpa itu, ungkapan yang sering kita dengar dan kalimat bahwa Islam adalah *rahmatan lil 'alamin*, akan kehilangan taringnya dan mengawang-awang di angkasa serta tidak akan pernah menginjakkan kakinya di bumi. Hal ini tentunya sangat tidak diinginkan oleh Islam.

Kaum Muslim awal (Nabi Muhammad dan para sahabatnya) telah berhasil membumikan pesan keadilan Al-Quran dalam suatu tatanan masyarakat yang mereka bentuk di Madinah. Hal ini tidak hanya diakui oleh umat Islam saja.

Robert N. Bellah-pensiunan Guru Besar sosiologi (Elliot Profesor) pada Universitas California, Berkeley, Amerika Serikat-dalam bukunya *On Religion Beyond Belief. Essays in a Post-Traditionalist World* (Melampaui Kepercayaan: Esei-esei Agama di Dunia Pos-Tradisional), mengakui bahwa masyarakat yang dibangun Nabi di Madinah adalah masyarakat yang menegakkan keadilan dan menjadi masyarakat yang sangat demokratis untuk masa dan zamannya.<sup>18</sup>

Mengenai penegakan keadilan, Ibnu Taimiyah memperingatkan bahwa seorang pemimpin yang adil akan mampu menegakkan negara walaupun ia kafir. Namun, seorang pemimpin yang zalim malah akan menghancurkan negara walaupun ia Muslim sekalipun. Hal senada disampaikan penulis

<sup>16</sup>Al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an*, jilid 2, hal 325.

<sup>17</sup>M. Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, jilid 3, hal 128.

<sup>18</sup>Daud Rasyid, *Islam dalam berbagai dimensi*, (Bandung: Citapustaka, 1998), hal 158.

buku “*Al-Hasabah*”, “Negara akan tetap tegak berdiri dengan keadilan dan kekufuran, namun negara akan segera hancur dengan kezaliman dan Islam.”<sup>19</sup>

Untuk itu, sudah merupakan kepentingan negara Islam berlaku adil untuk warga Muslim ataupun pihak lain yang menjadi lawan komunikasinya, tak terkecuali walau bukan dari golongan Muslim sekalipun. Ketetapan hukum inilah yang kemudian dipakai dalam memperlakukan kelompok minoritas agama, baik itu warga negara ataupun penduduk asing.

### Terminologi Dan Makna Adil Dalam Al-Qur’an<sup>20</sup>

Istilah Dalam al-Qur’an	Pengertian menurut Islam
‘Adl	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Persamaan balasan (kuantitatif)</li> <li>• Persamaan kemanusiaan (kualitatif)</li> <li>• Persamaan dihadapan hukum dan undang-undang</li> <li>• Kebenaran, kejujuran, proporsional</li> <li>• Tebusan, dan penyucian</li> </ul>
Qist	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Distribusi yang adil</li> <li>• Berbuat dan bersikap adil dan proporsional</li> </ul>
Qasad	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kejujuran dan kelurusan</li> <li>• Kesederhanaan</li> <li>• Hemat</li> <li>• Keberanian</li> </ul>
Qawwam, istiqamah	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Kelurusan</li> <li>• Kejujuran</li> </ul>
Hiss	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Distribusi yang adil</li> <li>• Kejelasan, terang</li> </ul>
Mizan	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Keseimbangan</li> <li>• Persamaan balasan</li> </ul>
Wasath	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Moderat</li> <li>• Tengah – tengah</li> <li>• Terbaik, terpilih, terpuji</li> </ul>

<sup>19</sup>Ibnu Taimiyah, *Majmu’ al-Fatawa*, jilid 7, hal 253.

<sup>20</sup>Zakiyyuddin, *Konsep Keadilan Dalam al-Qur’an*, disertasi doktor, UIN Yogya, 2007, hal 92

### C. SIFAT ALLAH AL-ADLU DAN KEADILAN

‘Adl (عَدْلٌ) juga merupakan salah satu *al-asma’ul husna*, yang menunjuk kepada Allah sebagai pelaku. dalam kaidah bahasa Arab, apabila kata jadian (*mashdar*) digunakan untuk menunjuk kepada pelaku, maka hal tersebut mengandung arti “kesempurnaan”. Demikian halnya jika dinyatakan Allah adalah *Al-‘Adl* (عَدْلٌ = keadilan), maka ini berarti bahwa Dia adalah pelaku keadilan yang sempurna.<sup>21</sup>

Dalam hal ini, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa manusia yang bermaksud meneladani sifat Allah yang ‘*adl* (عَدْلٌ) ini — setelah meyakini keadilan Allah — dituntut untuk menegakkan keadilan walau terhadap keluarga, ibu, bapak, dan dirinya, bahkan terhadap musuhnya sekalipun. Keadilan pertama yang dituntut adalah dari dirinya dan terhadap dirinya sendiri, yakni dengan jalan meletakkan syahwat dan amarahnya sebagai tawanan yang harus mengikuti perintah akal dan agama; bukan menjadikannya tuan yang mengarahkan akal dan tuntunan agama. Karena jika demikian, ia justru tidak berlaku ‘*adl*, yakni menempatkan sesuatu pada tempatnya yang wajar.<sup>22</sup>

Allah s.w.t. disebut juga sebagai “Yang Maha Adil dan bijaksana” terhadap semua hambanya, karena Allah s.w.t. tidak mempunyai kepentingan apa-apa dari perbuatan yang dilakukan hamba-hambaNya.

Jika manusia berbuat kebaikan, maka tidak akan mempengaruhi kemahaadilan-Nya itu. Apa yang diperbuat manusia, baik kebaikan maupun kelaliman, hasilnya akan diperoleh oleh manusia itu sendiri. (QS 41: 46, dan QS 45: 15).

Dalam periwaatan hadits, unsur al-adlu merupakan salah satu kriteria seorang rawi (penyampai hadits) untuk menentukan apakah hadits yang diriwayatkan sahih atau tidak.

Adil dalam ilmu hadits berarti “ketaatan menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya, menjauhkan diri dari perbuatan keji, memelihara hak dan kewajiban, memelihara lidah dari kata-kata yang dapat merusak ajaran agama, dan berani menegakkan yang benar (*murū’ah*).”

Jumhur ulama sepakat bahwa semua sahabat nabi adalah adil dan

<sup>21</sup>M. Quraish Syihab, *Asmaul Husna*, hal 132.

<sup>22</sup>M. Quraish Syihab, *Wawasan Al-Qur’an*, (Jakarta: Mizan, 1996), hal 116.

tidak perlu lagi dibahas keadilan mereka dalam meriwayatkan hadits dan persaksian mereka.<sup>23</sup>

إِنَّ الصَّحَابَةَ كُلَّهُمْ عُدُولٌ

#### D. DASAR-DASAR KEWAJIBAN BERLAKU ADIL DALAM ISLAM

Dalam al-Qur'an banyak ayat yang memerintahkan manusia untuk berlaku adil dalam segala hal, walaupun merugikan diri sendiri.

Diantara ayat-ayat tersebut adalah;

1. Allah berfirman tentang perintah agar manusia berbuat adil dan berbuat kebaikan, serta menjauhkan diri dari perbuatan keji dan mungkar:

“*Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) Berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.*” (QS an-Nahl: 90).

2. Allah berfirman tentang kewajiban menegakkan keadilan kepada siapa saja kendatipun kepada orang yang tidak seagama:

وَأَسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ تَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٢﴾

“*Maka karena itu serulah (mereka kepada agama ini) dan tetaplah sebagai mana diperintahkan kepadamu dan janganlah mengikuti hawa nafsu mereka dan Katakanlah: “Aku beriman kepada semua kitab*

<sup>23</sup>Sa'di Abu Habibi, *Ensiklopedi Ijmak*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), hal 566.

yang diturunkan Allah dan aku diperintahkan supaya Berlaku adil diantara kamu. Allah-lah Tuhan Kami dan Tuhan kamu. bagi Kami amal-amal Kami dan bagi kamu amal-amal kamu. tidak ada pertengkaran antara Kami dan kamu, Allah mengumpulkan antara kita dan kepada-Nyalah kembali (kita)”. (QS as-Syuura: 15)

3. Allah berfirman tentang alasan apapun tidak dapat diterima untuk tidak berbuat adil, termasuk ketidak senangan terhadap orang tertentu:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَلَّا تَعْدِلُوا

“*Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu Jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk Berlaku tidak adil.*” (QS al-Ma'idah: 8).

4. Allah berfirman tentang berlaku adil akan mendekatkan seseorang kepada Allah, dan menjauhkannya dari Allah, dan menyuruhnya untuk berbuat adil.

إِنِ اللَّهُ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاٰتِ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْعَدْوِ وَإِنِ اللَّهُ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاٰتِ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْعَدْوِ

“*Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.*” (QS al-Ma'idah: 8)

#### E. KEADILAN DALAM HUKUM ISLAM

Dalam beberapa bidang hukum Islam, persyaratan adil sangat menentukan benar atau tidaknya dan sah atau batalnya suatu pelaksanaan hukum.

Umpamanya dalam kewarisan, sebagaimana dikemukakan oleh Hasanain Muhammad Makhluaf, ahli Fikih Kontemporer asal Mesir, bahwa Islam mensyari'atkan aturan hukum yang adil karena menyangkut penetapan

hak milik seseorang, yakni hak yang harus dimiliki seseorang sebagai ahli waris dengan sebab meninggalnya seseorang yang lain.<sup>24</sup>

Disini akan terjadi pemindahan kepemilikan harta dari yang meninggal kepada ahli warisnya (*mustahik*) harus adil, tidak boleh berlaku aniaya atau pengurangan yang satu untuk ditambahkan kepada bagian yang lain. Ini semua telah diatur oleh agama, seperti warisan yang diperoleh bagian laki-laki adalah dua kali dari bagian perempuan, atau suami memperoleh setengah harta warisan jika istri yang meninggal tidak mempunyai anak, dan seterusnya (QS an-Nisa': 11-12, dan 176). Ini merupakan ketentuan atau keadilan dari Allah s.w.t. dan siapa yang mematuhi akan masuk surga (QS an-Nisa': 13).

Salah satu asas penting dalam sistem kewarisan dalam hukum Islam adalah asas keadilan berimbang, yang maksudnya adalah seseorang akan memperoleh hak dalam harta kewarisan seimbang dengan kepercaannya. Salah satu bentuk keadilan berimbang ini dapat dilihat pada kasus *Aul* dan *Radd*. Pada kasus *Aul*, bila harta warisan yang tersedia lebih sedikit dari perolehan ahli waris yang diperlukan, maka harta akan diambil dari bagian masing-masing ahli waris dengan cara yang berimbang sesuai dengan perolehan mereka yang semestinya. Begitu pula pada kasus *Radd*, bila harta yang tersedia lebih banyak dari keseluruhan perolehan ahli waris, dengan pengertian bahwa semua ahli waris telah mengambil bagiannya, namun harta warisan masih tersisa, maka caranya harta warisan tersebut akan dikembalikan kepada seluruh ahli waris dengan cara berimbang dengan perolehan mereka masing-masing.<sup>25</sup>

Contoh yang lain, kasus ahli waris pengganti. Berdasarkan asas keadilan berimbang ini, bila seorang cucu yang secara kebutuhan ayahnya terlebih dahulu meninggal dunia dari kakek, dan pamannya, kehidupannya yang sudah terlunta-lunta, lantas tidak diberikan pula harta warisan dari kakeknya kepadanya.<sup>26</sup>

Keadilan dalam warisan tidak berarti membagi sama rata harta

<sup>24</sup>Hasanain Muhammad al-Makhluf, *al-Mawarits fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, (Kairo: Daar al-Fadhilah, 2007), hal 125.

<sup>25</sup>Hasballah Thaib, *Ilmu Hukum Waris Islam*, Medan: SPS Magister Kenotariatan, 2011, hal 17.

<sup>26</sup>Ibid.

warisan semua ahli waris, tetapi berpihak kepada kebenaran sebagaimana yang telah digariskan Allah dalam Al-Qur'an. Jika laki-laki memperoleh lebih banyak dari perempuan ini terkait dengan tanggung jawab laki-laki yang lebih besar daripada perempuan untuk membiayai rumah tangganya. Jika menyimpang dari apa yang telah digariskan dalam al-Qur'an berarti pembagiannya telah dilakukan secara tidak adil.

Demikian juga dalam masalah wasiat (QS al-Baqarah: 180, dan QS an-Nisa': 11). Yang harus dibayarkan adalah maksimal sepertiga dari harta yang diwariskan orang yang wafat, tidak boleh lebih. Berdasarkan Hadits yang diriwayatkan Imam Bukhari dan Muslim dari Sa'ad Bin Abi Waqqash.

الثُّلُثُ وَالْثُّلُثُ كَثِيرٌ إِنَّكَ أَنْ تَتْرُكَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَدْعَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ

“Sepertiga, dan sepertiga itu banyak. Kalau kamu meninggalkan ahli warismu dalam keadaan berkecukupan itu lebih baik bagimu, daripada engkau tinggalkan mereka dalam keadaan meminta-minta.” (HR Abu Daud)

Artinya, orang yang memberikan wasiat melebihi sepertiga harta warisan telah berlaku aniaya, yang merupakan kebalikan dari adil.

Pengertian umum dari berlaku adil dalam masalah kewarisan dan wasiat juga termasuk larangan memakan harta orang lain dengan cara bathil, atau mengajukan kepada hakim untuk memakan sebagian harta orang lain (QS al-Baqarah: 188).

Dalam perkawinan, berlaku adil lebih dititik beratkan kepada suami yang berpoligami. Untuk berpoligami, diberikan dalam al-Qur'an persyaratan yang ketat, yakni kemampuan untuk berlaku adil kepada istri-istri (QS an-Nisa': 3).

Pada ayat ini dijelaskan bahwa sekiranya orang yang bermaksud berpoligami itu takut kalau-kalau tidak dapat berlaku adil terhadap istri-istri, maka cukupkan satu istri saja, karena itulah yang terbaik baginya. Bahkan Allah berfirman bahwa tidak akan mungkin seseorang dapat berbuat adil terhadap istri-istrinya, kendatipun orang itu sangat ingin berbuat demikian.” (QS an-Nisa': 129).

Abu Ja'far Muhammad Bin Jarir Al-Thabari (w. 310 H/ 923 M), ahli tafsir klasik asal Baghdad, mengatakan bahwa seorang suami tidak akan sanggup berlaku adil terhadap istri-istrinya dalam segala hal, termasuk dalam mencintai mereka. Sebagian cinta suami berlebih kepada seorang istrinya. Kendatipun ada hasrat untuk menyamaratakan mereka dalam segala hal.<sup>27</sup>

Menurut al-Thabari, kalimat *Fala Tamiilu* dalam QS an-Nisa ayat 129 itu berarti "kcendrungan hawa nafsumu tidak akan diikuti oleh kecendrungan cintamu." Karena itu, keadilan yang dimaksudkan disini mencakup sama dalam cinta dan pemberian nafkah (baik lahir maupun batin).<sup>28</sup>

Sebaliknya, kendatipun persyaratan berpoligami cukup ketat dengan perlunya berlaku adil terhadap istri-istri, Allah tetap memberikan peluang bagi yang mampu jika ia menghendaki.

Dalam perceraian, yang merupakan hak suami sebagai tanda berakhirnya hubungan suami istri, juga disyari'atkan untuk berlaku adil, dalam arti melakukan perceraian secara baik (*makruf*) dan disaksikan pula oleh dua orang saksi yang adil. Sebagaimana Firman Allah;

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَادْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٣٢﴾

"Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu mereka mendekati akhir iddahnya, Maka rujukilah mereka dengan cara yang ma'ruf, atau ceraikanlah mereka dengan cara yang ma'ruf (pula). janganlah kamu rujuk mereka untuk memberi kemudharatan, karena dengan demikian kamu Menganiaya mereka. Barangsiapa berbuat demikian, Maka sungguh ia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. janganlah kamu jadikan hukum-hukum

<sup>27</sup>Ibnu Jarir al-Thabari, *Jami' al-Bayan Fi Takwiil Aayil Qur'an*, (Beirut: Daar Ihyaa Turats al-Arabi, 1996), jilid 4, hal 32.

<sup>28</sup>*Ibid*, jilid 4, hal 33.

Allah permainan, dan ingatlah nikmat Allah padamu, dan apa yang telah diturunkan Allah kepadamu Yaitu Al kitab dan Al Hikmah (As Sunnah). Allah memberi pengajaran kepadamu dengan apa yang diturunkan-Nya itu. dan bertakwalah kepada Allah serta ketahuilah bahwasanya Allah Maha mengetahui segala sesuatu."(QS al-Baqarah: 231).

Ayat ini memberikan isyarat bahwa jika seseorang ingin kembali dengan istri yang telah diceraikannya, maka rujuklah di masa *iddah* dengan cara yang baik, atau sebaliknya menceraikan istripun dilakukan dengan cara yang baik pula, serta disaksikan oleh dua orang saksi yang adil.

Rujuk tidak boleh dilakukan dengan maksud untuk berbuat tidak adil (*lalim*). Jika habis masa *iddah* seseorang tidak boleh dihalangi untuk mencari jodoh lain yang cocok baginya, sebagaimana Firman Allah:

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَضَوْا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ﴿٢٣٢﴾

"Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu habis masa iddahnya, Maka janganlah kamu (para wali) menghalangi mereka kawin lagi dengan bakal suaminya, apabila telah terdapat kerelaan di antara mereka dengan cara yang ma'ruf." (QS al-Baqarah: 232).

Berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh AbdulRazak dan Abdullah bin Hamid dari Atha' Bin Abi Rabah, Imam Jalaluddin al-Suyuthi, ahli fiqih Mazhab Syafi'i, mengatakan bahwa diperlukan dua orang saksi adil dalam talak, sebagaimana dalam perkawinan dan rujuk.

Berdasarkan hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Juraij (w. 150 H), seorang ahli tafsir Ibnu Kathir bahkan mengatakan bahwa perkawinan, menjatuhkan talak, dan rujuk, tidak boleh dilaksanakan tanpa disaksikan oleh saksi yang adil.<sup>29</sup>

Untuk menetapkan keadilan bagi istri yang ditalak agar hidupnya

<sup>29</sup>Ibnu Kathir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzhim*, (Beirut: Daar Ibnu Kathir, 1998), jilid 1, hal 386.

tidak terlunta-lunta, Allah memerintahkan kepada suami untuk membiarkan istri yang ditalak itu tinggal di rumahnya sampai masa *iddah* berakhir.

Untuk ini, para ulama fikih sepakat mengatakan bahwa istri yang ditalak *raj'i* (talak pertama dan kedua yang dinyatakan suami kepada istri yang telah digauli) masih berhak mendapatkan nafkah dan tempat tinggal dari bekas suaminya.

Dalam peradilan juga disyari'atkan oleh Allah s.w.t. untuk berlaku adil. Beberapa ayat Al-Qur'an menjelaskan kewajiban bagi para penegak hukum untuk berlaku adil dalam menetapkan atau memutuskan perkara diantara manusia sebagai pencari keadilan (QS an-Nisa': 58, dan QS al-Ma'idah: 42).

Siapa yang tidak menetapkan hukum sesuai dengan apa yang telah ditetapkan oleh Allah dan rasulnya berarti ia termasuk kafir dan berlaku aniaya dan fasik. Makna ini ditegaskan dalam ayat;

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٥٨﴾  
 وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٥٩﴾

“...Dan Siapa yang tidak berhukum dengan apa yang diturunkan Allah, maka mereka adalah orang-orang yang kafir.. dan siapa yang tidak berhukum dengan apa yang telah diturunkan Allah, maka mereka adalah orang-orang dzalim.”(QS al-Ma'idah: 44-45).

Maksud dari “apa yang telah diturunkan Allah” itu antara lain; berlaku adil, membayarkan amanah kepada yang berhak menerimanya, tidak memutuskan hukum berdasarkan hawa nafsu, dan sebagainya (QS al-Ma'idah: 42, 49, dan QS an-Nisa: 58).

Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i menggaris bawahi kewajiban hakim untuk berlaku adil diantara dua orang/ pihak yang berperkara. Hal ini sesuai dengan surat Amr Bin Abi Syaibah, salah seorang sahabat nabi, yang dikirim ke Basra dalam bidang peradilan dengan sanad dari Ummu Salamah, yakni Rasulullah s.a.w. berkata bahwa siapa saja yang diserahi tugas sebagai hakim harus berlaku adil dalam ucapan, tingkah laku, tindak tanduk, dan kedudukan. Hakim tidak boleh meninggalkan

suara kepada salah satu pihak sementara melembutkan suara kepada salah satu yang lain.

Demikian juga surat Umar bin Khattab kepada Abu Musa al-Asy'ari, sahabat nabi yang menjadi Qadhi di Kufah. Surat itu antara lain berbunyi: “Samaratakanlah manusia dalam pandangan, kedudukan dan keputusanmu, sehingga tidak ada celah bagi orang yang terpandang yang menginginkan agar kamu menyeleweng. Begitu jug tidak akan putus asa kaum yang lemah yang mendambakan keadilan darimu.” (HR Ahmad, Daruqutni, dan Baihaqi).

Jika ada hakim yang memutuskan perkara tanpa mendengarkan alasan kedua belah pihak, maka keputusannya itu sama dengan sepotong api neraka.” (HR Bukhari dan Muslim dari Ummu Salamah).

Dalam kesaksian (*syahadah*), baik dalam perkara perdata maupun perkara Pidana, diperlukan dua orang saksi yang adil, sebagaimana Firman Allah;

وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ ط

“Dan hadirkanlah dua orang saksi laki-laki diantara kalian.”(Qs al-Baqarah: 282), dan

وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ

“Dan Persaksikanlah dua orang saksi yang adil di antara kamu.”(QS at-Thalak: 2).

Yang dimaksudkan dengan saksi yang adil disini adalah saksi yang muslim, *adil* (tidak fasik), terpuji dalam agama dan aqidah mereka, baik perilaku, nama, dan panggilan mereka dikenal, merdeka, baligh, diketahui nasab mereka, cermat terhadap persaksian, tidak pernah dihukum *hadd qadzaf*, had minum khamar, atau had-had yang lain.<sup>30</sup>

Khusus terhadap tuduhan terhadap seseorang yang diduga melakukan zina diperlukan empat orang saksi yang adil yang menyaksikan langsung perbuatan tersebut, sebagaimana Firman Allah;

<sup>30</sup>Sa'di Abu Habieb, *Ensiklopedi Ijmak*, hal 570.

وَالَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ

“Dan (terhadap) Para wanita yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi diantara kamu (yang menyaksikannya).”(QS an-Nisa: 15).

Ibnu Rusyd, ahli Fikih Mazhab Maliki, mengemukakan lima persyaratan bagi seorang saksi, yaitu: adil, baligh, beragama islam, merdeka (bebas mengeluarkan pendapat), dan tidak terlibat dalam tuduhan.<sup>31</sup>

Ulama sepakat menjadikan adil sebagai salah satu syarat bagi seorang saksi. Perbedaan pendapat terdapat pada apa yang dinamakan saksi yang adil.

Jumhur ulama mengatakan bahwa adil hanya sebagai sifat tambahan bagi orang yang beragama islam. Maksudnya, dengan keislamannya ituseorang sudah dapat dikategorikan sebagai orang yang adil, karena telah diperintahkan oleh Allah untuk menjalankan segala kebaikan dan menjauhkan diri dari segala keburukan dan diharamkan, serta menjaga diridari segala yang makruh.

Imam Abu Hanifah berpendapat bahwa pengertian adil cukup ditujukan kepada orang yang mengaku beragama islam saja(secara lahir), tidak diketahui atau diperhitungkan apa ia berbuat salah atau tidak.

Mengenai orang yang tergolong fasik, sebagaimana yang disebutkan Allah dalam firmanNya;

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا

عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿٦﴾

“Wahai Orang-orang yang beriman, jika datang kepada kalian seorang yang fasik membawa kabar, maka hendaklah kalian memeriksa kebenaran kabar tersebut terlebih dahulu, agar kalian tidak menimpakan kemudharatan kepada suatu kaum padahal mereka tidak mengetahui sebab motivasi tindakan kalian, lalu akhirnya kalian menyesali apa yang telah kalian lakukan.”(QS al-Hujuraat: 6),

<sup>31</sup>Ibnu Rusyd, *Bidayatul Muftahid*, jilid 2, hal 295.

Jumhur ulama sepakat untuk tidak menerima orang fasik sebagai saksi, kecuali ia telah tobat. Sementara itu Imam Abu Hanifah tidak membolehkannya sama sekali, walaupun ia telah tobat.

Sedangkan sikap adil seorang hakim dalam memutuskan suatu perkara hukum meliputi hal-hal berikut ini;

- a. *Adil* dalam arti persamaan perlakuan kepada orang yang berperkara, walaupun yang bertikai adalah presiden dengan rakyatnya, majikan dengan pembantunya, ataupun orang kaya dengan orang miskin. Sikap diskriminatif seorang hakim terhadap pihak yang bertikai dan lebih condong pada salah satunya, berarti ia telah meninggalkan sikap adil dalam bertindak. Persamaan perlakuan ini mencakup;<sup>32</sup>
  - i. Persamaan perlakuan antara pihak yang bertikai dari status ekonomi dan sosial yang berbeda.
  - ii. Persamaan perlakuan antara pihak yang berperkara dari agama yang berbeda.
  - iii. Persamaan perlakuan antara pihak yang berperkara berkaitan dengan posisi duduk mereka di pengadilan.
  - iv. Persamaan perlakuan dalam pemeriksaan antara pihak yang berperkara.
  - v. Persamaan perlakuan kepada pihak yang berperkara berkaitan dengan cara hakim berbicara kepada mereka.
  - vi. Persamaan perlakuan kepada pihak yang bertikai berhubungan dengan perintah hakim kepada mereka.
- b. *Adil* dalam arti tidak berpihak dalam pengambilan putusan hukum. Seorang hakim dapat menjaga integritas dan reputasi peradilan jika dia dapat meminimalkan aktivitas tambahan yang dapat menimbulkan konflik antara kewajibannya dan aktivitas tambahannya itu.hal ini dapat dihindari jika hakim melakukan aktivitas tambahan yang rasional yang tidak membahayakan kapasitas dan sifat tidak berpihaknya.<sup>33</sup>
- c. *Adil* dalam arti berinteraksi dengan masyarakat dengan sikap yang

<sup>32</sup>Abdul Manan, *Etika hakim Dalam penyelenggaraan Peradilan*, Jakarta: kencana, 2007, hal 123-136.

<sup>33</sup>*Ibid*, hal 143.

wajar dan pantas. Orang yang berperkara selalu berusaha merusak integritas hakim yang menangani perkaranya dengan berbagai cara. Tujuannya agar bisa mendapatkan kemurahan hati yang seharusnya tidak didapatkannya di pengadilan. Agar integritas serta kejujuran serta ama baiknya dapat dilindungi, seorang hakim harus banyak berkorban dengan menghindarkan diri dari menghadiri pertemuan-pertemuan publik. Frekwensi kehadiran seorang hakim dalam pertemuan-pertemuan publik dapat mempengaruhi kejujuran dan ketidakberpihakannya.<sup>34</sup>

## F. KEADILAN EKONOMI DALAM ISLAM

Dalam berekonomi, keadilan dalam Islam dapat diartikan sebagai;

### 1. Persamaan Kompensasi.

Persamaan kompensasi adalah pengertian adil yang paling umum, yaitu bahwa seseorang harus memberikan kompensasi yang sepadan kepada pihak lain, sesuai dengan pengorbanan yang telah dilakukan. Pengorbanan yang telah dilakukan inilah yang menimbulkan hak pada seseorang yang telah melakukan pengorbanan untuk memperoleh balasan yang seimbang dengan pengorbanannya.

### 2. Persamaan Hukum.

Persamaan hukum disini memberikan makna bahwa setiap orang harus diperlakukan sama di depan hukum. Tidak boleh ada diskriminasi terhadap seseorang di depan hukum atas dasar apapun juga. Dalam konteks ekonomi, setiap orang harus diperlakukan sama dalam setiap aktivitas maupun transaksi ekonomi. Tidak ada alasan untuk melebihkan hak suatu golongan atas golongan yang lain hanya karena kondisi yang berbeda dari kedua golongan tersebut.

### 3. Moderat.

Moderat disini dimaknai sebagai posisi tengah – tengah. Nilai adil disini dianggap telah diterapkan seseorang jika orang yang bersangkutan mampu memposisikan dirinya dalam posisi di tengah. Hal ini memberikan suatu implikasi bahwa seseorang harus mengambil posisi di tengah,

<sup>34</sup>*Ibid*, hal 137.

dalam arti tidak mengambil keputusan yang terlalu memperberat ataupun keputusan yang terlalu memperingan, misalnya dalam memberikan kompensasi.

### 4. Proporsional.

Adil tidak selalu diartikan sebagai kesamaan hak, namun kesesuaian ini disesuaikan dengan ukuran setiap individu atau proporsional, baik dari sisi tingkat kebutuhan, kemampuan, pengorbanan, tanggung jawab, ataupun kontribusi yang diberikan oleh seseorang.

Proporsional tidak hanya berkaitan dengan konsumsi, namun juga pada distribusi pendapatan. Suatu distribusi yang adil tidak harus selalu merata, namun perlu tetap memperhatikan ukuran dari masing-masing individu yang ada. Mereka yang ukurannya besar perlu memperoleh besar, dan yang kecil memperoleh jumlah kecil pula.

Dalam berekonomi, seluruh makna keadilan ini akan terwujud jika setiap orang menjunjung tinggi nilai kebenaran, kejujuran, keberanian, kelurusan, dan kejelasan. Secara singkat masing-masing nilai ini dijelaskan sebagai berikut;

### 1. Kebenaran

Kebenaran merupakan esensi dan dasar keadilan. Kebenaran dalam hal ini dimaknai sebagai kesesuaian dengan syari'ah Islam. Kebenaran empiris atau faktual hanya bisa diterima jika tidak bertentangan dengan kebenaran syari'ah. Kebenaran dalam memberikan informasi, kebenaran dalam memberikan pertimbangan, dan kebenaran dalam memberikan jaminan kepada semua pihak atas hak-hak yang terkait. Keadilan hanya bermakna jika setiap orang berfikir, bersikap, dan berperilaku secara benar.

### 2. Kejujuran

Jujur artinya konsistensi antara kepercayaan, sikap, ungkapan, dan perilaku. Kejujuran merupakan aspek penting dan prasyarat dalam keadilan. Kejujuran merupakan tuntutan yang mutlak untuk bisa mencapai kebenaran dan keadilan. Bila seseorang tidak bisa berlaku jujur dalam suatu hal, maka keputusan yang diambil dalam urusan itu dipastikan tidak benar dan tidak adil.

3. Keberanian

Untuk mengambil suatu keputusan yang adil dan melakukan dan melakukan yang benar seringkali seseorang dihadang oleh suatu keadaan yang serba menyulitkan. Oleh karena itu, keberanian diperlukan untuk mengatasi keberanian hal ini keadilan tidak bisa diwujudkan.

4. Kelurusan

Nilai kelurusan diartikan sebagai taat asas atau konsisten menuju tujuan. Taat asas disini merupakan suatu kondisi yang harus dipenuhi agar perilaku adil bisa terwujud. Jika seseorang tidak bisa berperilaku taat asas, maka akan sangat terbuka kemungkinan untuk melakukan kedzaliman.



## BAB VII

### TEORI URUF (ADAT)

#### A. PENGERTIAN URUF / ADAT

**K**ata *uruf*, yang sering diartikan ke dalam bahasa Indonesia dengan arti adat, diambil dari akar kata yang sama dengan makruf lawan mungkar, karena itu uruf berarti sesuatu yang baik.

Secara terminologi, kata uruf ini didefinisikan dengan kebiasaan mayoritas umat dalam penilaian suatu perkataan atau perbuatan. Uruf ini merupakan salah satu dalil dalam menetapkan hukum syarak.

Ulama Ushul Fiqih membedakan antara Uruf dengan adat dalam membahas kedudukannya sebagai salah satu dalil penetapan hukum syarak. Adat didefinisikan sebagai “suatu perbuatan yang dikerjakan secara berulang-ulang tanpa hubungan rasional. Perbuatan tersebut menyangkut perbuatan pribadi, seperti kebiasaan seseorang dalam tidur, makan, maupun perbuatan orang banyak.”

Adat juga kadangkala diartikan dengan “suatu yang berkaitan dengan hasil pemikiran yang baik dan yang buruk.” Sedangkan uruf adalah kebiasaan mayoritas umat, baik dalam perkataan maupun perbuatan.”

Dengan demikian, Adat dalam pengertian umum ialah segala sesuatu yang dibiasakan oleh rakyat umum atau golongan. Adat kebiasaan memainkan peranan penting dalam sejarah perkembangan dan kebangkitan

manusia, baik dalam kehidupan sosial maupun dalam aspek-aspek kebudayaan lainnya. Peranannya di dalam hal tersebut banyak dipengaruhi oleh faktor sebab yang pokok, yaitu faktor iklim dan semangat kebangsaan<sup>1</sup>. Kebiasaan semakin tambah kuat kedudukannya dengan perantara tradisional<sup>2</sup> yang mengopernya sampai menjadi kepastian di dalam kehidupan bangsa.

Berdasarkan pengertian di atas, Mustafa Ahmad al-Zarqa, Ahli Fiqih di Universitas Amman Jordania, mengatakan bahwa Uruf merupakan bagian dari adat, karena adat lebih umum dari uruf. Suatu uruf menurutnya harus berlaku pada kebanyakan orang di daerah tertentu, bukan pada pribadi atau kelompok tertentu dan uruf muncul dari suatu pemikiran dan pengalaman, seperti kebiasaan mayoritas masyarakat pada daerah tertentu dalam menetapkan keperluan rumah tangga yang diambilkan dari mahar yang diberikan suami, atau penentuan ukuran tertentu dalam penjualan makanan.<sup>3</sup>

Adat dan kebiasaan dapat dikatakan memiliki arti yang sama. Menurut defenisi yang dikemukakan oleh Ibnu Naja di dalam syarh al-Mughni adalah suatu pengertian dari yang ada dalam jiwa orang-orang berupa perkara yang berulang-ulang kali terjadi yang dapat diterima oleh tabiat yang waras.<sup>4</sup>

Adat kebiasaan ada banyak macamnya, ada yang berhubungan erat dengan soal-soal mu'amalat, ada yang berkenaan dengan akhlak, yang berkenaan dengan cara berpakaian, cara hidup bersama dan ada juga yang bersangkutan dengan masalah-masalah yang tidak memiliki arti yang penting dalam kehidupan kecuali hanya sebagai kesenangan saja.<sup>5</sup>

<sup>1</sup>Kitab Montesqoieu De L Esprit des lois, v. 1, kitab 14; Kitab Curs usder Instionen, 1893, Leipzig (dalam bagian muqaddimah) karangan puchta, dan Kitab savign system des heutigen Romischen Rechts. Dinukil dari; Subhi Mahmassani, 1981, Filsafat Hukum Dalam islam, Bandung: PT Ma'arif, hal 191.

<sup>2</sup>Lihat : kitab Les Lois de Limitation, karangan Tarde. Dinukil dari; Subhi Mahmassani, 1981, Filsafat Hukum Dalam islam, Bandung: PT Ma'arif, hal 191.

<sup>3</sup>M. Al-Zarqa, Ushul al-Fiqh, (Damaskus: Damaskus Univ., 1997), hal 35.

<sup>4</sup>Jalaluddin As-Suyuthi, *Al-Asybah wa An-Nazha'ir*, (Beirut: Daar al-Turats al-Islami, 2001), hal 37.

<sup>5</sup>Sebagai contoh; kebiasaan bertutur di sebagian negarabagian di Amerika.

Adat kebiasaan seperti juga halnya dengan aspek-aspek kemasyarakatan lainnya, adalah berbeda-beda sesuai keadaan tempat dan waktu. Pada setiap waktu, ia mengambil watak dan sifat yang khusus yang berbeda daripada adat kebiasaan lainnya.

Dengan kata lain, ada dua macam adat kebiasaan. Pertama yang bersifat umum, yaitu keiasaan yang dianut oleh seluruh rakyat dari suatu bangsa mengenai perbuatan-perbuatan yang termasuk mu'amalah. Kedua yang berifat khusus, yaitu yang dianut oleh sebagian daerah saja dari suatu negara. Akan tetapi keduanya ini tetap dianggap sebagai ketentuan hukum yang mengikat.<sup>6</sup>

Sebagai contoh, keterangan asy-Syatibi tentang masalah kepala terbuka di masanya, orang-orang berbeda anggapannya menurut tempat terjadinya. Bagi orang-orang ahli kesopanan di Timur, kelakuan membuka kepala dianggap buruk dan menimbulkan anggapan yang kurang baik pada yang bersangkutan, yaitu mengurangi nilai keadilan.<sup>7</sup>

Sebagai contoh yang lain, masalah cincin kawin yang digunakan sebagai tanda positif untuk kelangsungan perkawinan yang sudah lazim dewasa ini. Menurut kebiasaan di beberapa negara cincin itu harus dipasang di tangan kanan dan dipindahkan pada tangan kiri kalau perkawinan sudah dilangsungkan. Sedang kebiasaan yang berlaku di beberapa negara lainnya adalah sebaliknya.

Contoh lainnya, mengenai masalah mukhadanah<sup>8</sup> di kalangan kaum pekerja dan buruh di Perancis, suatu hal yang dianggap cukup untuk mencabut pemberian wasiat atau testamen, sebab hal itu dipandang sebagai hal yang buruk bagi mereka, <sup>9</sup>sedang bagi golongan lainnya berlaku yang sebaliknya.

Adat kebiasaan pada permulaan perkembangan umat manusia menjadi asas bagi semua aspek-aspek kemasyarakatan, maka dengan

<sup>6</sup>Subhi Mahmassani, *Filsafat Hukum Dalam islam*, (Bandung: PT Ma'arif, 1981), hal 194.

<sup>7</sup>Asy-Syatibi, *al-Muwafaqaat fi ushul al-Syari'ah*, jilid 2, hal 284.

<sup>8</sup>Hidup campur tanpa nikah.

<sup>9</sup>Keputusan Mahkamah pengadilan bading di Douai, tgl 11 april 1938. Dinukil dari; Subhi Mahmassani, 1981, Filsafat Hukum Dalam islam, Bandung: PT Ma'arif, hal 191.

sendirinya merupakan asas pula dalam masalah-masalah agama, akhlak, dan mu'amalat. Barulah kemudian peranannya secara berangsur-angsur menjadi berkurang, yaitu setelah lahirnya pengadilan-pengadilan dan lembaga-lembaga kenegaraan dan adanya penyusunan hukum perundang-undangan. Sehingga pada saat sekarang ini lingkup pengaruh adat semakin kecil lagi.

Adat pada bangsa Arab pra-Islam merupakan kaedah asasi bagi setiap aspek – aspek kehidupannya, baik mengenai keagamaan, akhlak, penghidupan, perdagangan, ataupun mengenai macam – macam perbuatan. Akan tetapi semua itu belum pernah ada yang disusun atau dihimpun sebagai peraturan tertulis.

Setelah islam datang, maka yang menjadi asas hukum mereka berganti dengan aturan – aturan atau nash – nash yang berdasarkan kepada al-Qur'an dan sunnah. Oleh karena itu fungsi adat kebiasaan menjadi pudar dari fungsinya semula. Adat sudah tidak dianggap lagi sebagai dalil khusus dari hukum islam oleh ulama – ulama ushul. Hanya saja memang ada yang dimasukkan di berbagai hal dari hukum Islam. Diantaranya yang terpenting adalah sebagai berikut;<sup>10</sup>

1. Ada beberapa nash terutama nash hadits yang didasarkan atas adat kebiasaan. Sebagai contoh, masalah gandum yang diukur dengan takaran. Dan sudah sepatutnya jika ketentuan hukum disitu didasarkan atas kebiasaan, maka sudah pasti dalam menafsirkan dan memahami makna hukum orang harus kembali kepada dasarnya semula, yaitu kebiasaan, sebagaimana dalam masalah diyat.
2. Diantara sunnah *taqririyah* nabi (diamnya nabi tanda setuju) banyak dari penetapannya yang didasarkan pada kebiasaan yang dianggap adat yang baik. Tegasnya, nabi Muhammad saw mendiamkan dan menyukai kebiasaan yang dianggapnya baik itu yang kemudian menjadi bagian adat kebiasaan Islam yang berdasarkan kepada sunnah.
3. Imam Malik menganggap keputusan sahabat Madinah sebagai ijma' cukup kuat sebagai dalil hukum dikala tidak adanya nash, padahal praktek yang dilakukan oleh mereka itu, pada banyak perkara

<sup>10</sup>Subhi Mahmassani, Filsafat Hukum Dalam islam, (Bandung: PT Ma'arif, 1981), hal 193-194.

tidak lain adalah kebiasaan yang menjadi adat, baik lama ataupun baru, yaitu yang umum dan tersebar luas serta berpengaruh diantara rakyat umum.

4. Apabila timbul kebiasaan baru karena suatu desakan kepentingan atau apabila bangsa Arab tersandung ke dalam kebiasaan yang belum pernah mereka kenal, dan pada masalah itu tidak ditemukan aturan nash al-Qur'an maupun hadits yang bertentangan dengan kebiasaan itu, maka kebiasaan yang berbentuk adat ini bisa diterima dan masuk di dalam hukum atau perundang – undangan hukum Islam sebagai bagian dari ijmaknya para mujtahidin atau dapat digolongkan dalam bagian lain syari'ah, seperti *istihsan* atau *istishab*.

### Macam – Macam Uruf

Ulama ushul Fiqih membagi Uruf berdasarkan 3 sudut pandang;

1. Dari segi objeknya, uruf dapat dibagi menjadi dua;

- a. Uruf Lafdzhi/ Uruf Qauli.

Yaitu kebiasaan masyarakat dalam menggunakan lafal atau ungkapan tertentu untuk mengungkapkan sesuatu, sehingga makna ungkapan inilah yang dipakai masyarakat.

Sebagai contoh, ungkapan 'daging' yang diartikan daging sapi, padahal ungkapan 'daging' mencakup segala jenis daging yang ada. Apabila seseorang datang ke penjual daging dan mengatakan: "saya beli daging satu kilogram", maka penjual itu langsung mengambil daging sapi, padahal penjual itu memiliki bermacam-macam daging.

Hal ini karena kebiasaan masyarakat setempat yang memahami ungkapan 'daging' sebagai daging sapi.

Namun, bila untuk memahami suatu ungkapan diperlukan indikator lain, maka hal tersebut tidak dinamakan uruf. Sebagai contoh; seseorang datang dalam keadaan marah dengan membawa tongkat dan berucap; "Jika saya bertemu dia, saya akan membunuhnya dengan tongkat ini." Yang dimaksud dari kata 'membunuh' itu adalah memukulnya dengan tongkat. Ungkapan seperti ini menurut Abdul Aziz al-Khayyat, guru besar Fiqih di Universitas Amman Jordania, bukanlah uruf, tetapi termasuk ke dalam majaz (kiasan).

b. Uruf Amali.

Yaitu kebiasaan masyarakat yang berkaitan dengan perbuatan biasa, atau mu'amalah keperdataan.

Yang dimaksudkan dengan perbuatan biasa adalah perbuatan masyarakat dalam masalah kehidupan mereka yang tidak terkait dengan kepentingan orang lain, seperti kebiasaan masyarakat tertentu memakan makanan khusus, atau meminum minuman tertentu, tau kebiasaan masyarakat dalam memakai pakaian tertentu dalam acara tertentu.

Sebagai contoh, kebiasaan masyarakat dalam berjual beli yang kemudian barang-barang yang dibeli diantarkan ke rumah pembeli oleh penjualnya bila barangnya itu berat atau besar.

Contoh lain, kebiasaan masyarakat dalam berjual beli dengan cara mengambil barang dan membayar uang tanpa adanya akad secara jelas, seperti di pasar swalayan.

2. Dari segi cakupannya, uruf dapat dibagi dua;

a. Uruf Amm.

Yaitu kebiasaan tertentu yang berlaku secara luas di seluruh masyarakat dan di seluruh daerah.

Sebagai contoh, dalam jual beli mobil, maka seluruh alat yang diperlukan untuk memperbaiki mobil, seperti; kunci, tang, dongkrak, dan ban cadangan, termasuk dalam harga jual, tanpa akad sendiri.

b. Uruf Khass.

Yaitu kebiasaan yang berlaku di daerah tertentu dan dalam masyarakat tertentu.

Sebagai contoh, kebiasaan yang berlaku di kalangan para pedagang apabila terdapat cacat tertentu pada barang yang dijual, maka barang itu dapat dikembalikan konsumen, namun untuk cacat yang lain pada barang yang sama, konsumen tidak dapat mengembalikan barang tersebut., atau penentuan garansi terhadap barang tertentu.

Contoh lain, kebiasaan yang berlaku di kalangan pengacara hukum bahwa jasa pembelaan hukum yang akan diberikan harus dibayar dahulu sebagian oleh kliennya.

Uruf khass seperti ini, menurut Mustafa al-Zarqa, tidak terhitung jumlahnya dan senantiasa berkembang sesuai dengan perubahan situasi dan kondisi masyarakat.

3. Dari segi keabsahannya, uruf dapat dibagi dua;

a. Uruf Shahih.

Yaitu kebiasaan yang berlaku di masyarakat yang tidak bertentangan dengan nash, tidak menghilangkan kemashlahatan, dan tidak pula membawa kemudharatan.

Sebagai contoh, dalam masa pertunangan, pihak laki-laki memberikan hadiah kepada pihak wanita, tetapi hadiah itu tidak dianggap sebagai mahar.

b. Uruf Fasid.

Yaitu kebiasaan yang bertentangan dengan dalil syarak dan kaedah dasar dalam syarak.

Sebagai contoh, kebiasaan manusia menghalalkan riba.

Contoh lain, sogok menyogok untuk memenangkan perkaranya, seseorang memberi sejumlah uang kepada hakim.

سنتكم بينكم

## B. URUF / ADAT SEBAGAI DALIL HUKUM

Yang dijadikan dalil untuk berlakunya hukum adat ini di dalam perkara-perkara syari'ah adalah ijmak ahli-ahli Fiqh yang diambil dari jurisprudensi peradlan Islam. Tentang masalah ini ada sebuah ungkapan;

مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ

“Apa yang menurut pendapat umat islam baik, maka baik pula di sisi Allah.”

Selain itu, diriwayatkan juga bahwa Syuraih al-Qadhi pada zaman Umar Bin Khattab pernah berkata kepada tukang-tukang pintal;

“Kebiasaanmu sekalian di antara kamu.”<sup>11</sup>

<sup>11</sup>Badruddin Al-Aini, *Faydhul Qadiir*, (Beirut: Daar al-Turats al-Islami, 1998), jilid 12, hal 16.

Kemudian di dalam kitab Fiqih ada dibuat juga beberapa kaedah umum lainnya, yang kesemuanya itu sudah diambil alih dalam majallah.

1. *Penggunaan orang-orang akan hujjah wajib diamalkan (fasal 37).* Sebuah kaedah yang diambil dalam al-Majami' dari al-talwiih.<sup>12</sup>
2. *Yang diadatkan menurut kebiasaan adalah seperti yang disyaratkan menurut syarat (fasal 43).* Ini diambil dari fatwa az-Zahiri yang juga disebutkan dalam Al-Bazaziyah dengan rumusan lain; “Yang diajarkan menurut kebiasaan, adalah seperti yang disyaratkan menurut syari’at.” Di dalam al-Majami’ adapula disebutkan: “Adat kebiasaan yang terus menerus berkedudukan sebagai syarat.”<sup>13</sup>
3. *Kebiasaan yang timbul dan dilakukan diantara para pedagang – pedagang adalah seperti yang disyaratkan di antara mereka (fasal 44).* Atau menurut rumus Al-Aaniyah: “Yang sudah menjadi kebiasaan diantara para pedagang, adalah seperti yang disyaratkan.”<sup>14</sup>
4. Penentuan dengan adat kebiasaan itu, seperti penentuan dengan nash fasal 45. Sedang dalam kitab al-Mabsut dikatakan: “ketentuan dengan adat kebiasaan seperti ketentuan dengan aturan nash.”<sup>15</sup>

Ulama ushul fiqh sepakat bahwa uruf yang tidak bertentangan dengan syarak, baik itu Uruf Amm ataupun Uruf Khass, baik uruf lafdzhi maupun Uruf amali, dapat dijadikan hujjah dalam menetapkan hukum syarak.

Menurut Imam al-Qarafi, ahli Fikih Mazhab Maliki, seorang mujtahid dalam menetapkan suatu hukum harus terlebih dahulu meneliti kebiasaan yang berlaku dalam masyarakat setempat, sehingga hukum yang ditetapkan itu tidak bertentangan atau menghilangkan kemashlahatan masyarakat tersebut.

Seluruh ulama mazhab, menurut Imam asy-Syatibi, ahli Fikih mazhab Maliki, dan Imam Ibnu al-Qayyim al-jauziyah, ahli Fikih mazhab Hambali, menerima dan menjadikan Uruf sebagai dalil syarak dalam menetapkan hukum, apabila tidak ada nash yang menjelaskan hukum suatu masalah yang dihadapi.

<sup>12</sup>Al-manafi', hal 308.

<sup>13</sup>Ibid, hal 324

<sup>14</sup>Ibnu Abidin, *Nasyrul Urfti*, hal 15

<sup>15</sup>Ibid, hal 4.

Sebagai contoh, seseorang yang mempergunakan jasa pemandian umum dengan harga tertentu, padahal lamanya ia dalam kamar mandi itu dan berapa jumlah air yang terpakai tidak jelas. Sesuai dengan ketentuan umum syari’at dari suatu akad, kedua hal itu harus jelas. Tetapi, karena perbuatan seperti itu telah memasyarakat, maka seluruh ulama mazhab menganggap sah akad tersebut. Menurut mereka dalam hal ini uruf amali yang berlaku.

Ulama juga sepakat menyatakan bahwa ketika ayat-ayat al-Qur’an diturunkan, banyak sekali ayat-ayat yang mengukuhkan kebiasaan yang berlaku di tengah masyarakat. Sebagai contoh, kebolehan jual beli yang sudah ada sebelum datangnya Islam.

Hadits-hadits Rasulullah saw juga banyak sekali yang mengakui eksistensi Uruf yang telah berlaku di tengah masyarakat, seperti hadits yang berkaitan dengan jual beli salam (pesanan).

Dalam sebuah riwayat dari Ibnu Abbas dikatakan bahwa ketika Rasulullah saw hijrah ke Madinah, Rasulullah saw melihat penduduk setempat melakukan jual beli salam. Lalu Rasulullah saw bersabda: “siapa yang melakukan jual beli salam, maka hendaklah ditentukan jumlahnya, takarannya, dan tenggang waktunya.” (HR Bukhari).

Ibnu Abidin, salah seorang ahli ushul Fiqih mazhab Hanafi, pernah mengatakan; “Perlu sekali mengetahui adat/ kebiasaan manusia. Dan kebanyakan hukum berbeda karena berubahnya uruf, atau karena timbulnya suatu darurat, atau karena kerusakan masyarakat, dalam arti jikalau hukum itu tetap sebagai yang sudah, timbulah kesukaran bagi masyarakat, atau menyalahi kaedah syari’at yang didirikan atas dasar meringankan dan memudahkan.”<sup>16</sup>

Ibnu Abidin juga mengemukakan banyak contoh mengenai ulama hanafiyah meninggalkan nash mazhab lantaran berlawanan dengan uruf/ adat kebiasaan pada zamannya. Diantaranya, mengahruskan orang yang menyebabkan orang lain menderita kerugian orang lain itu, padahal menurut kaedah kerugian-kerugian itu dipikul oleh orang-orang yang melakukan tindakan yang merugikan itu, bukan oleh yang menjadi sebab.<sup>17</sup>

<sup>16</sup>Ibnu Abidin, *Syarah Ibnu Abidin*, jilid 2, hal 140.

<sup>17</sup>Ibid, hal 142

Dari berbagai kasus Uruf yang dijumpai, kemudian dibuat kaedah-kaedah Fiqihnya oleh Ulama Ushul Fiqih. Diantara kaedah-kaedah yang paling mendasar adalah;

*“Adat kebiasaan itu dapat menjadi landasan Hukum.”*

*“Tidak diingkari perubahan Hukum disebabkan perubahan zaman dan tempat.”*

*“Yang baik itu menjadi Uruf, sebagaimana yang disyaratkan itu menjadi syarat.”*

*“Yang ditetapkan melalui Uruf itu sama dengan yang ditetapkan melalui nash (ayat atau Hadits).”*

### C. SYARAT URUF/ADAT KEBIASAAN DIJADIKAN DALIL HUKUM

Suatu Uruf baru dapat dijadikan sebagai salah satu dalil dalam menetapkan hukum syarak, apabila memenuhi syarat sebagai berikut;

1. Uruf itu, baik yang bersifat khusus maupun yang bersifat umum, begitu juga baik yang bersifat perbuatan ataupun berfifat ucapan, berlaku secara umum. Artinya, uruf itu terjadi pada kebanyakan kasus yang terjadi dalam masyarakat, dan keberlakuannya dianut oleh mayoritas masyarakat tersebut.
2. Uruf itu telah memasyarakat ketika persoalan yang akan ditetapkan hukumnya itu muncul. Artinya, Uruf ayang akan dijadikan sandaran hukum itu lebih dahulu ada sebelum kasus yang akan ditetapkan hukumnya. Dalam kaitan ini, ulama ushul Fiqih membuat kaedah: “uruf yang datang kemudian tidak dapat dijadikan sandaran hukum terhadap kasus yang telah lama.”

3. Uruf itu tidak bertentangan dengan apa yang diungkapkan secara jelas. Misalnya, dalam sebuah transaksi antara penjual dan pembeli telah diungkapkan suatu kesepakatan secara jelas bahwa barang yang dibeli akan dibawa sendiri oleh pembeli ke rumahnya. Padahal uruf yang berlaku adalah bahwa barang yang dibeli akan diantarkan penjual ke rumah pembeli. Ini berarti ada pertentangan antara uruf dengan yang diungkapkan secara jelas, maka uruf itu tidak berlaku lagi.
4. Uruf diterima apabila tidak ada nash yang mengandung hukum dari permasalahan yang dihadapi. Artinya, bila suatu permasalahan sudah ada nash-nya, maka uruf itu tidak dapat dijadikan dalil syarak.

### D. PERTENTANGAN URUF DENGAN DALIL SYARAK

Uruf yang berlaku di tengah masyarakat adakalanya bertentangan dengan nash dan dalil syarak lainnya. Berkaitan dengan persoalan tersebut, para ahli ushul Fiqih memerincinya sebagai berikut;

1. Pertentangan antara uruf dengan nash yang bersifat khusus atau terperinci. Apabila pertentangan itu menyebabkan tidak berfungsi hukum yang dikandung nash, maka uruf itu tidak dapat diterima.<sup>18</sup> Sebagai contoh, kebiasaan di zaman Jahiliyyah dalam mengadopsi anak, yakni status anak yang diadopsi itu statusnya sama dengan anak kandung, sehingga mereka mendapat warisan apabila ayah angkatnya wafat.
2. Pertentangan uruf dengan nash yang bersifat umum. Menurut Mustafa Ahmad az-Zarqa, apabila Uruf itu telah ada ketika nash yang bersifat umum itu datang, maka harus dibedakan antara uruf lafdzhi dan uruf amali. Apabila uruf tersebut adalah uruf lafdzhi, maka uruf itu bisa diterima, sehingga nash yang umum itu dikhususkan sebatas uruf lafdzhi yang telah berlaku tersebut, dengan syarat tidak ada indikator yang menunjukkan bahwa nash umum itu tidak dapat dikhususkan oleh uruf. Sebagai contoh, kata-kata shalat, puasa, haji, dan jual beli, diartikan dengan makna uruf, kecuali ada indikator

<sup>18</sup>Khalifah Ba Bakar al-hasan, *Tarikh al-tsyri' al-Islami wa Mashadiruh*, hal 237.

yang menunjukkan bahwa kata-kata itu dimaksudkan sesuai dengan arti etimologisnya.<sup>19</sup>

Apabila Uruf yang ada ketika datangnya nash yang bersifat umum itu adalah uruf amali, maka terdapat perbedaan pendapat ulama tentang keujjahannya. Menurut ulama mazhab Hanafi, apabila uruf amali itu bersifat umum, maka uruf tersebut dapat mengkhususkan hukum nash yang umum, karena pengkhususan nash tersebut tidak membuat nash tersebut tidak dapat diamalkan.

Pengkhususan itu, menurut ulama Mazhab Hanafi hanya sebatas uruf amali yang berlaku. Misalnya dalam sebuah hadits dikatakan bahwa Rasulullah sa melarang untuk menjual sesuatu yang tidak dimiliki manusia dan memberi keringanan dalam jual beli pesanan. (HR Bukhari dan Abu Daud)

Hadits Rasulullah saw ini bersifat umum dan berlaku untuk seluruh bentuk jual beli yang barangnya belum ada, kecuali dalam jual beli bentuk pesanan. Termasuk dalam larangan ini akad istisna' (akad yang berkaitan dengan produk suatu industri). Tetapi akad seperti ini telah menjadi uruf dalam berbagai masyarakat di berbagai daerah, maka ijtihad para ahli fiqih termasuk jumur ulama, memperbolehkannya sesuai dengan *uruf* yang berlaku.

Namun, menurut Imam al-Qarafi, *uruf* seperti ini tidak dapat mengkhususkan hukum umum yang dikandung nash tersebut.

3. Uruf yang terbentuk belakangan dari nash umum yang bertentangan dengan uruf itu. Apabila suatu uruf terbentuk setelah datangnya nash yang bersifat umum dan antara keduanya terjadi pertentangan, maka seluruh ulama Fiqih sepakat bahwa uruf seperti, baik yang bersifat lafdzhi maupun yang bersifat amali, tidak dapat dijadikan dalil dalam menetapkan hukum syarak. Karena seakan-akan uruf itu membatalkan nash, sedangkan uruf tidak bisa membatalkan nash.

Akan tetapi apabila illat suatu nash syarak adalah uruf itu sendiri, dalam artian bahwa nash itu ketika turun didasarkan pada uruf amali, sekalipun uruf itu baru tercipta, maka ketika illat nash itu hilang hukumnya pun berubah.

<sup>19</sup>Mustafa al-Zarqa, *Fatawa Mustafa al-Zarqa*, hal 557.

Dengan demikian, apabila uruf yang menjadi *illat* hukum yang dikandung nash itu berubah, maka hukumnya pun berubah. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Abu Yusuf, ahli Fikih Mazhab Hanafi. Misalnya, dalam sebuah hadits dikatakan bahwa tanda-tanda kerelaan anak gadis ketika diminta izinnya untuk dikawinkan dengan walinya adalah diamnya. (HR Bukhari dan Muslim).

Artinya, apabila ayah anak gadis itu mengatakan “Saya akan menikahkan engkau dengan Fulan”, lalu anak itu diam saja, maka diamnya itu menunjukkan kerelaannya, karena sudah tabiat wanita bahwa mereka malu untuk menyatakan kehendak mereka secara terus terang.

Akan tetapi sesuai dengan perkembangan zaman, para wanita saat ini tidak malu lagi untuk menyatakan kehendaknya untuk kawin dengan seseorang kepada ayahnya. Menurut Mustafa al-Zarqa, uruf para gadis saat ini telah berubah. Dengan demikian, untuk menikahkan anak gadis, apabila diminta izinnya lalu diam saja, tidak dapat lagi diamnya itu dikatakan sebagai persetujuannya. Oleh karena itu, hukumnya pun harus berubah. Akan tetapi, jumur ulama tidak sependapat dengan Imam Abu Yusuf.<sup>20</sup>

Dalam hal pertentangan antara uruf dengan ijtihad, seperti Qiyas (kaedah umum), *istihsan*, dan *al-mashlahah al-mursalah* (mahlahah yang tidak didukung dan tidak pula ditolak oleh suatu nash yang terperinci, tetapi didukung oleh logika sejumlah nash), terdapat pula perbedaan pendapat diantara para ulama.

Mazhab maliki dan Hanafi berpendapat bahwa apabila terdapat pertentangan antara uruf dengan Qiyas, maka yang diambil adalah Uruf, karena menurut mereka uruf menempati posisi ijmak menurut syarak, ketika nash tidak ada. Penguatan uruf daripada Qiyas, menurut kedua mazhab ini, adalah melalui metode *istihsan*.

Sedangkan mendahulukan uruf dari pada *al-mashlahah al-mursalah* yang tidak didukung oleh nash secara khusus, juga sangat dipengaruhi oleh uruf, karena kemashlahatan itu sendiri berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat.

<sup>20</sup>Hasbi as-Shiddiqie, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab*, hal 180.

Mazhab Syafi'i dan Hambali, sebagaimana yang dikemukakan oleh Mustafa Ahmad al-zarqa, secara prinsip juga lebih mendahulukan uruf dari Qiyas dan al-mashlahah al-mursalah, karena keduanya bukanlah nash, hanya saja dalam penerapannya ada beberapa perbedaan dengan mazhab Hanafi dan Maliki.<sup>21</sup>

Karena mazhab Syafi'i dan Hambali tidak menerima kehujjahan istihsan, maka dengan sendirinya mereka lebih mendahulukan uruf dari istihsan. Misalnya, dalam masalah menjual buah – buahan di pohonnya sebelum seluruhnya matang. Menurut Qiyas jual beli seperti ini tidak sah karena barang yang dijual dalam kasus ini tidak jelas jumlahnya dan buah – buahan itu sendiri belum matang seluruhnya dan belum dipetik. Akan tetapi, karena jual beli seperti ini telah menjadi uruf di tengah – tengah masyarakat, maka ulama mazhab sepakat mengatakan bahwa jual beli ini boleh.

Muhammad Baltaji, guru besar syari'at islam di Universitas Kairo mesir, mengatakan bahwa ketika Imam as-Syafi'i berada di mesir dan setelah mengamati uruf yang berlaku disana, ia banyak sekali mengeluarkan fatwa yang didasarkan pada uruf tersebut, bahkan banyak diantara fatwanya ini berbeda dengan fatwanya ketika berada di Hijaz dan Iraq. Selanjutnya, imam as-Syafi'i juga meninggalkan Qiyas berdasarkan hasil induksi dari pengalamannya sendiri setelah mengamati uruf.<sup>22</sup>

Misalnya, Qiyas dalam masalah maksimal masa kehamilan seorang wanita. Menurut kaedah Qiyas, kehamilan itu adalah 9 bulan., karena menurut kebiasaan selama inilah kehamilan wanita. Akan tetapi imam as-Syafi'i berpendapat bahwa maksimal masa kehamilan seorang wanita itu adalah 4 tahun.<sup>23</sup>

Fatwanya ini, didasarkan pada penelitian dan pengalaman pribadinya setelah mengamati uruf yang berlaku di daerah – daerah yang dikunjunginya. Oleh sebab itu, menurut Muhammad Baltaji, tidak mengherankan apabila Imam as-Syafi'i banyak mengubah fatwa yang telah dikeluarkannya setelah ia mempelajari kebiasaan masyarakat di daerah – daerah yang

<sup>21</sup>Khalifah Ba Bakar al-Hasan, *Tarikh al-Tsyri' al-Islami wa mashadiruh*, hal 231.

<sup>22</sup>Hasbi as-shiddiqie, *Pokok – pokok pegangan Imam Mazhab*, hal 273.

<sup>23</sup>As-Syafi'i, *al-Umm*, jilid 5, hal 254.

dikunjunginya dan dari sinilah muncul *qaul qadim* dan *qaul jadid* (pendapat lama dan pendapat baru) Imam as-Syafi'i.<sup>24</sup>

Pada mazhab Hambali juga terdapat banyak hukum yang didasarkan kepada uruf. Bahkan imam Ibnu Qayyim al-jauziyah mengatakan bahwa suatu fatwa bisa berubah karena perubahan tempat, waktu, dan lingkungan, niat, dan adat kebiasaan manusia. Dasar dari ungkapan ini adalah uruf yang berlaku di tengah – tengah masyarakat.<sup>25</sup>

Oleh sebab itu, menurut Muhammad Baltaji dan Mustafa al-Zarqa, seluruh ulama mazhab menjadikan uruf sebagai dali dalam menetapkan hukum ketika nash yang menentukan hukum itu tidak ada. Bahkan dalam pertentangan uruf dengan metode ijthad lainnya, ulama mazhab juga menerimanya, sekalipun kuantitas penerimaan itu berbeda. Mazhab Hanafi dan maliki menerapkan konsep uruf secara luas, tetapi mazhab syafi'i dan Hambali tidak demikian.<sup>26</sup>

Pandangan ulama bahwa perubahan hukum bisa terjadi berdasarkan perubahan zaman dan tempat hanya berlaku pada masalah yang berkaitan dengan adat kebiasaan manusia dan hukum yang ditetapkan berdasarkan ijthad, seperti Qiyas, istihsan dan *masalih al-mursalah*. Sedangkan hukum yang bersifat mndasar dan ditetapkan dengan dalil *qath'i* (pasti) dan bersifat *ta'abbudi* (ibadah), tidak disentuh oleh perubahan tempat dan zaman, seperti hukum shalat, zakat, jihad, amanah, dan riba.

## E. ADAT BASANDI SYARAK, SYARAK BASANDI KITABULLAH

Salah satu bukti sahih intergrasi hukum Islam dengan Hukum adat yang terbentuk di dunia Islam adalah Ungkapan yang menjadi dasar filsafat adat masyarakat Minangkabau, sebagai hasil dari pertautan antara adat dan agama Islam. "*Adat basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah.*"

Adat berarti kebiasaan atau tradisi masyarakat yang telah dilakukan

<sup>24</sup>Khlaifah Ba Bakar al-Hasan, *Tarikh al-Tsyri' al-Islami Wa Mashadiruh*, hal 172.

<sup>25</sup>Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'laam al-Muwaqqi'in 'an rabbil alamiin*, hal 73.

<sup>26</sup>Mustafa Zarqa, *Fatawa Mustafa al-Zarqa*, (Damaskus: Daar al-Qalam, 1999), hal 579.

berulang kali secara turun temurun. Kata adat disini lazim dipakai tanpa membedakan mana yang mempunyai sanksi, seperti hukum adat, dan mana yang tidak memiliki sanksi, seperti disebut adat saja.

Adat minangkabau terbagi kepada empat tingkat;

1. *Adat nan Sabana Adat* (Adat yang sebenarnya adat), yaitu kenyataan yang berlaku dalam masyarakat sebagai hukum Allah, seperti adat api adalah membakar, adat air adalah membasahi, dan sebagainya.
2. *Adat nan diadatkan* (adat yang diadatkan), yaitu sesuatu yang dirancang dan diwariskan oleh nenek moyang orang Minangkabau untuk mengatur kehidupan masyarakat di segala bidang.
3. *Adat nan teradat* (adat yang teradat), yaitu kebiasaan setempat dan bisa tidak terdapat pada tempat lain, atau bisa hilang sesuai kepentingan. Misalnya; adat perkawinan.
4. *Adat istiadat*, yaitu kebiasaan yang berkaitan dengan tingkah laku dan kesenangan, seperti kebiasaan bermain layang-layang sehabis panen.

*Basandi* artinya “bersendikan atau menjadi dasar dari sesuatu itu menjadi kokoh.” Syarak berarti agama Islam. Kitabullah berarti “al-Qur’an dan sekaligus sunnah Rasulullah s.a.w. sebagai penjelas dari al-Qur’an.”

Dengan demikian, *adat basandi syarak, syarak basandi Kitabullah* berarti “adat minangkabau bersendikan syari’at Islam dan syari’at Islam bersendikan kitabullah.”

Pepatah ini ditambah lagi dengan *Syarak mengata adat memakai*, yang artinya apa yang telah ditetapkan oleh agama Islam dilaksanakan oleh adat.

Karena itu, sifat adat minangkabau berbunyi “Tidak lapuk oleh hujan dan tidak lejang oleh panas, dialih tidak layu, dicabut tidak akan mati.” Artinya “adat minangkabau itu tidak akan habis ataupun musnah, kendatipun musim berganti. Jika ia dipindahkan ibarat pohon ia tidak akan pernah layu, dan jika ada usaha untuk mencabutnya ibarat mencabut akar pohon juga tidak akan mati.

Sesuai dengan dasar filsafat adat minangkabau secara konseptual

di atas, terutama setelah pengukuhannya, maka adat minangkabau yang tidak bersendikan kepada kitabullah tidak dinamakan adat minangkabau lagi.



## BAB VIII

# TEORI PEMBAHARUAN HUKUM

### A. PENGERTIAN PEMBAHARUAN HUKUM

Ilmu pembaharuan hukum terdiri dari dua kata; pembaharuan dan hukum. Dalam literatur hukum Islam, kata pembaharuan silih berganti dipergunakan dengan kata ‘reformasi’, ‘modernisasi’, ‘reaktualisasi’, ‘dekonstruksi’, ‘rekonstruksi’, ‘ishlah’, dan ‘tajdid’. Diantara kata – kata tersebut yang paling banyak digunakan adalah kata ‘reformasi’, ‘ishlah’, dan ‘tajdid’.

Kata ‘reformasi’ diambil dari bahasa Inggris *reformation* yang diartikan dengan membentuk atau menyusun kembali<sup>1</sup>. Reformasi sama artinya dengan memperbaiki atau memperbaharui, asal kata ‘baru’ dengan arti memperbaiki supaya menjadi baru, atau mengganti dengan yang baru, menggantikan atau menjadikan baru, atau proses perbuatan, cara memperbaiki, proses pengembangan adat istiadat atau cara hidup yang baru.”<sup>2</sup>

Kata ‘tajdid’ diambil dari bahasa Arab yang merupakan bentuk mashdar (gerund) dari *jaddada – yujaddidu – tajdiidan*, yang artinya

<sup>1</sup>John Echols Dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: PT Gramedia, 1992), hal 473.

<sup>2</sup>DepDikBud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: PN Balai Pustaka, Cetakan ketiga, 1990), Hal 82.

## TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

memperbaharui. Tajdid berarti pembaharuan. Terma tajdid dalam hukum mengandung arti membangun kembali, menghidupkan kembali, menyusun kembali atau memperbaikinya agar dapat dipergunakan sebagaimana diharapkan.<sup>3</sup>

Sedangkan kata ‘*ishlah*’ diambil juga dari Bahasa Arab “*ashlahah – yushlihu – ishlahan*” berarti perbaikan atau memperbaiki.<sup>4</sup> Kata *ishlah* juga mengandung arti baik, layak, patut, dan memberikan faedah atau manfaat.

Menurut Busthami Muhammad Saad, kata *tajdid* lebih tepat digunakan untuk membahas tentang pembaharuan hukum, sebab kata *tajdid* mempunyai arti pembaharuan. Sedangkan kata ‘*ishlah*’ meskipun sering digunakan berdampingan, tetapi lebih berat pengertiannya kepada pemurnian.

Perkataan *tajdid* dalam pembaharuan Hukum Islam mempunyai dua makna; pertama, apabila dilihat dari segi sasaran, dasar, landasan, dan sumber yang tidak berubah – ubah, maka pembaharuan bermakna mengembalikan segala sesuatu kepada aslinya. Kedua, pembaharuan bermakna modernisasi, apabila *tajdid* itu sasarannya mengenai hal – hal yang tidak mempunyai sandaran, dasar, landasan, dan sumber, yang berubah – ubah, seperti metode, sistem, teknik, dan strategi dan lainnya untuk disesuaikan dengan situasi dan kondisi, ruang, dan waktu.<sup>5</sup>

Meskipun tajdid dalam rumusan ini tidak terlalu jelas penjelasannya, tetapi secara umum tajdid itu dapat diartikan sebagai Reformasi, Purifikasi, Modernisasi, dan Pembaharuan. Kata tajdid yang diartikan sebagai pembaharuan lebih tepat digunakan daripada atau lain yang sepadan.

Menurut Masjfuk Zuhdi, kata tajdid lebih komprehensif pengertiannya, karena dalam kata ini terdapat tiga unsur yang saling berhubungan, yaitu<sup>6</sup>;

1. pertama, ***al-I’adah***, artinya mengembalikan masalah-masalah agama, terutama yang bersifat khilafiah kepada sumber ajaran agama Islam, yaitu al-Qur’an dan hadits.

<sup>3</sup>Louis Ma’luf, *al-Munjid al-Abjadi*, (Beirut: Daar al-masyriq, 1986), hal 229.

<sup>4</sup>*Ibid*, hal 229.

<sup>5</sup>Fathurrahman Jamil, *Metode Ijtihad Majelis tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Publishing House, 1995), hal 6.

<sup>6</sup>H. Masjfuk Zuhdi, *Pembaharuan Hukum Islam dan Kompilasi Hukum*, (Surabaya: PTA Jawa Timur, 1995), hal 2-3.

2. Kedua, ***al-Ibanah***, artinya purifikasi dan pemurnian ajaran agama Islam dari segala macam bentuk bid'ah dan khurafat, serta pembebasan berfikir (liberalisasi) ajaran Islam dari fanatik mazhab, aliran, ideologi, yang bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.
3. Ketiga, ***al-Ihya'***, artinya menghidupkan kembali, menggerakkan, memajukan, dan memperbaharui pemikiran dan melaksanakan ajaran Islam.

Masalah-masalah hukum yang perlu diperbaharui (di-*tajdid*-kan) adalah hal-hal berikut<sup>7</sup>;

1. Manhaj Ilahi, baik tentang Aqidah, Syari'ah, dan Akhlak, untuk mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya (*Hablumminallah*) dan hubungan antar sesama manusia. Suatu manhaj yang dilukiskan oleh Ibnu Khaldun sebagai undang-undang ilahi yang selaras dengan keinginan manusia demi kemashlahatan hidup di dunia dan akhirat.
2. Fikrah atau pemikiran dan syakhsyah yang terus maju, bukan dien Allah yang di-*tajdid*-kan menurut hadits, tetapi dien manusia, agar manusia tetap bertambah kokoh iman dan pengamalannya. Iman dan Islamnya yang telah usang menjadi baru kembali sesuai dengan perkembangan zaman.

Menurut Yusuf al-Qardhawi, yang dimaksud dengan *tajdid* adalah berupaya mengembalikannya pada keadaan semula sehingga ia tampil seakan barang baru. Hal itu dengan cara meperkokoh sesuatu yang lemah, memperbaiki yang usang dan menambal kegiatan yang retak, sehingga kembali mendekati kepada bentuknya yang semula. Dengan kata lain, kata *tajdid* bukan berarti merubah bentuk yang pertama, atau menggantinya dengan yang baru.<sup>8</sup>

Untuk pengembangan *tajdid* dalam legislasi Indonesia kontemporer erat kaitannya dengan pengembangan budaya Hukum Islam. Dalam pengembangan budaya hukum Islam di Indonesia, kaum muslimin dihadapkan pada dua kemungkinan, yaitu hukum positif Islam yang terbatas pada mempermasalahkan hukum yang berlaku bagi kaum

<sup>7</sup>Hasballah Thaib, *Tajdid, Aktualisasi dan Elastisitas Hukum Islam*, hal 20-21.

<sup>8</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Min Ajli shahwatin Rasyidah Tujaddidu ad-Dien*, (Jakarta: Islamuna Press, 1997), hal 28-29.

muslimin, dan nilai – nilai hukum Islam yang akan berlaku bagi seluruh warga negara, bahkan mungkin seluruh (termasuk yang bukan warga negara), kedua alternatif tersebut akan mempengaruhi pembentukan hukum nasional pada masa yang akan datang.<sup>9</sup>

Dari pengertian – pengertian tentang pembaharuan hukum Islam yang telah disebutkan diatas, maka pembaharuan hukum Islam dapat diartikan sebagai upaya dan perbuatan melalui proses tertentu dengan penuh kesungguhan yang dilakukan oleh mereka yang mempunyai kompetensi dan otoritas dalam pengembangan Hukum Islam (mujtahid) dengan cara – cara yang telah ditentukan berdasarkan kaedah – kaedah istimbath hukum yang dibenarkan untuk menjadikan hukum Islam dapat tampil lebih segar dan tampak modern, tidak ketinggalan zaman, inilah yang dalam istilah ushul Fiqih dikenal dengan *ijtihad*.

Pembaharuan hukum Islam yang dilakukan oleh mereka yang tidak memiliki otoritas dan kompetensi dalam pengembangan hukum Islam sebagai mujtahid atau tidak dilakukan berdasarkan aturan main atau tidak dilakukan berdasarkan kaedah yang benar, maka hal itu tidak disebut sebagai pembaharuan hukum Islam.

## B. TIPOLOGI PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM

Dalam sejarah perkembangan Hukum Islam, terlihat telah terjadi perkembangan hukum Islam dalam berbagai pola. Dari zaman Rasulullah hingga sekarang telah terjadi pengembangan hukum Islam meskipun banyak rintangan dan hambatan.

Dalam kaitan ini, menurut Yusuf al-Qardhawi, terjadinya pembaharuan Hukum Islam dapat melalui<sup>10</sup>;

1. Keputusan legislatif, atau peraturan perundang – undangan.
2. Fatwa- fatwa yang dilaksanakan oleh lembaga – lembaga Islam.
3. Penelitian, baik yang dilakukan oleh perorangan, lembaga resmi negara, perguruan tinggi negeri ataupun swasta.

<sup>9</sup>Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 1999), hal 78.

<sup>10</sup>Yusuf al-Qardhawi, *Min Ajli shahwatin Rasyidah Tujaddidu ad-Dien*, Hal 193-198.

## TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

Sedangkan menurut Ahmad Sukarja, tipologi pembaharuan hukum Islam meliputi<sup>11</sup>;

1. Melalui pengembangan Fiqih.
2. Melalui peraturan perundang – undangan di negara – negara Islam.
3. Melalui Fatwa – fatwa ulama.
4. Melalui kajian – kajian ilmiah.
5. Melalui putusan pengadilan (yurisprudensi).

Dengan mengkompromikan kedua pendapat di atas, menurut Abdul Manan, tipologi terjadinya pembaharuan hukum Islam yang terjadi dalam sejarah perkembangan hukum Islam sebagai berikut;

1. Melalui Proyeksi Penyusunan Ensiklopedi Fiqih.
2. Melalui Proyeksi Pembentukan Undang – Undang.
3. Pembaharuan Melalui Proyeksi Fatwa.
4. Melalui Kajian Ilmiah dan Penelitian.
5. Melalui Proyeksi Putusan pengadilan.

### Penyusunan Ensiklopedi Fiqih

Gagasan mengenai penyusunan ensiklopedi fiqih pertama kali lahir dalam konfrensi Fiqih islam Internasional yang diadakan di Paris tahun 1951 M. Hasil dari konfrensi ini dijadikan momentum dalam menjadikan fiqih sebagai ilmu hukum Islam sesuai dengan gaya bahasa modern dan kamus yang sesuai dengan perkembangan zaman. Di saat yang sama, dalam rangka memperbaharui hukum Islam, para orientalis juga telah berusaha menyusun ensiklopedi fiqih islam, meskipun dengan motivasi yang berbeda-beda. Usaha yang dilakukan para orientalis ini umumnya gagal karena mereka kurang memahami eluk beluk bahasa fiqih dan istilah yang terkandung dalam kitab-kitab turats.<sup>12</sup>

Usaha-usaha dalam sejarah islam dalam penyusunan ensiklopedi fiqih, antara lain;

---

<sup>11</sup>Sudarsono, *Pengantar ilmu hukum*, (Jakarta: Rineka cipta, 2001), Hal 9-12.

<sup>12</sup>Umar Sulaiman al-Asyqar, *Tarikh al-Fiqh al-Islamy*, terjemahan Drs. Dedi jumaedi dan Ahmad Nurahma, *Fiqih Islam: Sejarah Pembentukan dan Pengembangannya* (Jakarta: Akanemika Pressindo, 2001), hal 241.

## TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

1. Ibnu Hazm, ahli fiqih Mazhab az-Zahiri, menyusun ensiklopedi fiqh dengan judul “*al-ismal*”. Sayangnya, buku ini tidak diketahui lagi keberadaannya.
2. Imam an-Nawawi, ahli Fiqih mazhab Syaffi'i, pernah berupaya menyusun ensiklopedi Fiqih saat ia menyusun bukunya “*al-majmu*”. Namun, usahanya tidak berhasil dilakukan karena beliau berhenti menulis ketika buku ensiklopedi Fiqih itu selesai tiga jilid.
3. Fakultas Syari'ah, Universitas Damaskus, membuat inisiatif menerbitkan buku – buku ensiklopedi fiih dengan sistem modern, seperti kamus fiqih Ibn Hazm, dan petunjuk istilah – istilah fiqih.<sup>13</sup>
4. Kementrian Wakaf Mesir, pada tahun 1961 M, menyusun ensiklopedi fiqih sampai sekarang diterbitkan sebanyak 15 jilid.
5. Kementrian Wakaf Kuwait, pada tahun 1971 M, berusaha menyusun ensiklopedi fiqih dengan target 50 judul dalam berbagai ragam masalah hukum, namun belum selesai semua sampai sekarang.<sup>14</sup>

Hal yang mendorong disusunnya ensiklopedi fiqih adalah adanya kesulitan dalam mempelajari Fiqih, sedangkan substansi Fiqih itu sangat diperlukan dalam memecahkan segala persoalan umat Islam.

Selain itu, buku-buku fiqih yang beredar di kalangan umat Islam tidak di susun dalam satu bentuk, hal-hal yang didahului dengan suatu mazhab kadang-kadang dakhiri dengan mazhab yang lain.

Hal lain yang mendorong ensiklopedi Fiqih adalah tidak adanya indeks yang mendetail yang dapat menunjukkan para peneliti kepada masalh yang diinginkan, dan sulitnya istilah – istilah Fiqih dipahami, karena ungkapan – ungkapan yang ditulis dalam sebagian buku Fiqih banyak yang tidak jelas, sehingga menimbulkan interpretasi yang berbeda-beda antar ulama yang satu dengan yang lain.

Yang terdapat dalam ensiklopedi Fiqih adalah kumpulan pendapat para ahli Fiqih dan mazhabnya yang ditulis dalam satu buku besar dan sistematis. Kehadiran ensiklopedi ini diharapkan dapat mendekatkan pendapat itu untuk menyelesaikan berbagai masalah di kalangan umat islam kontemporer.

---

<sup>13</sup>*Ibid*, Hal 241

<sup>14</sup>*Ibid*, hal 241

Dalam penyusunan ensiklopedi Fqh penekanan tidak lagi tertumpu pada kaedah Fiqih, tetapi lebih menonjolkan warna baru yang disebut dengan “teori – Teori Fiqih”. Kaedah Fiqih merupakan asas umum fiqih Islam yang mengandung hukum – hukum Syari’at secara umum sesuai dengan fakta – fakta dan peristiwa yang termasuk bahasanya. Sedangkan teori Fiqih adalah pemahaman yang terbentuk dalam defenisi yang benar – benar objektif dalam membahas Fiqih islam dan menghukumi setiap yang terjangkau oleh defenisi itu.

Dengan lahirnya beberapa ensiklopedi Fiqih dan tersebar di berbagai negara Islam telah melahirkan era baru dalam memahami hukum Islam secara komperhensif. Teori – teori hukum Islam yang sebelumnya tidak begitu diperhatikan dalam memahami hukum islam, dalam pembaharuan hukum Islam banyak dimunculkan teori – teori Fiqih baru, baik secara individu maupun secara kolektif, dalam kajian fiqih yang dilakukannya.

Saat ini mulai dilakukan kajian ulang terhadap berbagai hal yang berhubungan dengan teori – teori Fiqih, karena teori ini hasil pemikiran manusia yang bisa berubah sesuai dengan kondisi dan situasi, sedangkan hukum syari’at mayoritas turun berdasarkan wahyu yang tidak bisa berubah, sebab ia bukan pikiran manusia.

Oleh karena itu, dalam penyusunan ensiklopedi Fiqih ini, para ahli hukum Islam sangat teliti ketika menamakan suatu masalah sebagai hukum. Sebagian ahli hukum pada masa itu lebih enderung menamakan teroi – teori hukum itu dengan istilah “*Nadzham islam*”. Dengan penyusunan ensiklopedi ini, diharapkan pembaharuan hukum Islam dari pemahaman tekstual kepada kontekstual dapat terwujud.

### **Pembaharuan Dalam Pembentukan Undang - Undang**

Pembaharuan hukum Islam melalui proyeksi konstitusi modern dimulai pada abad ke 16 M, ketika Sultan Salim I dari khilafah Utsmaniyah mengeluarkan faramana (titah sultan) tentang keharusan mufti dan Hakim dalam memutus perkara wajib berpegang pada Mazhab Hanafi.

Ketika khilafah Utsmaniyah menaklukkan Mesir, ketentuan ini juga diberlakukan di mesir, begitu juga dengan daerah islam lain yang tunduk di bawah khilafah Utsmaniyah. Penetapan Mazhab resmi negara

ini merupakan langkah awal dalam proses pembentukan undang – undang negara yang bersumber dari fiqih di khilafah Utsmaniyah.

Ketika sultan Sulaiman I berkuasa, ia menunjuk Syeik al-islam Abu Sa’ud untuk menyusun kodifikasi undang – undang yang akan diberlakukan pada seluruh negara. Kodifikasi tersebut dilaksanakan dengan mengambil dari sumber Fiqih Mazhab Abu Hanifah dengan materi yang disesuaikan dengan kondisi dan situasi.<sup>15</sup>

Dari usaha diatas, tersusunlah kodifikasi hukum Islam yang dikenal dengan nama “*Qanun Namah Sultan Sulaiman*”. Para pertengahan abad ke 16 M, sultan Sulaiman I juga memerintahkan Syeikh Ahmad al-jalabi, Khatib mesjid Sultan untuk mengumpulkan hukum – hukum Fiqih dalam bentuk kodifikasi yang diringkas. Usaha ini dapat dilaksanakan dengan baik dan tersusunlah sbuah kodifikasi dalam mazhab yang diberi judul “*Multaqa al-Abhar*.” Kodifikasi ini masih merupakan rujukan dalam mempelajari hukum Islam dalam Mazhab Hanafi meskipun tidak memiliki penetapan yang resmi dari negara.<sup>16</sup>

Pada abad ke 17, Sultan Muhammad Aurang Zeb (1038 – 1118 H) memerintahkan sejumlah ulama besar mazhab Hanafi untuk menyusun kodifikasi dzahir riwayat – riwayat yang disepakati. Kodifikasi ini kemudian dijadikan sumber fatwa oleh para ulama besar dan rujukan oleh para hakim dalam memutuskan suatu perkara.

Di samping itu, sultan Muhammad Aurang zeb juga memerintahkan untuk mengumpulkan pendapat-pendapat yang belum disepakati (langka) dan mash diterima oleh para ulama. Usaha ini dilakukan oleh sebuah panitia yang dibentuknya. Setelah bekerja beberapa tahun, panitia ini menyusun sebuah kodifikasi yang diberi nama “*al-Fatwa al-Alamkiryah*” atau disebut juga “*al-fatwa al-Hidayah*”, yang terdiri dari enam jilid besar dan merupakan rujukan yang masyhur tentang Fiqih Hanafi.<sup>17</sup>

Ketika pemerintah Turki utsmani pada abad ke 13 H/ 19 M, membentuk pengadilan umum (*al-Qadha al-Nizhamiyah*) dan sebagian kekuasaan pengadilan agama dilimpahkan dalam pengadilan umum tersebut, timbul masalah dalam praktek, karena sebagain besar hakim yang di-

<sup>15</sup>*Ibid*, hal 225-226.

<sup>16</sup>*Ibid*, hal 226.

<sup>17</sup>*Ibid*, hal 228-229.

pekerjaan dalam pengadilan umum itu bukan dari ahli hukum Islam dan hanya mengetahui sedikit saja tentang hukum fiqih. Situasi ini segera diatasi dengan mengkodifikasi hukum Islam dalam bentuk undang – undang agar mudah dirujuk dan diambil hukumnya.<sup>18</sup>

Panitia kodifikasi yang mulai bekerja tahun 1869 M ini dipimpin oleh menteri kehakiman dan berhasil menyelesaikan tugasnya tahun 1876 M. Kodifikasi ini terdiri dari 1851 pasal dan sebagian besar materi hukumnya diambil dari mazhab Hanafi dan sebagian pendapat yang lemah juga diambil dari substansi kodifikasi, asalkan sesuai dengan kemashlahatan dan tujuan hukum syara'.<sup>19</sup>

Kodifikasi ini merupakan undang-undang sipil umum terpilih dari hukum-hukum fiqih, dan wajib hukumnya bagi hakim dan ulama untuk mempergunakannya. Undang-undang ini diberlakukan di daerah-daerah kekuasaan Turki Utsmani.

Setelah berhentinya penyusunan undang-undang di Turki Utsmani dan daerah-daerah yang berada dibawah kekuasaannya, maka tidak ada lagi hukum islam yang diterapkan sebagai hukum positif, kecuali hukum keluarga islam. Inipun terbatas pada hal-hal tertentu saja.

Undang-undang pertama tentang hukum keluarga di Turki Utsmani, yaitu undang-undang hak keluarga yang diberlakukan pada tahun 1336 H. Undang-undang ini tidak hanya bersumber pada fiqih Mazhab Hanafi saja, tetapi diambil dan bersumber dari empat mazhab sunni dengan memilih hal – hal yang sesuai dengan kondisi zaman. Metode ini diikuti juga oleh mesir dalam menyusun undang – undang campuran yang berkaitan dengan hukum keluarga bagi kaum muslimin.

Di tahun 1910 M di mesir, disusun sebuah undang-undang hukum keluarga yang berorientasi kepada mazhab Abu Hanifah. Undang-undang ini tidak sempat diberlakukan karena ada perlawanan dari rakyat yang menghendaki agar dalam hukum keluarga dilakukan pembaharuan dan tidak lagi berpegang pada Mazhab Abu hanifah saja, melainkan bersandarkan juga pada empat Mazhab lainnya.

Atas perlawanan rakyat ini, pada tahun 1920 m, pemerintah mesir

<sup>18</sup>*Ibid*, hal 230.

<sup>19</sup>*Ibid*, hal 231.

membentuk panitia perumus untuk mrumuskan rancangan undang-undang hukum keluarga yang materinya diambil dari mazhab Hanafi dan empat Mazhab lainnya. Undang-undang ini selesai disusun tahun 1923 M, tetapi baru pada tahun 1930 M diganti lagi dengan Undang-undang keluarga tanpa terikat dengan mazhab tertentu.

Syeikh al-Azhar, al-Imam al-Maraghi, dalam sebuah makalah tentang tajdid dan ijtihad mengatakan bahwa pembaharuan hukum keluarga dalam pembuatan undang – undang hendaknya diberi kesempatan kepada para ulama untuk berijtihad dan memilih pendapat yang sesuai dengan kondisi zaman. Beliau sangat mengecam keras para ulama yang bersikap keras yang mewajibkan taklid kepada salah satu mazhab tertentu dan melarang berijtihad pada masalah – masalah baru yang timbul kemudian. Ijtihad terhadap masalah baru yang timbul merupakan keharusan yang harus dilaksanakan, sebab dengan cara berijtihadlah masalah – masalah yang timbul tersebut dapat diselesaikan.<sup>20</sup>

### Tajdid Melalui Proyeksi Fatwa

Pembaharuan hukum islam melalui proyeksi fatwa mencakup lapangan yang sangat luas dan kompleks. Oleh karena itu, fatwa – fatwa dalam berbagai bidang telah dilakukan oleh lembaga resmi yang telah dibentuk oleh lembaga internasional dan juga oleh lembaga resmi oleh seluruh negara Islam. Selain itu, ada pula fatwa – fatwa hukum yng dikeluarkan melalui media massa, elektronik, dan majallah – majallah. Ada pula fatwa fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga organisasi islam, lembaga riset perguruan tinggi dan organisasi lokal.

Fatwa yang dilaksanakan oleh lembaga fatwa resmi internasional telah memberikan fatwa dalam berbagai masalah hukum Islam, dan telah disebarkan kepada umat islam di seluruh dunia. Adapun lembaga remi tersebut, antara lain Dar al-Ifta' yang berpusat di kairo, mesir, Lajnah al-Fatwa yang berpusat di Arab Saudi, dan lembaga fatwa lainnya. Dar al-Ifta' telah menerbitkan fatwa – fatwa dalam berbagai bidang sebanyak sepuluh jilid. <sup>21</sup> lembaga fatwa juga telah dibentuk di universitas Kuwait

<sup>20</sup>*Ibid*, hal 230

<sup>21</sup>Yusuf Qardhawi, *Min ajli shahwat in Rasyidah tujaddidu dien*, hal 57

yang memfokuskan diri pada kajian syari'ah dan dirasah islamiyah, universitah Zaytunah Tunisia, Universitas Muhammad din Su'ud di Riyadh Arab Saudi, Universitas Umm al-Durman al-Islamiyah Sudan, Universitas Islam Madinah al-Munawwarah Arab Saudi.<sup>22</sup>

Sedangkan fatwa-fatwa yang dimuat di majallah atau media massa lainnya bersal dari jawaban atas pertanyaan para pembaca. Sebagai contoh, fatwa-fatwa yang dimuat di majallah *al-Manar*. Pertanyaan yang diajukan tersebut dijawab langsung oleh Rasyid Ridha sebagai redaktur majallah tersebut. Fatwa-fatwa tersebut lalu dikumpulkan dan dijilid dalam enam jilid kemudian disebarakan ke seluruh dunia islam. Selain fatwa-fatwa yang dimuat di majallah *al-Manar*, juga terdapat fatwa-fatwa yang dibuat dalam majallah terbitan al-Azhar, majallah *Nur islam*, dan *Mimbar islam* yang semuanya berada di kairo Mesir, majallah *al-Wa'yu al-islam* terbitan kuwait, *Manar al-islam* terbitan Abu Dhabi, dan *As-Syihab* terbitan Beirut.<sup>23</sup>

Fatwa yang dikeluarkan oleh perorangan yang kapasitasnya sangat dihormati oleh mayoritas umat Islam, dimana mayoritas umat Islam meminta fatwa kepadanya dalam berbagai persoalan hukum islam, lalu para ulama memberikan fatwa kepada mereka secara tertulis yang disebarakan melalui majallah dan buku-buku, seperti fatwa yang dikeluarkan oleh Imam Mahmud syaltout, syeikh Hasanuddin Makhluf, serta fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh stasiun televisi Qatar. Sedangkan fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh Yusuf Qardhawi yang dimuat di berbagai surat kabar dan majallah sudah dikumpulkan menjadi tiga jilid, dan diterbitkan dalam satu buku yang berjudul "fatawa Mu'ashirah".

Pembaharuan hukum islam yang dilaksanakan melalui fatwa juga dilakukan oleh lembaga, organisasi, dan badan kajian Islam, baik nasional maupun internasional. Yang berbentuk internasional adalah lembaga riset Islam al-Azhar yang berkedudukan di Kairo Mesir. Terdapat pula fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh oleh Majelis Majma' al-Fiqhi yang berada di bawah wewenang rabithah al-alam al-Islami yang berpusat di arab saudi. Ada pula fatwa yang dikeluarkan lembaga fiqih Islam yang berada di bawah naungan organisasi Konfrensi islam. Selain itu

<sup>22</sup>Umar Sulaiman al-Asyqar, *Tarikh al-Fiqh al-Islamy*, hal 246

<sup>23</sup>Yusuf Qardhawi, *Min ajli shahwatini Rasyidah tujaddidu dien*, hal 60

ada fatwa Badan pengawas hukum Bank islam. Fatwa yang dikeluarkan lembaga ini sebagian besar telah diterbitkan dalam bentuk buku, seperti bank Faisal Islam di Sudan. Terakhir ada juga fatwa yang dikeluarkan Bait al-Tamwiil Kuwait yang telah disebarakan ke seluruh dunia.

Di indonesia, fata-fatwa hukum Islam dikeluarkan oleh MUI (Majelis Ulama Indonesia). Dalam suatu fatwa yang dikelaurkan ada tiga bagian proses dalam menentukan fatwa; yaitu dasar hukum penetapan fatwa, prosedur fatwa, tehnik serta kewenangan organisasi dalam menetapkan fatwa didasari kepada adillah ahkam yang paling kuat dan membawa kemashlahatan kepada umat islam. Dasar fatwa adalah ayat al-Qur'an, hadits nabi, ijmak dan qiyas serta dalil-dalil hukum lainnya.

Adapun prosedur penetapan fatwa dilakukan dengan tahapan dan langkah – langkah yang telah ditetapkan. Sedangkan kewenangan MUI adalah memberi fatwa tentang masalah keagamaan yang bersifat umum yang menyangkut umat Islam Indonesia secara nasional dan masalah agama Islam di daerah yang diduga dapat meluas ke daerah lain.<sup>24</sup>

Di kalangan organisasi Muhammadiyah, fatwa hukum islam dipercayakan kepda majelis tarjih dan pengembangan pemikiran islam (MT-PPI). Sedangkan di kalangan Nahdhatul Ulama, fatwa-fatwa agama dilaksanakan dengan metode ijtihad *Bahtsul masa'il* NU. Secara garis besarnya, metode pengambilan keputusan oleh NU dibedakan menjadi dua bagian; bagian ketentuan umum yang berisi tentang al-kutub al-mu'tabarah (kitab standard) dan bagian tentang sistem pengambilan keputusan hukum serta petunjuk pelaksanaan.

### Tajdid Melalui Kajian Ilmiah dan Penelitian

Pada akhir abad 20, para ulama sangat giat mendirikan kelompok ilmiah dan pusat kajian islam dengan tujuan mengajarkan pengajaran syari'ah ke seluruh dunia. Salah satu kelompok kajian Islam yang terkenal adalah kajian Islam (majma' al-Buhuts al-Islamiyah) Univ. al-Azhar Kairo Mesir yang didirikan tahun 1961. Para anggotanya terdiri dari

<sup>24</sup>Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum islam*, (Yogya: UII press, 2002), hal 170 – 181.

para ulama besar yang memiliki wawasan keilmuan yang luas dalam bidang hukum dan perundang-undangan Islam. Kelompok ini melakukan sidang setahun sekali dan mewajibkan anggotanya mengajukan kajian hukum Islam kontemporer, terutama dalam bidang Mu'amalah dan hukum-hukum keluarga. Hasil dari kajian ini disebarkan ke negara Islam di seluruh dunia.

Kajian tentang ekonomi islam pertama kali diadakan di Mekah tanggal 20-26 Februari 1976. Konfreni ini diprakarsai oleh Univ. King Abdul Aziz Jeddah dengan dihadiri oleh para ahli ekonomi islam dari seluruh dunia, dengan dihadiri oleh para delegasi dari negara – negara Eropa dan Amerika yang mewakili yayasan – yayasan Islam dan jurusan– jurusan studi islam dari berbagai universitas. Dalam konfrensi ini disampaikan berbagai persoalan dalam pelaksanaan ekonomi islam yang sesuai dengan kehendak syari'at. Pesan terakhir dalam konfrensi ini adalah umat islam tidak boleh terpaku pada hal – hal yang tekstual, tetapi harus menggali dan mampu memberikan solusi yang baik terhadap segala problem kehidupan sesuai dengan tujuan syari'at demi kemashlahatan umat manusia.<sup>25</sup>

Pada tahun 1977, univ. King Abdul Aziz Jeddah mendirikan pusat penelitian ekonomi islam untuk menindak lanjuti hasil – hasil konfrensi ekonomi Islam yang telah diseminarkan dan mengatur lebih lanjut tentang penelitian ilmiah ekonomi islam agar mudah dalam pelaksanaannya.<sup>26</sup>

Pembaharuan hukum islam melalui proyeksi penelitian ilmiah dilaksanakan melalui karya – karya ilmiah orisinal dari seorang ulama yang memiliki spesialisasi ilmu dan kemampuan, penelitian, dan kajian serius yang diajukan dalam program untuk mendapatkan gelar master dan doktor. Hasil penelitian ilmiah yang dilakukan oleh seorang professor dari perguruan tinggi untuk kenaikan jenjang dalam bidang ilmiah dan juga penelitian – penelitian yang disebarkan melalui majallah – majallah ilmiah yang terbit secara rutin. Semua ini disebut sebagai hasil ijtihad dalam rangka pembaharuan hukum islam, asalkan orang yang melaksanakan

<sup>25</sup>Mahmud al-Thanthawi, *al-Madkhal ila al-Islam*, (Kairo: Daar Nahdhah al-Arabiyah, tt), hal 217

<sup>26</sup>Muhammad an-Nabhan, Guru besar Jurusan Syari'ah dan Dirasah islamiyah, fakultas Syari'ah, Univ. Kuwait, hal 4.

itu memiliki kemampuan dan memenuhi syarat ilmiah untuk melaksanakan ketentuan tersebut.

### **Tajdid Melalui Proyeksi Putusan Pengadilan Agama**

Putusan pengadilan telah berperan dalam pembaharuan hukum islam, baik di tingkat nasional maupun tingkat internasional. Salah satu putusan pengadilan berperan dalam pembaharuan hukum islam adalah karena materi hukum dalam fiqh tidak sesuai lagi jika diterapkan dalam suatu kasus yang dimintakan penyelesaiannya kepada pengadilan. Sedangkan qanun (peraturan perundang – undangan) sudah mengatur, tetapi belum lengkap sekali, atau sama sekali belum mengatur, padahal kebutuhan sangat mendesak. Oleh karena itu, hakim dengan cara berijtihad memutuskan kasus yang diajukan tersebut. Hal ini didasarkan pada sebuah hadits yang mengatakan apabila hakim berijtihad, dan ijtihadnya benar, maka ia mendapatkan dua pahala, tetapi apabila ia salah, maka ia mendapatkan satu pahala.<sup>27</sup>

Pembaharuan hukum islam melalui keputusan pengadilan telah dimulai semenjak Islam berkuasa di Spanyol. Contoh populer dalam literatur disebutkan bahwa Abdurrahman Ibnu al-Hakam, seorang penguasa di Andalusia melakukan perisetubuhan dengan istrinya pada siang hari bulan Ramadhan. Kemudian ia menyadari kekeliruannya dan meminta Mahkamah Agung untuk menetapkan kaffarah apa yang cocok diberlakukan kepadanya. Hakim agung al-Qadhi Yahya bin Yahya al-Laitsi menetapkan bahwa kafaarah yang cocok untuknya adalah berpuasa dua bulan berturut-turut, bukan membebaskan budak atau memberi makan fakir miskin. Pembebasan budak dan memberi makan fakir miskin adalah hal mudah bagi penguasa agar menjadi teladan bagi yang lain. Oleh karena itu berpuasa dua bulan berturut-turut merupakan hal yang wajar dan tepat.<sup>28</sup>

Terhadap putusan mahkamah agung Andalusia tersebut, jumhur fuqaha mengkatagorikn sebagai mashlahat yang dibatalkan oleh syara', sebab bertentangan dengan urutan hukum tersebut dalam nash. Dalam kaitan ini, mustafa Said al-Khind mengemukakan bahwa putusan yang

<sup>27</sup>Muslim, *Shahih Muslim*, (Beirut: Daar al-Fikr, tt) jilid 3, hal 131.

<sup>28</sup>Abdul Manan, *Hukum islam dalam berbagai wacana*, (Jakarta: Pustaka bangsa, 2003), hal 240.

ditetapkan oleh hakim agung al-Qadhi Yahya bin Yahya al-Laitsi merupakan keputusan yang didasarkan kepada kemashlahatan, dan itulah yang paling tepat. Tidak ada kharusan mengambil ketentuan hukum yang tersebut dalam nash secara berurutan, boleh saja memilih salah satu dari tiga kaffarah yang diterapkan oleh nash tersebut sesuai dengan kemashlahatan secara takhyir. Penolakan jumhur fuqaha terhadap keputusan tersebut memang beralasan, tetapi jika ditinjau dari sudut pandang tujuan syara' dan pembaharuan hukum, maka keputusan itu cukup beralasan dan patut untuk dipertimbangkan lebih lanjut.<sup>29</sup>

Pembaharuan hukum Islam melalui putusan pengadilan di Indonesia telah dilaksanakan sejak tahun 1974, ketika undang-undang no 1 tahun 1974 tentang perkawinan diberlakukan, kemudian dilanjutkan dengan pemberlakuan peraturan pemerintah no 28 tahun 1977 tentang perwakafan tanah milik dan kompilasi hukum islam melalui impres no 1 tahun 1991 tentang penyebarluasannya ke seluruh masyarakat. Pembaharuan hukum islam melalui pengadilan dapat dilihat dengan munculnya putusan – putusan tentang wasiat wajibah, ahli waris pengganti, ahli waris beda agama dan beberapa hal baru dalam perkawinan, perwakafan dan hibah. Semua itu merupakan hal baru dalam perkembangan hukum Islam di Indonesia.<sup>30</sup>

<sup>29</sup>Mustafa said al-Khind, *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Ushuliyah fi ikhtilaf al-Fuqaha*, (Kairo: Muassasah ar-Risalah, 1986), hal 551-552.

<sup>30</sup>Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, (jakarta: Raja Grafindo, 2006), hal 202-203.



## BAB IX

### TEORI SADD AL-ZARI'AH DAN FATH AL-ZARI'AH

#### A. PENGERTIAN SADD AL-ZARI'AH DAN FATH AL-ZARI'AH

**K**ata *al-Zari'ah*, dalam bahasa Arab, berarti jalan yang menuju kepada sesuatu<sup>1</sup>. *Zari'ah* artinya washilah, atau jalan yang menyampaikan kepada tujuan. الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وأقبح المقاصد أقبح الوسائل.

Jalan yang menyampaikan kepada tujuan yang haram, maka hukumnya pun menjadi haram. Sedangkan jalan yang menyampaikan kepada tujuan yang halal, maka hukumnya pun menjadi halal.

Dalam pandangan ulama, hukum dibagi menjadi dua bagian;

1. Maqashid (tujuan), yaitu maqashid al-Syari'ah yang berupa kemashlahatan, dan
2. Wasa'il (cara dan sarana), yaitu jalan yang menuju kepada pencapaian hukum.

Dalam hal ini, Imam al-Qarafi menyatakan;

<sup>1</sup>Ibnu Mandzur, *Lisanul Arab*, jilid 3, hal 352.

<sup>2</sup>Al-Qarafi, *al-Furuq*, jilid 2, hal 138.

“*Washilah (cara/alat) yang menyampaikan kepada tujuan yang paling utama adalah alat yang paling utama, dan yang menyampaikan kepada tujuan yang paling buruk adalah alat yang paling buruk, dan yang menyampaikan kepada tujuan yang tengah-tengah adalah alat yang tengah-tengah juga.*”

Secara terminologis, *az-zari'ah* didefinisikan dengan sesuatu yang membawa pada sesuatu yang dilarang, karena mengandung kemudharatan.<sup>3</sup>

Imam Ibnu Qayyim al-Jauziyah, ahli Fiqih mazhab Hambali, mengatakan bahwa pembatasan pengertian *al-zari'ah* pada sesuatu yang dilarang saja tidak tepat, karena ada pula *al-zari'ah* yang bertujuan pada yang dianjurkan. Oleh sebab itu, pengertian *al-zari'ah* bersifat umum, bisa dilarang dan bisa pula dituntut untuk dilaksanakan.<sup>4</sup>

Dalam ilmu ushul Fiqih, dikenal dua istilah yang berkaitan dengan *al-zari'ah*, yaitu; *sadd al-Zari'ah* dan *fath al-Zari'ah*. Namun istilah *al-zari'ah* oleh para ahli ushul Fiqih lebih sering dimaksudkan dengan *sadd al-zari'ah*.

Imam asy-Syatibi, ahli ushul Fiqih Mazhab Maliki, mendefinisikan *sadd al-Zari'ah* dengan; “*menurut jalan / melakukan suatu pekerjaan yang semula mengandung kemashlahatan untuk menuju suatu kemafsadatan.*”<sup>5</sup>

Artinya, melarang seseorang melakukan suatu pekerjaan yang semula mengandung kemashlahatan, tetapi tujuan yang dicapainya akan berakhir pada suatu kemafsadatan.

Sebagai contoh, dalam masalah jual beli. Pada dasarnya jual beli adalah halal, karena jual beli merupakan salah satu sarana tolong – menolong untuk membantu memenuhi kebutuhan hidup manusia. Seseorang yang membeli barang secara kredit adalah sah, karena pihak penjual memberikan keringanan kepada pembeli untuk tidak segera membayar harga barang tersebut. Namun jika kemudian barang itu dijual kembali oleh pembeli kepada penjual barang tersebut dengan harga dibawah harga pembelian tadi, maka tujuan ini akan membawa pada suatu kemafsadatan, karena seakan – akan barang yang diperjual belikan tidak ada.

<sup>3</sup>Abu bakar Al-Razi, *Mukhtar al-Shihah*, (Beirut: Daar Shadir, 2008), hal 156.

<sup>4</sup>Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'laam al-Muwaqqi'in 'an rabbil alamin*, hal 147.

<sup>5</sup>As-Syatibi, *Al-Muwafaqaat Fi Ushul al-Syari'ah*, jilid 2, 76.

Jual beli seperti ini dalam Fiqih islam biasa disebut dengan istilah *al-Bay'u al-Ajal*. Menurut Imam asy-Syatibi, gambaran jual beli seperti ini tidak lebih dari pelipatgandaan utang tanpa sebab. Oleh karena itu, perbuatan ini seperti dilarang.<sup>6</sup>

Contoh lain, adalah masalah zakat. Sebelum waktu *haul* (batas waktu mengeluarkan masalah zakat) datang, seseorang yang wajib berzakat menghibahkan sebagian harta itu kepada anaknya dengan tujuan agar harta bendanya berkurang sehingga tidak mencapai *nisab* (batas minimal harta benda yang kena wajib zakat) yang akan menyebabkannya terhindar dari kewajiban zakat.

Pada dasarnya, menghibahkan harta kepada anak atau orang lain dianjurkan oleh syarak, namun karena tujuannya adalah untuk menghindari yang wajib (membayar zakat), maka perbuatan ini dilarang, karena hibah yang hukumnya sunnah menggugurkan zakat yang hukumnya wajib.

Imam as-syatibi, mengemukakan tiga syarat yang harus ada sehingga perbuatan itu dilarang, yaitu;

1. Perbuatan yang boleh dilakukan membawa kepada kemafsadatan.
2. Kemafsadatan itu lebih kuat dari kemashlahatan pekerjaan yang dibolehkan itu.
3. Dalam melakukan perbuatan yang diperbolehkan itu, unsur kemafsadatannya lebih banyak.<sup>7</sup>

Ibnu Qayyim al-jauziyah, ahli Fiqih Mazhab Hambali dan Imam al-Qarafi (w 684 H/ 1285 M), ahli Fiqih Mazhab Maliki, mengatakan bahwa *al-zari'ah* adakalanya dilarang, dan disebut *sadd al-zari'ah*. Dan adakalanya dianjurkan, dan disebut *fath al-zari'ah*.

Yang mereka maksudkan dengan *fath al-Zari'ah* adalah suatu perbuatan yang dapat membawa pada sesuatu yang dianjurkan, bahkan diwajibkan syarak. Sebagai contoh, karena shalat jum'at itu hukumnya wajib, maka berusaha untuk sampai ke mesjid dengan meninggalkan segala aktivitas juga diwajibkan.

Menurut Wahbah az-Zuhaili, apa yang digambarkan Ibnu Qayyim

<sup>6</sup>*Ibid*, jilid 2, hal 79.

<sup>7</sup>As-Syatibi, *al-Muwafaqaat fi Ushul al-Syari'ah*, jilid 1, 259.

al-jauziyah dan Imam al-Qarafi ini bukan termasuk dalam al-zari'ah, tetapi termasuk dalam kaidah yang oleh ahli Ushul Fiqih disebut sebagai *al-muqaddimah* (pendahuluan) dari suatu pekerjaan.

Apabila yang dituju adalah suatu yang wajib, maka seluruh upaya untuk menunaikan yang wajib itu juga diwajibkan sesuai dengan kaidah;

ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب

“Apabila suatu kewajiban mempunyai ketergantungan kepada sesuatu yang lain, maka sesuatu yang lain ini pun wajib dikerjakan.”

Sebagai contoh; mengerjakan shalat hukumnya adalah wajib dan untuk mengerjakannya harus berwudhu', dengan demikian berwudhu' itu hukumnya wajib; karena berwudhu' itu wajib, maka upaya untuk mencari air untuk berwudhu' pun wajib.

Menurut para ahli ushul Fiqih, berwudhu' dan mencari air dalam contoh ini disebut dengan hukum pendahuluan (*al-muqaddimah al-wajibah*).

Sebaliknya ada kaedah;

“Segala jalan yang menuju terciptanya suatu pekerjaan yang haram, maka jalan itupun diharamkan.”

Sebagai contoh; karena berzina adalah haram, maka berkhalwat hukumnya juga haram, karena dapat membawa kepada perbuatan zina. Hukum haram bagi yang berkhalwat dan melihat aurat ini, menurut ulama Ushul Fiqih, disebut sebagai hukum pendahuluan kepada yang haram (*muqaddimah al-Hurmah*)

Ulama sepakat menerima hukum-hukum muqaddimah seperti di atas, tetapi tidak sepakat menyatakan bahwa hal tersebut termasuk dalam kaedah *al-Zari'ah*. Ulama mazhab maliki dan Mazhab Hambali memasukkannya dalam kaedah *al-Zari'ah* dan mereka menyebutnya *fath al-Zari'ah*. Sedangkan Ulama mazhab Hanafi, Syafi'i, dan sebagian Mazhab Maliki menyebutnya sebagai hukum *muqaddimah*, tidak termasuk ke dalam kaedah *al-Zari'ah*.

Namun semua mazhab sepakat bahwa hal ini, baik dinamakan *fath al-Zari'ah* ataupun dengan nama muqaddimah, dapat dijadikan Hujjah dalam menetapkan hukum.

Dapat disimpulkan dari pemaparan diatas, zari'ah merupakan perbuatan-perbuatan yang mengakibatkan terlaksananya yang wajib atau mengakibatkan terjadinya yang haram.

## B. DASAR HUKUM SADD AL-ZARI'AH DAN FATH AL-ZARI'AH (PREVENTIF)

Ada dua ayat al-Qur'an yang dapat dijadikan sebagai dasar teori *Sadd al-zari'ah* dan *fath al-zari'ah* ini, yaitu;

1. Firman Allah dalam QS al-An'am ayat 108;

وَمَا يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَآ يَسْمَعُونَ دَعْوَهُمْ سُبْحَانَ لِلَّهِ سُبْحَانَ عَمَّا يُشْرِكُونَ  
 Dan mereka yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengendalian. Demikian Kami jadikan Setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan.”

Dalam ayat diatas, Allah melarang menghina berhala, meskipun berhala dalah sesuatu yang bathil, karena menghina berhala mengakibatkan dihinanya Allah oleh orang-orang penyembah berhala.

2. Firman Allah dalam QS al-Baqarah ayat 104;

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَقُوْلُوْا رَاعِنَا وَقُوْلُوْا اَنْظُرْنَا وَاَسْمَعُوْا  
 وَلِلْكَافِرِيْنَ عَذَابٌ اَلِيْمٌ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muhammad): “Raa’ina”, tetapi Katakanlah: “Unzhurna”, dan “dengarlah”. dan bagi orang-orang yang kafir siksaan yang pedih.”

Larangan menyebut 'raa'ina' pada ayat diatas, karena orang-orang Yahudi menggunakan kata 'raa'ina' untuk mencela dan menghina nabi Muhammad saw, maka muslim dilarang untuk berkata dengan 'raa'ina' sebagai zari'ah'.

Selain dari ayat-ayat al-Qur'an diatas, dapat ditemukan juga dasar-dasar hukum *Sadd al-Zari'ah* dan *Fath al-Zari'ah* dari sunnah nabi sebagai berikut;

1. Nabi melarang para sahabat untuk membunuh orang munafik, karena membunuh mereka dapat mengakibatkan nabi dituduh membunuh sahabatnya sendiri.
2. Nabi melarang kepada para kreditur mengambil/ menerima hadiah dari debitur karena yang demikian dapat membawa kepada riba. Dari segi lain ini adalah ihtiyath.
3. Nabi melarang memotong tangan pencuri pada waktu perang dan ditanggguhkan sampai selesainya perang, karena memotong tangan pencuri pada waktu perang membawa akibat tentara lari bergabung dengan musuh, sebagaimana sabda nabi;

لا تقطع الأيدي في الغزو

“jangan potong tangan (pencuri) pada waktu peperangan.” (HR Abu Daud).

4. Nabi melarang penimbunan karena penimbunan menjadi zari'ah kepada kesempitan/ kesulitan manusia.
5. Nabi melarang fakir miskin dari Bani Hasyimmenerima bagian dari zakat, kecuali apabila ia berfungsi sebagai amil karena zari'ah, agar jangan timbul fitnah, nabi memperkaya diri dan keluarganya dengan zakat.
6. Sabda Rasulullah saw; “Haram berkhalwat (berdua-duaan) bagi seorang wanita dan seorang pria yang bukan mahramnya.” (HR Bukhari dan Muslim)
7. Sabda Rasulullah saw; “Dilarang bagi seorang wanita untuk melakukan perjalanan tanpa didampingi mahramnya.” (HR Bukhari dan Muslim)
8. Sabda Rasulullah saw; “dilarang membangun masjid di atas kuburan dan melaksanakan shalat di atasnya.” (HR Bukhari dan Muslim).

9. Sabda Rasulullah saw; “larangan mengawini seorang wanita sekaligus dengan bibinya, karena perbuatan ini akan membuat putusnya hubungan kekerabatan antara wanita-wanita tersebut.” (HR Ahmad, Muslim Abu Daud, Tirmidzi, Nasa'i, dan Ibnu Majah)
10. Sabda Rasulullah saw: “Larangan melaksanakan puasa pada hari raya idul Fithri.” (HR Ahmad)

Semua larangan pada hadits di atas muncul karena perbuatan-perbuatan tersebut akan membawa kemafsadatan, yang kadang-kadang masih bersifat dugaan.

Sebagai contoh, kepergian seorang wanita bukan dengan mahramnya. Menurut ulama Mazhab Maliki dan Mazhab Hambali, akan terjadinya fitnah terhadap wanita tersebut masih bersifat dugaan, tetapi Rasulullah saw melarang perbuatan tersebut.<sup>8</sup>

### C. BENTUK – BENTUK AL-ZARI'AH

Imam asy-Syatibi membagi *al-zari'ah* ke dalam empat bentuk berikut;

1. Perbuatan itu dibolehkan tetapi apabila dilakukan dalam situasi tertentu akan mengakibatkan timbulnya kemafadatan secara pasti. Sebagai contoh; menggali sumur di depan pintu orang lain di malam hari dan pemilik rumah itu tidak mengetahuinya. Perbuatan seperti ini dilarang.
2. Perbuatan itu apabila dikerjakan dapat kemafsadatan, akan tetapi jarang sekali terjadi. Sebagai contoh, membangun sumur di tempat yang biasanya tidak memberikan mudharat kepada orang lain. Perbuatan seperti ini tidak dilarang.
3. Perbuatan yang boleh dilakukan karena mengandung kemashlahatan, tetapi biasanya membawa kemafsadatan. Sebagai contoh; menjual senjata kepada musuh, atau menjual anggur kepada produsen minuman keras. Perbuatan seperti ini dilarang.
4. Perbuatan yang boleh dilakukan karena mengandung kemashlahatan,

<sup>8</sup>Muhammad Hisyam al-Burhani, *Sadd al-Zari'ah fi al-syari'ah al-Islamiyah*, (Beirut: mathba'ah ar-Raihani, 1985), hal 69.

tetapi pada galibnya (seringnya) perbuatan itu membawa kemafsadatan. Sebagai contoh; kasus jual beli yang biasa disebut *al-Bay'u al-Ajal* di atas.<sup>9</sup>

Menurut Imam asy-Syatibi, untuk bentuk yang keempat terdapat perbedaan pendapat ulama. Ulama mazhab Hanafi Dan Syafi'i mengatakan bahwa *al-Zari'ah* dalam bentuk yang keempat ini tidak dilarang, karena terjadinya kemafsadatan masih bersifat kemungkinan.

Oleh sebab itu, dugaan seperti ini tidak bisa membuat perbuatan yang pada dasarnya dibolehkan menjadi dilarang, kecuali apabila diyakini dan diduga keras bahwa kemafsadatan akan terjadi.<sup>10</sup>

Dalam kasus, *al-bay'u al-ajal* yang disebutkan di atas, secara yuridis formal pembeli telah membeli barang secara kredit. Jual beli ini sah. Kemudian, pembeli menjual barangnya itu kembali, yang secara kebetulan kepada penjual semula dengan harga di bawah harga pembelian tadi. Inipun sah. Tidak bisa dikatakan bahwa diantara keduanya ada niat untuk menghalalkan riba, karena hal ini baru berupa dugaan semata.

Berbeda dengan pendapat kedua mazhab diatas, ulama mazhab Maliki dan Mazhab Hambali berpendapat bahwa jual beli seperti ini termasuk perbuatan yang membawa kemafsadatan. Oleh sebab itu, mereka menyatakan akad seperti ini dilarang.

Bagi mazhab Maliki dan Hambali, yang menjadi patokan boleh atau tidaknya transaksi akad tidak dilihat dari segi niat saja, tetapi juga dari segi akibat yang ditimbulkan oleh perbuatan tersebut.

Apabila dilihat dari segi niat, jual beli al-ajal ini memang susah diduga bertujuan untuk menghalalkan yang haram, yaitu riba. Namun, dari segi akibat yang ditimbulkan oleh perbuatan tersebut, maka secara umum diduga keras akan membawa kemafsadatan. Dari sisi inilah jual beli seperti ini dilarang.

Ibnu Qayyim al-jauziyah membagi *sadd al-Zari'ah* dalam dua bentuk berdasarkan segi akibat suatu perbuatan yang dilakukan, yaitu;

1. Perbuatan itu membawa suatu kemafsadatan. Sebagai contoh;

<sup>9</sup>As-Syatibi, *Al-Muwafaqaat fi Ushul al-Syari'ah*, jilid 2, hal 88-89.

<sup>10</sup>*Ibid*, jilid 2, hal 90.

meminum khamar akan mengakibatkan mabuk, dan mabuk itu suatu kemafsadatan.

2. Perbuatan itu pada dasarnya perbuatan yang dibolehkan atau dianjurkan, tetapi dijadikan jalan untuk melakukan suatu perbuatan yang haram, baik dengan tujuan yang disengaja atau tidak. Yang mempunyai tujuan secara sengaja misalnya seseorang yang menikahi seorang wanita yang ditalak tiga oleh suaminya dengan tujuan agar suami pertama wanita itu bisa menikahinya kembali (*nikah tahlil*). Untuk perbuatan yang dilakukan tidak disengaja sejak semula misalnya mencaci maki orang tua orang lain. Akibat caci maki tersebut, orang tuanya juga akan dicaci maki orang lain tersebut.

Kedua macam *sadd al-Zari'ah* ini oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyah dibagi lagi kepada;

1. Yang kemashlahatan pekerjaan itu lebih kuat dari kemafsadatannya.
2. Yang kemafsadatannya lebih besar dari kemashlahatannya.

Kedua pembagian tersebut mempunyai empat bentuk lagi, yaitu;

1. Yang secara sengaja ditujukan untuk suatu kemafsadatan. Sebagai contoh, meminum khamar. Pekerjaan seperti ini dilarang syarak.
2. Pekerjaan yang pada dasarnya dibolehkan tetapi ditujukan untuk melakukan suatu kemafsadatan. Sebagai contoh; nikah tahlil. Pekerjaan seperti ini juga dilarang syarak.
3. Pekerjaan itu hukumnya boleh dan pelakunya tidak bermaksud untuk suatu kemafsadatan, tetapi diduga keras akan menimbulkan kemafsadatan. Sebagai contoh; mencaci maki sesembahan orang musyrik. Perbuatan ini diduga keras akan berakibat munculnya cacian yang sama terhadap Allah swt. Pekerjaan seperti ini dilarang syarak.
4. Suatu pekerjaan yang dasarnya diperbolehkan, tetapi adakalanya perbuatan itu dapat membawa kemafsadatan. Misalnya; melihat wanita yang dipinang. Dalam kasus ini, menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyah, karena kemashlahatannya lebih besar daripada kemafsadatannya, maka perbuatan ini dibolehkan sesuai dengan kebutuhan.

#### D. *SADD AL-ZARI'AH* (PREVENTIF) SEBAGAI DALIL SYARAK

Terdapat perbedaan pendapat ulama terhadap *sadd al-Zari'ah* sebagai dalil dalam menetapkan hukum syarak.

Ulama Mazhab Maliki dan Hambali menyatakan bahwa *Sadd al-Zari'ah* dapat diterima sebagai salah satu dalil dalam menetapkan hukum syarak. Alasan yang mereka kemukakan adalah;

##### 1. Firman Allah:

*“Dan Janglah Kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan.”* (QS al-An'am: 108).

Dalam ayat ini Allah melarang untuk memaki sesembahan kaum musyrik, karena apabila sesembahan mereka dimaki oleh orang Islam, maka mereka juga akan memaki Allah dengan makian yang sama, bahkan lebih.

2. Sabda Rasulullah saw; *“Sesungguhnya sebesar – besarnya dosa besar adalah seseorang melaknat kedua orang tuanya.”* Kemudian Rasulullah saw ditanya: *“Wahai Rasulullah, bagaimana mungkin seseorang melaknat kedua ibu bapanya?”* Rasulullah saw menjawab: *“seseorang mencaci maki ayah orang lain, maka ayahnya juga akan dicaci maki orang itu. Dan seseorang mencaci maki ibu orang lain, maka ibunya juga akan dicaci maki orang itu.”* (HR al-Bukhari, Muslim, dan Abu Daud).

Menurut Ibnu Taimiyah, ahli Fiqih Mazhab Hambali, hadits-hadits yang menjadi dasar itu seluruhnya menunjukkan bahwa *sadd al-Zari'ah* termasuk salah satu alasan untuk menetapkan hukum syarak, karena walaupun Rasulullah saw semuanya masih bersifat dugaan, namun Rasulullah saw melarangnya.<sup>11</sup>

<sup>11</sup>Ibnu Taimiyah, *Majmu' al-Fatawa*, jilid 6, hal 127.

Sebagai contoh, Rasulullah saw melarang memberi pembagian harta warisan kepada anak yang membunuh ayahnya. (HR Bukhari dan Muslim), untuk menghambat terjadinya pembunuhan orang tua oleh anak-anak yang ingin segera mendapatkan harta warisan.

Ulama Mazhab Hanafi, Mazhab Syafi'i, dan ulama Syi'ah dapat menerima *sadd al-Zari'ah* sebagai dalil dalam masalah-masalah tertentu dan menolaknya dalam kasus yang lain. Imam syafi'i membolehkan seseorang yang karena udzur (seperti sakit dan musafir) meninggalkan shalat Jum'at dan menggantinya dengan shalat Dzuhur, namun hendaknya ia mengerjakan shalat Dzuhur tersebut secara tersembunyi dan diam-diam agar tidak dituduh orang yang sengaja meninggalkan shalat Jum'at.<sup>12</sup>

Demikian juga dengan masalah puasa. Orang yang tidak berpuasa karena Udzur, agar tidak makan di hadapan orang-orang yang tidak mengetahui Udzurnya, sehingga ia terhindar dari fitnah.

Contoh lain, Imam as-Syafi'i mengatakan bahwa seseorang yang membunuh tidak berhak mendapatkan harta warisan dari orang yang dibunuhnya, karena apabila ia diberi juga maka anak akan berusaha membunuh ayahnya agar ia segera mendapatkan harta warisan.

ولا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ

Contoh-contoh yang disebutkan di atas, menurut Mustafa Diib Bagha, ahli Ushul Fiqih di Universitas Damaskus, Syria, difatwakan Imam as-Syafi'i berdasarkan prinsip *sadd al-zari'ah*.

Ulama mazhab Hanafi juga menggunakan kaidah *Sadd al-Zari'ah* dalam berbagai kasus hukum. Sebagai contoh, mereka mengatakan bahwa orang yang melaksanakan puasa *yaum as-syakk* (akhir bulan Sya'ban yang diragukan apakah sudah masuk bulan Ramadhan atau belum) sebaiknya melakukannya secara diam-diam, apalagi kalau ia seorang mufti, sehingga ia tidak dituduh melakukan puasa pada *yaum as-syakk* tersebut.<sup>13</sup>

Rasulullah saw mengatakan;

من صام يوم الشك، فقد أنكر على أبي القاسم

<sup>12</sup>As-Syafi'i, *al-Umm*, jilid 2, hal 225.

<sup>13</sup>Muhammad Hisyam al-Burhani, *Sadd al-Zari'ah fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, hal 82.

“Siapa yang berpuasa pada hari as-Syakk, maka sesungguhnya ia telah ingkar kepada Aba al-Qasim (Rasulullah).” (HR Bukhari).

Ulama mazhab hanafi juga tidak menerima pengakuan (ikrar) orang yang dalam keadaan *maradh al-maut* (sakit yang membawa kematian), karena diduga pengakuannya ini akan berakibat hilangnya hak orang lain.

Sebagai contoh, orang yang dalam keadaan *maradh al-maut* (sakit yang menghantarkan pada kematian) mengaku berutang kepada orang lain yang meliputi seluruh atau sebagian hartanya. Ulama Mazhab Hanafi mengkhawatirkan bahwa pengakuan ini hanya untuk menghalangi ahli waris terhadap harta tersebut, sehingga pengakuan ini menurut mereka tidak sah.

Hukum – hukum yang ditetapkan Ulama Mazhab Hanafi di atas, menurut Muhammad Baltaji, ahli Syari’at Islam di Universitas Kairo Mesir, semua melalui kaedah *sadd al-Zari’ah*.

Husain Hamid Hasan, ahli ushul Fiqih di fakultas Hukum Universitas Kairo Mesir, mengatakan bahwa ulama mazhab Hanafi dan mazhab Syafi’i dapat menerima kaedah *sadd al-zari’ah* apabila kemafsadatan yang akan muncul itu dapat dipastikan akan terjadi, atau sekurang-kurangnya diduga keras akan terjadi.<sup>14</sup>

Ada dua sisi cara memandang *al-Zari’ah* yang dikemukakan ulama ushul; Fiqih, yaitu;

1. Dari sisi motivasi yang mendorong seseorang melakukan suatu pekerjaan, baik bertujuan untuk yang halal maupun yang haram. Misalnya, kasus *Nikah Tahlil*. Pada dasarnya, kasus nikah itu diperbolehkan dalam Islam, akan tetapi karena motivasi melakukan nikah dalam kasus nikah tahlil mengandung tujuan yang tidak sejalan dengan tujuan Islam, maka nikah seperti itu dilarang.
2. Dari sisi akibat yang membawa dampak negatif. Misalnya, seseorang yang mencaci maki sesembahan kaum musyrik. niatnya mungkin ingin menunjukkan kebenaran akidahnya menyembah Allah yang

<sup>14</sup>Khalifah Ba Bakar al-Hasan, *Tarikh al-Tasyri’ al-Islami wa mashadiruh*, hal 254.

maha benar. Namun, karena caciannya ini bisa membawa dampak yang lebih buruk, yaitu munculnya cacian serupa atau lebih dari kaum musyrik, maka perbuatan ini dilarang.

Terjadinya perbedaan pendapat antara Mazhab Maliki dan Mazhab Hambali di satu pihak dan Mazhab Hanafi dan Mazhab Syafi’i di pihak yang lain dalam berhujjah dengan *sadd al-zari’ah* disebabkan perbedaan pandangan tentang niat dan lafal dalam masalah transaksi/ akad.

Ulama mazhab Hanafi dan Mazhab Syafi’i mengatakan bahwa dalam suatu transaksi hal yang dipertimbangkan dan dijadikan tolok ukur adalah akadnya, bukan niat dari orang yang melakukan akad. Apabila akad yang disepakati dua orang telah memenuhi rukun dan syarat, maka akad itu sah.

Adapun masalah niat yang tersembunyi dalam akad diserahkan sepenuhnya kepada Allah swt. Mereka mengatakan bahwa; “*Patokan dasar dalam hal-hal yang berkaitan dengan hak Allah adalah niat, sedangkan yang berkaitan dengan hak-hak manusia adalah lafalnya.*”

Akan tetapi, jika tujuan orang yang berakad itu dapat ditangkap *بما في قلبه من النية* atau *بما في لسانه من الكلام* beberapa indikator yang ada, maka ketika itu berlaku kaedah;

“*Yang menjadi patokan adalah Makna/ niat, bukan lafal atau bentuk.*”

Ulama mazhab Maliki dan mazhab Hambali mengatakan, untuk mengukur sah atau tidaknya suatu pekerjaan, adalah niat, tujuan, dan akibat dari pekerjaan itu sendiri. Ibnu Qayyim al-Jauziyah mengatakan, apabila niat sejalan dengan perilaku, maka akad itu sah. Apabila tujuan orang itu tidak sesuai dengan semestinya, tetapi tidak ada indikasi yang menunjukkan bahwa niatnya sesuai dengan tujuan tersebut, maka dianggap sah, tetapi antara pelaku dan Allah swt tetap ada perhitungan, karena Allah swt yang mengetahui niatnya.<sup>15</sup>

Apabila ada beberapa indikator yang dapat menunjukkan niatnya,

<sup>15</sup>Umar al-Asyqar, *al-Niyyah Fi al-Ibadah*, (Amman: Daar al-nafa’is, 2006), hal 32.

tetapi niat ini tidak bertentangan dengan tujuan syarak, maka akadnya sah. Namun apabila niatnya ini bertentangan dengan kehendak syarak, maka perbuatannya itu *fasid* (rusak) dan tidak ada akibat hukumnya.<sup>16</sup>

Dengan demikian, menurut Wahbah az-Zuhaili, ahli Fiqih dan Ushul Fiqih di Universitas Damaskus Syiria, ulama Mazhab Maliki dan Mazhab Hambali dalam menilai tindakan seseorang berpegang pada tujuan dan akibat hukum dari suatu perbuatan, sedangkan Ulama Mazhab Hanafi dan Mazhab Syafi'i berpegang kepada bentuk akad dan tindakan hukum yang dilakukan.<sup>17</sup>

Ulama mazhab az-Zahiri tidak menerima *sadd al-zari'ah* sebagai salah satu dalil dalam menetapkan hukum syarak, sesuai dengan prinsip mazhab mereka yang hanya beramal berdasarkan nash secara harfiah dan tidak menerima campur tangan logika dalam masalah hukum.

---

<sup>16</sup>Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'laam al-Muwaqqi'in 'an Rabbil Alamiin*, jilid 1, hal 253.

<sup>17</sup>Wahbah Az- Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, jilid 1, hal 175.



## BAB X

# TEORI ISTIHSAN

### A. PENGERTIAN ISTIHSAN

Istihsan, atau yang dalam bahasa Arab disebut *al-istihsan*, artinya memandang dan meyakini baiknya sesuatu.<sup>1</sup> Istihsan merupakan salah satu metode *ijma'ah* yang dikembangkan ulama mazhab Hanafi, ketika hukum yang dikandung metode Qiyas (analogi) atau kaidah umum tidak cocok diterapkan pada suatu kasus.

Imam Bazdawi, ahli ushul Fiqih mazhab Hanafi, mendefinisikan istihsan dengan,

2

*“Berpaling dari kehendak Qiyas (biasa) kepada Qiyas yang lebih kuat atau pengkhususan Qiyas berdasarkan dalil yang lebih kuat.”*

Menurutnya, dalam kasus-kasus tertentu metode Qiyas sulit untuk diterapkan, karena *illat* (motivasi hukum) yang ada pada qiyas amat

---

<sup>1</sup>Ibnu Mandzur, *Lisanul Arab*, jilid 2, hal 78

<sup>2</sup>Bazdawi, *Kanzu al-Wushul ila Ma'rifat al-Oushul*, (Karachi: Javid Press, tt), hal 276.



istihsan, karena sejak semula mereka tidak menerima istihsan sebagai salah satu dalil dalam menetapkan hukum syarak. Dalam masalah ini, Imam Syafi'i mengatakan;

8

“Siapa yang mempergunakan Istihsan, sesungguhnya ia telah membuat-buat syarak.”

Di kalangan mazhab Hambali juga terdapat beberapa defenisi istihsan. Ibnu Qudamah, ahli Ushul Fiqih Mazhab Hambali, mendefenisikannya dengan, “Berpaling dari hukum suatu masalah disebabkan adanya dalil khusus yang menyebabkan pemalingan ini, baik dari ayat al-Qur’an, maupun dari sunnah Rasul saw.”<sup>9</sup>

Defenisi yang sama juga dikemukakan oleh Najmuddin al-Thufi, ahli ushul Fiqih mazhab hambali, yaitu; “Berpaling dari hukum dalam suatu masalah disebabkan adanya dalil khusus yang menyebabkan pemalingan ini.”<sup>10</sup>

## B. MACAM – MACAM ISTIHSAN

Ulama mazhab Hanafi membagi istihsan menjadi enam macam sebagai berikut;<sup>11</sup>

1. *Al-Istihsan bi an-Nash* (istihsan berdasarkan ayat atau hadits).  
Maksudnya, ada ayat atau hadits tentang hukum suatu kasus yang berbeda dengan ketentuan kaedah umum.  
Sebagai contoh, dalam masalah wasiat. Menurut ketentuan umum atau Qiyas, wasiat itu tidak boleh, karena pemindahan hak milik kepada penerima wasiat dilakukan ketika orang yang berwasiat tidak cakap lagi, yaitu setelah ia wafat. Tetapi kaedah umum ini dikecualikan melalui firman Allah swt:

<sup>8</sup>Asy-Syafi'i, *Ar-Risalah*, (Beirut: Daar al-Turats al-Islami, 1995), hal 132

<sup>9</sup>Hasbi As-Shiddiqie, *Pokok – pokok Pegangan Imam mazhab*, hal 306.

<sup>10</sup>*Ibid*, hal 218

<sup>11</sup>Al-jashshash, *al-Mabsuth*, (Beirut: Daar al-Turats al-Arabi, 1999), jilid 4, hal 143-145

“Sesudah dipenuhi wasiat yang dia buat atau (dan) setelah dibayar utangnya.” (QS an-Nisa’: 11).

Berdasarkan ayat ini, kaedah umum itu tidak berlaku untuk masalah wasiat.

Contoh *istihsan* dengan sunnah Rasulullah saw adalah dalam kasus orang yang makan dan minum karena lupa ketika ia sedang berpuasa. Menurut kaedah umum Qiyas, puasa orang ini batal karena ia telah memasukkan sesuatu ke dalam kerongkongannya dan tidak menahan puasanya sampai berbuka. Akan tetapi hukum ini dikecualikan oleh Hadits Rasulullah saw:

مَنْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ نَاسِيًا فَلَا يُفْطِرُ فَإِنَّمَا هُوَ رِزْقٌ رَزَقَهُ اللَّهُ

“Siapa yang makan atau minumkan karena lupa tidak batal puasanya, karena hal itu merupakan rezeki yang diturunkan Allah kepadanya.”

(HR Tirmidzi)

2. *Al-Istihsan bi al-Ijma'* (istihsan yang didasarkan pada ijmak).  
Sebagai contoh, dalam kasus pemandian umum. Menurut ketentuan kaedah umum, jasa pemandian umum itu harus jelas, yaitu berapa lama seorang itu harus mandi dan berapa lama jumlah air yang dia pakai. Akan tetapi, apabila hal ini dilakukan, maka akan menyulitkan bagi orang banyak. Oleh sebab itu, ulama sepakat bahwa boleh mempergunakan jasa pemandian umum, sekalipun tanpa menentukan jumlah air dan lama waktu yang terpakai.
3. *Al-Istihsan bi al-Qiyas al-Khafiy* (istihsan berdasarkan Qiyas yang tersembunyi).  
Sebagai contoh, dalam masalah wakaf lahan pertanian. Menurut ketentuan *Qiyas jaliy* (Qiyas yang nyata), wakaf ini sama dengan jual beli, karenapemilik lahan telah menggugurkan hak miliknya melalui pemindahtanganan lahan tersebut.

Oleh karena itu, hak orang lain untuk melewati tanah tersebut atau hak orang lain untuk mengalirkan air ke lahan pertaniannya ke

tanah tersebut tidak termasuk dalam akad wakaf itu, kecuali jika dinyatakan dalam akad.

Menurut *Qiyas Khafiy* (Qiyas yang tersembunyi) wakaf itu sama dengan sewa menyewa, karena maksud dari wakaf adalah memanfaatkan lahan pertanian yang diwakafkan. Dengan sifat ini, maka seluruh hak orang lain yang telah ada di lahan pertanian tersebut, seperti hak melewati lahan pertanian itu atau hak mengalirkan air di atas lahan pertanian tersebut, termasuk dalam akad wakaf, sekalipun tidak dijelaskan dalam akad. Apabila seorang mujtahid mengambil hukum kedua (*Qiyas Khafiy*), maka berarti ia telah berdalil dengan istihsan.

4. *Al-Istihsan bi al-Mashlahah* (istihsan berdasarkan kemashlahatan). Sebagai contoh, ketentuan umum (Qiyas) menetapkan bahwa buruh di suatu pabrik tidak bertanggung jawab atas kerusakan hasil komoditas yang diproduksi oleh pabrik tersebut, kecuali atas kelalaian dan kesengajaan mereka, karena mereka hanya sebagai buruh yang menerima upah.

Akan tetapi, demi kemashlahatan dalam memelihara harta orang lain dari sikap acuh para buruh dan sulitnya mempercayai sebagian pekerja pabrik dalam masalah keamanan produk, maka ulama mazhab Hanafi mempergunakan istihsan dengan menyatakan bahwa buruh harus bertanggung jawab atas segala kerusakan setiap produk pabrik itu, baik disengaja maupun tidak.

Ulama mazhab Maliki mencontohkannya dengan kebolehan dokter melihat aurat pasien wanita dalam pengobatan. Menurut kaedah umum (Qiyas), seseorang dilarang melihat aurat orang lain. Tetapi dalam keadaan tertentu, seseorang harus membuka bajunya untuk kepentingan diagnosis atas penyakitnya, maka untuk kemashlahatan diri orang itu, menurut kaedah *istihsan* seorang dokter boleh melihat aurat wanita yang berobat kepadanya.

5. *Al-istihsan bi al-urf* (istihsan berdasarkan adat kebiasaan yang berlaku umum).

Contohnya sama dengan contoh *istihsan* yang berdasarkan ijmak, yaitu dalam masalah pemandian umum yang tidak ditentukan banyak air dan lama pemandian itu dipergunakan oleh seseorang,

karena adat kebiasaan setempat dapat digunakan sebagai ukuran dalam menentukan lama dan jumlah air yang terpakai.

6. *Al-istihsan bi ad-Dharurah* (Istihsan berdasarkan keadaan Darurat). Artinya, ada keadaan – keadaan darurat yang menyebabkan seorang mujtahid tidak memberlakukan kaedah umum atau Qiyas.

Sebagai contoh, dalam kasus sumur yang kemasukan najis. Menurut kaedah umum sumur itu sulit untuk dibersihkan dengan mengeluarkan seluruh air dari sumur tersebut, karena sumur yang sumbernya adalah mata air sulit untuk dikeringkan.

Akan tetapi, ulama Mazhab Hanafi mengatakan bahwa dalam keadaan seperti ini, untuk menghilangkan najis tersebut cukup dengan memasukkan beberapa galon air ke dalam sumur itu, karena keadaan darurat menghendaki agar orang tidak mendapatkan kesulitan dalam mendapatkan air untuk beribadah dan kebutuhan hidupnya.

### C. ISTIHSAN SEBAGAI DALIL SYARAK

Terdapat perbedaan pendapat ulama ushul Fiqih dalam menetapkan istihsan sebagai sebagai salah satu metode/ dalil dalam menetapkan hukum syarak.

Ulama mazhab Syafi'i, mazhab az-Zahiri, mazhab Syi'ah, dan mazhab Muktaizilah tidak menerima istihsan sebagai salah satu dalil dalam menetapkan hukum syarak.

Menurut Imam as-Syafi'i, ijtihad itu dilaksanakan berdasarkan dalil dan dalil itu adalah al-Qur'an, sunnah rasul, ijmak atau Qiyas. Inilah yang dituntun oleh firman Allah swt:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اطِيعُوْا اللّٰهَ وَاَطِيعُوْا الرَّسُوْلَ وَاُوْلٰى الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَزَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ

“Hai Orang – orangy ang beriman, taatilah Allah dan taatilah rasulNya dan Ulil Amri diantara kamu. Kemudian jika kamu berlalinalan poendapat mengenai sesuatu, maka kembalika ia kepada Allah (al-Qur'an) dan rasul (sunnahnya).” (QS an-Nisa: 59).

Selanjutnya, Imam as-Syafi'i mengatakan bahwa apabila boleh meninggalkan Qiyas dan mengambil dalil lain, maka hal ini berarti membolehkan seseorang menetapkan hukum berdasarkan aqal dan hawa nafsunya semata. Istihsan, menurut as-Syafi'i, termasuk berdalil melalui aqal dan hawa nafsu saja.<sup>12</sup>

Menurut mazhab Hanafi, Maliki, dan Hambali, *istihsan* merupakan dalil yang kuat dalam menetapkan hukum syarak.

Alasan-alasan yang mereka kemukakan antara lain;

1. Ayat-ayat yang mengacu kepadamenghilangkan kesulitan dan kesempitan dari umat manusia, yaitu firman Allah;

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

“Allah menghendaki kemudahan bagi kamu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu.” (QS al-Baqarah: 185).

وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ

“Dan ikutilah sebaik baik apa yang telah diturunkan kepadamu dari Tuhanmu.” (QS az-Zumar: 55).

2. Rasulullah saw dalam riwayat Abdullah bin Mas'ud bersabda:

مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ

“sesuatu yang dipandang baik oleh umat islam, maka ia juga dihadapan Allah adalah baik.” (HR Ahmad).

3. Hasil induksi dari berbagai ayat dan hadits terhadap berbagai permasalahan parsial menunjukkan bahwa memberlakukan hukum sesuai dengan kaedah umaum atau Qiyas adakalanya membawa kesulitan bagi umat manusia, sedangkan syari'at Islam ditujukan untuk menghasilkan dan mencapai kemashlahatan manusia.

Oleh sebab itu, apabila seorang mujtahid dalam menetapkan hukum memandang bahwa kaedah umum atau Qiyas tidak tepat diberlakukan,

<sup>12</sup>As-Syafi'i, *ar-Risalah*, hal 176

maka ia boleh berpaling kepadakaedah lain yang dapat memberikan hukum yang lebih sesuai dengan kemashlahatan umat manusia.

Dalam hal ini, as-Syatibi mengatakan bahwa kaedah *istihsan* merupakan hasil rangkuman dari berbagai ayat dan hadits yang secara keseluruhan menunjukkan secara pasti bahwa kaedah ini didukung oleh syarak.<sup>13</sup>

Dalam persoalan *mudharabah* (kerja sama pemilik modal dan pengelola modal dalam perdagangan dengan perjanjian bagi hasil), sesuai dengan kaedah umum akad ini tidak dibolehkan, karena objek akad ini sesuatu yang belum ada dan imbalan bagi pengelola modal pun masih bersifat spekulatif.

Akan tetapi, demi menghindari kesulitan dan untuk kepentingan orang banyak akad ini dibolehkan oleh syarak. Menjamak shalat maghrib dengan shalat isya pun, apabila diikuti kaedah umum tidak dibolehkan, karena menjamak shalat tersebut berarti mengerjakan salah satu shalat di luar waktu nya, sedangkan penyebab wajibnya shalat adalah datangnya waktu.

Akan tetapi, untuk kepentingan orang – orang yang sedang musafir, syarak membolehkannya. Demikian juga bagi orang yang berpuasa dalam keadaan musafir, juga diperbolehkan puasa untuk menghindari kesulitan bagi mereka. Contoh – contoh kasus yang sifatnya menghilangkan kemudharatan dan kesulitan bagi umat manusia amat banyak sekali dalam syari'at Islam.

Imam as-Syatibi seanjutnyua mengatakan bahwa dari sekumpulan peristiwa inilah dirangkum kaedah *istihsan*. Dengan demikian, menjadikan kaedah *istihsan* sebagai dalil dalam menetapkan hukum syarak bukanlah didasarkan kepada aqal semata, tetapi didasarkan kepada nash dan ijmak, sekalipun bukan secara parsial.<sup>14</sup>

Adapun tentang *istihsan* berdasarkan *urf* dan *al-mashlahah*. Seluruh ulama mazhab menerima *urf* dan *al-mashlahah* sebagai hujjah dalam menetapkan hukum syarak.

Sedangkan *istihsan* berdasarkan keadaan darurat, mengandung

<sup>13</sup>As-Syatibi, *al-Muwafaqaat fi ushul al-Syari'ah*, jilid 2, hal 211.

<sup>14</sup>*Ibid*, jilid 2, hal 213.

pengertian melakukan pengecualian hukum terhadap masalah – masalah yang sifatnya darurat. Hal ini juga didukung oleh nash dan ijmak, serta diterima oleh seluruh mazhab Fiqih.

Abdul wahhab Khallaf, ahli ushul Fiqih dari mesir, mengatakan bahwa apabila diteliti persoalan yang menjadikan perbedaan pendapat di kalangan ulama ushul fiqih dalam menerima atau menolak istihsan sebagai salah satu dalil syarak, maka akan ditemukan bahwa perbedaan tersebut hanyalah merupakan perbedaan istilah.<sup>15</sup>

Ulama yang menolak keberadaan *istihsan* sebagai salah satu dalil dalam menetapkan hukum, ternyata dalam prakteknya berpendapat sama dengan ulama yang menerima kehujjahan *istihsan*.

Dalam masalah *mudharabah*, berbuka puasa bagi para musafir yang sedang berpuasa, dan hukum-hukum lain yang dikemukakan ulama yang menerima kehujjahan *istihsan* juga diterima oleh para penolak peran *istihsan* sebagai dalil syarak.

Oleh sebab itu, Ibnu Qudamah mengatakan bahwa tidak ada alasan untuk menolak istihsan apabiladilakukan berdasarkan dalil yang didukung oleh syarak, sekalipun berdasarkan induksi dari berbagai ayat dan hadits.<sup>16</sup>

Adapun *istihsan* yang dilakukan semata-mata hanya berdasarkan pendapat aqal, maka seluruh ulama ushul Fiqih menolaknya, karena dalam masalah hukum syarak pendapat aqal harus mendapatkan legalisasi dari nash, walaupun secara umum.

---

<sup>15</sup>Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Daar al-hadits, 2003), hal 187

<sup>16</sup>Ibnu Qudamah, *Raudhah al-Nadhir Fi Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Daar Ibn Hazm, 2005), hal 246.



## BAB XI

### TEORI ISTISHAB

#### A. PENGERTIAN ISTISHAB

**T**erma *istishab* dalam bahasa arab berarti minta bersahabat, atau membandingkan sesuatu dan mendekatkannya.<sup>1</sup> Istishab merupakan salah satu metode yang digunakan ulama Ushul Fiqih dalam menetapkan hukum Islam.

Ada beberapa defenisi *istishab* yang dikemukakan para ulama ushul Fiqih. Imam al-Ghazali, ahli Ushul Fiqih Mazhab Syafi'i, mendefenisikan *istishab* dengan;

التمسك بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب<sup>2</sup>

“Berpegang pada dalil aqal atau syarak, bukan karena tidak adanya dalil, tetapi karena hasil pembahasan dan penelitian cermat menyatakan bahwa tidak ada dalil yang mengubah hukum yang telah ada.”

---

<sup>1</sup>Ibn Mandzur, *Lisanul Arab*, jilid 6, hal 221.

<sup>2</sup>Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Fi Ushul Al-Fiqh*, jilid 1, hal 160.

Tajuddin al-Subki, ahli ushul Fiqih Mazhab Syafi'i juga mendefinisikan *istishab* dengan,

3

*“Tetapnya hukum pada kasus kedua karena ketetapanannya pada kasus pertama, karena tidak ditemukannya dalil yang relevan untuk merubah hukum yang telah ada setelah dilakukan pencarian yang maksimal.”*

Ibnu Qayyim al-jauziyah, ahli Ushul Fiqih mazhab Hambali mendefinisikan *istishab* dengan;

*“Istishab adalah menetapkan apa yang telah ada atau menafikan apa yang tidak ada, artinya; tetap berlaku hukum yang telah ada, baik secara nafyu maupun secara itsbat, sehingga ada dalil yang menunjuk kepada berubahnya keadaan.”<sup>4</sup>*

Imam al-Qarafi, ahli Fiqih Mazhab maliki, mendefinisikan *al-istishab* dengan;

*“Istishab maknanya ialah meyakini adanya sesuatu di masa yang telah lalu atau di masa sekarang, meajibkan kita menyangka masih adanya barang itu di masa sekarang atau di masa yang akan datang.”<sup>5</sup>*

Maksudnya, apabila suatu kasus sudah ada hukumnya, dan tidak diketahui ada dalil lain yang mengubah hukum itu, maka hukum yang sudah ada di masa lampau itu tetap berlaku sebagaimana adanya.

<sup>3</sup>Hasbi as-Shiddiqie, *Pokok – Pokok Pegangan Imam Mazhab*, hal 220.

<sup>4</sup>*Ibid*, hal 219

<sup>5</sup>Hasbi as-Shiddiqie, *Pokok – Pokok Pegangan Imam Mazhab*, hal 220

Dengan pengertian yang sama, Ibnu Hazm az-Zahiri, tokoh ushul Fiqih Mazhab az-Zahiri, mendefinisikannya dengan;

بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم دليل على التغيير<sup>6</sup>

*“Berlakunya hukum asal yang ditetapkan berdasarkan nash (ayat atau hadits) sampai ada dalil lain yang menunjukkan perubahan hukum tersebut.”*

Dari ketiga defenisi yang dikemukakan di atas, kesemuanya pada dasarnya mengandung pengertian bahwa hukum-hukum yang sudah ada pada masa lampau tetap berlaku untuk zaman sekarang atau yang akan datang, selama tidak ada dalil lain yang merubah hukum itu.

Sebagai contoh, seseorang membeli kuda pacuan yang menurut penjualnya kuda tersebut sudah terlatih untuk berpacu dan sering ikut pacuan. Akan tetapi ternyata setelah dibeli kuda tersebut belum terlatih untuk berpacu dan belum pernah ikut pacuan.

Dalam kasus seperti ini, hukum yang ditetapkan hakim adalah bahwa kuda tersebut memang belum terlatih untuk berpacu, karena tidak ada bukti-bukti yang menunjukkan bahwa kuda itu sudah sering ikut pacuan. Ulama Ushul Fiqih, menyatakan penetapan hukum kasus di atas didasarkan pada *al-istishab* yang artinya *al-istishab* adalah menetapkan hukum berdasarkan dalil yang telah ada sebelumnya.

## B. MACAM – MACAM ISTISHAB

Ulama Ushul Fiqih mengemukakan bahwa *istishab* itu ada lima macam, yang sebagian disepakati dan sebagian lainnya diperselisihkan. Kelima macam *istishab* itu adalah;

### 1. *Istishab* hukm al-Ibahah al-Asliyah.

Maksudnya adalah, menetapkan bahwa hukum sesuatu yang bermanfaat bagi manusia adalah boleh, selama belum ditemukan dalil yang menunjukkan keharamannya.

Misalnya, seluruh pepohonan yang ada di hutan merupakan milik bersama umat manusia, dan setiap orang berhak menebang dan

<sup>6</sup>Ibnu hazm, *Al-Ihkam*, (Beirut: Daar al-Kitab al-Arabi, 2002), jilid 1, hal 279.

memanfaatkan pohon dan buahnya, sampai ada bukti yang menunjukkan bahwa hutan itu telah menjadi milik seseorang.

Dalam kaitan ini, alasan yang dikemukakan para ulama ushul Fiqih adalah Firman Allah;

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا

“Dialah Allah yang telah menjadikan segala sesuatu di bumi ini untukmu.” (QS al-Baqarah: 29).

Menurut ulama ushul Fiqih, kalimat ‘untuk kamu’ pada ayat di atas menunjukkan kebolehan memanfaatkan apa-apa yang ada di bumi.

Ayat lain yang dijadikan dasar oleh ulama Ushul Fiqih untuk istishab bentuk pertama ini adalah;

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ ۖ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

“Katakanlah: Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkannya dari hamba-hamba-Nya dan siapa pula yang mengharamkan rezeki yang baik?” (QS al-A'raaf: 32)

Dalam ayat ini, Allah menegaskan bahwa memanfaatkan perhiasan dan mencari rezeki yang baik itu merupakan hak setiap orang.

Selanjutnya, para ahli ushul fiqih mengatakan bahwa pemanfaatan seluruh ciptaan Allah yang ada di bumi, perhiasan-Nya, dan mencari rezeki, merupakan hak setiap orang dan halal, selama tidak ada dalil lain yang menunjukkan bahwa hukum boleh dan halal tersebut sudah berubah.

Sebagai contoh, apabila hutan yang tadinya bisa dimanfaatkan setiap orang, berdasarkan keputusan pemerintah kemudian ditetapkan menjadi hak manfaat bagi orang tertentu. Berdasarkan ketetapan pemerintah ini, maka hukum kebolehan memanfaatkan hutan tersebut berubah menjadi tidak boleh.

Istishab seperti ini menurut para ahli ushul Fiqih dapat dijadikan hujjah dalam menetapkan hukum.

2. Istishab yang menurut aqal dan syarak hukumnya tetap dan berlangsung terus.

Ibnu Qayyim al-Jauziyah, ahli ushul Fiqih Mazhab Hambali, menyebutnya dengan;

الوصف الثابت في الحكم حتى يثبت خلافه

“Sifat yang melekat pada suatu hukum, sampai ditetapkan hukum yang berbeda dengan itu.”

Sebagai contoh, hak milik pada suatu benda adalah tetap dan berlangsung terus, disebabkan karena adanya transaksi pemilikan, yaitu akad, sampai adanya sebab lain yang menyebabkan hak milik itu berpindah tangan kepada orang lain.

Contoh lain, hukum wudhu seseorang yang sudah berwudhu’ dianggap berlangsung terus sampai adanya penyebab yang membatalkannya.

Apabila seseorang merasa ragu apakah wudhu’nya masih ada atau sudah batal, maka berdasarkan istishab, wudhu’nya itu dianggap masih ada, karena keraguan yang muncul terhadap batal atau tidaknya wudhu tersebut, tidak bisa mengalahkan keyakinan seseorang bahwa ia telah berwudhu.

Terhadap kehujjahan istishab bentuk ini, terdapat perbedaan pendapat ulama ushul Fiqih.

3. Istishab terhadap dalil yang bersifat umum sebelum datangnya dalil yang mengkhususkannya dan istishab dengan nash selama tidak ada dalil yang menasakhkannya.

Istishab bentuk ketiga ini, dari segi esensinya tidak diperselisihkan, tetapi dari segi penamaan terdapat perbedaan pendapat ulama ushul Fiqih.

Sebagai contoh, Firman Allah:

الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴿٢٦٧﴾

“Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu. dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu menafkahkan daripadanya, Padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan dengan memincingkan mata terhadapnya. dan ketahuilah, bahwa Allah Maha Kaya lagi Maha Terpuji. “ (QS al-Baqarah: 267).

Ayat diatas menyatakan bahwa manusia wajib menafkahkan seluruh hasil usahanya dan seluruh yang diperoleh melalui pengeksploitasian sumber daya alam.

Kalimat ‘nafkah’ tersebut, menurut kesepakatan ulama ushul Fiqih bersifat umum, karena nafkah wajib meliputi zakat, nafkah keluarga, dan nafkah kaum kerabat. Kalimat hasil usaha dan hasil eksploitasi dalam ayat itupun bersifat umum, meliputi seluruh jenis hasil usaha dan seluruh jenis yang dieksploitasi dari bumi.

Kandungan ayat yang umum ini menurut jumhur ulama Ushul Fiqih, tetap berlaku selama tidak ada dalil yang mengkhususkannya, dan hal seperti ini dinamakan *istishab*.

Akan tetapi menurut sebagian ulama ushul Fiqih lainnya, seperti Imam Abu Ma’ali al-Juwaini, ahli Ushul Fiqih mazhab Syafi’i, dan Imam Muhammad bin Ali al-Syaukani, ahli Ushul Fiqih Mazhab Zaidiyah, hal – hal seperti ini tidak dinamakan *istishab*, tetapi berdalil berdasarkan kaidah bahasa yang menyatakan bahwa “*suatu dalil yang umum tetap berlaku sesuai dengan keumumannya, sampai ada dalil yang mengkhususkannya.*”

Adapun contoh *istishab* dengan nash selama tidak ada yang menasakhkannya adalah kewajiban berpuasa yang dicantumkan Allah swt dalam firmanNya;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾

*Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.*” (QS al-Baqarah: 183)

Kewajiban puasa di bulan Ramadhan yang berlaku bagi umat Islam sebelum islam, tetap wajib bagi umat Islam berdasarkan ayat di atas, selama tidak ada nash lain yang membatalkannya.

Kasus seperti inipun, menurut sebagian ulama ushul Fiqih, termasuk *istishab*, tetapi menurut ulama ushul Fiqih yang lain, seperti yang dikemukakan di atas tidak dinamakan *istishab*, tetapi berdalil berdasarkan kaedah bahasa.

4. *Istishab* terhadap hukum aqal sampai datangnya hukum syari’at. Maksudnya umat manusia tidak dikenakan hukum-hukum syari’at sebelum datangnya syarak, seperti tidak adanya pembebanan hukum dan akibat hukumnya terhadap umat manusia, sampai datangnya dalil syarak yang menentukan hukum. Sebagai contoh, apabila seseorang menggugat orang lain bahwa yang terakhir ini berutang kepada penggugat sejumlah uang, maka ia berkewajiban untuk mengemukakan alat-alat bukti utang tersebut. Apabila ia tidak sanggup mengemukakan alat bukti utang, maka orang tersebut bebas dari tuntutan dan ia dinyatakan tidak pernah berutang kepada penggugat. *Istishab* seperti inipun diperselisihkan ulama ushul Fiqih.

5. *Istishab* terhadap hukum yang ditetapkan berdasarkan ijmak. *Istishab* seperti ini diperselisihkan ulama tentang kehujujahannya. Sebagai contoh, ulama Fiqih menetapkan berdasarkan ijmak bahwa tatkala air tidak ada seseorang boleh bertayammum, dan apabila shalatnya selesai ia kerjakan, maka shalatnya dinyatakan sah. Akan tetapi bila dalam keadaan shalat orang itu melihat air, timbul perdebatan apakah shalatnya ia batalkan untuk kemudian melakukan wudhu atau ia teruskan.

Menurut ulama mazhab Maliki dan Syafi’i, orang tersebut tidak boleh membatalkan shalatnya, karena ada ijmak yang menyatakan bahwa shalat itu sah apabila dikerjakan sebelum melihat air. Mereka menganggap hukum ijmak itu tetap berlaku samapai adanya dalil yang menunjukkan bahwa apabila orang yang bertayammum melihat

air pada waktu shalat, maka ia harus membatalkan shalatnya untuk kemudian berwudhu' dan mengulangi shalatnya.

Akan tetapi, ulama mazhab Hanafi dan Hambali mengatakan bahwa orang yang melakukan shalat dengan tayammum, dan ketika shalat melihat air, harus membatalkan shalatnya untuk kemudian berwudhu dan mengulangi shalatnya itu. Mereka tidak menerima ijmak tentangnya sahnya shalat orang yang bertayammum yang shalatnya dilakukan sebelum melihat air, karena ijmak itu menurut mereka, hanya terkait dengan sahnya shalat bagi orang yang tidak menemukan air, bukan dalam keadaan adanya air.

### C. ISTISHAB SEBAGAI DALIL SYARAK

Ulama ushul Fiqih berbeda pendapat tentang peran istishab sebagai dalil syarak, ketika dalil syarak tidak ada yang menjelaskan suatu kasus yang dihadapi.

Pendapat pertama dikemukakan oleh mayoritas mutakallimin (ulama ahli dalam ilmu kalam) menurut mereka istishab tidak dapat dijadikan dalil, karena hukum yang ditetapkan pada masa lampau juga mengendaki adanya dalil. Hal ini berlaku juga untuk menetapkan hukum yang sama pada masa sekarang dan yang akan datang.

Alasan mereka adalah, dasar hukum pada *istishab* merupakan penetapan hukum tanpa dalil. Menurut mereka, sekalipun suatu hukum telah ditetapkan pada masa lampau dengan suatu dalil, untuk memberlakukan hukum itu pada masa sekarang dan yang akan datang dibutuhkan dalil lain.

*Istishab* menurut mereka bukan dalil, karenanya menetapkan bahwa hukum yang sudah ada pada masa lampau berlangsung terus untuk masa yang akan datang, berarti menetapkan suatu hukum tanpa dalil, dan ini tidak dibolehkan oleh syarak.

Pendapat kedua dikemukakan oleh mayoritas ulama mazhab Hanafi. Menurut mereka, *istishab* bisa dijadikan hujjah untuk menetapkan hukum pada kasus yang telah ada dan menganggap hukum itu tetap berlaku pada masa yang akan datang, tetapi tidak bisa dijadikan hukum pada kasus yang belum ada.

Alasan mereka, seorang mujtahid dalam meneliti hukum suatu masalah yang sudah ada, mempunyai gambaran bahwa hukumnya sudah ada atau sudah dibatalkan. Akan tetapi ia tidak mengetahui atau tidak menemukan dalil yang menyatakan bahwa hukum itu telah dibatalkan.

Dalam kaitan ini, menurut mereka seorang mujtahid dalam meneliti hukum suatu masalah yang sudah ada, karena ia tidak mengetahui adanya dalil yang membatalkan hukum itu. Akan tetapi, pendekatan ini menurut merekanya berlaku pada kasus yang sudah ada hukumnya, dan tidak berlaku bagi kasus yang akan ditetapkan hukumnya.

Artinya, *istishab* hanya dapat dijadikan hujjah untuk mempertahankan hukum yang sudah ada, selama tidak ada dalil yang membatalkan hukum itu, dan tidak berlaku untuk menetapkan hukum pada kasus yang baru muncul.

Inilah apa yang dimaksudkan ulama mazhab Hanafi dengan;

الاستصحاب حجة للدفع لا للإثبات

"*istishab* adalah adalah hujjah dalam mempertahankan, bukan untuk menetapkan." <sup>7</sup>

Pendapat ketiga dikemukakan oleh ulama mazhab Maliki, Syafi'i, Hambali, az-Zahiri, dan Syi'ah. Menurut mereka, *istishab* bisa menjadi hujjah secara mutlak untuk menetapkan hukum yang sudah ada, selama belum ada dalil yang mengubahnya.

Alasan mereka adalah sesuatu yang telah ditetapkan pada masa lalu, selama tidak ada dalil yang mengubahnya, baik secara pasti (*qath'i*), maupun secara relatif (*dzhanni*), maka semestinya hukum yang telah ditetapkan itu berlaku terus, karena di duga keras belum ada perubahannya.

Menurut mereka, ulama ushul Fiqih menetapkan bahwa dugaan keras (*dzhanni*) dapat dijadikan landasan hukum. Apabila tidak demikian, maka akibatnya adalah tidak berlakunya seluruh hukum yang disyari'atkan Allah dan Rasul-Nya bagi generasi sesudahnya.

Karena itu, kalau dikatakan *istishab* tidak dapat dijadikan dasar

<sup>7</sup>Hasbi as-shiddiqie, *Pokok – Pokok Pegangan Imam Mazhab*, hal 189.

menetapkan hukum, maka ada kemungkinan terjadinya *nasakh* (pembatalan) syari'ah tersebut. Akibatnya adalah kehilangan berlakunya syari'ah di zaman Rasulullah bagi zaman berikutnya.

Oleh karena itu, menurut mereka alasan yang menunjukkan berlakunya syari'at di zaman Rasulullah sampai ke generasi hari kiamat adalah berlakunya syari'at ini sampai sekarang karena tidak ada dalil yang menasakhkannya; dan ini, menurut mereka disebut *istishab*.

Disamping itu, mereka juga beralasan dengan ijmak, yaitu banyak hukum-hukum parsial yang sudah disepakati ulama Fiqih (ijmak) yang didasarkan pada kaedah *istishab*.

Sebagai contoh, menetapkan wudhu' tidak batal karena adanya keraguan bahwa wudhu' itu sudah batal. Menetapkan halalnya berhubungan suami istri yang telah melakukan akad nikah sampai terbukti bahwa mereka sudah cerai. Menetapkan tetapnya hak milik seseorang mejadi miliknya, selama tidak terbukti terjadinya pemindah tangan hak milik tersebut. Hukum ini semuanya, menurut mereka adalah hukum ijmak yang didasarkan pada *istishab*.<sup>8</sup>

#### D. AKIBAT DARI PERBEDAAN TENTANG PERAN ISTISHAB SEBAGAI DALIL SYARAK.

Akibat hukum dari perbedaan pendapat di atas dapat dilihat dari kasus *mafqud*, orang yang hilang yang telah melalui masa bertahun-tahun, tidak diketahui keadaan sebenarnya, apakah masih hidup atau sudah wafat.

Menurut ulama mazhab Maliki, Syafi'i, Hambali, az-Zahiri, dan Syi'ah, orang hilang berhak menerima pembagian warisan dari ahli warisnya yang wafat dan bagiannya ini disimpan sampai keadaannya bisa diketahui, apakah masih hidup, sehingga harta itu diserahkan kepadanya, atau sudah wafat, sehingga pembagiannya itu dilakukan kepada ahli waris lain.

Hal ini berlaku juga pada kasus ada orang yang berwasiat menghibahkan

<sup>8</sup>Abdullah Yusuf Juddai', *Taysiir Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Muassasah Rayyan, 2005), hal 205.

atau mewaqafkan harta bagi orang yang hilang tersebut. Adapun hartanya yang ia tinggalkan, tetapi menjadi miliknya dan tidak boleh dibagi, sampai benar-benar diketahui bahwa ia telah wafat.

Akan tetapi, ulama Mazhab hambali membatasi hal tersebut selama empat tahun setelah kepergiannya. Maksudnya, ia berhak menerima waris selama empat tahun itu dan hartanya belum boleh dibagi kepada ahli warisnya, sebelum habisnya masa empat tahun tersebut.

Menurut ulama mazhab Hanafi, orang yang hilang tidak bisa menerima warisan, wasiat, hibah, dan wakaf, karean mereka belum dipastikan hidup. Sebaliknya, harta mereka belum bisa dibagi kepada ahli warisnya, sampai orang hilang itu benar-benar terbukti telah wafat, karena penyebab adanya waris mewarisi adalah wafatnya seseorang.

Alasan mereka dalam hal ini adalah, karena *istishab* bagi mereka hanya berlaku untuk mempertahankan hak (harta orang hilang itu tidak bisa dibagi), bukan untuk menetapkan hak baginya (menerima waris, wasiat, hibah, dan wakaf).

#### E: كَائِدَاتُ الْإِسْتِشْبَاطِ بِتَأْشِيرَةِ الْإِسْلَامِ إِلَى كَائِدَاتِ الْإِسْتِشْبَاطِ بِغَيْرِهِ

Ulama Fikih menetapkan beberapa kaedah umum yang didasarkan kepada *istishab*, diantaranya adalah;

1. Kaedah;

“Pada dasarnya seluruh hukum yang sudah ada dianggap berlaku terus sampai ditemukan dalil yang menunjukkan hukum itu tidak berlaku lagi.”

Contohnya adalah kasus *mafqud* diatas.

2. Kaedah;

“Pada dasarnya dalam hal yang sifatnya bermanfaat bagi manusia hukumnya adalah boleh dimanfaatkan.”

## TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

Melalui kaedah ini, maka seluruh akad/ transaksi dianggap sah, selama tidak ada dalil yang menunjukkan hukumnya batal, sebagaimana juga pada sesuatu yang tidak ada dalil syarak melarangnya, hukumnya adalah boleh.

### 3. Kaedah;

“suatu keyakinan tidak dapat dibatalkan oleh sesuatu yang diragukan.”

Melalui kaedah ini, maka seseorang yang telah berwudhu', apabila merasa ragu akan wudhu'nya itu apakah telah batal atau belum, maka ia berpegang pada keyakinannya bahwa ia telah berwudhu', dan wudhu' itu tetap sah.

Dalam contoh lain, apabila seseorang makan sahur di akhir malam, di tidak mengetahui apakah sudah terbit fajar atau belum. Dalam kasus seperti ini, maka sahurnya dilanjutkan terus dan puasanya sah, karena keyakinan bahwa hari masih malam, lebih kuat dibanding keraguan bahwa hari sudah pagi dan fajar telah terbit.

Akan tetapi ulama mazhab Maliki melakukan pengecualian dalam masalah shalat. Menurut mereka, apabila keraguan (*syakk*) tersebut berkaitan dengan shalat, maka kaedah ini tidak berlaku. Oleh sebab itu, menurut mereka, apabila seorang ragu dalam masalah wudhu'nya, maka ia wajib berwudhu' kembali.

### 4. Kaedah;

“Pada dasarnya, seseorang tidak dibebani tanggung jawab sebelum adanya dalil yang menetapkan tanggung jawab seseorang.”

Oleh karena itu, orang tergugat dalam kasus apapun tidak bisa dinyatakan bersalah sebelum adanya pembuktian bahwa ia bersalah.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abu Habiib, Sa'di, 1987, *Ensiklopedi Ijmak*, Jakarta: Pustaka Firdaus
- Ahmad, Idris, 1986, *Fiqh al-Syafi'iyah*, Jakarta: karya Indah
- Al-Aini, Badruddin, 1998, *Faydhul Qadiir*, Beirut: Daar al-Turats al-Islami
- Al – Alusi, 2000, *Tafsir Ruuh al-Ma'ani*, Beirut: Daar Ihya Turats al-Arabi
- Al-Asyqar, Umar, 2006, *al-Niyyah Fi al-Ibadah*, Amman: Daar al-nafa'is
- Al-Asyqar, Umar Sulaiman, 2001, *Tarikh al-Fiqh al-Islamy*, terjemahan Drs. Dedi jumaedi dan Ahmad Nurahma, Fiqih Islam: Sejarah Pembentukan dan Pengembangannya, Jakarta: Akanemika Pressindo
- Al-Amidi, 2005, *Al-Ihkam Fi Ushul al-Ahkam*, Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyah
- Al-A'zami, Muhammad, 2003, *The History of The Qur'anic text*, Leicester: UK Islamic Academy
- Al-Badawi, Yusuf Ahmad, 2000, *Maqashid al-Syari'ah 'inda Ibn Taimiyah*, Amman: Daar an-nafa'is
- Al-Baqi, Muh. Fuad Abd., 2000, *Mu'jam Mufahras Li Alfadz al-Qur'an*, Kairo: Daar al-Hadits
- Al-Baydhawi, Al-Qadhi, 1996, *Tafsir al-Baydhawi*, Beirut: Daar al-Fikr
- Al-Bazdawi, tt, *Kanzu al-Wushul ila Ma'rifat al-Oushul*, Karachi: Javid Press
- Al-Bouthi, Said Ramadhan, 1982, *Dhawabith al-Mashlahah fi al-syari'ah al-Islamiyah*, Beirut: Muassasah ar-Risalah
- Al-Bukhari, Ala'uddin, 1997, *Kasyfu al-Asraar*, Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyah

## TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

- Al-Burhani, Muhammad Hisyam, 1985, *Sadd al-Zari'ah fi al-syari'ah al-Islamiyah*, (Beirut: mathba'ah ar-Raihani,), hal 69.
- Al-Fayyumi, 2008, *Al-Mishbah al-Muniir*, Kairo: Muassasah al-Mukhtar.
- Al-Dimyathi, Sayyid Muhammad Syatha, 1973, *I'anat at-Thalibiin*, (Kairo: Mustafa al-babi al-halabi
- Al-Ghazali, 1997, *Al-Mushtashfa*, Beirut: Daar Ihya Turats al-Arabi
- Al-Ghazali, 1999, *Syifa' al-Ghalil*, Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyah
- Al-Hasan, Khalifah Ba Bakar, 1999, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami*, al-Ain: UAEU Press
- Al-Jashsash, 1985, *al-Fusul fi al-ushul*, kuwait: wuzarah awqaf
- Al-Jashshash, 1999, *al-Mabsuth*, Beirut: Daar al-Turats al-Arabi
- Al-Khadimi, 2005, *al-Ijtihad al-Maqashidi*, Riyadh: maktabah ar-Rusyd
- Allal al-Faasi, 1993, *Maqashid al-Syari'ah wa makarimuha*, Beirut: Daar al-Gharb al-Islami
- Al-Makhluf, Hasanain Muhammad, 2007, *al-Mawarits fi al-Syari'ah al-islamiyah*, Kairo: Daar al-Fadhilah
- Al-Thabari, Ibnu Jarir, 1996, *Jami' al-Bayan Fi Takwiil Aayil Qur'an*, Beirut: Daar Ihya Turats al-Arabi
- Ar-Raysuni, 2000, *Nadzariyyah al-Maqashid*, Herdon: IIIT
- As-Syalabi, Mustafa, 1981, *Ta'lil al-Ahkam*, Beirut: Daar al-nahdhah al-Arabiyyah
- Al-Syatibi, 2007, *Al-Muwafaqaat Fi Ushul al-Syari'ah*, Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah
- As- Syaokani, Muhammad Ali, 2000, *Irsyad al-Fuhul*, Beirut: Muassasah ar-Rayyah
- Al-Thahanawi, 2005, *Mu'jam al-Istihlaaat al-Ulum wa al-Funun*, Beirut: Daar al-ma'rifat
- Al-Razi, Abu bakar, 2008, *Mukhtar al-Shihah*, Beirut: Daar Shadir
- Al-Jashshash, Abu Bakar, *Ahkamul Qur'an*, Beirut: Daar al-Kitab al-Arabi
- Al-Jurjani, Ali, 1985, *al-Ta'riifaat*, Beirut: Daar al-Kitab al-Arabi

## TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

- Al-Juddai', Abdullah Yusuf, 2005, *Taysiir Ushul al-Fiqh*, Beirut: Muassasah Rayyan
- Al-Marghinani, 2000, *al-Hidayah syarah al-Bidayah*, Kairo: Daar as-Salam
- Al-Qardhawi, Yusuf, 2001, *Fiqh al-Awlawiyyah*, Beirut: Muassasah ar-Risalah
- Al-Qardhawi, Yusuf, 1997, *Min Ajli shahwatin Rasyidah Tujaddidu ad-Dien*, Jakarta: Islamuna Press
- Al-Qarafi, 2003, *Al-Furuuq*, Riyadh: Daar Aalam al-Kutub
- Al-Qurthubi, 1985, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Beirut: Daar Ihya' Turats al-Arabi
- Ash-Shiddiqie, Hasbi, 1984, *Pengantar Fiqih Mu'amalah*, Jakarta: Bulan Bintang
- As-Suyuthi, Jalaluddin, 2001, *Al-Asybah wa An-Nazha'ir*, Beirut: Daar al-Turats al-Islami
- Al-Syaltout, Mahmoud, 2004, *al-Fatawa*, Beirut: Daar al-Syuruuq
- Al-Thanthawi, Mahmud, tt, *al-Madkhal ila al-Islam*, Kairo: Daar Nahdhah al-Arabiyyah
- Al-Thufi, Nashruddin, 1990, *Syarh Mukhtashar ar-Raudhah*, Beirut: Muassasah ar-Risalah
- Al-Khind, Mustafa said, 1986, *Atsar al-Ikhtilaf fi al-Qawa'id al-Ushuliyah fi ikhtilaf al-Fuqaha*, Kairo: Muassasah ar-Risalah
- Al- Youbi, 2008, *Maqashid al-syari'ah w alaqtuha bi al-adillah al-Syar'iyyah*, Riyadh: Daar Ibn al-Jauzi
- Al-Zarqa, Mustafa, 1997, *Ushul al-Fiqh*, Damaskus: Damaskus Univ.
- Al-Zarqa, Mustafa, 1999, *Fatawa Mustafa al-Zarqa*, Damaskus: Daar al-Qalam
- Audah, Abdul Qadir, 1997, *al-Fiqh al-jina'I al-islamy*, Beirut: Muassasah ar-Risalah
- Badan Arbitrase Muamalah Indonesia (BAMUI), (sambutan ketua Mahkamah Agung Republik Indonesia pada persemian Badan Arbitrase Muamalah Indonesia), 1994, Badan Arbitrase Muamalah Indonesia (BAMUI)

TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

- Draz, M. Abdullah, 1998, *al-Deen*, Beirut: Muassasah ar-Risalah
- DepDikBud, 1990, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: PN Balai Pustaka, Cetakan ketiga
- Echols, John, Dan Hasan Shadily, 1992, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia
- Hallaq, Wael B., 2000, *Sejarah Teori Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada
- HA Djazuli, 2001, *Ushul Fiqh: Metodologi Hukum Islam*, Jakarta: Rajawali Press
- Ibn Ashuur, Muhammad Thahir, 1997, *Al-Tahriir wa Al-Tanwiir*, Tunis: ad-Daar al-Tunisiyah
- Ibnu Ashur, 2005, *Ushul an-Nizam al-ijtima'i al-islami*, Kairo: Daar as-Salam
- Ibnu Kathir, 1998, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzhim*, Beirut: Daar Ibnu Kathir
- Ibnu Kathir, 2001, *Tafsir Ibnu kathir*, kairo: Muassasah al-Mukhtar
- Ibnu Mandzur, 2003, *Lisanul Arab*, Riyadh: Daar Aalam al-kutub
- Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, 1993, *I'laam al-Muwaqqi'in 'an rabbil alamin*, Kairo: Daar al-Hadits
- Ibnu Rusyd, 2008, *Bidayatul Mujtahid*, Beirut: Muassasah al-Ma'arif
- Ibn Rajab al-Hanbali, 2008, *Jami' al-Ulum wa al-Hikam*, Damaskus: Daar Ibn kathir
- Ibnu Qudamah, 2009, *al-Mughni*, Beirut: Daar al-Kutub al-Ilmiyyah
- Ibnu Taymiyah, 1997, *Majmu' al-Fatawa*, Riyadh: Daar Ibnu al-jauzi
- Ibnu Qudamah, 2005, *Raudhah al-Nadhir Fi Ushul al-Fiqh*, Beirut: Daar Ibn Hazm
- Ibnu Hazm, 2002, *Al-Ihkam*, Beirut: Daar al-Kitab al-Arabi
- Ilyas, Muhammad, 2004, *Sejarah Mekah*, Mekah: Al-Rasheed Printing
- Jaih Mubarak, 2002, *Metodologi Ijtihad Hukum islam*, Yogya: UII press
- Jamil, Fathurrahman, 1995, *Metode Ijtihad Majelis tarjih Muhammadiyah*, Jakarta: Logos Publishing House
- Khallaf, Abdul Wahab, 2003, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Kairo: Daar al-hadits

TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

- Lubis, Mukhlis, Ilmu Pembagian Waris, Medan: Pesantren Al-Manar, 2011), hal 166-167.
- Madkur, Muhammad Salam, 1993, *al-Qadha' Fi al-islam*, Jakarta: Bina Ilmu
- Ma'luf, Louis, 1986, *al-Munjid al-Abjadi*, Beirut: Daar al-masyriq
- Ma'luf, Louis, *al-Munjid al-Lughah wa al-A'laam*, Beirut: Daar al-Masyriq
- Mahmud, Abdul Halim, 2003, *Manhaj al-Islah al-islami fi al-mujtama'*, Kairo: mahrajaan al-Qira'ah lil kutub
- Mardjono, Hartono, 1997, *Menegakkan syari'at islam dalam konteks keindonesiaan*, Bandung: Mizan
- Manan, Abdul, 2012, *Hukum Ekonomi Syari'ah*, Jakarta: Prenada
- Manan, Abdul, 2003, *Hukum islam dalam berbagai wacana*, Jakarta: Pustaka bangsa
- Manan, Abdul, 2006, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo
- Manan, Abdul, 2007, *Etika hakim Dalam penyelenggaraan Peradilan*, Jakarta: kencana
- Mu'allim, Amir, dan Yusdani, 1999, *Konfigurasi pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press
- Muhammad, Abu al-Ainain Fatah, 1976, *al-Qadha wa al-itsbat Fi al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Daar al-Fikr
- Muslim, tt, *Shahih Muslim*, Beirut: Daar al-Fikr
- Nuruddin, Amiur, 1991, *Ijtihad Umar Bin Khattab*, Jakarta: Rajawali Press,
- Qutb, Sayyid, 1993, *Al-Adalah al-Ijtima'iyyah Fi al-islam*, Beirut: Daar al-Syuruuq
- Rajagukguk, Erman, *Penyelesaian Sengketa Alternatif*, Jakarta: FH UI
- Raghib al-Isfahani, 2005, *Mufradaat alfadzil Qur'an*, Beirut: Daar al-Ma'rifah
- Rasyid, Daud, 1998, *Islam dalam berbagai dimensi*, Bandung: Citapustaka
- Rasyid, Sulaiman, 1976, *Fiqh islam*, Jakarta: At-Thahiriyyah

## TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

- Ridha, M. Rasyid, 1908, *Tafsir al-Manar*, kairo: Maktabah al-Manar
- Rosyadi, Rahmat, 2002, *Arbitrase dalam Perspektif Islam dan Hukum Positif*, Bandung: Citra Aditya Bakti
- Sabiq, Sayyid, 1987, *Fiqh as-Sunnah*, Beirut: Daar al-Fikr
- Subhi Mahmassani, 1981, *Filsafat Hukum Dalam Islam*, Bandung: PT Ma'arif
- Sudarsono, 2001, *Pengantar Ilmu Hukum*, Jakarta: Rineka Cipta
- Suhendi, Hendi, 2002, *Fiqh mu'amalah*, Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Syarief, Nadiyah, 1985, *Al-Ijtihad Fi al-Syari'ah al-Islamiyah*, Beirut: Muassasah ar-Risalah
- Syihab, M. Quraish, 2005, *Wawasan Al-Qur'an*, Jakarta: Mizan
- Thaib, Hasballah, 2012, *Hukum Waris Islam*, Medan: PPS Hukum USU
- Thaib, Hasballah, dan Zamakhsyari, *Tafsir Tematik V*, (Medan: Pustaka Bangsa, 2008), hal 147
- Zaid, Mustafa, 1964, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami wa Najm al-Diin al-Thufi*, Kairo: Kairo University
- Usairy, Ahmad, 2003, *Sejarah Islam*, Jakarta: Akbar
- Usman, Rachmadi, 2000, *Hukum Ekonomi Dalam Dinamika*, Jakarta: Djambatan
- Zakiyyuddin, 2007, *Konsep Keadilan Dalam al-Qur'an*, disertasi doktor, UIN Yogya
- Zuhdi, Masjufuk, 1995, *Pembaharuan Hukum Islam dan Kompilasi Hukum*, (Surabaya: PTA Jawa Timur,
- Zuhaily, Wahbah, 2005, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*, Damaskus: Darul Fikri
- Zuhaily, Wahbah, 2003, *Nadzhariyyat ad-Dharurah*, Damaskus: Daar al-Fikr

## RIWAYAT HIDUP PENULIS

### IDENTITAS:

- 1) Namalengkap & gelar : Dr. H. Zamakhsyari Hasballah, Lc, M.A.
- 2) T. Tgl lahir : Medan, 11 Juli 1984.
- 3) Jabatan : Lektor bidang Tafsir  
Fakultas Agama Islam  
Universitas Dharmawangsa Medan.
- 4) Alamat : Jalan Karya Bakti, No. 36  
Medan Johor 20144.  
Telp. 0617872664  
H.P: 081362494090  
E-mail: zbht84@gmail.com
- 5) Nama Istri : Vina Annisa, ST.
- 6) Nama Anak : Izza Humaira (2 tahun).
- 7) Orang tua : Prof. H.M. Hasballah Thaib, M.A, Ph.D  
Dra. Rozanna Budiman.

### RIWAYAT PENDIDIKAN:

- 1) TK Arafah II, Medan, 1989
- 2) Sekolah Dasar, Perguruan Al-Azhar Medan, 1996
- 3) Madrasah Tsanawiyah, Pesantren Misbahul Ulum, Lhokseumawe, 1999
- 4) Secondary Religious Institutes, Doha, Qatar, 2003
- 5) Sarjana Strata 1, Islamic studies, United Arab Emirates University, UAE, 2007, dengan nilai cumma cumlaude.

- 6) Magister (S2), Tafsir dan studi Qur'an, International Islamic University Malaysia, 2009, dengan nilai cumma cumlaude.
- 7) Philosophy of Doctor (S3) dalam bidang tafsir, International Islamic University Malaysia, dengan nilai cumlaude.

### RIWAYATPEKERJAAN:

#### A. Fungsional:

- 1) Dosen Fakultas Agama Islam dan Hukum, Universitas Dharmawangsa, Medan, dari tahun 2009-sekarang.
- 2) Dosen Pasca Sarjana Magister Kenotariatan, Universitas Batam, 2013 - sekarang
- 3) Dosen tidak tetap, Fak. Ekonomi, Universitas Sumatera Utara Medan, kelas Internasional, dari Juli 2010 – sekarang.
- 4) Dosen tidak tetap, Fak. Kedokteran, Universitas Sumatera Utara Medan, dari Juli 2010 – sekarang.
- 5) Staf Pengajar matakuliah Agama Islam, Universitas Al-Azhar Medan, September 2010 - sekarang.
- 6) Staf Pengajar Tafsir FAI, Universitas Al-Washliyah Medan, Agustus 2010 – Sekarang.
- 7) Staf Pengajar Keperawatan Islam, Akper Malahayati Medan, 2011– sekarang.
- 8) Asisten Riset Prof. Munjid Mustafa Bahjat, KIRKH, International Islamic University Malaysia, Maret 2009-April 2010.
- 9) Asisten Riset Prof. Madya. Jamal Ahmad Badi, KIRKH, International Islamic University Malaysia, Februari 2008- Februari 2010.
- 10) Pelatih Bahasa Arab di lembaga Studi Bahasa SLEU, International Islamic University Malaysia, Juli 2008- April 2009.
- 11) Guru di Islamic Study College Al-Manar, Medan, Juli 2006 – sekarang.

#### B. Struktural:

- 1) Kepala Lembaga Penelitian Dan Pengabdian Masyarakat (LPPM), Universitas Dharmawangsa Medan, April 2013 – sekarang.

### C. Non Struktural:

- 1) Ketua Yayasan Al-Munawwarah, Islamic Study College Al-Manar, Medan, 2009-sekarang.
- 2) Pembina Yayasan Misbahul Ulum Paloh, Lhokseumawe, Aceh Utara, 2012 – sekarang

### BUKUDANKARYAILMIAH:

- 1) *Tafsir Tematik Al-Qur'an I*, Pustaka Bangsa Medan, 2007.
- 2) *Tafsir Tematik Al-Qur'an II*, Pustaka Bangsa Medan, 2007.
- 3) *Tafsir Tematik Al-Qur'an III*, Pustakabangsa Medan, 2008.
- 4) *Tafsir Tematik Al-Qur'an IV*, Pustaka Bangsa Medan, 2008.
- 5) *Tafsir Tematik Al-Qur'an V*, Pustaka Bangsa Medan, 2008.
- 6) *Tafsir Tematik Al-Qur'an VI*, Pustaka Bangsa Medan, 2009.
- 7) *Panduan Bisnis Islami*, Pesantren Al-Manar, 2011
- 8) *Fiqh Ramadhan*, Perdana Publishing, 2011
- 9) *20 Kasus kedokteran Kontemporer Dalam Perspektif Islam*, Perdana publishing, 2011
- 10) *Islam & Kesehatan*, FKUISU & Perdana publishing, 2011.
- 11) *Tafsir Dan Keutamaan Surah Yasin*, Perdana Publishing, 2012
- 12) *Pendidikan Dan Pengasuhan Anak Menurut Al-Qur'an dan Hadits*, Perdana Publishing, 2012
- 13) *Kumpulan Kisah Teladan*, Perdana Publishing, 2012

### PENELITIANILMIAH:

- 1) *Usus al-Bina' al-Hadhari min al-Mandzur al-Qur'ani: Dirasah Maudhu'iyah fi Dhau' Qissatai Daudwa Sulaiman Alaihimas Salam*, Thesis s-2 (Dalambahasa Arab di IIU Malaysia), 2009.
- 2) *Membangun Peradaban dalam Konsep Al-Qur'an (Studi Kisah Daud dan Sulaiman AS dalam Al-Qur'an)*, Universitas Al-Azhar Medan, 2009.
- 3) *Perencanaan Pembangunan Ekonomi dalam Perspektif Al-Qur'an (studi Kisah Yusuf AS dalam Al-Qur'an)*, Universitas Islam Sumatera Utara, 2010.

- 4) *Al-Ghazwu al-Fikri wa Atsaruhu 'ala Manhaj Said Nursi Fi Tafsirihilil Ayat al-Qur'aniyyah*, Disertasi s-3 (dalam Bahasa Arab di IIU Malaysia), 2012.

#### MAKALAH SEMINAR DAN ARTIKEL ILMIAH:

- 1) “Pengaruh Reformis Mesir Terhadap Kajian Tafsir Nusantara: Studi Tafsir Al-Qur’an H. Zainal Arifin Abbas” dalam In Memorium bersama Alm. H. Zainal Arifin Abbas, Perdana publishing, 2011.
- 2) “Syeikh H.M. Arsyad Thalib Lubis Ulama Islam Anti Pluralisme Agama” dalam Syeikh H.M. Arsyad Thalib Lubis: Pemikiran & karya Monumentalnya, Perdana publishing, 2012.
- 3) “Al-Ghazwul Fikry; Asbabu huwama dzahiru huwa atsaruhu wa mauqifuna tujahu”, kertas kerja yang akan dibentang pada konferensi internasional kedua tentang pemikiran Islam di Universiti kebangsaan Malaysia (UKM), Bangi, Malaysia, 2009
- 4) “The Concept of Salvation in The Revealed Religions and Its Influence on Human Behaviour as Moral Agent”, tulisan yang dipresentasikan pada National Forum on Comparative Religion Studies, Malaysia, 2010.
- 5) “Usus al-Amn al-Fikry fi al-Qur’an al-Karim wa as-Sunnah an-Nabawiyyah”, tulisan yang dipresentasikan pada konferensi internasional “Sunnah: Source of Information, and Essence of Integration”, Malaysia, 2010.
- 6) “Badiuzzaman Said Nursi wa Manhajuhu fi Tafsirihil Rasail Nuur”, tulisan yang dipresentasikan pada Simposium Internasional mengenai Badiuzzaman Said Nursi, Turki, 2010.
- 7) “Peningkatan Moral dan Etika bagi mahasiswa”, tulisan dipresentasikan dalam seminar lokal dosen Fak. Agama Islam, Universitas Al-Washliyah Medan, 12 Juli 2010.
- 8) “Pentingnya Soft Skill di perguruan Tinggi”, tulisan dipresentasikan di seminar lokal Fak. Hukum universitas Al-Washliyah Medan, 22 Mei 2010.
- 9) “Membangun Karakter Bangsa: Perspektif Al-Qur’an dan Sunnah”, tulisan yang dipresentasikan dihadapan dosen Agama Islam Universitas Al-Washliyah Medan, 2 Mei 2010.

- 10) “Al-Qur’an dan Pemanasan Global”, tulisan yang dipresentasikan di depan guru – guru Pesantren Al-Manar Medan, 2 Februari 2010.
- 11) “Daurul ‘Ilm Fi Itsbatil Iman”, artikel di publikasi dalam majalah al-aqidah al-Islamiyah, Fakultas studi Islam, UAEU, 2005.
- 12) “Masyarakat madany dan bagaimana memadanikan masyarakat kita”, konferensi PPI, di Teheran, Iran, 2005.

#### EDITOR:

- 1) *Bersama Alm. Prof. Drs. Nukman Sulaiman*, Perdana Publishing, 2012
- 2) *Al-Fadhil H. Adnan Lubis: kader Nadwatul Ulama India*, Perdana Publishing 2012.
- 3) *Pemikiran Dan Sikap M. Hasballah Thaib Dalam berbagai Dimensi*, Citapustaka media, 2013

#### DIKTAT DAN BUKU AJAR:

- 1) *Kuliah Agama Islam bagi mahasiswa*, Fakultas Ekonomi, Universitas Sumatera Utara, Medan, 2010.
- 2) *Ekonomi dan Pembangunan dalam Perspektif Islam*, Fakultas Ekonomi Universitas Sumatera Utara, 2011.
- 3) *Wawasan Islam*, Fakultas Ekonomi Universitas Sumatera Utara, 2012.
- 4) *Pendidikan Kedokteran Kontemporer*, Perdana Publishing, 2012

#### PARTISIPASI DALAM PERTEMUAN ILMIAH:

- 1) Peserta dalam seminar nasional “Reorientasi Kajian Tafsir”, IAIN SU, 2012.
- 2) Pembicara dalam Seminar Internasional “Sunnah: Source of Information, and Essence of Integration”, USIM, Malaysia, 28-29 Juli 2010.
- 3) Pembicara dalam Seminar lokal “Peningkatan Moral dan Etika

## TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

- bagi mahasiswa”, Fakultas Agama Islam, Universitas Al-Washliyah Medan, 12 Juli 2010.
- 4) Pembicara dalam Simposium Internasional mengenai Badiuzzaman Said Nursi, Istanbul Foundation for Science and Culture, Istanbul, Turki, 26-27 Juni 2010.
  - 5) Pembicara dalam seminar lokal “Pentingnya soft skill di Perguruan tinggi”, Fakultas Hukum Universitas Al-Washliyah Medan, 22 Mei 2010.
  - 6) Peserta dalam Seminar Internasional “Al-Lama’at: To Pleasure Services of the Sky”, Universitas Al-Washliyah, Medan, 19 Mei 2010.
  - 7) Pembicara dalam seminar lokal “Membangun Karakter bangsa”, Universitas Al-Washliyah, 2 Mei 2010.
  - 8) Pembicara dalam Forum Nasional kajian Perbandingan Agama, HAKIM (Himpunan Keilmuan Muda Malaysia), Kuala Lumpur 22 April 2010.
  - 9) Pembicara dalam “2<sup>nd</sup> International Seminar on Islamic Thought”, UKM, Malaysia, 6-7 Oktober 2009.
  - 10) Peserta dalam Seminar tentang program Pemerintah negeri Selangor “S.P.I.E.S (Spriritual- Physical- Intelectual- Emotional- Sosial)”, Pemerintahnegeri Selangor, Malaysia, di Grand Blue Wave Hotel, Shah Alam, Juli 2009.
  - 11) Peserta dalam Seminar tentang “Peranan Keadilan dalam penyelesaian Masalah – masalah Ummat dalam pandangan Badiuzzaman Said Nursi”, Intellectual Youth Club, IIUM, di Gombak, Selangor, Malaysia, Juli 2009.
  - 12) Peserta dalam Seminar tentang Zheng He: Legenda yang terlupakan, Intellectual Youth Club, IIUM, di Gombak, Selangor, Malaysia, Maret 2009.
  - 13) Peserta dalam 3<sup>rd</sup> International Conference on Postgraduate Education, Malaysian Dean of graduate Studies (MyDegs) di The Gurney Hotel & Residence, Pulau Pinang, Malaysia, Desember 2008.
  - 14) Peserta dalam Seminar warisan Al-Qur’an dan Hadis di Nusantara, Universiti Malaya di Kuala Lumpur, Malaysia, Agustus 2008.

## TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

- 15) Peserta dalam Konfrensi Internasional; “IjtihaddanIfta’ di Abad 21: Permasalahan dan Tantangan”, Universiti Islam Antarbangsa Malaysia, di Gombak, Selangor, Malaysia, Agustus 2008.
- 16) Peserta dalam Konfrensi Internasional; “Toshihiko Izutsu: Peranan dan Sumbangsihnya Dalam Studi Islam”, Universiti Islam Antarbangsa Malaysia, di Gombak, Selangor, Malaysia, Agustus 2008.
- 17) Peserta dalam Seminar tentang Badiuzzaman Said Nursidan Karya- karya monumentalnya, Intelectual students Club, UIAM, di Gombak, Selangor, Malaysia, Juli 2008.
- 18) Peserta dalam Loka karya; “How to success in your work interview”, Sosial University Club of UAEU di Al-Ain, Abu Dhabi, UniEmirat Arab, Mei 2007.
- 19) Peserta dalam Loka karya; “How to write your CV”, Sosial University Club of UAEU di Al-Ain, Abu Dhabi, UniEmirat Arab, Mei 2007.
- 20) Peserta dalam Loka karya; “Adobe Photoshop”, Science Faculty Students Community, UAEU, di Al-Ain, Abu Dhabi, UniEmirat Arab, Maret 2007.
- 21) Peserta dalam Konfrensi internasional tentang hak cipta, Researce Affairs and Libraries Deanship, UAEU, di Al-Ain, Abu Dhabi, UniEmirat Arab, Maret 2007.
- 22) Peserta dalam Loka karya; “The Muslem European” and “The Clash of Civilizations or Ignorance”, European Cultural Council, UAE, di Al-Ain, Abu Dhabi, UniEmirat Arab, Maret 2007.
- 23) Peserta dalam Loka karya tentang Maqasid Syar’iyyah, Fakultas Syariah dan studi Islam, UAEU, di Al-Ain, Abu Dhabi, UniEmirat Arab, Februari 2007.
- 24) Peserta dalam Loka karya; “How to keep your health”. Sosial University Club, UAEU di Al-Ain, Abu Dhabi, UniEmirat Arab, februari 2007.
- 25) Peserta dalam Loka karya; “Fikih dan akuntansi Zakat”, Zakat Fund, UAE di Al-Ain, Abu Dhabi, Uni Emirat Arab, Desember 2006.
- 26) Peserta dalam Loka karya tentang Oracle 10g, Independent

TEORI-TEORI HUKUM ISLAM DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

learning center, UAEU, di Al-Ain, Abu Dhabi, Uni Emirat Arab,  
Desember 2006.



# TEORI-TEORI

# HUKUM ISLAM

## DALAM FIQIH DAN USHUL FIQIH

Kerap ditemukan penelitian tentang kasus-kasus yang berkaitan dengan hukum Islam yang seharusnya menggunakan teori hukum Islam tetapi menggunakan pisau analisis yang tidak sejalan dengan hukum Islam sehingga hasilnya tidak sejalan dengan topik yang diteliti. Untuk itu, diperlukan hadirnya buku teori-teori hukum Islam yang sering dijadikan sebagai pisau analisis oleh para peneliti sebagaimana dihadirkan dalam buku ini. Secara luas diuraikan teori-teori hukum Islam yang menjadi rujukan para peneliti, bahkan sebagian dari teori-teori tersebut dapat digunakan sebagai dalil hukum oleh sebagian mazhab dalam hukum Islam.

Buku ini merckam berbagai refleksi pemikiran penulisnya dalam bidang teori hukum Islam. Menurutnya, Islam adalah integrasi idealitas dan realitas, sehingga meskipun Islam bersumber dari wahyu yang absolut dan abadi, namun pemahamannya selalu elastis, terutama dalam bidang mu'amalah. Tulisan-tulisan dalam buku ini menekankan kepada sifat Fiqih Islam dalam pengertian yang luas, sehingga cocok dengan perkembangan zaman.

**citapustaka**

**MEDIA PERINTIS**

BERHENTI BUKU, JILID & PERCERJAN TUNGGU

Email : [citapustaka@gmail.com](mailto:citapustaka@gmail.com)

Website : <http://www.citapustaka.com>

ISBN 978-602-93777-73-6



9 786029 377736