

**FIQH  
USHUL FIQH**



STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
**SUNAN KALIJAGA**  
YOGYAKARTA



DR. ALI SODIQIN

# FIQH USHUL FIQH

SEJARAH, METODOLOGI DAN IMPLEMENTASINYA  
DI INDONESIA



STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA

BERANDA

**FIQH, DAN USHUL FIQH**  
Sejarah, Metodologi dan Implementasinya di Indonesia  
Copyright © 2012 DR. Ali Sodiqin

Perancang Sampul: Kotak Hitam Studio  
Penata Letak: Erwan Supriyono

Beranda Publishing  
Gedung Beranda Publishing Lantai I  
Jl. Wirajaya No 310 A Condong Catur,  
Depok, Sleman, Yogyakarta 55283  
Telp./Faks. (0274) 889933  
e-mail: berandapublishing@yahoo.co.id

Cetakan Pertama, Februari 2012

**FIQH USHUL FIQH**  
**Sejarah, Metodologi dan Implementasinya di Indonesia**  
Yogyakarta: Penerbit Beranda Publishing, 2012  
xvi + 316 ; 145 x 210 mm  
ISBN: 978-602-976407-1

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA

## PENGANTAR EDITOR

Setiap buku memiliki karakter khusus yang membedakan buku yang satu dengan buku yang lainnya. Karakter khusus inilah yang membuat sebuah buku menarik untuk dibaca sekaligus memberikan pengetahuan kepada pembacanya. Meskipun banyak buku dengan judul atau tema yang sama, namun akan menghasilkan pemahaman dan minat baca yang berbeda. Buku yang ada di tangan pembaca ini menyuguhkan karakter khusus yang berbeda dengan buku sejenis, sehingga tetap enak dibaca dan penting, meskipun buku dengan tema sejenis sudah banyak diterbitkan.

Di kalangan umat Islam, fiqh dan ushul fiqh memiliki kedudukan penting, karena menyangkut kehidupan riil setiap muslim. Hampir semua aspek kehidupan umat Islam menjadi kajian fiqh, sehingga pengetahuan tentang fiqh menjadi sebuah keharusan. Hal yang terlupakan adalah ushul fiqh, yaitu metode penetapan fiqh. Umat Islam cenderung mengutamakan fiqh dan melupakan ushul fiqh. Tradisi ini sudah bermula sejak abad pertengahan, yakni ketika umat Islam berada dalam masa kemunduran. Memahami fiqh tanpa ushul fiqh akan mengakibatkan taqlid, yaitu imitasi

dalam melaksanakan ajaran Islam tanpa pengetahuan tentang dasar hukumnya. Oleh karena itu pengetahuan tentang fiqh perlu dibarengi dengan pengetahuan tentang ushul fiqh.

Bagi umat Islam Indonesia, membaca buku ini akan memberikan pengetahuan tentang historisitas masuk dan berkembangnya hukum Islam di Indonesia. Kontinuitas dan perubahan implementasi hukum Islam dijelaskan secara detil, sehingga menghasilkan pemahaman yang komprehensif tentang berlakunya hukum Islam di Indonesia sekarang ini. Di sisi lain, juga dikemukakan bagaimana upaya umat Islam di Indonesia, baik melalui para tokoh maupun organisasi sosial kemasyarakatan Islam, melakukan upaya mengimplementasikan hukum Islam di Indonesia.

Sekali lagi, buku ini tidak hanya menjelaskan tentang produk hukum, tetapi juga menjelaskan proses pembentukannya. Selamat membaca!



## PENGANTAR PENULIS

**A**lhamdulillah, puji syukur ke hadirat Allah Swt, dengan semua kenikmatan dan kemuliaan yang diberikan kepada penulis, naskah buku ini dapat terselesaikan. Salawat dan salam semoga tercurah kepada Rasulullah Muhammad Saw, teladan mulia, inspirator cerdas, motivator tangguh dalam segala aspek kehidupan. Darinya, pelajaran dan penyelesaian problematika kehidupan, agama maupun sosial, dapat kita implementasikan guna mempertahankan martabat kemanusiaan.

Buku yang berjudul "Fiqh Ushul Fiqh; Sejarah, Metodologi, dan Implementasinya di Indonesia", adalah buku akademik sekaligus umum dalam konteks keislaman dan keindonesiaan. Meskipun sudah banyak buku serupa yang diterbitkan, namun penulis memberanikan diri untuk tetap menulisnya, dengan melihat kelebihan dan kekurangan referensi yang sudah ada. Pengalaman dua belas tahun mengampu matakuliah ini (sejak 1998), memberikan masukan yang berharga bagi penyusunan buku ini. Interaksi langsung

dengan mahasiswa, baik yang masih awam maupun sudah memiliki pengetahuan tentang fiqh ushul fiqh, menjadi masukan dan kritik yang berarti bagi pengembangan pembelajaran materi ini. Diskusi dan konsultasi dengan kolega, Konsorsium Dosen Pengampu Mata Kuliah Fiqh Ushul Fiqh UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, menjadi ajang bersinergi untuk selalu mengkritisi, memperbaiki, dan memperkaya *content* dan metodologi dalam pengembangan mata kuliah ini.

Dasar penyusunan buku ini adalah silabus matakuliah Fiqh Ushul Fiqh yang berlaku di semua fakultas pada UIN/IAIN/STAIN. Agar tidak terjebak pada pengulangan dari referensi yang sudah terbit lebih dulu, maka buku ini disusun dengan model yang berbeda dengan buku sejenis, yaitu: *pertama*, pembahasan buku ini memberikan penekanan yang proporsional pada aspek historisitas, hal mana banyak dilupakan oleh penulis lain. Aspek historisitas dalam kajian fiqh ushul fiqh sangat penting, karena ilmu ini bukan sesuatu yang *given*, ada dengan sendirinya, tetapi merupakan proses akumulasi dari kerja keras para ahli hukum Islam, sejak masa sahabat hingga saat ini. Materi-materi dalam ilmu ini merupakan produk dari kontinuitas sekaligus perubahan dari waktu ke waktu. Mempelajari ilmu ini tanpa mengetahui aspek sejarahnya akan menghasilkan pemahaman yang *absurd* dan imitatif.

*Kedua*, pemaparan dan analisis materi dalam buku ini menekankan pada penguatan dan pensistematisasian logika berpikir. Ilmu fiqh dan ushul fiqh adalah hasil integrasi antara nash (Al-Qur'an dan Hadis) dengan logika (ra'y), karena kehadirannya merupakan produk ijtihad para ahli

hukum Islam. Sehingga pengkajiannya, mau tidak mau, harus tetap memberikan peran yang adil terhadap nash dan ra'y. Kemajuan dan kemunduran fiqh dan ushul fiqh sangat dipengaruhi intensitas penggunaan ra'y oleh umat Islam, terutama ulamanya. Kelemahan penggunaan ra'y akan menghasilkan pemahaman yang skripturalis, sedangkan terlalu membebaskan ra'y akan mengakibatkan pandangan yang liberalis.

*Ketiga*, penyusunan dan penyajian materi buku ini menggunakan model dari teoritis ke praktis. Fiqh dan ushul fiqh tidak hanya dijelaskan teori dan metodologinya, tetapi implementasi praktisnya juga dihadirkan, khususnya dalam konteks keindonesiaan. Dengan model ini, pembaca akan memahami alur kerja ilmu fiqh dan ushul fiqh, sehingga memiliki ketrampilan berjihad, yaitu menyelesaikan persoalan keagamaan yang muncul di masyarakat. Di samping itu, pembaca juga memperoleh penjelasan yang seimbang tentang proses islamisasi di Indonesia, khususnya dalam aspek hukum, sehingga menuntun mereka untuk membangun konsep keislaman dan keindonesiaan yang mendamaikan dan jauh dari kekerasan atau radikal.

Pada akhirnya, penulis mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada semua pihak, yang secara langsung maupun tidak langsung, terlibat atau melibatkan diri dalam penulisan buku ini. Terima kasih yang spesial untuk istri penulis, Ririn Budiharti, dan kedua buah hati, Nadia Nala Izza dan Reyhan Muhammad Avencena, yang rela berbagi bahkan kehilangan waktu kebersamaannya. Perhatian dan pengertian mereka adalah harta paling berharga yang memotivasi penulis untuk tetap berkarya. Semoga Allah Swt

memberikan kebahagiaan yang berlebih, atas semua kebaikan dan keikhlasan semua pihak. Semoga buku ini memberikan manfaat dan maslahat yang semestinya...Amin.

Yogyakarta, Desember 2011

Ali Sodikin



# DAFTAR ISI

Pengantar Editor	v
Pengantar Penulis	vii
Daftar Isi	xi

## BAGIAN PERTAMA; PENDAHULUAN

<b>BAB 1 SYARI'AH, FIQH, DAN ushul fiqh</b>	<b>3</b>
A. Syari'ah	3
1. Pengertian	3
2. Kandungan Syari'ah	7
3. Prinsip Dasar Syari'ah	8
B. Fiqh	15
1. Definisi dan Hakikatnya	15
2. Sifat Fiqh	21
3. Perbedaan Antara Syari'ah dengan Fiqh	23
C. Usul Fiqh	24
1. Definisi dan Hakikatnya	24
2. Fungsi ushul fiqh	26
D. Hubungan Antara Syari'ah, Fiqh dan ushul fiqh	26
<b>BAB 2 SEJARAH PEKEMBANGAN FIQH DAN ushul fiqh</b>	<b>29</b>

A. Fase Pertumbuhan (610 – 632M)	30
B. Fase Perkembangan (632 M sampai 661 M)	35
C. Fase Formulasi dan Sistematisasi (661 M – 950 M)	39
D. Fase Stagnasi (950 – Akhir Abad ke-19 M)	43
E. Fase Kebangkitan (Akhir Abad ke 19 sampai Sekarang)	46
<b>BAB 3 RUANG LINGKUP DAN KEGUNAAN     FIQH ushul fiqh</b>	<b>49</b>
A. Ruang Lingkup Kajian Fiqh	49
B. Ruang Lingkup Kajian ushul fiqh	51
C. Kegunaan Mempelajari Fiqh dan ushul fiqh	53
<b>BAB 4 ALIRAN-ALIRAN DALAM ushul fiqh</b>	<b>57</b>
A. Thariqah Mutakallimin	57
B. Thariqah Fuqaha	60
<b>BAGIAN KEDUA; METODOLOGI</b>	
<b>BAB 5 SUMBER DAN METODE HUKUM ISLAM</b>	<b>65</b>
A. Pengertian Sumber dan Dalil	65
B. Al-Qur'an sebagai Sumber Hukum	66
C. Hadis sebagai Sumber Hukum	76
D. Metode-Metode Penetapan Hukum Islam	83
1. Ijmak	84
2. Qiyas (Analogical Reasoning)	87
3. Istihsan	90
4. Maslahah Mursalah	92
5. Istishab	93
6. 'Urf (Adat Kebiasaan Masyarakat).	95
7. Saddudz Dzari'ah	97
<b>BAB 6 IJTIHAD DAN MUJTAHID</b>	<b>99</b>
A. Ijtihad dan Ruang Lingkupnya	99
1. Pengertian Ijtihad	99

2. Fungsi dan Kedudukan Ijtihad	101
3. Ruang Lingkup Ijtihad	104
4. Macam-Macam Ijtihad	105
5. Kekeliruan dalam Berijtihad	108
B. Mujtahid dan Tingkatannya	110
1. Pengertian Mujtahid	110
2. Tingkatan Mujtahid	111
<b>BAB 7 HUKUM SYARA'</b>	<b>115</b>
A. Pengertian dan Pembagian	115
B. Hukum Taklify dan Pembagiannya	116
1. <i>Ijab</i>	116
2. Nadb	119
3. Ibahah	120
4. <i>Karahah</i>	121
5. Tahrim	122
C. Hukum Wadh'i dan Jenisnya	124
1. Sabab	125
2. Syarat	125
3. Mani'	126
4. Sah dan Batal	126
5. Azimah dan Rukhsah	127
D. Perbedaan antara Hukum Taklify dengan Hukum Wad'iy	130
<b>BAB 8 HAKIM, MAHKUM FIH, MAHKUM ALAIH</b>	<b>131</b>
A. HAKIM	131
1. <i>Pengertian</i>	131
2. Kedudukan Mujtahid dalam Penetapan Hukum Islam	132
3. Metode Istimbat Hukum Syara'	133
4. Kedudukan Akal terhadap Wahyu	135
B. MAHKUM FIH	137

1.	Pengertian dan Syarat Mahkum Fih	137
2.	Kriteria Taklif	139
3.	Macam-macam Mahkum Fih	139
C.	MAHKUM ALAIH	140
1.	Pengertian dan Syarat Mahkum Alaih	140
2.	'Awarid Ahliyyah (Penghalang Kecakapan)	142
<b>BAB 9</b>	<b>MAZHAB FIQH</b>	<b>145</b>
A.	Pengertian Mazhab	145
B.	Sejarah Perkembangan Mazhab Fiqh	147
C.	Mazhab-mazhab Fiqh dan Penyebarannya	153
1.	Mazhab Ja'fari	157
2.	Mazhab Hanafi	158
3.	Mazhab Maliki	159
4.	Mazhab Syafi'i	160
5.	Mazhab Hanbali	162
<b>BAB 10</b>	<b>MAQASID SYARI'AH</b>	<b>163</b>
A.	Pengertian dan Dasarnya	163
B.	Tujuan Maqasid Syari'ah	166
C.	Pembagian Maqasid Syari'ah	169
1.	Maslahah Daruriyat	170
2.	Maslahah Hajiyat	174
3.	Maslahah Tahsiniyat	175
<b>BAGIAN KETIGA; HUKUM ISLAM DI INDONESIA</b>		
<b>BAB 11</b>	<b>SEJARAH HUKUM ISLAM DI INDONESIA</b>	<b>179</b>
A.	Periode Perkembangan Hukum Islam	181
1.	Masa Kerajaan Islam (Abad XII - XVIII M)	181
2.	Masa Kolonial (Abad XVIII-pertengahan Abad XX)	188
3.	Masa Kemerdekaan (1945 - 1998)	196
4.	Masa Reformasi (1998 - sekarang)	202

B. Faktor Pendukung dan Penghambat Hukum Islam di Indonesia	206
<b>BAB 12 TOKOH-TOKOH HUKUM ISLAM DI INDONESIA</b>	<b>213</b>
A. Tokoh-Tokoh Hukum Islam sebelum Abad 20 M dan Karyanya	213
B. Tokoh-Tokoh Hukum Islam Modern dan Pemikirannya	220
<b>BAB 13 LEMBAGA HUKUM ISLAM DI INDONESIA</b>	<b>233</b>
A. Lembaga Peradilan Islam	233
1. Sejarah Peradilan Islam	233
2. Eksistensi Peradilan Islam di Indonesia	249
3. Kontribusi Peradilan Islam bagi Perkembangan Hukum Islam	256
B. Lembaga-lembaga Pemberi Fatwa	260
1. Majelis Tarjih Muhammadiyah	260
2. Lajnah Bahsul Masail Nahdhatul Ulama	267
3. Dewan Hisbah Persatuan Islam	273
4. Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia.	280
<b>BAB 14 KODIFIKASI DAN LEGISLASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA</b>	<b>285</b>
A. Pengertian Kodifikasi dan Legislasi	285
B. Hirarki Perundang-undangan di Indonesia	285
C. Kewenangan Legislasi	287
D. Proses Legislasi	290
E. Contoh Kodifikasi Hukum Islam	293
<b>Daftar Pustaka</b>	<b>303</b>
<b>Tentang Penulis</b>	<b>315</b>



# BAGIAN PERTAMA PENDAHULUAN



Pengertian  
Sejarah  
Ruang Lingkup  
Aliran-Aliran

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA



# BAB 1

## SYARI'AH, FIQH, DAN ushul fiqh

### A. SYARI'AH

#### 1. Pengertian

Kata Syari'ah adalah bentuk masdar dari kata syar'un (شَرَعَ) yang artinya sesuatu yang dibuka untuk mengambil yang ada di dalamnya,<sup>1</sup> atau sesuatu yang harus diikuti. Secara harfiah syari'ah berarti jalan ke sebuah mata air.<sup>2</sup> Di dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang menyebutkan istilah Syari'ah. Misalnya QS. Al-Jatsiyah (45): 18:

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ  
أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾

*"Kemudian kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak Mengetahui".*

<sup>1</sup> Abdul Wahab Khalaf, *'Ilmu Ushul al-Fiqh*, cet. XI (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1977), hlm. 198

<sup>2</sup> Al-Ghazali, *al-Mustasfa fi 'ilm al-Ushul*, Jilid I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), hlm. 6.

Dalam surah As-Syura (42) ayat 13 juga ditemukan kata syari'ah:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي  
أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى  
أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ  
مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۗ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي  
إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿١٣﴾

*“Dia Telah mensyari’atkan bagi kamu tentang agama apa yang Telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang Telah kami wahyukan kepadamu dan apa yang Telah kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya)”.*

Ayat-ayat al-Qur’an di atas menjelaskan bahwa kata syari’ah berkonotasi dengan aturan yang berhubungan dengan agama. Hal ini membedakannya dengan aturan yang bersumber dari akal pikiran seseorang maupun kebiasaan suatu masyarakat. Aturan agama bersumber dari wahyu Tuhan yang mutlak kebenarannya, hal mana berbeda dengan produk akal dan budaya yang kebenarannya relatif. Kemutlakan yang melekat dalam syari’ah menjadikannya wajib diimplementasikan oleh umat manusia yang menjadi sasaran syari’ah. Inilah dimensi transcendental syari’ah yang

menempatkan pemberlakuannya bernilai ibadah, berupa pengabdian kepada pembuat syari'ah (Syari'), yaitu Allah Swt.

Di kalangan para ahli terdapat beberapa definisi sebagaimana disebutkan di bawah ini:

1. As-Syatibi: syari'ah adalah hukum-hukum Allah yang mengikat atau mengelilingi para mukallaf (orang yang sudah baligh dan berakal), baik berupa perbuatan, perkataan, *I'tiqad* (keyakinan/keimanan) yang secara keseluruhan terkandung di dalamnya.<sup>3</sup>
2. Mustafa Ahmad Zarqa: syari'ah adalah kumpulan perintah dan hukum-hukum *I'tiqadiyah* maupun *'amaliyah* yang diwajibkan oleh Islam untuk ditetapkan guna merealisasikan tujuannya, yakni kebaikan dalam masyarakat.<sup>4</sup>
3. Mahmud Syaltut: syari'ah adalah aturan-aturan yang ditetapkan oleh Allah atau ditetapkan dasar-dasarnya oleh Allah untuk dijadikan pedoman manusia dalam mengatur hubungan dengan Tuhan, dengan sesama muslim, dengan sesama manusia, dengan alam semesta, dan dengan seluruh kehidupan.<sup>5</sup>
4. Muhammad Ali As-Sayis: syari'ah adalah hukum-hukum yang digariskan oleh Allah untuk hamba-Nya agar mereka mengamalkannya demi kepentingan mereka di dunia dan di akhirat.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> As-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul as-Syari'ah*, Jilid II (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th), hlm. 25

<sup>4</sup> Mustafa Ahmad Zarqa', *al-Fiqh al-Islamy fi Tsaubih al-Jadid*, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, 1968), hlm. 30.

<sup>5</sup> Mahmud Syaltout, *Islam: Aqidah wa Syari'ah* (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), hlm. 12.

<sup>6</sup> Muhammad Ali as-Sayis, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihad wa athwaruh* (Kairo: Majma' Al-Buhuts al-Islamiyah, 1970), hlm. 8.

5. Noel J. Coulson: syari'ah adalah sebuah sistem yang komprehensif tentang tingkah laku personal dan publik yang membentuk hukum Islam atau fiqh.<sup>7</sup>

Dari pendapat-pendapat di atas, syari'ah dapat didefinisikan sebagai aturan-aturan hidup yang ditetapkan oleh Allah dan mengatur segala aspek kehidupan manusia Syariah adalah sebuah jalan yang ditetapkan Allah di mana manusia harus mengarahkan hidupnya untuk merealisasikan kehendak Allah sebagai Syari' (Pembuat Hukum).<sup>8</sup> Sehingga dapat ditarik kesimpulan bahwa pengertian syari'ah meliputi beberapa unsur, yaitu:

1. materiil, berupa aturan-aturan; perintah dan larangan, hukum-hukum yang mengikat, perbuatan, perkataan, dan I'tiqad.
2. sumber, syari'ah bersumber dari Allah (*khitab* Allah), berupa wahyu yang tertuang dalam kitab suci (Al-Qur'an).
3. sifat, syari'ah bersifat mutlak dan absolut, karena merupakan wahyu ilahi dan berlaku universal, di wilayah manapun dan pada waktu kapanpun.
4. objek, objek syari'ah adalah mukallaf, yaitu orang Islam yang telah memenuhi syarat kecakapan bertindak hukum.
5. fungsi, fungsi syari'ah adalah sebagai pedoman manusia dalam mengatur kehidupannya, baik kehidupan individu maupun kehidupan sosial, kehidupan dunia dan kehidupan akhirat.
6. kandungan, kandungan syari'ah bersifat komprehensif atau menyeluruh, meliputi segala aspek kehidupan

---

<sup>7</sup>Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburg: R & R Clark, 1969), hlm. 1.

<sup>8</sup>Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, Cet. I (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 141.

manusia, baik masalah akidah, akhlak, ibadah maupun muamalah.

Aturan-aturan dalam syari'ah dibebankan kepada umat Islam untuk dilaksanakan. Pembebanan syari'ah ini dikenal dengan istilah *taklif*, sedangkan orang yang terkena *taklif* disebut dengan mukallaf. Beban aturan dalam syari'ah adalah sesuai dengan kemampuan yang dimiliki manusia, sehingga tidak ada alasan bahwa pelaksanaan syari'ah di luar batas kemampuan manusia. Menurut Hanafiyah dan Mu'tazilah, sesuatu yang tidak sanggup dikerjakan oleh mukallaf, dalam arti di atas kemampuannya, tidak boleh ditaklifkan menurut syara'. Seseorang yang tidak memiliki kemampuan melaksanakan hukum syara', maka tidaklah dibebankan hukum itu kepadanya, sebab adanya kemampuan itulah yang menjadikan syarat dibebankannya hukum syara' atas mukallaf.<sup>9</sup>

## 2. Kandungan Syari'ah

Menurut Mahmud Syaltut, hukum-hukum syari'ah dapat dikelompokkan dalam dua kategori, yaitu al-Ibadat dan al-Muamalah. Al-Ibadah adalah perbuatan yang dikerjakan oleh kaum muslimin untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, sedangkan al-Muamalah mencakup perbuatan kaum muslimin dalam hubungannya dengan sesama manusia, sebagai jalan untuk memelihara kemaslahatan dan mencegah kemudharatan. Pembagian ini menunjukkan bahwa Syaltut mempersempit definisi syari'ah hanya pada aspek amaliyah saja.

Dalam pengertiannya yang luas, syari'ah mencakup segala aspek kehidupan manusia, sehingga identik dengan ad-Din dan al-Millah, yaitu agama yang diturunkan oleh Allah. Dengan demikian aspek syari'ah meliputi aqidah,

---

<sup>9</sup> Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, Jilid I (Beirut: Maktabah al-Imam, t.th), hlm. 228.

akhlak, dan amaliyah. Aqidah adalah hukum-hukum yang berhubungan dengan Zat Allah dan sifat-sifat-Nya, dengan Rasul dan risalah yang dibawanya, dan masalah-masalah eskatologis. Pembicaraan tentang aspek aqidah ini dijelaskan dalam ilmu Kalam atau Ilmu Tauhid.

Akhlak adalah aturan-aturan yang berkaitan dengan perbaikan jiwa, keutamaan sifat yang terpuji, dan kerendahan sifat yang tercela. Pembahasan masalah ini tertuang dalam Ilmu Akhlak dan Ilmu Tasawuf. Aspek Amaliyah adalah hukum-hukum yang berhubungan dengan perbuatan seseorang yang tidak termasuk dalam kategori aqidah dan akhlak. Hukum-hukum amaliyah ini menyangkut masalah ibadah dan muamalah.

### 3. Prinsip Dasar Syari'ah

Sebagai aturan Tuhan yang universal, syari'ah memiliki prinsip-prinsip dasar yang berkesesuaian dengan kemampuan penerimanya, yaitu manusia. Aturan-aturan syari'ah ditetapkan oleh Tuhan (Syari') bukanlah untuk membebani kehidupan hamba-Nya, tetapi diselaraskan dengan fitrah kemanusiaan. Tujuan syari'ah adalah *rahmatan lil 'alamin*, rahmat bagi seluruh alam semesta, sehingga tidak hanya terbatas pada umat Islam, tetapi bermanfaat dan bermaslahah bagi semua manusia. Tidak hanya itu, aturan syari'ah juga memberikan keselarasan bagi alam semesta, sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan manusia.

Di bawah ini dikemukakan beberapa asas syari'ah sebagaimana yang terkandung dalam Al-Qur'an.

#### a. *Meniadakan Kesempitan*

Asas ini secara nyata memberikan pemahaman bahwa aturan dalam syari'ah dapat dilaksanakan dengan mudah, karena

ketetapan hukumnya memperhatikan kondisi manusia sebagai penerimanya. Tidak ada aturan syari'ah yang menimbulkan *masyaqqah* atau kesulitan bagi pelakunya. Kalaupun terjadi kesulitan dalam pelaksanaannya, masih dalam batas kemampuan manusia. Di sisi lain, Tuhan juga menetapkan hukum *rukhsah* (keringanan), jika aturan tersebut pelaksanaannya dalam kondisi tidak normal. Contoh *rukhsah* tersebut adalah: kebolehan menjamak dan mengqasar salat bagi musafir, bolehnya salat dengan duduk atau berbaring bagi yang tidak mampu berdiri, membayar *fidyah* bagi yang tidak mampu berpuasa, dan sebagainya.

Beberapa ayat yang dijadikan dasar dari asas ini adalah:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...

"Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu". (QS. Al-Baqarah (2): 185)

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا  
اَكْتَسَبَتْ...

"Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. ia mendapat pahala (dari kebajikan) yang diusahakannya dan ia mendapat siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya" (QS. Al-Baqarah (2): 286).

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا

"Allah hendak memberikan keringanan kepadamu[286], dan manusia dijadikan bersifat lemah". (QS. An-Nisaa (4): 28).

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۗ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ  
عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۗ

*Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. dia Telah memilih kamu dan dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan” (QS. Al-Maidah (5): 101).*

b. *Menyedikitkan Beban (taklif)*

Asas ini merupakan konsekuensi logis dari asas yang pertama. Tidak adanya kesulitan yang berada di luar batas kemampuan manusia dalam pelaksanaan aturan syari’ah, berkorelasi dengan tidak adanya pembebanan yang tidak logis. Artinya, perintah dan larangan dalam syari’ah bukanlah untuk membuat manusia payah, terbebani, atau menderita, tetapi sebaliknya, menimbulkan kemaslahatan bagi dirinya.

Kepayahan atau penderitaan yang mungkin dialami dalam pelaksanaan syari’ah bukan disebabkan oleh bentuk aturan syari’ah. Hal tersebut muncul lebih dikarenakan faktor internal manusia, yaitu kurang pemahannya terhadap substansi dan tujuan syari’ah serta sikap mental (niat) yang tidak lurus. Pada dasarnya pemikiran manusia cenderung didominasi oleh egonya, sehingga memandang suatu aturan sebagai sebuah pembebanan. Oleh karena itu aturan syari’ah tidak cukup dipahami dengan akal semata, tetapi perlu diterima dengan hati untuk menemukan inti dan hikmah yang terkandung di balik aturan formalnya.

Aturan tentang ibadah (salat, zakat, puasa, haji) dan masalah-masalah muamalah semuanya didasarkan pada kemampuan manusia dan ditujukan untuk kemaslahatan

manusia. Bukti konkrit dalam hal ini adalah sedikitnya ayat-ayat hukum yang disebutkan di dalam Al-Qur'an. Dari sekitar 6000an ayat Al-Qur'an yang menjelaskan tentang hukum hanya berkisar 300 sampai 400 ayat. Di samping itu, aturan hukum tersebut banyak yang bersifat global atau umum, sehingga membuka ruang bagi penafsiran. Dengan demikian keuniversalan dan keluwesan syari'ah dapat diadaptasikan dengan perkembangan peradaban manusia.

*c. Bertahap dalam Menetapkan Hukum.*

Secara historis banyak aturan Al-Qur'an yang ditetapkan secara bertahap. Satu aturan hukum diwahyukan melalui beberapa ayat yang turunnya tidak sekaligus, tetapi dalam rentang waktu yang cukup lama. Contoh ayat hukum yang diturunkan secara berangsur-angsur adalah: keharaman khamr, keharaman riba, ketetapan hukum qisas, dan sebagainya. Keharaman khamr ditetapkan melalui 5 ayat, yaitu: surah QS. An-Nahl (16): 67 (menjelaskan tentang buah anggur), surah Al-Baqarah (2): 219 (penjelasan tentang manfaat dan mafsadah dari khamr), surah An-Nisaa (4): 43 (penjelasan tentang larangan salat dalam keadaan mabuk), dan surah Al-Maidah (5): 90-91 (penegasan tentang larangan khamr).

Keharaman riba juga diwahyukan secara bertahap melalui surah ar-Rum (30) ayat 39, surah al-Baqarah (2) ayat 275-276, 278-279, dan surah Ali Imran (3) ayat 130. Surah Ar-Rum (30) ayat 39 menjelaskan tentang harta yang dihasilkan dari riba tidak memiliki nilai tambah. Dalam surah Al-Baqarah (2) ayat 275 disebutkan tentang perbedaan status hukum antara jual beli dengan riba. Jual beli hukumnya halal, sedangkan riba hukumnya haram. Ayat 276 menegaskan tentang ketentuan Allah yang memusnahkan riba dan

menyuburkan sedekah. Ayat 278 berisi tentang keharusan meninggalkan riba, sedangkan ayat 279 menjelaskan tentang ultimatum bagi mereka yang tetap mempraktekkan riba.

Tujuan diturunkannya hukum secara bertahap adalah untuk sosialisasi, adaptasi, dan integrasi nilai-nilai syari'ah ke dalam budaya masyarakat Arab. Pentahapan dimaksudkan sebagai penyesuaian terhadap kondisi sosial, di mana penetapan syari'ah itu sendiri tidak terjadi tanpa adanya hal-hal yang membuatnya turun.<sup>10</sup> Dengan demikian proses pengubahan kebiasaan buruk dalam masyarakat tidak insidental, tetapi melibatkan pemikiran dan perasaan masyarakat pelakunya. Masyarakat disadarkan terlebih dahulu tentang dampak negatif dari kebiasaan tersebut, sehingga secara sadar mereka meninggalkannya. Inilah model reproduksi kebudayaan Al-Qur'an, yang tetap melibatkan masyarakat Sasarannya dalam menyampaikan risalahnya.

d. *Sejalan dengan Kemaslahatan Manusia*

Sasaran syari'ah adalah manusia, sehingga aturan-aturan dalam syari'ah ditekankan pada pemenuhan dan pencapaian kemaslahatan bagi kehidupan manusia. Atas dasar itulah terdapat ketentuan hukum yang di wahyukan secara bertahap dan terjadi *nasikh mansukh* (pembatalan ketentuan ayat dan digantikan dengan ayat yang lain). Contohnya adalah ayat tentang perpindahan kiblat, dari Masjidil Aqsa ke Ka'bah di Masjidil Haram sebagaimana disebutkan dalam surah al-Baqarah (2) ayat 144:

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً

---

<sup>10</sup> Muhammad Said Al-Asmawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Luthfi Tomafi (Yogyakarta: LkiS, 2004), hlm. 48.

تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ

مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۗ.....

*“Sungguh kami telah sering melihat mukamu menegadahkan ke langit, maka sungguh kami memalingkan kamu ke kiblat yang kamu sukai Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram. Dan dimana saja kamu berada, palingkanlah mukamu ke arahnya”.*

Dalam ayat-ayat al-Qur’an juga terjadi ketentuan yang berlainan tentang perang. Pada satu ayat umat Islam dilarang untuk memulai permusuhan, tetapi di ayat lain umat Islam diharuskan untuk membela diri ketika diserang kaum kafir. Hal ini mengisyaratkan ada pra kondisi yang sejalan dengan kepentingan dan kemaslahatan manusia. Menurut Ibnu Qayyim,<sup>11</sup> asas syari’ah adalah hikmah dan kemaslahatan bagi para hamba, baik dalam kehidupan dunia maupun kehidupan akhirat. Pendapat ini juga diperkuat oleh Imam As-Syatibi.<sup>12</sup>

e. *Mewujudkan Keadilan yang Merata.*

Salah satu tugas Rasulullah SAW diutus ke dunia oleh Syari’ (Allah Swt) adalah untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam. Rahmat yang dimaksud adalah ajaran yang dibawanya, yang bersumber dari syari’at Islam, harus mampu menjamin kehidupan seluruh makhluk yang ada di muka bumi. Oleh karena itu segala ketentuan dalam syari’ah adalah berlaku dan relevan untuk semua makhluk. Ini menunjukkan ke-

<sup>11</sup> Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I’lam al-Muwaqqi’in an Rabb al-’Alamin*, Jilid II (Beirut: Dar al-Jil, t.t), hlm. 14

<sup>12</sup> As-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul as-Syari’ah*, Jilid II, hlm. 6.

universalan ajaran syari'ah sebagai pedoman dan petunjuk bagi manusia di dunia ini.

Bukti keuniversalan ajaran syari'ah adalah tidak berbeda-bedakannya manusia berdasarkan gender, ras/suku, maupun agamanya. Semua manusia memiliki kedudukan yang sama di depan Allah Swt, sehingga keadilanpun harus ditegakkan kepada siapa saja. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam surah Al-Hujurat ayat 13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ  
شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ  
أَتْقَىٰكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾

*“Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa dan bersuku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia diantara kamu di sisi Allah adalah yang paling bertaqwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal”.*

Islam tidak mengenal strata sosial dalam masyarakat, karena ketinggian derajat manusia ditentukan oleh kedekatannya kepada sang Pencipta. Dengan demikian syari'ah diturunkan dengan dasar terciptanya keadilan yang merata bagi kehidupan semua manusia. Setiap orang bertanggung jawab terhadap kepemimpinannya dan apa yang diperbuatnya.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Zarkasyi Abdul Salam dan Oman Fathurrahman SW, *Pengantar Ilmu Fiqh dan ushul fiqh* (Yogyakarta: LESFL, 1994), hlm. 21

## B. FIQH

### 1. Definisi dan Hakikatnya

Secara bahasa, kata fiqh merupakan bentuk masdar dari kata faqiha ( فقه ) yang artinya sama dengan al-'ilmu (pengetahuan) dan al-fahmu (pemahaman),<sup>14</sup> sehingga secara etimologi fiqh diartikan sebagai pengetahuan atau pemahaman yang mendalam (benar) terhadap sesuatu. Salah satu contoh penerapan makna ini terdapat dalam Hadis Nabi yang berbunyi:

من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين

*"Barang siapa yang dikehendaki oleh Allah menjadi orang baik, maka Dia memberikan pemahaman yang benar tentang agama kepadanya".<sup>15</sup>*

Di kalangan fuqaha (ulama fiqh), fiqh didefinisikan sebagai ilmu yang menerangkan hukum-hukum syara' yang amali yang diambil dari dalil-dalilnya yang rinci.<sup>16</sup> Arti terakhir inilah yang kemudian umum dipahami oleh umat Islam sebagai arti fiqh dalam kehidupan sehari-hari. Sehingga secara teknis istilah fiqh berarti ilmu tentang deduksi hukum-hukum Islam dari dalil-dalil yang ditemukan dalam sumber-sumber hukum Islam.<sup>17</sup>

Berdasarkan definisi tersebut dapat dijelaskan bahwa, secara materiil fiqh berisi tentang hukum syara' yang 'amaly (amaliyah). Yang dimaksud hukum syara' adalah hukum-hukum yang bersumber atau digali dari syari'ah. Amaliyah

<sup>14</sup> al-Ghazaliy, *Al-Mustasyfa min 'Ilmi al-Usul*, hlm. 4-5.

<sup>15</sup> Abu Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Mughirah al-Bukhary, *Sahih al-Bukhary*, Jilid I (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tth.), hlm. 24.

<sup>16</sup> Lihat misalnya dalam Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (ttp: Dar al-Fikry al-'Araby, tth.), hlm. 6, dan juga Khalaf, *'Ilm Usul al-Fiqh*, hlm. 11.

<sup>17</sup> Abu Ameenah Bilal Philips, *Evolusi Fiqih*, terj. Ginus Partadiredja (Sumedang: Anjana Pustaka, 2007), hlm. 2.

artinya bersifat perbuatan, hal sekaligus membatasi kajian fiqh hanya pada aspek *'amaly* (perbuatan) manusia, dan tidak mencakup aspek yang bukan berupa perbuatan. Sesuatu yang berada dalam batin seseorang dan tidak mewujudkan dalam perbuatan, maka bukan termasuk wilayah kajian fiqh. Oleh karena itu, fiqh hanya tertuju pada aspek formal dari sebuah perbuatan manusia.

Dari aspek sumbernya, maka fiqh berasal dari penafsiran ulama (fuqaha) terhadap syari'ah (wahyu), baik dari nas Al-Qur'an maupun hadis. Inilah yang membedakan antara fiqh dengan syari'ah yang berimplikasi pada perbedaan sifat keduanya. Syari'ah bersumber dari wahyu sehingga sifatnya mutlak, absolut, dan universal, sementara fiqh bersumber dari penalaran (akal) manusia, sehingga sifatnya relatif dan tidak universal. Akibatnya, terjadi keragaman pendapat dalam fiqh akibat penggunaan penalaran yang berbeda dari para ulama. Bukti dari adanya perbedaan pendapat ini adalah munculnya mazhab-mazhab dalam fiqh.

Dari segi fungsi, maka fiqh ditetapkan dengan tujuan untuk memerinci atau mendetailkan ajaran-ajaran syari'ah yang berupa hukum amaliyah, ke dalam tataran praksis kehidupan nyata. Melalui fiqh, para ulama menyusun panduan praktis bagi umat Islam dalam beribadah dan bermuamalah sesuai dengan ketentuan syari'ah. Oleh karena itu, umat Islam lebih banyak mendasarkan praktek keberagamaannya kepada fiqh daripada syari'ah, karena sifatnya yang praktis dan efektif. Namun, dampak negatifnya adalah munculnya sifat taklid di kalangan umat Islam, akibat peniruan pendapat tanpa memahami dasar atau dalil yang digunakan.

Dalam setiap pendapat fiqh terdapat dua hal yang penting untuk dipahami, yaitu bentuk hukum dan dalil-dalil

rinci yang digunakan. *Pertama*, setiap ketentuan fiqh selalu menyebutkan bentuk hukum, yang berupa ketentuan hukum dari suatu persoalan yang dikemukakan. Bentuk hukum ini dapat berupa: *ijab* (wajib), *nadb* (sunnah), *ibahah* (mubah), *karahah* (makruh), maupun *tahrim* (haram). Dengan kata lain, ketentuan fiqh menjelaskan tentang apakah sesuatu itu diperintahkan, dianjurkan, atau dilarang.

*Kedua*, bentuk hukum yang ditetapkan dalam fiqh selalu diiringi dengan dalil-dalil rinci yang menjadi dasar penetapan bentuk hukum tersebut. Dalil-dalil rinci dimaksud meliputi: dalil dari Al-Qur'an dan Hadis (berupa ayat atau Hadis yang menjadi dasar ketentuan hukumnya), serta dalil logika (berupa metode atau kaidah yang digunakan untuk menafsirkan dalil Al-Qur'an dan Hadis). Dalil logika ini disebut juga dengan ushul fiqh atau metode ijtihad yang digunakan.

Sebagai contoh misalnya tentang ketentuan tentang rukun wudu, yaitu mengusap sebagian kepala. Ulama fiqh Syafi'iyah menetapkan bahwa cara mengusap sebagian kepala adalah minimal 3 (tiga) helai rambut. Dalil yang digunakan adalah ayat Al-Qur'an surah al-Maidah (5) ayat 6 tentang berwudu yang berbunyi:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا  
وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا  
بُرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا

فَاطَّهَّرُوا<sup>ج</sup> وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ  
 مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً  
 فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ  
 وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ<sup>ج</sup> مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ  
 حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ  
 لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾

Dalil logika yang digunakan dalam menafsirkan ayat di atas adalah, bahwa kata wamsahuu biru-usikum mengandung arti usaplah sebagian kepalamu. Lafal *bi* dalam kata *biru-usikum* ( و امسحوا بر عوسكم ) adalah *ba' zaidah* (tambahan) yang diartikan dengan sebagian. Sebagian yang dimaksud adalah sesuatu yang mencapai minimal jamak, yaitu 3 helai rambut. Oleh karena itu mengusap sebagian kepala, berdasarkan dalil Al-Qur'an dan dalil logikanya, dilaksanakan dengan cara mengusap minimal 3 helai rambut. Itulah tatacara berwudu dalam pandangan ulama mazhab Syafi'i.<sup>18</sup>

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa, setiap ketentuan fiqh harus mengandung dua hal, yaitu bentuk hukum syara' dan dalil yang terperinci. Jika ada ketentuan hukum

<sup>18</sup> Lihat dalam Ibn Rusyd al-Qurtuby, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, Juz I (Semarang: Toha Putera, tth.), hlm. 8-9. lihat juga Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab*, terj. Masykur AB, dkk. Cetakan (Jakarta: Lentera, 2010), hlm. 23.

tetapi tidak didukung dengan dalil yang terperinci, maka tidak dapat disebut dengan fiqh. Dalam tataran aplikasinya, umat Islam ketika memahami dan melaksanakan fiqh juga harus mengetahui dua hal di atas, yaitu mengetahui ketetapan hukumnya sekaligus dalil yang digunakan dalam penetapannya. Namun kenyataannya, sebagian besar umat Islam dalam memahami fiqh hanya terbatas mengetahui ketetapan hukumnya dan tidak memahami dalil yang dijadikan sandaran penetapannya. Inilah yang menjadi sumber munculnya taklid, yaitu pengamalan fiqh secara *aqwal* dan bukan secara *manhaj*. Pada perkembangan selanjutnya, kondisi ini yang mengakibatkan kemunduran fiqh, sehingga fiqh menjadi baku (dibakukan) dan tidak membuka ruang bagi perbedaan pendapat.

Pemahaman secara *aqwal* (hanya mengetahui bentuk hukum dan tidak memahami dalil penetapannya), dapat menghilangkan sifat dasar fiqh yang elastis dan relatif. Cara pandang seperti ini mengakibatkan adanya anggapan bahwa fiqh itu mutlak seperti syari'ah, sehingga banyak terjadi konflik antar mazhab yang berbeda. Umat Islam banyak yang berselisih karena perbedaan fiqh, sesuatu yang seharusnya diterima dengan sifat toleran, karena itu bagian dari sunnatullah. Ironisnya lagi, dalam mempertahankan fiqhnya, orang melanggar ketentuan akhlak, satu hal yang tidak pernah dicontohkan oleh para imam mazhab seperti Abu Hanifah, Malik bin Anas, As-Syafi'i, maupun Ahmad bin Hanbal. Karena perbedaan fiqh, orang bisa saling meng-kafirkan, menyesatkan, atau membid'ahkan kelompok lain yang tidak sepaham dengan fiqhnya. Inilah hal yang membahayakan bagi perkembangan fiqh.

Oleh karena itu, pemahaman fiqh secara *awqal* harus diimbangi dengan pemahaman secara *manhaj*, yaitu memahami dasar atau dalil penetapan fiqh. Pemahaman ini akan menghantarkan umat Islam pada satu sikap untuk tidak memaksakan pendapat, karena kemungkinan adanya pendapat lain. Sikap saling menghormati dan menghargai pendapat kelompok/mazhab lain akan muncul seiring dengan meningkatnya kedewasaan berfikir umat Islam. Pada akhirnya, pemahaman terhadap fiqh secara utuh (*awqal* dan *manhaj*) akan mendorong umat Islam untuk *berfastabiqul khoiraat* (berlomba-lomba dalam menegakkan kebaikan) menuju Islam yang *rahmatan lil 'alamin*.

Dari paparan tentang definisi fiqh di atas, dapat disimpulkan bahwa pada hakikatnya fiqh adalah:

1. Ilmu tentang Hukum syara', yaitu hukum yang didasarkan pada wahyu (Al-Qur'an dan Hadis). Penyandaran hukum tersebut baik secara langsung maupun secara tidak langsung. Penyandaran langsung artinya, hukum tersebut didasarkan pada dalil khusus yang disebutkan dalam Al-Qur'an maupun Hadis, seperti hukum keharaman khamr yang secara eksplisit dijelaskan melalui ayat tentang khamr. Penyandaran tidak langsung artinya, hukum tersebut didasarkan pada dalil umum. Dalil umum yang dimaksud adalah ayat Al-Qur'an atau ketentuan Hadis yang menjadi dasar hukumnya tidak secara khusus menyebutkan hukum masalah yang ditetapkan. Contoh dalam masalah ini adalah keharaman narkoba, yang di dalam Al-Qur'an maupun Hadis tidak disebut secara eksplisit, namun dapat dianalogikan dengan keharaman khamr karena

kesamaan akibat yang ditimbulkan, yaitu memabukkan atau menghilangkan kesadaran.

2. Kajian Fiqh dibatasi pada hukum amaliyah, yaitu hukum yang berupa perbuatan manusia. Sehingga fiqh tidak mencakup sesuatu yang bukan amaliyah, seperti masalah hati atau batin. Oleh karena itu fiqh acuannya pada hukum formal, sesuatu yang mewujud dalam perbuatan, sehingga terlihat, dapat diukur, dan ditetapkan status hukumnya.
3. Didasarkan pada dalil-dalil yang rinci, sebagai bentuk pertanggung jawaban atas ketetapan hukum fiqh. Ketetapan hukum fiqh tidak dapat dilepaskan dari sumber syari'ah. Dalil-dalil rinci inilah yang dapat dijadikan sebagai ukuran untuk menentukan kuat tidaknya ketentuan fiqh tersebut. Fiqh adalah perincian dari aturan syari'ah, agar aturan syari'ah implementatif, dapat dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari. Atas dasar inilah, maka umat Islam dalam menjalankan ajaran agamanya mendasarkan pada ketentuan-ketentuan fiqh, karena sifatnya yang praktis dan rinci.

## 2. Sifat Fiqh

Berbeda dengan syari'ah yang bersumber dari wahyu, ketetapan fiqh dihasilkan dari penafsiran atau ijtihad para ulama (fuqaha) terhadap kandungan syari'ah. Dalam proses ijtihad ini, para fuqaha menggunakan penalaran untuk mengeluarkan hukum-hukum yang terkandung dalam sumber syari'ah. Oleh karena itu, status wahyu dengan hasil penalaran adalah berbeda, karena penalaran adalah produk akal (*ra'y*). Di kalangan ulama, terjadi kesepakatan bahwa wahyu memiliki kedudukan lebih tinggi daripada akal.

Secara umum terdapat dua sifat yang melekat dalam fiqh, yaitu relatif dan tidak menyeluruh. *Pertama*, fiqh bersifat relatif, artinya ketetapan dalam fiqh tidak bersifat mutlak. Kerelatifan fiqh ini berkonsekuensi terhadap munculnya keberagaman dan atau perbedaan pendapat. Meskipun syari'ah itu hanya satu dan merupakan kesatuan, namun penafsiran terhadap ketentuannya sangat mungkin berbeda. Hal ini nampak dengan munculnya perbedaan pendapat dalam fiqh yang kemudian melembaga dalam bentuk mazhab.

Sifat relatif fiqh juga berarti bahwa semua ketetapan fiqh memiliki kebenaran yang sama, selama didukung dengan dalil yang rinci. Tidak dapat dikatakan bahwa satu pendapat fiqh benar, dan pendapat fiqh yang lain salah. Namun, yang dapat dilihat adalah bahwa diantara beberapa pendapat fiqh tersebut berdasarkan dalil yang digunakan ada yang *rajih* (kuat) dan ada yang lemah. Pendapat yang kuat inilah yang kemudian banyak diikuti oleh umat Islam.

*Kedua*, fiqh tidak bersifat menyeluruh atau universal. Arti dari sifat ini adalah bahwa ketetapan fiqh, karena sifat kerelatifannya, memungkinkan penerapannya tidak seragam antara satu wilayah dengan wilayah yang lain. Perbedaan geografis dan mazhab yang berlaku menjadi faktor penyebab terjadi perbedaan atau variasi praktek keberagamaan di kalangan umat Islam. Praktek keberagamaan umat Islam di Indonesia misalnya, berbeda dengan praktek keberagamaan umat Islam di Saudi Arabia. Di Indonesia masyarakat Islam mayoritas bermazhab Syafi'i, sedangkan di Saudi Arabia mazhab yang dianut adalah mazhab Hanbali.

### 3. Perbedaan Antara Syari'ah dengan Fiqh

Berdasarkan penjelasan tentang konsep Syari'ah dan Fiqh di atas, ditemukan beberapa hal penting yang menunjukkan adanya perbedaan antara kedua konsep tersebut. Secara substantif, perbedaan antara Syari'ah dengan fiqh dapat dilihat dalam tabel berikut:

Aspek	Syari'ah	Fiqh
Ruang Lingkup	Luas, mencakup semua ajaran Islam	Sempit, merupakan bagian dari Syari'ah
Sifat Kebenaran	Mutlak dan Absolut, karena bersumber dari wahyu	Relatif, karena merupakan produk akal mujtahid
Substansi Ajaran	Fundamental, menetapkan pokok-pokok ajaran Islam	Instrumental, merupakan rincian atau penjelasan dari ajaran pokok.
Keberadaan	Terdapat dalam Al-Qur'an dan Hadis	Terdapat dalam kitab-kitab fiqh
Kesatuan dan Keragaman	Hanya satu dan merupakan kesatuan	Beragam, terdapat banyak pendapat

Ruang lingkup syari'ah lebih luas daripada fiqh, karena syari'ah mencakup akidah, akhlak, dan fiqh. Dengan demikian fiqh ruang lingkungannya lebih sempit karena merupakan bagian dari syari'ah, yaitu membahas masalah hukum saja. Perbedaan sifat syari'ah dan fiqh disebabkan oleh perbedaan sumber ketetapanannya. Syari'ah bersumber dari wahyu sehingga aturannya bersifat mutlak, sedangkan fiqh adalah produk akal (hasil penafsiran terhadap wahyu) sehingga bersifat relatif.

Dari aspek substansi, syari'ah berisi ajaran pokok atau fundamental dalam Islam yang kebanyakan bersifat global. Ketentuan global syari'ah ini kemudian dirinci melalui ijtihad

para ulama sehingga bersifat praktis implementatif. Rincian para ulama ini disebut dengan fiqh, yang menjadi acuan umat Islam dalam praktek keagamaannya. Berdasarkan substansinya, maka ketetapan syari'ah hanya satu dan merupakan kesatuan. Hal ini disebabkan sumber syari'ah hanya satu, yaitu wahyu Allah swt. Namun tidak demikian dengan fiqh yang berasal dari ijtihad ulama, sehingga kemungkinan hasilnya berbeda antara satu ulama dengan ulama lain. Oleh karena itu ketetapan fiqh beragam, artinya lebih dari satu pendapat dalam suatu persoalan hukum.

## C. USUL FIQH

### 1. Definisi dan Hakikatnya

Secara bahasa ushul fiqh berasal dari dua kata, yaitu *ushul* (أصول) dan *al-fiqh* (الفقه). Kata usul adalah bentuk jamak dari kata *aslun* (أصل) bermakna sumber, asal, dasar, kaidah, atau fondasi,<sup>19</sup> sedangkan kata fiqh berarti pemahaman. Dengan demikian secara etimologi ushul fiqh artinya dasar-dasar pemahaman. Secara terminologi (istilah), ushul fiqh adalah ilmu yang mempelajari dasar, kaidah, metode yang digunakan untuk mengistimbatkan hukum syara'.<sup>20</sup> Dengan demikian ushul fiqh adalah ilmu yang membahas tentang metode penggalian dan penetapan (*istimbath*) hukum Islam (fiqh). Oleh karena itu dalam kajian ushul fiqh dijelaskan tentang dasar, kaidah, dan metode yang digunakan untuk menetapkan sebuah hukum.

---

<sup>19</sup> Selengkapnya tentang arti kata usul lihat dalam Zarkasyi Abdul Salam dan Oman Fathurrahman SW, *Pengantar Ilmu Fiqh ushul fiqh*, hlm. 64-65.

<sup>20</sup> Variasi arti ushul fiqh menurut para ulama dapat dilihat dalam *Ibid.*, hlm. 66-69.

Berdasarkan definisinya, maka ushul fiqh pada hakikatnya menjelaskan tiga hal, yaitu:

1. Ilmu tentang cara beristimbat (menggali dan menemukan dalil sebuah hukum). Secara materiil ushul fiqh merupakan hasil sistematisasi penalaran yang digunakan para ulama ketika menetapkan hukum sebuah persoalan. Metode istimbat ini meliputi: kaidah penafsiran terhadap nas (*bayani*, *ta'lily*, dan *istislahy*), penetapan makna teks (keumuman atau kekhususannya, hakiki atau majazinya), penjelasan hubungan antara ayat Al-Qur'an dengan hadis (menjelaskan, merinci, membatasi, mentakhsis, menguatkan, atau menetapkan hukum baru), dan metode penetapan hukum (ijmak, qiyas, istihsan, istislah, istishab, sadduz zari'ah, 'urf).
2. Sumber hukum, yaitu sumber hukum yang menjadi dasar penetapan setiap ketetapan fiqh. Sumber hukum yang dimaksud di sini adalah Al-Qur'an dan Hadis. Pembahasan tentang sumber hukum meliputi: keqat'ian (kepastian) dan kezanniyah (dugaan pasti) petunjuk yang terkandung dalam ayat Al-Qur'an maupun Hadis, menyangkut kemungkinan dapat tidaknya diijtihadi.
3. Persyaratan bagi mujtahid (orang yang berijtihad). Persyaratan ini penting untuk menjamin akurasi ketetapan hukum yang dihasilkan. Tidak semua orang dianggap mampu mengistimbatkan hukum dari sumbernya, hanya mereka yang memiliki kualifikasi tertentu saja yang dapat disebut sebagai mujtahid. Oleh karena itu perlu ditetapkan persyaratan tentang kemampuan atau kapabilitas yang harus dimiliki oleh para mujtahid tersebut.

## 2. Fungsi ushul fiqh

Dilihat dari definisi dan hakikatnya, maka ushul fiqh berfungsi sebagai alat untuk menafsirkan ketentuan syariah. Ketentuan-ketentuan dalam syari'ah tidak semuanya rinci dan aplikatif. Bahkan kebanyakan kandungan syari'ah yang termuat dalam Al-Qur'an maupun Hadis masih bersifat umum, sehingga perlu penafsiran untuk merincinya dalam ketentuan yang praktis. Perincian terhadap ketentuan syari'ah ini memerlukan cara (kaidah dan atau metode) yang dapat dipertanggung jawabkan. Atas dasar inilah para ulama kemudian merumuskan ilmu ushul fiqh.

Di samping itu, ushul fiqh juga berfungsi untuk menjaga validitas penafsiran terhadap ketentuan syari'ah. Kuat lemahnya suatu hukum dapat dilihat dari dalil dan metode yang digunakan. Apakah dalil yang digunakan tersebut relevan untuk menjustifikasi permasalahan yang ditetapkan, dan apakah metode yang digunakan valid dan logis sebagai alat untuk mengambil kesimpulan hukum. Pertanyaan-pertanyaan tersebut perlu dikedepankan untuk mengevaluasi atau menyeleksi pendapat-pendapat dalam masalah hukum Islam.

### D. HUBUNGAN ANTARA SYARI'AH, FIQH DAN USHUL FIQH

Syari'ah, Fiqh, dan ushul fiqh memiliki hubungan prosesusual. Artinya, dalam pelaksanaan ijtihad maka ketiga hal ini saling berkaitan. Syari'ah adalah ketentuan Allah yang harus diimplementasikan manusia dalam kehidupan kesehariannya. Untuk mengimplementasikan syari'ah diperlukan upaya menafsirkan kandungan syari'ah menjadi lebih rinci. Proses

perincian atau penjelasan ini disebut dengan ijihad atau istimbat. Proses ijihad/istimbat ini harus menggunakan kaidah, dasar atau metode yang dapat dipertanggung jawabkan. Kaidah-kaidah tersebut lazim dikenal dengan istilah ushul fiqh.

Hasil penafsiran terhadap ketentuan syari'ah berupa rincian ketetapan hukum praktis yang langsung dapat diamalkan. Ketetapan hukum inilah yang dikenal dengan istilah Fiqh. Pada kenyataannya, praktek keagamaan umat Islam lebih merujuk ke fiqh daripada syari'ah, karena fiqh lebih aplikatif dan mudah dipahami. Dari proses tersebut dapat disimpulkan bahwa fiqh adalah produk dari penggunaan ushul fiqh.

Secara induktif dapat dijelaskan bahwa, setiap fatwa atau ketetapan hukum Islam harus memiliki atau berdasarkan sumber syari'ah, yaitu Al-Qur'an dan Hadis. Dalil-dalil dari Al-Qur'an dan Hadis ini digali dan ditemukan dengan menggunakan metode penetapan hukum Islam (Ushul Fiqh). Sehingga ketetapan hukum tersebut memiliki dasar dan metode yang jelas. Dengan demikian hubungan antara Syari'ah, ushul fiqh, dan Fiqh adalah hubungan simbiosis mutualisme. Syari'ah berkedudukan sebagai sumber dalam agama Islam, termasuk di dalamnya sebagai sumber hukum. Ushul fiqh berfungsi sebagai alat penafsir terhadap kandungan Syari'ah agar praktis dan aplikatif. Fiqh adalah hasil ketetapan dari penafsiran terhadap kandungan Syari'ah. Oleh karena itu fiqh merupakan penafsiran dari Syari'ah melalui kaidah ushul fiqh.[]



## BAB 2

# SEJARAH PEKEMBANGAN FIQH DAN USHUL FIQH

Memahami sejarah fiqh dan ushul fiqh memiliki urgensi yang signifikan bagi umat Islam. Pengetahuan historis atas kedua ilmu ini memberikan satu kejelasan tentang kedudukannya dalam agama Islam, sehingga dapat menghindarkan umat Islam dari misinterpretasi (salah penafsiran) terhadap ketetapan hukumnya. Sesuai dengan sifatnya, kedua ilmu ini bersifat relatif, terbentuk karena adanya kepentingan kondisional terkait dengan pelaksanaan ijtihad para ulama pada masanya. Dengan demikian ketetapan dan rumusannya bukan bersifat mutlak, tidak final, tetapi memungkinkan terjadi perubahan, rekonstruksi, bahkan dekonstruksi.

Kepentingan lain dari kajian historis fiqh dan ushul fiqh adalah menghindarkan adanya konflik yang tidak perlu akibat perbedaan praktek atau pemikiran keagamaan. Selama perbedaan tersebut dalam ranah fiqh dan ushul fiqh, maka harus diterima sebagai bagian dari toleransi berpendapat. Satu kelompok tidak dapat memaksakan keyakinannya terhadap kelompok lain, apalagi dengan jalan kekerasan. Oleh karena itu, setiap perbedaan pendapat harus dilihat,

apakah perbedaan tersebut dalam hal cabang (*furu'*) atau dalam hal pokok (*usul*). Jika perbedaan terjadi dalam hal *furu'* maka terbuka ruang untuk menafsirkan berbeda, tetapi jika dalam hal *usul* maka hal itu dianggap menyimpang dari *mainstream* Islam. Berdasarkan alasan inilah pengetahuan tentang sejarah perkembangan fiqh dan ushul fiqh menjadi penting, agar ketetapan hukum dalam Islam tidak tercerabut dari masa lalunya.

Secara garis besar, perkembangan fiqh dan ushul fiqh dapat dibagi dalam tiga fase, yaitu:<sup>1</sup> *pertama*, fase pembentukan (*formation phase*), yang terjadi antara abad 7-10 M, *kedua*, fase kebekuan hukum (*rigidity of law*), yang terjadi antara abad 10-20 M, dan *ketiga*, fase perkembangan hukum Islam (*development of Islamic Law*), yang terjadi setelah terbentuknya negara Islam nasional. Sebagian ulama membuat periodisasi sejarah perkembangan fiqh dan ushul fiqh dengan lebih detail. Ketiga fase di atas dirinci lagi menjadi lima fase. Fase pertama, *formation phase*, dibagi menjadi tiga fase, yaitu fase pertumbuhan (masa Rasulullah), fase perkembangan (masa Sahabat), dan fase kemajuan (masa Tabi'in hingga Tabi'it Tabi'in). Fase kedua dijelaskan sebagai fase kemunduran atau stagnasi, sedangkan fase ketiga diterjemahkan sebagai fase kebangkitan. Pembahasan kelima fase tersebut dijelaskan dalam uraian di bawah ini.

#### **A. FASE PERTUMBUHAN (610 – 632M)**

Fase ini terjadi pada masa Nabi, yang dimulai sejak nabi diangkat menjadi rasul sampai tahun wafatnya. Masa ini dibagi dalam dua periode, yaitu periode Makkah dan periode

---

<sup>1</sup> Bassam Tibi, *Islam and The Cultural Accommodation of Social Change* (Boulder: Westview Press, 1991), hlm 64.

Madinah. Periode Makkah hampir tidak didapatkan indikasi yang berarti, karena masa ini merupakan masa pembentukan pondasi ketauhidan Islam. Ayat-ayat yang diturunkan adalah ayat-ayat akidah. Berbeda dengan masa Madinah di mana ayat-ayat tentang hukum dan pranata sosial mendominasi, sehingga indikasi penetapan hukum terlihat lebih jelas.

Ayat-ayat Al-Qur'an yang diwahyukan kurang lebih selama 23 tahun, pada umumnya diturunkan untuk hal-hal sebagai berikut:

1. Memecahkan masalah yang dihadapi oleh Rasulullah dan umat Islam pada masanya. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya ayat Al-Qur'an yang merupakan jawaban langsung atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh kaum muslim maupun kaum kafir. Sebagai contoh, surah Al-Baqarah (2) ayat 217 merupakan jawaban atas pertanyaan tentang hal-hal yang dilarang pada bulan-bulan haram, ayat 219 dari surah Al-Baqarah menjawab pertanyaan tentang masalah khamr dan judi, ayat 222 surah yang sama turun karena adanya pertanyaan tentang masalah *haidl*, dan sebagainya.<sup>2</sup>
2. Berkaitan dengan peristiwa-peristiwa khusus yang terjadi selama era kenabian. Ayat yang terkait dengan hal ini misalnya ayat tentang sumpah bagi suami yang menuduh istrinya berzina (surah An-Nur (24) ayat 6-9), yang turun berkaitan dengan kasus Hilal Ibn Umayyah yang menuduh istrinya berzina tetapi tidak mampu menghadirkan empat saksi.

---

<sup>2</sup>Ciri khas dari ayat-ayat yang turun sebagai jawaban atas pertanyaan yang muncul biasanya dimulai dengan kata "*yas alunaka...*".

Metode legislasi Al-Qur'an di atas menunjukkan adanya pentahapan dalam penetapan hukum. Metode ini dianggap efektif dan lebih mudah diterima oleh bangsa Arab yang menyukai kehidupan serba bebas.<sup>3</sup>

Sumber hukum pada masa ini hanya wahyu, baik Al-Qur'an maupun Sunnah. Rasul juga melakukan ijtihad ketika muncul persoalan dan wahyu belum turun. Hasil ijtihad Rasul inilah yang kemudian disebut dengan Sunnah atau Hadis. Namun, hasil ijtihad Rasul pada periode ini tidak dianggap sebagai sumber hukum yang independen, karena validitasnya tergantung kepada wahyu, apakah dikonfirmasi atau dikoreksi.<sup>4</sup>

Sunnah dimaksud berasal dari penjelasan Rasul tentang maksud dari ayat Al-Qur'an, atau berupa perbuatan untuk mempraktekkan ibadah tertentu, seperti dalam kasus tata-cara salat. Perkataan atau perbuatan Rasul ini terkadang dikonfirmasi (dibenarkan) oleh ayat Al-Qur'an yang turun kemudian dan terkadang juga dikoreksi oleh wahyu. Contoh perkataan Rasul yang dikonfirmasi wahyu adalah dalam masalah menikahi seorang perempuan dan dengan bibinya. Rasul melarang bentuk pernikahan ini dan dikonfirmasi oleh surah An-Nisaa (4) ayat 24.

Contoh aturan dari rasul yang dikoreksi oleh wahyu adalah masalah perceraian dengan cara zihar. Rasul menetapkan zihar yang dilakukan oleh Aus bin As-Shamit kepada istrinya, Khalwah binti Tsa'labah sebagai bentuk perceraian. Namun perkataan Rasul ini kemudian dikoreksi oleh Al-Qur'an dengan turunnya surah Al-Mujadalah (58) ayat 1-3, yang menetapkan bahwa zihar adalah tidak sah sebagai bentuk perceraian.

---

<sup>3</sup> Philips, *Evolusi Fiqh*, hlm. 8.

<sup>4</sup> *Ibid.*, hlm. 36

### *Metode Legislasi Rasulullah*

Rasulullah sejak awal tidak pernah membuat kategori hukum baik hukum taklifiy maupun hukum wadh'i.<sup>5</sup> Dalam beberapa hal Rasul meletakkan aturan tertentu tanpa menyebutkan rinciannya. Dengan cara ini Rasul memberi peluang penafsiran bagi para sahabat. Hal ini untuk memotivasi kecerdasan para sahabat dalam menginterpretasikan pesan-pesan wahyu. Tujuannya agar setelah Rasul wafat, para sahabat mampu menggantikan perannya dalam mengembangkan ajaran Islam, khususnya dalam menyelesaikan persoalan-persoalan yang timbul di masyarakat.

Anjuran Rasulullah kepada para sahabat untuk melaksanakan ijtihad ketika menemukan masalah dan tidak menjumpai Rasul, dikuatkan dengan perkataan beliau, "ketika seorang hakim memberi keputusan dengan berijtihad, dan dia tepat, maka baginya dua pahala. Dan jika putusannya keliru, maka baginya satu pahala". Hanya saja Rasul menegaskan bahwa setiap ijtihad harus dilandasi dengan pengetahuan yang benar.

Di samping itu, Rasul juga memberi ruang terjadinya perbedaan pendapat. Meskipun kedudukan Rasul adalah *the real judge*, namun perbedaan dengan argumen ra'y ditolerir. Peristiwa Bani Quraizah menjadi bukti bahwa Nabi mengabsahkan dua tindakan yang berbeda dalam situasi yang sama.<sup>6</sup> Peristiwa tersebut mengindikasikan bahwa

<sup>5</sup> A Hassan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 11

<sup>6</sup> Peristiwa ini bermula dari perintah rasul kepada sejumlah sahabat untuk melaksanakan shalat Ashar apabila sampai di tempat yang dituju. Tetapi ternyata waktu shalat sudah masuk sebelum sampai di tempat tujuan. Menghadapi hal ini para sahabat terpecah, ada yang melaksanakan shalat di perjalanan dan ada yang melaksanakan shalat setibanya di tempat tujuan. Ketika kejadian tersebut dilaporkan kepada Nabi beliau diam saja.

Nabi memberi contoh penafsiran sekaligus membentuk pola pikir sahabat dalam menyikapi permasalahan. Bukan bentuk tindakan yang penting, tetapi nilai dan semangat dalam melaksanakan tindakan tersebut menjadi pertimbangan yang utama, yaitu kesetiaan kepada Allah dan RasulNya.<sup>7</sup>

Di sisi lain nabi juga mengajarkan prinsip musyawarah dalam memutuskan persoalan. Kasus tawanan perang Badar, di mana nabi meminta pendapat Abu Bakar dan Umar merupakan upaya pembentukan keputusan kolektif.<sup>8</sup> Prinsip ini oleh generasi sesudahnya dijadikan dasar Ijmak. Dalam kasus-kasus individu, Nabi membiarkan perbedaan pendapat terjadi, namun dalam kasus yang menyangkut kepentingan umum Nabi mengutamakan kesepakatan pendapat.

Dengan demikian pada periode nabi ini telah muncul penggunaan ra'y atau penafsiran pribadi. Penggunaan ra'y inilah yang kemudian disistematiskan menjadi metode istimbath hukum.<sup>9</sup> Fenomena ini menunjukkan adanya pemberian hak penafsiran bagi sahabat meskipun tetap dalam bimbingan Rasul. Hal inilah yang justru sangat membantu para sahabat ketika menghadapi persoalan baru setelah Rasul wafat. Selama periode ini Rasul meletakkan fondasi keilmuan fiqh dengan cara mendeduksi hukum dari Al-Qur'an.

---

<sup>7</sup> Hassan, *Pintu Ijtihad*, hlm. 13

<sup>8</sup> Hasil musyawarah ini dipertegas oleh Al-Qur'an surat al-Anfal: 67.

<sup>9</sup> Nabi pernah menggunakan Qiyas ketika menjawab pertanyaan Umar tentang batal tidaknya puasa seseorang yang mencium istrinya. Lihat Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, Jilid 1 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 7

## B. FASE PERKEMBANGAN (632 M SAMPAI 661 M)

Fase ini disebut juga fase sahabat dan juga dikenal dengan masa persiapan pembentukan fiqh. Secara historis, masa ini merupakan masa pemerintahan Khulafaur Rasyidin. Terjadi banyak perubahan dan perkembangan pada masa ini. Wilayah Islam sudah meluas hingga meliputi: Syria, Yordania, Mesir, Iraq, dan Persia. Konsekuensinya adalah terjadinya perjumpaan antara ajaran Islam dengan sistem, kultur, dan perilaku baru, di mana ketentuan hukum spesifiknya tidak ditemukan dalam sumber hukum Islam yang ada.

Pada masa sahabat frekuensi ijtihad semakin bertambah. Hal ini disebabkan munculnya permasalahan baru yang menuntut adanya kepastian hukum. Di sisi lain wahyu sudah terhenti bersama wafatnya Rasulullah. Keadaan ini memaksa para sahabat, terutama Khulafa ar-Rasyidin, melakukan penafsiran, baik secara musyawarah (ijmak), maupun ijtihad pribadi.

Para sahabat menjadikan Rasul sebagai model ideal bagi segala persoalan.<sup>10</sup> Sunnah Rasul ditempatkan sebagai pengarah umum sekaligus landasan bagi penetapan hukum. Dasar keputusan tersebut berupa apa yang dipelajari atau diingat dari Rasul, atau apa yang dipahami dari al-Qur'an dan sunnah, atau membentuk pendapat sendiri dengan mempertimbangkan nilai syari'ah.<sup>11</sup> Perbedaan pendapat masih tetap ditolerir sebagai wujud penghargaan terhadap kebebasan berpendapat. Di samping itu para sahabat, bahkan para khalifah, bersifat kompromistis dengan menerima nasehat maupun gugatan atas keputusan yang mereka

---

<sup>10</sup> Hassan, *Pintu Ijtihad*, hlm. 11

<sup>11</sup> *Ibid.*, hlm. 14

hasilkan. Hal ini karena penafsiran terhadap nash bukan hak prerogatif seseorang.<sup>12</sup>

Ijtihad yang terjadi pada masa sahabat menunjukkan kreatifitas yang tinggi dalam mengistimbathkan hukum. Misalnya, Abu Bakar menerapkan surah ke-50 dalam penyerangan ke Syria, yaitu membiarkan penduduk Kristen menjalankan hukum dan adatnya sendiri.<sup>13</sup> Umar bin Khattab terkenal dengan keputusan-keputusan kontroversialnya, seperti mengeluarkan muallaf dari anggota *muzakki*, tidak memotong tangan pencuri dan tidak membagi tanah rampasan kepada pasukan Islam. Dia mendasarkan putusannya bukan pada teks nash, tetapi menekankan pada *maqasid syari'ahnya*. Hal ini yang mendorong dia tidak menerapkan ketentuan eksplisit ayat, tetapi melihat kontekstualisasi dari semangat ayat tersebut. Kemaslahatan atau *public interest* menjadi dasar bagi keputusan-keputusan hukumnya.<sup>14</sup>

Ali bin Abi Thalib juga telah menggunakan prinsip-prinsip qiyas, yaitu mengqiyaskan hukuman bagi peminum khamr dengan hukuman bagi pelaku *qadzaf* (penuduh zina).<sup>15</sup> Di samping itu dia juga menggunakan *istihsan*, *istishab*, dan *istislah* dalam penafsiran pribadinya.<sup>16</sup> Kasus Mimbariyah menunjukkan kualitas keilmuannya. Dia mengurangi bagian para ahli waris satu bagian ketika jumlah bagian ahli waris melebihi jumlah harta warisan yang akan dibagi.<sup>17</sup>

---

<sup>12</sup> Noel J. Coulson, *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah* (Jakarta: PM, 1987), hlm. 28-30.

<sup>13</sup> Hallaq, *A History*, hlm. 7

<sup>14</sup> Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in an Rabb al-Alamin*, Jilid I, hlm. 91

<sup>15</sup> Muhammad Salam Mazkur, *Mabahis al-Hukm inda al-Ushuliyyin* (Mesir: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1972), hlm. 42

<sup>16</sup> Thaha Jabir al-Alwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Virginia: International of Islamic Thought, 1994), hlm. 27

<sup>17</sup> Coulson, *Hukum Islam*, hlm. 28

Praktek ushul fiqh pada masa sahabat sebagaimana terungkap di atas mencerminkan penggunaan ra'y yang lebih terarah. Fatwa para sahabat mulai merujuk pada penggunaan teori istimbath yang tidak menyimpang dari semangat yang diajarkan Rasulullah. Meskipun belum sistematis, hasil-hasil ijtihad mereka menjadi bahan acuan bagi generasi sesudahnya dalam merumuskan teori-teori ijtihad.

Pada masa kini juga muncul fatwa-fatwa bagi peristiwa-peristiwa yang tidak ada nashnya. Para sahabat menjadi pemegang otoritas fiqh di daerah masing-masing (Mekkah, Medinah, Kufah, Basrah, Syam, dan Mesir). Sumber hukum pada masa sekarang ini adalah: al-Qur'an, Sunnah, dan ijtihad sahabat.

#### *Karakteristik Fiqh Sahabat*

Ciri khas yang menonjol dalam perkembangan fiqh periode ini adalah:

1. bersifat realistik, karena ketetapan fiqhnya didasarkan pada problem-problem aktual yang terjadi. Tidak ada ketetapan fiqh yang bersifat hipotesis atau rekaan semata, sehingga bentuk fiqh masa ini disebut dengan *fiqh al-waqi'i* (fiqh realistik).
2. bersifat terbuka, karena tidak menetapkan prosedur-prosedur tertentu yang harus diikuti dalam menetapkan aturan hukum. Para sahabat juga tidak membuat catatan atas ketetapan hukum yang mereka hasilkan. Di samping itu mereka menghargai kebebasan berpendapat, selama pendapat tersebut berdasarkan pada Al-Qur'an dan Sunnah Rasul.
3. mengedepankan musyawarah (ijmak) daripada menggunakan pendapat pribadi dalam penetapan hukum.

Hal ini dipraktekkan oleh para Khulafaur Rasyidin, sehingga memperkecil ruang ikhtilaf maupun perpecahan di kalangan umat Islam. Meskipun demikian para sahabat tetap menghormati pendapat pribadi di antara mereka.

4. bersifat kreatif, dalam arti melakukan modifikasi terhadap aturan hukum sebelumnya. Alasan modifikasi ini adalah tiadanya *'illat* bagi keberadaan hukum tersebut dan atau adanya perubahan kondisi sosial. Contoh dalam kasus ini adalah ijtihad Umar Ibn Khattab, yang melarang pendistribusian zakat kepada muallaf, dengan alasan bahwa *'illat* pemberian zakat bagi muallaf adalah untuk mendapat dukungan, namun pada masa Umar dukungan muallaf tersebut tidak dibutuhkan lagi mengingat eksistensi umat Islam sudah kuat. Contoh kedua terkait dengan penetapan talak tiga. Pada masa Rasulullah, pernyataan tiga kali talak dalam satu kesempatan dianggap sebagai satu kali pernyataan talaq. Khalifah Umar sebaliknya menetapkan bahwa talak tiga kali tersebut dianggap jatuh talak tiga.
5. khalifah centris, yaitu keputusan akhir yang melibatkan ijmak dan ijtihad berada di tangan khalifah. Namun keputusan khalifah sebelumnya tidak mengikat bagi khalifah sesudahnya. Khalifah pengganti dapat mengubah aturan dari khalifah terdahulu. Contoh misalnya, Khalifah Ali mengubah hukuman bagi peminum khamr. Khalifah Abu Bakar dan Umar menghukum peminum khamr dengan 40 kali cambuk, sedangkan khalifah Ali menambah hukuman tersebut menjadi 80 kali cambuk.

### C. FASE FORMULASI DAN SISTEMATISASI (661 M - 950 M)

Pada masa ini wilayah Islam sudah meluas ke seluruh jazirah Arab, sebagai akibat ekspansi yang dilakukan sejak masa Khulafa ar-Rasyidin. Perluasan wilayah berkonsekuensi penyebaran sahabat ke wilayah baru sebagai pemimpin agama dan intelektual. Pada tahap selanjutnya muncul kota-kota penting Islam dengan ciri masing-masing. Secara geografis kota-kota intelektual terbagi tiga yaitu Iraq, yang terdiri dari Kufah dan Basrah, Hijaz yang meliputi Makkah dan Madinah serta Syria.<sup>18</sup> Namun dua kota yang pertama, Irak dan Hijaz, memiliki pengaruh kuat dalam pembentukan fiqh dan ushul fiqh.

Secara politik, masa ini merupakan masa pemerintahan dua dinasti Islam, yaitu Dinasti Umayyah (661-750 M) dan Dinasti Abbasiyah (750-1258 M). Perkembangan fiqh masa Dinasti Umayyah diwarnai oleh beberapa hal, yaitu: *pertama*, peningkatan (ektensifitas) ijtihad akibat sulitnya melakukan ijmak, *kedua*, penyebaran hadis semakin meluas hingga muncul kecenderungan pemalsuan hadis, *ketiga*, terdapat upaya kompilasi fiqh untuk mengabadikan fatwa-fatwa sahabat.<sup>19</sup> Perubahan lembaga kekhilafahan menjadi kerajaan juga mempengaruhi fiqh, yaitu putusannya hubungan antara fiqh dengan negara. Di sisi lain, banyak ulama yang menghindari majelis khalifah, sehingga menghilangkan tradisi ijmak.

Pada masa Dinasti Abbasiyah, fiqh berkembang menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Perkembangan ini

---

<sup>18</sup> Joseph G. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford University Press, 1975), hlm. 8

<sup>19</sup> Philips, *Evolusi Fiqh*, hlm. 47.

tidak lepas dari adanya dukungan khalifah. Di sisi lain, terjadi penerjemahan karya-karya ilmu pengetahuan dari luar Arab serta munculnya berbagai kompilasi hadis dan fiqh. Pusat-pusat kajian fiqh juga bertambah, seiring dengan berpindahnya ibukota kerajaan ke Baghdad. Kota-kota yang menjadi pusat intelektual adalah: Hijaz (Mekkah dan Madinah), Iraq (Kufah dan Basrah), Syria, dan Mesir. Pada masa inilah fiqh diformulasikan dan disistematiskan melalui kegiatan ijtihad yang di kompilasikan dalam karya-karya fiqh.

Para tabi'in dalam berijtihad di samping melakukan pemikiran sendiri juga mendasarkan pada salah satu pendapat sahabat, sehingga perbedaan pendapat tetap terjadi.<sup>20</sup> Di samping itu juga muncul perbedaan pendapat yang didasarkan pada perbedaan geografis, yakni masuknya unsur-unsur lokal maupun regional yang mewarnai fatwa-fatwa hukum. Praktek atau adat setempat menjadi bahan pertimbangan dalam keputusan hukum mereka.

Perbedaan tersebut mengerucut pada munculnya dua aliran besar, yaitu *Madrasah Ahl Ra'y* dan *Madrasah Ahl Hadis*.<sup>21</sup> *Madrasah Ahl Ra'y* berpusat di Kufah dan mengumpulkan fatwa-fatwa dari sahabat Abdullah Ibn Mas'ud dan Ali Ibn Abi Thalib. Kelompok ini berasumsi bahwa nash syari'ah bersifat terbatas sedangkan peristiwa dalam masyarakat selalu baru. Pada peristiwa yang tidak ada nashnya maka harus diijtihadi dengan ra'y. Di samping itu hukum syara' juga terkait dengan 'illat (sebab) tertentu dan untuk tujuan tertentu. Tugas ulama adalah menemukan 'illat tersebut

---

<sup>20</sup> Hassan, *Pintu Ijtihad*, hlm. 18

<sup>21</sup> Penjelasan tentang *Ahl al-Hadis* dan *Ahl al-Ra'y* dan tokohnya lihat Nyazee, *Theories of Islamic Law*, hlm. 148

untuk kemudian diaplikasikan terhadap persoalan yang ada.<sup>22</sup> Fiqh kelompok ini berkembang secara hipotesis, dan terkadang menciptakan problem-problem fiktif. Diantara para imam mazhab, Abu Hanifah termasuk dalam kelompok ini.

*Madrrasah Ahl Hadis* bermarkas di Hijaz dengan tokohnya Said Musayyab al-Makhzumi. Para ulama kelompok ini mengumpulkan berbagai fatwa dari sahabat Abdullah Ibn Abbas, Abdullah Ibn Umar, dan Aisyah binti Abu Bakar. Fiqh yang dihasilkan kelompok ini bersifat praktis, karena berdasarkan problem-problem aktual/riil. Pengikut kelompok ini antara lain Malik Ibn Anas, Muhammad Ibn Idris As-Syafi'i, Ahmad bin Hanbal, Daud az-Zahiri, dan sebagainya. Penetapan hukum menurut aliran ini didasarkan pada sumber pertama, yaitu al-Qur'an dan Sunnah. Jika tidak ada maka dicari pendapat para sahabat. Penggunaan ra'y dilakukan setelah tidak ditemukan dasar hukumnya pada sumber di atas.<sup>23</sup>

Perbedaan antara *Ahl Ra'y* dan *Ahl Hadis* lebih didasarkan pada kecenderungan dalam prosedur ijtihad. Disebut *Ahl Ra'y* karena porsi penggunaan ra'y lebih dominan. Hal ini karena terbatasnya jumlah sahabat yang berarti sedikitnya jumlah hadis yang beredar. Sementara permasalahan baru di wilayah ini lebih banyak dan lebih kompleks. Kufah adalah sebuah kota metropolis di mana kebudayaan masyarakat merupakan pembauran antara Islam dengan budaya Persia.

*Ahl Hadis* lebih banyak menggunakan hadis sebagai dasar hukum dalam setiap fatwanya. Secara geografis Hijaz adalah tempat mukimnya para sahabat, sehingga hadis

---

<sup>22</sup> Haidar Bagir (ed), *Ijtihad Dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 180-185

<sup>23</sup> *Ibid.*

sangat mudah ditemukan dan dalam jumlah yang lebih banyak. Di samping itu permasalahan baru tidak begitu kompleks. Masyarakat Hijaz adalah masyarakat yang tradisi keIslamannya sudah dibentuk sejak masa nabi. Namun demikian antara Ahl Ra'y dan Ahl Hadis sepakat dalam hal penggunaan ra'y ketika nash tidak mengatur secara spesifik terhadap persoalan yang terjadi.<sup>24</sup>

Kemajuan fiqh dan ushul fiqh fase ini ditandai dengan munculnya para ulama yang berkategori mujtahid mutlak. Diantara mereka adalah: Abu Hanifah, Malik bin Anas, Muhammad bin Idris as-Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal. Para mujtahid ini pada masa selanjutnya diposisikan sebagai imam mazhab oleh pengikutnya. Pemikiran-pemikiran mereka dikembangkan dan disebarakan oleh para pengikutnya ke berbagai belahan dunia Islam. Karya mereka ini dianggap monumental oleh umat Islam hingga sekarang. Abu Hanifah menulis kitab *Al-Fiqh al-Akbar*, Malik bin Anas menyusun kitab *Al-Muwatta'*, As-Syafi'i meninggalkan dua karya besarnya, yaitu *Kitab al-Umm* (kitab fiqh) dan *Ar-Risalah* (kitab ushul fiqh), sedangkan Imam Ahmad bin Hanbal terkenal dengan kitab Hadisnya, *Musnad Ahmad bin Hanbal*. Kitab-kitab inilah yang banyak mewarnai dan mempengaruhi pemikiran fiqh dan ushul fiqh di kalangan umat Islam.

Karya-karyafiqh paraulamaberdasarkansistematikanya dapat dibedakan dalam beberapa jenis, yaitu:

1. kitab fiqh yang merupakan campuran antara aturan hukum, hadis, dan pendapat para sahabat dan murid-muridnya. Contoh jenis ini adalah kitab *Al-Muwatta'* karya Imam Malik.

---

<sup>24</sup> Al-Alwani, *Source Methodology*, hlm. 40

2. kitab fiqh yang berisi tentang prinsip-prinsip dasar fiqh. Hadis-hadis yang dikutip hanya untuk membuktikan kebenaran deduksi/penetapan hukumnya. Contohnya adalah kitab *Al-Kharaj* karya Abu Yusuf (murid Imam Abu Hanifah), dan *Al-Umm* karya Imam Syafi'i.
3. kitab fiqh yang fokus pada aplikasi prinsip-prinsip fiqh dengan sedikit referensi hadis. Sistematikanya disusun menurut isu-isu yang dibicarakan. Contohnya adalah kitab *Al-Mudawwanah* karya Imam Ibnu al-Qasim (murid Imam Malik).<sup>25</sup>

Para Imam Mazhab dianggap sebagai peletak dasar fiqh dan ushul fiqh. Pembentukan hukum pada masa ini sudah mendekati profesional. Para Imam mengembangkan prinsip atau teori yang mereka gunakan sebagai logika penafsiran. Abu Hanifah menciptakan teori *istihsan* dan *urf*, Imam Malik mensistematisasikan *maslahah mursalah* atau *istislah*, Imam Syafi'i melalui ar-Risalahnya merumuskan aturan ijtihad yang sistematis, terutama rumusan qiyasnya yang sangat ketat. Atas prestasinya ini, di kalangan *ushuliyyin* dia dianggap sebagai Bapak Ushul Fiqh. Sedangkan Imam Ahmad bin Hambal mengakui validitas hadis dha'if dan mendahulukannya daripada qiyas. Hal ini berbeda dengan pendapat jumhur bahwa hadis dha'if tidak dapat dijadikan sebagai landasan hukum. Secara umum sumber hukum pada masa ini adalah: al-Qur'an, sunnah, ijmak, dan qiyas.

#### D. FASE STAGNASI (950 - AKHIR ABAD KE-19 M)

Masa ini merupakan periode kemandegan dan kemunduran pemikiran fiqh dan ushul fiqh. Hampir tidak ada pemikiran

---

<sup>25</sup> Philips, *Evolusi Fiqh*, hlm. 60.

baru yang dihasilkan ulama pada masa ini. Fatwa-fatwa generasi sebelumnya dibukukan dan dijadikan sebagai pegangan. Hadis juga sudah ditulis secara sistematis dan diklasifikasikan berdasar kualitasnya. Disamping itu, yurisprudensi dan prinsip-prinsip penafsiran juga sudah dirumuskan secara metodologis. Berbagai produk warisan tersebut tidak disikapi secara kreatif, sehingga menimbulkan stagnasi.<sup>26</sup> Ciri khas fiqh pada masa ini adalah taklid dan faksionalisme, yang menunjukkan hilangnya dinamika fiqh sebagai sebuah keilmuan.

Perbedaan pendapat yang sebelumnya menunjukkan semangat ijtihad, pada masa ini justru menjadi biang kontradiksi.<sup>27</sup> Fanatisme terhadap pendapat seseorang (imam mazhab) mengkristal dalam bentuk mazhab-mazhab. Masing-masing pengikut mazhab tidak berusaha mengelaborasi hasil pemikiran para imamnya, tetapi malah menguatkan dan menempatkannya sebagai pilihan mutlak. Karya ilmiah yang dihasilkan tidak independen dan berbentuk *syarah* atau *mukhtashar*, yaitu mengulas hasil karya sebelumnya dengan perluasan penafsiran. Tidak ditemukan ide-ide atau semangat baru dalam kitab-kitab mereka. Kalaupun mereka berijtihad, masih tetap dalam naungan mazhab yang dianutnya sehingga dikategorikan mujtahid mazhab.

Perubahan lain adalah hilangnya watak kedaerahan yang mewarnai pemikiran pendahulunya.<sup>28</sup> Para pengikut mazhab ini menyebarkan pendapat imamnya ke daerah

---

<sup>26</sup> Generasi pada mas ini cenderung hanya memilih dan menggunakan metode yang sesuai dengan kasus yang mereka hadapi. Lihat Wahbah al-Zuhaily, *Ushul al-Fiqh al-Islamy* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), Jilid I, hlm. 48

<sup>27</sup> Faktor yang menyebabkan kontradiksi antara lain: politik, intelektual, mental dan moral. Baca Abdul Wahab Khalaf, *Sejarah Legislasi Islam*, terj. A. Sjnqithy Jamaluddin (Surabaya: al-Ikhlash, 1994), hlm. 132

<sup>28</sup> Hassan, *Pintu Ijtihad*, hlm. 27

daerah tanpa mempertimbangkan situasi dan kondisi wilayah baru tersebut. Loyalitas yang ketat mengakibatkan taklid yang cenderung merugikan perkembangan pemikiran fiqh dan ushul fiqh. Tidak ada lagi inovasi baru dalam berijtihad sehingga masa ini pintu ijtihad dianggap tertutup.

Dari aspek politik, pada masa ini dunia Islam berada dalam genggaman kolonialisme Barat. Secara internal terjadi pergolakan politik di kalangan umat Islam sendiri. Umat Islam terpecah menjadi kerajaan-kerajaan kecil, sehingga perhatian terhadap perkembangan ilmu pengetahuan kurang. Di sisi lain terjadi perkembangan tasawuf yang membentuk gerakan-gerakan tarekat. Gerakan ini bertujuan membawa umat Islam menjauhi masalah-masalah duniawi dan memusatkan perhatiannya terhadap masalah ukhrawi. Mendekatkan diri kepada Allah melalui zikir dan ritual-ritual tertentu adalah ciri ajaran tarekat. Pada perkembangan selanjutnya kaum tarekat semakin acuh terhadap kondisi sosial, politik, dan ekonomi, karena dianggap menjadi penghalang kedekatannya kepada Allah. Dampak negatif dari kondisi ini adalah jauhnya umat Islam dari kemajuan. Dari sinilah dapat disimpulkan bahwa faktor yang menyebabkan kemunduran fiqh adalah: tertutupnya pintu ijtihad, pengaruh dari taqlid, perkembangan sufi, dan kebangkitan komunitas lain (barat).<sup>29</sup>

Faktor-faktor lain yang juga berkontribusi terhadap stagnasi fiqh dan ushul fiqh pada masa ini adalah sebagai berikut:

1. mazhab fiqh telah terbentuk sempurna, dan karya fiqh sebelumnya dianggap mampu menyelesaikan segala per-

---

<sup>29</sup> Moinuddin Ahmed, *The Urgency of Ijtihad* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1992), hlm. 119-121.

soalan yang terjadi. Akibatnya, tidak ada lagi ijtihad dan tiadanya orisinalitas pemikiran.

2. hilangnya kekuasaan Abbasiyah yang memiliki *concern* dalam pengembangan fiqh. Akibatnya muncul perselisihan politik yang berimplikasi pada kurangnya perhatian terhadap kemajuan ilmu pengetahuan.
3. wilayah-wilayah pecahan Abbasiyah memilih untuk mengikuti mazhab tertentu. Mesir mengikuti mazhab Syafi'i, Andalusia (Spanyol) mengikuti mazhab Maliki, Turki dan India mengikuti mazhab Hanafi.<sup>30</sup>

Meski disebut masa stagnasi, namun pada periode ini muncul upaya melakukan pembaruan. Para pembaharu ini melakukan upaya untuk melawan taklid dan mengaktifkan ijtihad. Mereka menyeru umat Islam untuk kembali kepada akar agama, yaitu Al-Qur'an dan Hadis. Diantara ulama pembaharu adalah Ahmad Ibn Taymiyah (1263-1328 M), Syah Waliyullah Ad-Dahlawi (1703-1762), dan Muhammad Ibn Ali Asy-Syaukani (1757-1853 M). Diantara mereka yang terkemuka adalah Ahmad Ibn Taymiyah.

#### **E. FASE KEBANGKITAN (AKHIR ABAD KE 19 SAMPAI SEKARANG)**

Kebangkitan fiqh dan ushul fiqh berkaitan dengan kebangkitan umat Islam di bidang politik. Di beberapa wilayah umat Islam mulai berusaha melepaskan diri dari kolonialisme. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, yaitu:

1. munculnya kesadaran diri umat Islam akan kealahannya dari Eropa

---

<sup>30</sup> Muhammad Mustafa As-Syalabi, *al-Madkhal fi at-Ta'rif bi al-Fiqh al-Islamy* (Beirut: Dar An-Nahdah Al-'Arabiyah, 1969), hlm. 136-137.

2. keinginan untuk belajar kepada Eropa sehingga menimbulkan ide-ide pembaharuan
3. upaya memurnikan ajaran Islam dari pengaruh bid'ah dan khurafat, dan
4. ketertinggalan dalam bidang ilmu pengetahuan dari Barat menyadarkan umat Islam untuk menghidupkan semangat ilmu pengetahuan.

Secara umum sikap umat Islam terhadap kemajuan Barat dapat dibagi dua: *pertama, Zealotisme*, yaitu menutup diri secara fanatik terhadap Barat dan ingin kembali secara introvert kepada praktek Islam masa lalu. Sikap ini menimbulkan adanya gerakan pemurnian Islam (*puritanisme*), seperti gerakan *Wahabiyah*, yang dipimpin oleh Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1787) di Arabia *Kedua, Herodianisme* yaitu membuka pintu secara selektif terhadap pengaruh Barat, mengambil yang baik dan menolak yang buruk. Sikap ini berdampak pada munculnya gerakan-gerakan pembaruan dalam Islam. Gerakan pembaruan yang muncul pada saat itu adalah:

1. *Pan-Islamisme*, dipimpin oleh Jamaluddin Al-Afghani (1839-1897) dengan tujuan: (1) menggalang persatuan umat Islam sedunia; (2) membangkitkan semangat lokal negeri-negeri Islam untuk melepaskan diri dari penjajah.
2. *Nasionalisme*, dipimpin oleh At-Tahawi (1801-1873) di Mesir, dengan pemikiran: Negara Islam akan maju jika di bawah penguasa sendiri dan bukan dijajah bangsa asing
3. *Hizbul Wathan*, dipimpin oleh Mustafa Kamil di Mesir. Gerakan ini mengakibatkan terjadinya Revolusi Mesir pada 23 Juli 1952, dan mengakibatkan terbentuknya

Republik Mesir pada 18 Juni 1953 dengan presidennya Mayor Jenderal Naguib.

Beberapa tokoh yang dianggap sebagai pembaharu yang menjadi tanda awal kebangkitan Islam adalah: Muhammad Abduh (1849-1905 M), Muhammad Rasyid Ridha (w. 1935 M), Hassan al-Banna (w. 1949 M), Abul A'la Al-Maududi (1903-1979 M), dan lain-lain. Para pembaharu ini berusaha mengembalikan watak asli fiqh yang dinamis, meskipun tidak sepenuhnya mampu memberantas fanatisme mazhab.

Di bidang fiqh ushul fiqh mulai ada upaya untuk mempelajari karya ulama sebelumnya. Seleksi kitab-kitab fiqh ini dilakukan untuk memilih mana yang paling valid dan membandingkannya dengan hukum positif. Kebangkitan lain adalah adanya upaya mengkodifikasikan fiqh menjadi qanun (undang-undang). Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh Kekhalifahan Turki Usmani. Kodifikasi hukum ini bernama *Majallah al-Ahkam al-'Adilah* (Kitab Undang-Undang Keadilan) yang selesai tahun 1876 M. Kandungan materi undang-undang ini mengacu pada fiqh mazhab Hanafi.[]

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA

## BAB 3

# RUANG LINGKUP DAN KEGUNAAN FIQH *ushul fiqh*

### A. RUANG LINGKUP KAJIAN FIQH

Kajian utama fiqh, sebagaimana disebutkan dalam definisinya, adalah perbuatan manusia (termasuk di dalamnya perkataan dan tindakan). Namun demikian, tidak semua perbuatan manusia menjadi kajian fiqh, tetapi terbatas pada perbuatan mukallaf. Mukallaf adalah manusia yang sudah mencapai kualifikasi tertentu untuk menerima kewajiban-kewajiban keagamaan. Dalam khazanah fiqh, kualifikasi tersebut dinamakan *baligh* dan berakal. *Baligh* adalah usia kedewasaan, yang ditandai dengan suatu peristiwa tertentu. Bagi laki-laki, tanda balighnya adalah ketika dia mengalami mimpi basah (*ihtilam*) yang pertama kali, sedangkan bagi perempuan, *haidl* (menstruasi) pertamanya adalah tanda *baligh* baginya.

Perbuatan mukallaf yang menjadi objek kajian fiqh dibagi ke dalam dua kategori, yaitu: *pertama*, perbuatan mukallaf yang berhubungan dengan Allah. Hubungan ini bersifat vertikal sebagai bentuk pengabdian seorang hamba kepada Penciptanya. Bentuk pengabdian tersebut berupa ketaatan

dalam menjalankan ritual keagamaan yang sudah diatur dalam sumber hukum Islam. Ulama menyebut perbuatan ini dengan ibadah, sehingga fiqh yang mengaturnya disebut dengan fiqh ibadah. Masalah ibadah tersebut ditujukan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Contoh praktek keagamaan yang termasuk dalam ibadah adalah: taharah, salat, puasa, zakat, haji dan umrah, jihad, qurban, aqiqah, makanan dan minuman, dan lain-lain.

*Kedua*, perbuatan mukallaf yang berhubungan dengan sesamanya. Hubungan ini bersifat horisontal, yang menyangkut proses interaksi sosial antar pribadi dalam masyarakat. Ulama menyebut urusan ini dengan nama muamalah, sehingga fiqh yang mengatur permasalahan ini disebut fiqh muamalah. Bidang kajian fiqh muamalah sangat luas karena meliputi segala aspek kehidupan manusia, baik aspek ekonomi, politik, hukum, sosial, dan lain-lain. Oleh karena itu, muncullah cabang-cabang fiqh muamalah sebagai bentuk spesifikasi kajian, seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan lainnya.

Hasbi Ash-Shiddieqy membagi ruang lingkup kajian fiqh muamalah sebagai berikut:

1. *Al-Ahwal al-Syakhsiiyyah*, yaitu masalah yang berkaitan dengan urusan kekeluargaan, seperti: pernikahan, talak, rujuk, hadlonah (pengasuhan anak), waris, wasiat, wakaf, dan lain-lain.
2. *Muamalah Madiyah*, yaitu masalah yang berkaitan dengan urusan kebendaan, seperti: masalah kepemilikan, hak dan kewajiban terhadap benda, jual beli (*al-buyu'*), sewa menyewa (*Ijarah*), hutang piutang (*'ariyah*), gadai (*rahn*), akad, syirkah, dan sebagainya.

3. *Muamalah Maliyah*, yaitu masalah yang berhubungan dengan keuangan seperti Baitul Mal, harta benda negara dan pengurusannya.
4. *Jinayah wal 'Uqubat*, yaitu masalah yang berhubungan dengan hukum pidana atau hukum publik beserta sanksi bagi pelanggarnya. Termasuk dalam masalah ini adalah: perzinaan, menuduh zina (*qazaf*), pencurian, pembunuhan (*qisas-diyat*), dan sebagainya.
5. *Ahkam al-Murafa'at*, yaitu masalah yang berhubungan dengan hukum acara peradilan atau tatacara penyelesaian perkara di pengadilan, misalnya: gugatan, saksi, sumpah, pembuktian, dan lain-lain.
6. *Ahkam as-Sultaniyyah*, yaitu masalah yang berhubungan dengan masalah politik pemerintahan. Istilah lain yang sering dipakai adalah *siyasaah*, yang meliputi: persyaratan kepala negara, hak dan kewajiban penguasa, hak dan kewajiban rakyat, prinsip pengambilan keputusan, dan lain-lain.
7. *Ahkam ad-Duwaliyah*, yaitu masalah yang berhubungan dengan perjanjian bilateral atau multilateral antar negara, yang menyangkut: hukum perang, tawanan perang, rampasan perang, hukum perdamaian, pajak *jizyah*, hubungan dengan *ahl zimmy* dan sebagainya.<sup>1</sup>

## B. RUANG LINGKUP KAJIAN USHUL FIQH

Secara umum ilmu ushul fiqh membahas tentang dalil-dalil syara' dan cara menunjukkannya sebagai dasar hukum perbuatan mukallaf. Dengan demikian ushul fiqh mengkhususkan diri pada kajian tentang metode penetapan hukum

---

<sup>1</sup>Hasbi As-Shiddieqy, *Pengantar Hukum I* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 46-47.

(fiqh) disertai dalil-dalil penguatnya. Dalil yang dimaksud adalah Al-Qur'an dan Hadis. Secara rinci objek kajian ushul fiqh adalah sebagai berikut:

1. Sumber Hukum Islam, yaitu Al-Qur'an dan Hadis. Kedua sumber ini merupakan sumber primer dalam hukum Islam, sehingga semua ketetapan hukum Islam harus didasarkan pada dalil yang ada di kedua sumber tersebut. Mengingat mayoritas kandungan kedua sumber hukum ini bersifat global, maka diperlukan juga sumber sekunder, yaitu metode penetapan dalil, baik yang disepakati oleh para fuqaha (yaitu ijmak dan qiyas), maupun yang diperselisihkan (seperti: istihsan, masalah mursalah, istishab, 'urf, saddudz dzari'ah, dan lain-lain).
2. Pembahasan Ijtihad dan Mujtahid. Kajian ini meliputi ruang lingkup ijtihad, yaitu bidang mana saja yang termasuk wilayah ijtihad dan bidang mana yang tertutup untuk ijtihad. Di samping itu kualifikasi mujtahid dibahas dalam hal menyangkut syarat-syarat kemampuan (kapabilitas) dalam berijtihad, baik syarat umum, syarat pokok, syarat keilmuan, maupun syarat pendukung lainnya.
3. Hukum Syara', yaitu hukum yang bersumber dari syari'ah. Hukum ini dibagi dua, yaitu hukum taklify dan hukum wad'y. Hukum taklify berupa tuntutan untuk berbuat atau untuk tidak berbuat, atau pilihan diantara keduanya, yang dikategorikan dalam *ahkam al-khamsah* yaitu: *ijab, nadb, ibahah, karahah, dan tahrिम*. Hukum wad'y adalah hukum pengkondisian sesuatu, yang meliputi: *sabab, syarat, mani', sah/batal, dan 'azimah / rukhsah*. Di samping itu dibahas juga tentang Syari'

(Pembuat Hukum), *Mahkum Fih* (perbuatan yang dikenai hukum), dan *Mahkum 'Alaih* (orang yang terkena hukum/mukallaf).

4. Kaidah dan cara penggunaannya, yaitu kaidah yang digunakan dalam mengistimbatkan hukum syara', meliputi kaidah kebahasaan, penemuan *maqasid syari'ah*, *istiqla*, *istidlal*, dan lain-lain. Dalam kajian ini dibahas tentang pola penalaran dalam penetapan hukum, mulai dari penalaran *bayani*, *ta'lily*, dan *istislahy*. Melalui kaidah ini para fuqaha dan usuliyin menyusun *kaidah fihiyyah* dan *kaidah usuliyah*.
5. Penyelesaian terhadap dalil-dalil yang bertentangan (*ta'arud al-adillah*). Kajian ini menyangkut masalah bagaimana mencari jalan keluar jika terjadi pertentangan dalil secara zahir atau tekstual. Para Usuliyin merumuskan cara penyelesaian masalah ini dengan: mengkompromikan dalil yang bertentangan (*al-jam'u wa al-taufiq*), melakukan *tarjih* (menyeleksi dalil yang lebih kuat), melalui kajian *nasikh mansukh*, atau dengan cara menggugurkan dalil-dalil yang bertentangan tersebut (*tasaqut ad-dalilain*).<sup>2</sup>

### C. KEGUNAAN MEMPELAJARI FIQH DAN USHUL FIQH

Sebagai bagian dari syari'ah (ajaran Islam), maka kegunaan mempelajari fiqh dan ushul fiqh sangat terkait dengan kegunaan ajaran Islam bagi kehidupan manusia. Fiqh yang mengkhususkan bahasanya dalam bidang hukum, dan ushul fiqh yang fokus kajiannya dalam bidang metodologi penetapan hukum, memiliki manfaat besar dalam kehidupan muslim, khususnya dalam masalah hukum.

---

<sup>2</sup> Haroen, *Ushul Fiqh I*, hlm. 5.

Dengan mempelajari fiqh dapat diperoleh dua hal yaitu, *pertama*, setiap muslim mengetahui hukum segala sesuatu yang diucapkan maupun diperbuatnya, apakah diperbolehkan (halal) atau dilarang (haram), atau diberi kebebasan untuk memilih. Di samping itu, seorang muslim juga mengetahui mana perkara yang sah, mana yang batal atau fasad dari suatu perbuatan yang dilakukan. Setidaknya, dengan mengetahui ilmu fiqh, umat Islam mampu mengarahkan kehidupannya dalam hal-hal yang sesuai dengan tuntutan penciptanya (Allah swt).

*Kedua*, mempelajari ilmu fiqh berarti juga mempelajari aturan-aturan hidup kemanusiaan, baik yang terkait dengan masalah pribadi maupun masalah sosial. Aturan tersebut meliputi aturan tentang ibadah, masalah keluarga, harta, politik, ekonomi, dan lain-lain. Pengetahuan tentang aturan ini disertai dengan pemahaman akan dasar atau dalilnya.

Kegunaan mempelajari ilmu ushul fiqh sangat berkaitan dengan manfaat mempelajari ilmu fiqh. Sebagaimana diketahui, bahwa kandungan sumber hukum (Al-Qur'an dan Hadis) kebanyakan bersifat global dan tidak mendetail. Sehingga diperlukan satu upaya untuk menafsirkan ketentuan yang bersifat global tersebut ke dalam praksis kehidupan. Di sisi lain, tidak semua masalah yang aktual di masyarakat ditemukan dalilnya dalam sumber hukum, sehingga diperlukan satu metodologi untuk melakukan ijtihad guna menetapkan hukum persoalan baru tersebut. Di sinilah pentingnya ilmu ushul fiqh, yang dengannya dikaji metode *istimbat* (penggalian dan penetapan) hukum, sehingga cara yang dilakukan untuk menafsirkan dalil hukum dan mengijtihadi masalah baru tetap dalam koridor aturan hukum Islam.

Melihat signifikansi ilmu ushul fiqh di atas, dapat disimpulkan bahwa kegunaan mempelajari ushul fiqh adalah, *pertama*, untuk mengetahui hukum-hukum syara' yang terkandung dalam sumber hukum. Pengetahuan tentang hukum syara' ini menghindarkan setiap muslim dari sifat taklid (mengikuti satu pendapat tanpa mengetahui dasar hukumnya). Taklid secara historis telah menimbulkan fanatisme golongan sekaligus menjadi faktor penyebab kemunduran umat Islam. Oleh karena itu mempelajari ushul fiqh dapat mendinamiskan umat Islam karena selalu mengaktifkan ijtihad. Pada tataran selanjutnya, kondisi ini dapat memacu kemajuan umat Islam untuk mencapai kejayaannya, terutama dalam bidang ilmu pengetahuan.

*Kedua*, mengetahui kaidah-kaidah dan cara-cara yang digunakan mujtahid dalam mengistimbatkan hukum. Kaidah-kaidah ini dipergunakan oleh para mujtahid dalam melakukan ijtihad dan menetapkan ketetapan hukumnya. Pengetahuan tentang kaidah ini menghantarkan setiap muslim pada pengetahuan tentang tepat tidaknya penggunaan kaidah dimaksud, sehingga dapat ditetapkan kuat tidaknya pendapat atau hukum yang dihasilkan.

*Ketiga*, mengetahui kekuatan dan kelemahan suatu pendapat. Pengetahuan tentang metode istimbat menjadikan setiap muslim mampu mengukur apakah suatu pendapat (fatwa) kuat atau lemah berdasarkan dalil yang digunakannya. Apakah dalil yang digunakan sebagai dasar fatwa tersebut sesuai dengan persoalan yang ditetapkan. Dalam hal terjadi perbedaan pendapat dalam satu masalah, maka ilmu ushul fiqh dapat dijadikan sebagai alat untuk menyeleksi pendapat (mentarjih) dan menetapkan yang dianggap lebih kuat dasarnya.

*Keempat*, menghindari adanya penyalahgunaan dalil. Dengan pemahaman yang memadai tentang ilmu ushul fiqh, maka seorang muslim dapat terhindar dari penggunaan dalil yang tidak tepat. Fenomena saat ini, di mana banyak terjadi masalah baru yang belum ada ketetapan hukum sebelumnya, memaksa para ahli hukum Islam untuk berijtihad merumuskan ketetapan hukumnya. Dalam proses inilah diperlukan kehati-hatian, terutama dalam mengutip ayat atau Hadis sebagai dasar hukum, dengan cara memahami kaidah penafsiran dan penalaran yang benar. Oleh karena itu, pemahaman terhadap ushul fiqh dapat menghindari umat Islam dari kesesatan, yang di akibatkan oleh kurangnya pengetahuan tentang sumber ajaran Islam.[]



STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA

## BAB 4

# ALIRAN-ALIRAN DALAM *ushul fiqh*

Secara teoritis aliran-aliran dalam *ushul fiqh* dapat dikelompokkan dalam dua aliran besar, yaitu aliran *mutakallimin* yang cenderung deduktif dan tekstual serta aliran *fuqaha* yang menekankan induktif dan kontekstual.<sup>1</sup>

### A. THARIQAH MUTAKALLIMIN

Aliran ini juga disebut dengan *thariqah Syafi'iyah*. Pendekatannya bersifat doktriner-normatif-deduktif. Menurut aliran ini, secara doktriner normatif setiap muslim harus mendasarkan aktifitas hidupnya pada al-Qur'an dan hadis. Kedua sumber hukum tersebut dianggap sebagai norma pengatur tertinggi yang memuat segala aturan kehidupan manusia. Aliran ini berusaha meletakkan aturan-aturan penafsiran yang mengikat para ulama untuk mengikutinya.<sup>2</sup>

Ciri aliran ini terlihat dari pendekatannya yang teoritis. Penafsirannya bernuansa atas-bawah, dimulai dengan mengutip ayat kemudian dijelaskan arti dan maksudnya serta

---

<sup>1</sup> Baca Akhmad Minhaji, *Reorientasi Kajian Ushul Fiqh*, Jurnal Al-Jami'ah, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, No. 63/VI/1999, hlm. 16-17.

<sup>2</sup> Nyazee, *Theories of Islamic Law*, hlm. 277

ilustrasi lain yang terkait. Penafsiran yang bersifat *top-down* ini diperkuat dengan penggunaan kaidah-kaidah kebahasaan yang rumit. Hasil penafsiran dari ayat tersebut dijadikan dasar untuk membangun atau merumuskan kaidah *ushuliyah* maupun *fihiyah*.

Kaidah *usuliyah* disebut juga kaidah *istimbatiyah*, adalah kaidah-kaidah yang digunakan ulama usul berdasarkan makna dan tujuan nas menurut kaidah-kaidah kebahasaan Arab. Kaidah-kaidah ini dirumuskan oleh para ulama usul sebagai dasar istimbat hukum dari nas Al-Qur'an maupun Hadis. Kaidah *usuliyah* ini berkaitan dengan *amar, nahy, 'am, khas, muthlaq, muqayyad*, dan sebagainya. Contoh kaidah *usuliyah*:

الأصل في الأمر للوجوب ولا تدل على غيره إلا بقريته

"pada dasarnya amar itu menunjukkan (arti) wajib, dan tidak menunjukkan kepada arti lain kecuali terdapat qarinah (petunjuk)-nya".<sup>3</sup>

الأصل في النهي للتحريم

"pada dasarnya larangan itu menunjukkan arti haram".<sup>4</sup>

Kaidah *fihiyah* adalah hukum-hukum yang berkaitan asas hukum yang dibangun oleh Syari' serta tujuan-tujuan yang dimaksud dalam pensyari'atannya. Kaidah ini disebut juga dengan kaidah *syar'iyah* yang berfungsi memudahkan mujtahid mengistimbatkan hukum yang berkesesuaian dengan tujuan syara' dan kemaslahatan manusia.<sup>5</sup> Pem-

<sup>3</sup> Fathi ad-Darini, *al-Manhaj al-Ushuliyah fi Ijtihad bi Ra'y* (Damsyiq: Dar al-Kutub al-Hadis, 1985), hlm. 704.

<sup>4</sup> Abdul Hamid Hakim, *al-Bayan* (Jakarta: Sa'adiyah Putra, 1983), hlm. 30.

<sup>5</sup> Bahasan lengkap tentang kaidah *fihiyah* dapat dibaca dalam Muhlish Usman, *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyah, Pedoman Dasar*

bahasan kaidah ini meliputi lima asas, yaitu: (1) segala masalah tergantung pada tujuannya, (2) kemudharatan itu harus dihilangkan, (3) kebiasaan itu dapat dijadikan hukum, (4) yakin itu tidak dapat dihilangkan dengan keraguan, dan (5) kesulitan itu dapat menarik kemudahan. Contoh-contoh kaidah fiqhiah adalah sebagai berikut:

الامور بمقاصدها

*"Setiap perkara tergantung pada niatnya"*

اليقين لا يزال بالشك

*"Keyakinan itu tidak dapat dihilangkan dengan keraguan".*

المشقة تجلب التيسر

*"Kesukaran itu dapat menarik kemudahan"*

الضرار يزال

*"Kemudharatan itu harus dihilangkan"*

العادة محكمة

*"Adat kebiasaan itu dapat ditetapkan sebagai hukum".*

Kaidah usuliyah maupun fiqhiah ini digali dari nash dan diteoritkan menggunakan hukum logika yang digunakan untuk mempermudah penemuan hakikat syara',<sup>6</sup> sehingga memiliki kegunaan praktis untuk menjustifikasi masalah tanpa harus merujuk langsung pada nashnya.

Pendekatan yang teoritis mengakibatkan teori yang dibangun oleh aliran ini seringkali tidak relevan dengan keperluan praktis. Aspek kebahasaan sangat dominan dalam pe-

---

dalam *Istinbath Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997).

<sup>6</sup> Abdul Wahab Ibrahim Sulaiman, *Al-Fiqh al-Usuli* (Makkah: Dar as-Syaruq, 1983), hlm. 447.

nalaran fiqh mereka. Di samping itu, logika yang dibangun juga dipengaruhi oleh ilmu kalam, inilah mengapa aliran ini disebut dengan mutakallimin. Misalnya, dalam penetapan *tahsin* (menggagap suatu perbuatan sebagai sesuatu yang baik) dan *taqbih* (menggagap perbuatan sebagai sesuatu yang buruk), dikaji apakah dapat dicapai dengan akal atau tidak. Pembahasan ini terjadi ketika menjelaskan posisi dan kewenangan *Hakim* (Syari') dalam penentuan status suatu perbuatan.

Aliran ini berusaha menjadikan ushul fiqh sebagai teori yang independen, yang dapat diaplikasikan terhadap segala persoalan dan tidak terfokus pada masalah fiqh saja. Tokoh dari aliran ini antara lain: Syafi'iyah, Malikiyah, Hanabilah dan Jumhur mutakallimin. Kitab ushul fiqh yang disusun menggunakan pendekatan ini adalah:

1. *Ar-Risalah* karya As-Syafi'i
2. *Al-Mushtasyfa* karya Muhammad Al-Ghazali.
3. *Al-Mu'tamad* karya Abu al-Husein Muhammad bin Ali al-Basri
4. *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh* karya Imam al-Haramayn al-Juwaini.
5. *Jam'u al Jawami'* karya Tajuddin Abd al-Wahab al-Subkhi al-Syafi'i.

## B. THARIQAH FUQAHA

Nama lain aliran ini adalah *thariqah Hanafiyah* yang dinisbahkan kepada tokoh utamanya, yaitu ulama-ulama yang ber-naung di bawah mazhab Hanafi. Dasar pemikirannya adalah bahwa al-Qur'an dan hadis memang mengandung kebenaran mutlak, namun pemahaman terhadap nash adalah relatif

sesuai dengan sifat relatif manusia. Pendekatannya bersifat kontekstual yang bertumpu pada empiris-historis-induktif.

Analisis induktif diwujudkan dengan selalu melihat realitas sosial yang berkembang. Permasalahan yang ada dalam masyarakat dilihat sebagai fenomena yang menjadi dasar pertimbangan penetapan hukum. Teori ini bersifat pragmatis, yakni diformulasikan untuk dapat diaplikasikan terhadap kasus yang relevan. Penekanan terhadap permasalahan menghasilkan sikap kompromi manakala terjadi pertentangan dengan kaidah atau *zahir nash*. Prinsip *istihsan* merupakan teori yang dirumuskan berdasarkan pola pikir aliran ini.<sup>7</sup>

Teori atau kaidah yang dibangun oleh aliran ini didasarkan pada analisis masalah-masalah aktual yang terjadi. Jika terjadi pertentangan antara kaidah yang dibangun dengan masalah yang muncul, maka kaidah tersebut diubah dan disesuaikan dengan masalah. Berbeda dengan *thariqah mutakallimin*, aliran ini berusaha menghubungkan ushul fiqh sedekat mungkin dengan fiqh. Ushul fiqh adalah teori untuk menghasilkan fiqh sehingga prinsip-prinsipnya disesuaikan dengan kebutuhan fiqh. Disamping itu, aliran ini menganalisa karya ulama terkenal dan mengidentifikasi metodologi yang dipakai.<sup>8</sup>

Kitab ushul fiqh yang disusun dengan pendekatan ini antara lain:

1. *Kitab al-Ushul* karya Abu Bakar al-Jashshash
2. *Kitab Ushul* karya As-Syarakhsy.

---

<sup>7</sup> Istihsan adalah memalingkan hukum yang sudah ada kepada hukum baru karena ada pertimbangan atau dalil khusus yang lebih kuat. Lihat Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1975), Jilid IV, hlm. 206.

<sup>8</sup> Nyazee, *Theories of Islamic Law*, hlm. 277

3. *Kitab al-Usul* karya Abu Hasan al-Karkhi.
4. *Ta'sis an-Nazhar* karya Abu Zaid al-Dabusy.
5. *Kasyf al-Asrar* karya Imam al-Bazdawi.
6. *At-Tahrir* karya Kamal ad-Din al-Humam al-Hanafi.[]



# BAGIAN KEDUA METODOLOGI

Sumber dan Metode Hukum Islam  
Ijtihad dan Mujtahid  
Hukum Syara'  
Mazhab Fiqh  
Maqasid Syari'ah

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA



# BAB 5

## SUMBER DAN METODE HUKUM ISLAM

### A. PENGERTIAN SUMBER DAN DALIL

Sumber atau dalam bahasa Arab disebut *masadir* adalah wadah yang darinya digali segala sesuatu, atau tempat merujuk sesuatu. Dalam kajian ushul fiqh dikenal istilah *masadir al-ahkam al-syari'ah*, yang artinya rujukan utama dalam menetapkan hukum syara'. Kata dalil berarti petunjuk yang membawa seseorang menemukan sesuatu. Petunjuk tersebut dijadikan sebagai landasan berfikir yang benar guna memperoleh hukum syara' yang bersifat praktis. Menurut artian ini, maka kata dalil lebih tepat disebut dengan metode.

Dalam kitab-kitab ushul fiqh, seringkali ditemukan penggunaan kata *masadir* atau *dalail* yang mencakup sumber sekaligus dalil. Di sisi lain ulama membuat klasifikasi sumber hukum menjadi dua jenis, yaitu:

1. *Dalil munsiyi'*: atau dalil pokok yang keberadaannya tidak memerlukan dalil lain. Termasuk dalam kategori ini adalah *Al-Qur'an* dan *Hadis*. Pengertian ini lebih merujuk kepada arti *masadir* atau sumber hukum.
2. *Dalil muzhir*: yaitu dalil yang menyingkap, diakui keberadaannya karena ada isyarat dari dalil *munsiyi'*

tentang penggunaannya. Termasuk dalam kelompok ini adalah metode-metode ijtihad seperti: *ijmak*, *qiyas*, *istihsan*, *istislah*, *istishab* dan sebagainya.

Dengan demikian sumber dan metode memiliki perbedaan. Sumber dengan sendirinya mengandung aturan-aturan hukum, sehingga tidak bergantung pada hal lain. Metode adalah alat atau cara untuk menggali aturan yang terdapat di dalam sumber, sehingga keberadaan fungsinya tergantung pada sumber.

## **B. AL-QUR'AN SEBAGAI SUMBER HUKUM**

### **1. Definisi dan Fungsi Al-Qur'an.**

Al-Qur'an adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Muhammad dalam bahasa Arab yang berisi *khitaab* Allah dan berfungsi sebagai pedoman bagi umat Islam. Berdasarkan definisi ini, terdapat beberapa konsekuensi kedudukan Al-Qur'an, yaitu:

- a. Al-Qur'an adalah kalam Allah yang khusus diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw melalui malaikat Jibril. Dengan demikian kedudukan Al-Qur'an adalah wahyu yang secara khusus diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, sehingga tidak mencakup wahyu yang diturunkan kepada selain Nabi Muhammad Saw.
- b. Al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab. Oleh karena itu, semua penafsiran dan terjemahan Al-Qur'an tidak termasuk dalam pengertian Al-Qur'an. Konsekuensinya, kedudukan tafsir dan terjemahan Al-Qur'an tidak sama dengan kedudukan Al-Qur'an.
- c. Lafal dan makna Al-Qur'an murni dari Allah, hal mana berbeda dengan hadis Nabawi maupun hadis Qudsi.

Semua ayat Al-Qur'an bebas dari ijtihad atau penafsiran Nabi Muhammad Saw, karena posisi Nabi dalam proses pewahyuan adalah sebagai penerima wahyu. Konsekuensinya, periwayatan Al-Qur'an tidak boleh dengan makna saja, tetapi harus dengan lafalnya.

Secara umum, fungsi Al-Qur'an adalah sebagai petunjuk bagi umat manusia (*hudan linnas*). Menurut Ali Syari'ati, petunjuk yang terkandung dalam Al-Qur'an berupa tiga hal. *Pertama*, petunjuk yang berupa doktrin atau pengetahuan tentang struktur kenyataan dan posisi manusia di dalamnya, seperti: petunjuk moral dan hukum yang menjadi dasar syari'at, metafisika tentang Tuhan dan kosmologi alam, serta penjelasan tentang sejarah dan eksistensi manusia. *Kedua*, petunjuk yang terdapat dalam ringkasan sejarah manusia baik para raja, orang-orang suci, nabi, kaum, dan sebagainya. Setiap kisah yang terdapat dalam Al-Qur'an memberikan satu potret kehidupan, yang baik maupun yang buruk, agar pembacanya mengambil hikmah dari setiap kisah yang diceritakan. Hikmah tersebut berupa petunjuk tentang bagaimana mencapai keselamatan dan kebahagiaan hidup, atau menghindarkan diri dari musibah dan penderitaan.

*Ketiga*, petunjuk yang berupa mukjizat, yaitu kekuatan yang berbeda dengan apa yang dipelajari. Banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki kekuatan lain, atau difungsikan lain oleh umat Islam. Artinya, tidak ada kesesuaian antara makna ayat dengan fungsi yang diinginkan. Petunjuk yang berupa mukjizat ini mendapatkan pembenaran dari praktek Nabi Saw. Diceritakan bahwa suatu ketika ibu jari kaki Nabi Saw tersengat kalajengking. Nabi Saw kemudian membaca surah An-Nas dan Al-Falaq sambil mengurut ibu jari kaki

yang sakit tersebut. Selesai membaca kedua surah tersebut, Nabi Saw tidak merasakan kesakitan lagi.

## 2. Kandungan: Al-Qur'an

Berdasarkan periodisasi turunnya, maka kandungan umum Al-Qur'an dapat dikelompokkan ke dalam dua fase, yaitu fase Makkah (609-622 M) dan fase Madinah (622-632 M). Terdapat perbedaan fokus dan sasaran ayat Al-Qur'an di kedua fase tersebut. Dalam kajian Ulumul Qur'an dirinci lebih detail lagi terkait dengan perbedaan antara ayat-ayat yang turun pada fase Makkah (*makkiyah*) dengan ayat-ayat yang turun pada fase Madinah (*madaniyyah*).

Pada fase Makkah, yang bermula dari diangkatnya Muhammad menjadi Rasul hingga hijrahnya Rasul dan umat Islam ke Madinah, wahyu yang turun berhubungan dengan pembangunan dasar-dasar ajaran Islam. Topik-topik wahyu yang turun meliputi masalah: tawhid, eksistensi Allah Swt., masalah eskatologis (kehidupan setelah mati), kisah-kisah umat terdahulu, salat, dan tantangan bagi orang-orang kafir.

Fase Madinah, yang dimulai sejak awal hijrah hingga wafatnya Rasul, wahyu yang turun berbeda topiknya dengan masa sebelumnya. Pada fase ini, kebanyakan wahyu yang turun berhubungan dengan masalah hukum yang dibutuhkan guna pembangunan masyarakat Islam yang baru terbentuk tersebut. Berdasarkan kandungannya, maka ayat-ayat yang diwahyukan pada periode Madinah meliputi masalah: hukum, jihad, ahlul kitab, dan orang-orang munafiq.<sup>1</sup>

Berdasarkan kandungannya, para ulama fiqh maupun ushul fiqh membagi ayat Al-Qur'an ke dalam dua jenis, yaitu ayat hukum dan ayat non-hukum. Ayat hukum adalah

---

<sup>1</sup> Manna' al-Qattan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*, cet ke-8 (Riyadh: Maktab al-Ma'arif, 1981), hlm. 63-64.

ayat-ayat yang isinya mengandung ketetapan hukum dan dapat menjadi dalil fiqh. Sementara ayat non-hukum adalah kebalikannya. Oleh karena itu, ayat non-hukum tidak dapat dijadikan dalil untuk menetapkan sebuah hukum.

Ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an dapat dibagi lagi dalam dua kategori dasar, yaitu:

1. hukum yang mengatur hubungan antara Allah dengan manusia. Aturan-aturan ini mengenai masalah ibadah, seperti salat, puasa, zakat, hajji, dan sebagainya.
2. hukum yang mengatur hubungan antar sesama manusia. Hukum dalam kategori ini dapat dibagi dalam empat macam, yaitu:
  - a. Hukum yang menjamin dan melindungi penyebaran Islam, mencakup aturan-aturan tentang jihad.
  - b. Hukum keluarga, yang bertujuan untuk membina dan melindungi struktur keluarga. Hukum jenis ini meliputi masalah pernikahan, perceraian, kewarisan, dan sebagainya.
  - c. Hukum perdagangan, yang mengatur masalah transaksi bisnis, kontrak atau akad, dan sebagainya.
  - d. Hukum kriminal, yang mencakup permasalahan pelanggaran keamanan dan ketertiban publik, seperti *qisas*, *hudud*, dan *ta'zir*.

Dalam memahami kandungan-kandungan Al-Qur'an ada beberapa hal yang perlu diperhatikan, yaitu:

- a. Al-Qur'an adalah satu kesatuan. Ayat-ayat Al-Qur'an berfungsi saling menjelaskan, sehingga ayat tertentu pada surat tertentu memiliki penjelasan, penjabaran, atau pengkhususan pada ayat lain di surat yang lain. Oleh karena itu tugas para ulama adalah untuk meneliti keter-

kaitan antar ayat Al-Qur'an yang mengatur masalah yang sama.

- b. Sebagian besar ayat Al-Qur'an memiliki *asbabun nuzul*. *Asbabun nuzul* sangat penting dipahami dalam rangka mendapatkan pemaknaan yang tepat untuk sebuah ayat. Melalui *asbabun nuzul* akan didapatkan kejelasan konteks historis dan antropologis yang menjadi sebab turunnya ayat tersebut. Pemahaman kontekstual inilah yang membantu umat Islam untuk merelevansikan kandungan Al-Qur'an dalam kehidupan modern.
- c. Terdapat penghapusan berita atau ketentuan yang berasal dari masa sebelumnya. Dalam kajian fiqh ushul fiqh, ajaran dari masa sebelumnya disebut dengan *syar'u man qablana*. Keberadaan ajaran ini hanya sebagai ilustrasi historisitas umat terdahulu yang tidak secara langsung dinyatakan berlaku untuk umat Islam. Keberlakuan syari'at terdahulu hanya diakui jika mendapat penegasan dari Al-Qur'an maupun Hadis Nabi.
- d. Pemahaman komprehensif terhadap hukum yang ditetapkan secara bertahap. Salah satu cara penetapan hukum Al-Qur'an adalah secara *tadarruj* (bertahap), sehingga perlu diteliti bagaimana sejarah penetapan sebuah hukum. Proses *tadarruj* ini, disamping menginformasikan gradualisasi penetapan hukum, juga menegaskan bahwa ayat sebelumnya bukan yang ditetapkan hukumnya. Ayat terakhirlah yang menjadi dalil bagi penetapan hukum dimaksud.

### 3. Penjelasan dan Petunjuk al-Qur'an:

Ditinjau dari segi bagaimana penjelasan yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur'an, para ulama mengkategorisaskannya

ke dalam dua bentuk, yaitu:

- a. *Ijmali (global)*: yaitu ayat Al-Qur'an yang kandungannya masih memerlukan penjelasan lebih lanjut dalam pelaksanaannya. Artinya, penjelasan dalam ayat tersebut tidak implementatif, tidak bisa langsung diamalkan karena penjelasannya yang masih umum. Untuk mempraktekkannya diperlukan petunjuk lain yang berasal dari hadis Nabi. Contoh ayat yang penjelasannya masih bersifat *ijmali* adalah: masalah shalat. Ayat Al-Qur'an hanya menjelaskan tentang kewajiban salat tetapi tidak ditemukan tatacara pelaksanaan salat. Tatacara salat ditemukan penjelasannya dalam hadis-hadis Nabi.
- b. *Tafshili (rinci)*: yaitu ayat yang kandungannya sudah jelas dan sempurna, dalam arti dapat langsung diamalkan. Ayat yang termasuk kategori ini tidak memerlukan lagi penjelasan dari dalil lain. Termasuk dalam kelompok ini adalah ayat-ayat tentang masalah akidah, hukum waris, dan sebagainya.

Persoalan lain yang mendapat perhatian khusus dalam kajian fiqh ushul fiqh adalah tentang konsep *Qat'y* dan *Zhanny*. Konsep ini berhubungan dengan *dalalah* atau petunjuk yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an. Dalam penerapannya, konsep ini menyangkut dua hal; yaitu *al-tsubut* (kebenaran sumber) dan *al-dalalah* (kandungan makna). Al-Qur'an adalah *qat'y tsubut*, jelas bersumber dari wahyu Allah, sehingga disebut dengan *ma'lum min al-din bil dharurah* (sesuatu yang sudah sangat jelas, aksiomatik, dalam ajaran agama). Namun demikian, tidak semua ayat Al-Qur'an itu *qat'y dalalah*, tetapi ada yang *zanny dalalah* karena Al-Qur'an itu *hammalat li al-*

*wujuh* (mengandung banyak interpretasi).<sup>2</sup>

*Qat'y* (*definitive text*) adalah lafal yang mengandung pengertian tunggal dan tidak bisa dipahami dengan makna lainnya. Oleh karena itu lafal ini tidak membutuhkan ijtihad dan takwil. Dalam pandangan Abdul Wahab Khalaf, konsep *qat'y* menunjuk pada makna tertentu yang harus dipahami darinya, tidak mengandung kemungkinan *ta'wil* serta tidak ada peluang memahami dengan makna lain.<sup>3</sup> *Zanny* (*speculative text*) adalah lafal yang mengandung pengertian lebih dari satu dan memungkinkan untuk ditakwil dan dapat diijtihadi. Artinya, ayat yang *zanny* dapat menimbulkan makna yang bervariasi, sehingga membuka ruang bagi para ulama untuk berijtihad menemukan makna lain yang dianggap lebih tepat dan sesuai.

*Qat'y* dan *Zanny* adalah konsep atau teori untuk memahami *nas Al-Qur'an* (juga *Hadis*) dalam rangka penalaran *fiqh*. Konsep ini tidak terdapat dalam *Al-Qur'an*, tetapi dirumuskan oleh ulama *fiqh* dan *ushul fiqh* dengan penekanan pada sudut semantik (bahasa) dan bukan pada ide (substansi). Fungsi praktis dari konsep ini adalah untuk menganalisis dan memahami kandungan *Al-Qur'an* (dan *Hadis*), apakah harus dijalankan apa adanya atau dapat diijtihadi sesuai kebutuhan.

Secara historis, konsep *qat'y* dan *zanny* berakar dari pemikiran Imam Syafi'i dalam kitab *Ar-Risalah*, yaitu dalam pembahasan tentang pengetahuan hukum yang diperoleh berdasarkan *khobar ahad* dan penjelasan tentang otoritas *qiyas*. Menurut Syafi'i, *khobar ahad* tidak menghasilkan ke-

---

<sup>2</sup>Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Cetakan ke XXVIII (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 137.

<sup>3</sup>Khalaf, *Ilmu ushul fiqh*, hlm. 35.

pastian (*ihatah*) seperti kepastian nas Al-Qur'an dan Hadis Mutawatir. *Khabar Ahad* itu zanny tetapi dapat dijadikan hujjah. Dari pemikiran inilah, konsep qat'y dan zanny berkembang di tangan ulama periode selanjutnya. Wujud tegas konsep qat'y zanny berada di tangan Imam Haramain (w. 478 H/1085 M), meskipun dia belum menggunakan istilah tersebut. Istilah qat'y zanny baru dipopulerkan oleh ulama usul mutaakhirin seperti Abdul Aziz al-Bukhari (w. 730 H/1330 M), dan Kamal bin Humam (w. 861 H/1457 M).<sup>4</sup>

Munculnya konsep qat'y zanny dipengaruhi oleh tiga hal; *pertama*, tradisi yang diperkenalkan oleh ayat Al-Qur'an sendiri, yang melarang mengikuti sesuatu yang *zann* (lihat misalnya surah Yusuf ayat 36 dan Al-Isra ayat 36). *Kedua*, tuntutan pikiran norma setiap manusia, terkait dengan segi keyakinan orang tentang dalil itu, kadang memastikan tetapi kadang menyangkannya. *Ketiga*, pengaruh logika aristoteles, akibat penerjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab.<sup>5</sup>

Dari segi kuantitas, jumlah ayat yang memiliki petunjuk qat'y sangat terbatas. Penetapan keqat'yan sebuah ayat biasanya berdasarkan ijmak. Dalam pandangan Syatibi, sebuah nas qat'y dapat muncul dari sekumpulan nas zanny yang kesemuanya mengandung kemungkinan makna yang sama. Terhimpunnya makna yang sama memberi kekuatan tersendiri, yang mengakibatkan nas tersebut tidak zanny lagi.<sup>6</sup> Kesamaan makna nas-nas zanny dapat mengubah *dalalahnya*

---

<sup>4</sup> Secara lengkap sejarah munculnya konsep qat'y zany dapat dibaca dalam Muhyar Fanani, "Sejarah Perkembangan Konsep Qat'I -Zanni: Perdebatan Ulama tentang Anggapan Kepastian dan Ketidakpastian Dalil Syari'at", dalam *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, vol. 39 no. 2 tahun 2001, hlm. 441-445.

<sup>5</sup> *Ibid.*, hlm. 446.

<sup>6</sup> As-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, hlm. 36-37.

menjadi qat'y.

Contoh dalam hal ini adalah nas tentang salat yang berbunyi *wa aqimus salat*. Ayat ini tidak menunjuk pada wajibnya salat, meskipun redaksinya berbentuk perintah. Banyak ayat yang mengandung perintah tetapi tidak selalu bernilai wajib. Kepastian perintah salat datang dari pemahaman nas-nas lain yang mengandung makna sama, sehingga kewajiban salat dianggap qat'y. Tidak ada arti lain dari kalimat di atas kecuali wajibnya salat.

Di sisi lain ditemukan bahwa satu ayat dapat mengandung qat'y dan zanny sekaligus. Misalnya ayat tentang wudu yang berbunyi... *wamsahu biru-usikum*.. Nas ini adalah *qat'y dalalah* menyangkut wajibnya mengusap kepala dalam wudu. Tetapi nas ini juga zanny dalam hal batas atau kadar kepala yang harus diusap. Keqat'iyannya berdasarkan ijmak, namun ulama berbeda tentang arti dan kedudukan *ba* pada lafal *biru-usikum*. Oleh karena itu ayat ini disebut *qat'iy bi i'tibar wa zanny bi i'tibar akhar* (qat'iy di satu sisi dan zanny di sisi yang lain).<sup>7</sup>

Dalam perkembangannya, terjadi reformulasi terhadap konsep qat'y zhanny. Upaya ini dilakukan oleh para ahli hukum Islam modern yang menganggap bahwa konsep tersebut hanya berpijak pada aspek kebahasaan (simbolik) saja dan bukan pada substansi ayat. Masdar Farid Mas'udi misalnya, mengkonsepsikan bahwa yang qat'y adalah ayat yang berisi prinsip-prinsip dasar yang kebenarannya bersifat universal, seperti ayat tentang keesaan Allah, keadilan, persamaan hak dasar kemanusiaan, kesetaraan, kebebasan beragama, dan musyawarah. Dengan kata lain, ayat yang bersifat fundamental, yang harus diimplementasikan sepanjang

---

<sup>7</sup>Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hlm. 141.

masa, adalah ayat yang qat'y. Ayat yang zhanny, menurut Masdar adalah ayat yang bersifat instrumental, yang membicarakan soal ontologi dan aksiologi dari prinsip dasar yang universal. Dia memberikan contoh bahwa ayat tentang hukum potong tangan bagi pencuri adalah zhanny, karena terkait dengan penerapan prinsip keadilan pada abad ke 7 M, sehingga masih mungkin diijtihadi sesuai dengan nilai-nilai keadilan yang diyakini masyarakat.<sup>8</sup>

Kassim Ahmad dari Malaysia juga merekonstruksi konsep qat'y zhanny. Menurutnya, ayat *mufassar* (yang terperinci kandungannya) bersifat zhanny, karena merupakan contoh penerapan sesuai zamannya, sehingga boleh berubah. Ayat yang qat'y adalah yang *mujmal* (global), karena merupakan dasar pokok. Dia mencontohkan dalam hal pembagian warisan. Ayat yang menyatakan bahwa perempuan dan laki-laki mendapat bagian warisan dari kerabat mereka (surah An-Nisaa ayat 7) adalah prinsip umum sehingga bersifat qat'y. Sedangkan ayat yang menyatakan bagian perempuan adalah setengah dari bagian laki-laki (surah An-Nisaa ayat 11-12) merupakan penerapan dari prinsip umum, sehingga bersifat zhanny. Konsep Kassim ini berseberangan dengan pendapat ulama klasik, yang menyatakan bahwa ayat *mufassar* itu qat'y dan yang *mujmal* itu zhanny.<sup>9</sup>

Ibrahim Hosen membuat pembagian nas qat'y menjadi dua; yaitu *qat'y fi jami' al-ahwal* (pasti dalam segala kondisi) dan *qat'y fi ba'dlil ahwal* (pasti dalam sebagian kondisi). Contohnya, salat magrib yang berjumlah tiga rakaat dan

---

<sup>8</sup> Masdar F Mas'udi, *Agama Keadilan*, cet ke-3 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), hlm. 20-21.

<sup>9</sup> Sebagaimana dikutip oleh Zarkasyi Abdul Salam dan Syamsul Anwar, "Metode Penelitian dan Pengembangan Ilmu Fiqh", dalam *Jurnal Asy-Syirah*, no. 3 tahun XV, 1992, hlm. 5.

tidak dapat diqasar adalah *qat'y fi jami' al-ahwal*, karena semua ulama sepakat dalam masalah ini. Hukum potong tangan, berzina, membunuh, merusak harta adalah *qat'y fi ba'dlil ahwal*, karena penerapannya dapat berubah. Hukum potong tangan, berzina boleh ditinggalkan jika pelakunya bertaubat.<sup>10</sup>

### C. HADIS SEBAGAI SUMBER HUKUM

#### 1. Pengertian dan Kedudukan Hadis

Hadis adalah penuturan sahabat tentang Rasulullah baik mengenai perkataan, perbuatan, maupun taqirinya. Pengertian hadis sering diidentikkan dengan sunnah, meskipun para ulama hadis (*muhaddisin*) membedakannya. Sunnah diartikan secara khusus untuk tradisi yang diyakini berasal dari perbuatan atau kebiasaan Rasulullah yang berkaitan dengan ajaran Islam. Istilah lain yang sering muncul dalam pembahasan hadis adalah *khobar* dan *atsar*. *Khobar* adalah berita yang sumbernya berasal dari para sahabat, sedangkan *atsar* adalah berita yang berasal dari para Tabi'in.

Berdasarkan pengertian ini maka sebuah hadis memiliki batasan sebagai berikut:

1. Sumber; bahwa yang disebut hadis adalah sesuatu yang bersumber dari Muhammad setelah diangkat sebagai Rasul. Oleh karena itu, hadis tidak mencakup perkataan maupun perbuatan Muhammad sebelum diangkat sebagai Rasulullah.
2. Materi; secara materiil yang disebut dengan hadis bukan semua hal yang berasal dari Rasulullah, tetapi hanya

---

<sup>10</sup> Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam M. Wahyuni Nafis, dkk. (ed), *Kontekstualisasi Ajaran Islam*, cet 1 (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 274-278.

yang berupa perkataan (*qaul*), perbuatan (*fi'il*), dan ketetapan (*taqrir*). Batasan ini berarti mengesampingkan sifat-sifat Rasul, cita-cita Rasul sebagai hadis.

3. Substansi; bahwa tidak semua perkataan, perbuatan, dan ketetapan Rasul adalah hadis, tetapi hanya yang berhubungan dengan ajaran Islam. Jika yang bersumber dari Rasulullah tersebut tidak berhubungan dengan ajaran agama Islam, maka tidak disebut sebagai hadis.

Hadis berkedudukan sebagai sumber hukum Islam yang kedua setelah Al-Qur'an. Hal ini sebagai konsekuensi bahwa Nabi Saw adalah penafsir pertama dan utama dari Al-Qur'an. Sebagai *second source*, maka keberadaan Hadis sangat bergantung pada Al-Qur'an. Kandungan Hadis tidak boleh bertentangan dengan Al-Qur'an, karena Hadis berposisi sebagai penjelas.

## 2. Kesahihan Hadis

Para ulama Hadis membagi jenis-jenis hadis berdasarkan kuantitas dan kualitas rawinya. Berdasarkan kuantitas rawi, hadis dibagi dua, yaitu hadis *mutawatir* dan hadis *ahad*. Hadis *mutawatir* adalah hadis yang diriwayatkan oleh banyak periwayat yang mustahil mereka berdusta. Hadis *Ahad* adalah hadis yang hanya diriwayatkan oleh satu orang periwayat (rawi) atau lebih, tetapi tidak mencapai derajat *mutawatir*. Jumhur *muhaddisin* menerima secara langsung hadis *mutawatir* sebagai dalil, sedangkan terhadap hadis *ahad* penerimaannya sebagai dalil harus melalui *takhrij* atau penelitian kesahihan.

Berdasarkan kualitasnya, maka hadis dibagi menjadi tiga, yaitu hadis *sahih*, *hasan*, dan *da'if*. Hadis *sahih* adalah hadis yang sanadnya bersambung (*muttasil*), rawinya *tsiqah*

(adil dan kuat hafalannya atau *dhabit*), matannya tidak janggal (*syaz*), dan tidak mengandung kecatatan (*'illat*). Hadis *hasan* hampir sama pengertiannya dengan hadis *sahih*, hanya berbeda dalam kualitas rawinya. Rawi hadis *hasan* adil tetapi kurang *dhabit*, atau *kedhabitannya* kurang sempurna, sehingga kualitasnya di bawah hadis *sahih*. Hadis *da'if*, adalah hadis yang lemah kualitasnya, karena tidak memenuhi salah satu syarat dari hadis *sahih* maupun *hasan*.

Dari jenis-jenis hadis di atas, jumbuh (mayoritas) ulama fiqh berpendapat bahwa yang dapat digunakan sebagai sumber hukum adalah hadis mutawatir, hadis *sahih* dan hadis *hasan*. Hadis *dha'if* tidak dapat digunakan sebagai sumber hukum. Namun sebagian ulama, seperti Imam Ahmad Ibn Hanbal dan Ibnu Hajar al-Asqalani membolehkan menggunakan hadis *dha'if* sebagai dalil dengan syarat: *kedha'ifanya* tidak terlalu lemah, memiliki beberapa jalur sanad, dan tidak mengatur masalah yang pokok, hanya sampai hukum *sunnah* atau *makruh*.

Dalam kajian fiqh *ushul fiqh*, hadis yang dapat dijadikan sebagai dalil hukum, di samping tiga jenis yang sudah disebutkan di atas, juga isinya mengandung ketetapan hukum. Hadis kategori ini disebut dengan istilah hadis hukum. Para ulama menyusun kitab hadis yang khusus berisi tentang persoalan hukum. Kitab ini disebut dengan Kitab Hadis Ahkam, yaitu karena disusun dengan menggunakan sistematika fiqh. Contohnya adalah: *Subulus Salam* karangan as-Shan'ani, *Naylul Authar* karangan as-Syaukani, *Lu'lu' wal marjan* karangan Fuad Abdul Baqi, dan *Koleksi Hadis Hukum* karangan Hasbi as-Shiddieqy.

### 3. Fungsi Hadis terhadap al-Qur'an

Sebagai sumber hukum Islam, Al-Qur'an dan Hadis memiliki hubungan tertentu. Berdasarkan kedudukannya, hadis berfungsi sebagai penafsir atau penjelas ayat-ayat Al-Qur'an. Para ulama membagi fungsi hadis terhadap Al-Qur'an sebagai berikut:

1. *Bayan Tafsir*: yaitu menjelaskan apa yang terkandung dalam al-Qur'an. Penjelasan tersebut berupa:
  - a. *Merinci yang mujmal*, yaitu hadis berfungsi menjelaskan rincian ketentuan Al-Qur'an yang ringkas atau singkat. Ayat yang mujmal kandungannya belum operasional, sehingga memerlukan petunjuk lain untuk mengaplikasikannya. Seperti ayat tentang perintah shalat. Al-Qur'an hanya menjelaskan tentang hukum wajibnya shalat, tetapi tidak menjelaskan bagaimana tata cara pelaksanaannya. Perincian tata cara atau pelaksanaan salat ditemukan dalam hadis yang berbunyi:

صلوا كما رأيتمون اصلي<sup>11</sup>

“salatlah sebagaimana kamu melihatku salat”.

Hadis di atas berfungsi sebagai bayan tafsir, berupa merinci ayat Al-Qur'an tentang perintah salat.

- b. *Metaqiyid yang mutlak*, artinya memberikan batasan bagi ketentuan Al-Qur'an yang bersifat mutlak, menunjuk pada hakikat kata itu sendiri apa adanya. Contohnya ayat Al-Qur'an tentang pencurian, yang memberi hukuman potong tangan bagi pencuri, sebagaimana terdapat dalam surah Al-Maidah ayat 38:

---

<sup>11</sup> Abu Abd Allah Muhammad bin Ismail Al-Bukhary, *Sahih al-Bukhary*, Juz 1 (tt: Maktabah Ahmad, tth.), hlm. 124-126.

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا

نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ

"Pencuri laki-laki dan pencuri perempuan, potonglah tangan keduanya(sebagai) pembalasan atas apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah.."

Kata "pencuri" dalam ayat di atas bersifat mutlak, mencakup semua kategori pencuri, tanpa memandang sedikit banyaknya barang yang dicuri. Kemutlakannya berakibat bahwa semua pencuri (apakah dia pencopet, perampok, atau koruptor) sama-sama dikenakan hukum potong tangan. Namun kemutlakan ayat di atas dibatasi (ditaqyid) oleh hadis yang berbunyi:

لا تقطع يد السارق الا في ربع دينار فصاعدا<sup>12</sup>

"tidak dipotong tangan pencuri kecuali pada (pencurian senilai) seperempat dinar atau lebih".

Hadis di atas membatasi kemutlakan ayat Al-Qur'an tentang pencurian. Pencuri yang dihukum potong tangan adalah pencuri yang barang curiannya senilai seperempat dinar atau lebih. Jika barang curiannya tidak mencapai batas tersebut, maka pencurinya tidak dikenakan hukum potong tangan. Hadis di atas memiliki fungsi mentaqyid ayat tentang pencurian yang bersifat mutlak.

c. *Mentakhsis yang 'Am*, yaitu mengkhhususkan atau

<sup>12</sup> Abu al-Husein bin Al-Hajjaj al-Qusyairi an-Naisaburi, *Sahih Muslim*, Jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), hlm. 105.

mengecualikan berlakunya ayat Al-Qur'an yang bersifat umum. Contohnya ayat tentang warisan, yang menyebutkan bahwa secara umum semua ahli waris mendapatkan bagian warisan, sebagaimana dijelaskan dalam surah An-Nisaa ayat 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ... ﴿١١﴾

*"Allah mensyari'atkan bagimu (tentang pembagian warisan) kepada anak-anakmu. Yaitu bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan..."*

Ayat ini bersifat umum ('Am), karena ketentuannya mencakup semua ahli waris mendapatkan bagian sesuai porsi masing-masing. Namun keumuman berlakunya ayat tentang warisan ini dikecualikan berlakunya oleh hadis yang berbunyi:

لا يرث القاتل من المقتول شيئاً<sup>13</sup>

*"pembunuh tidak berhak menerima warisan".*

Hadis ini mengecualikan ahli waris yang berstatus sebagai pembunuh pewaris. Artinya, pembunuh pewaris kehilangan hak warisnya dari orang yang dibunuhnya, sehingga keumuman berlakunya ayat di atas diberikan pengecualian oleh hadis. Hukum yang dapat ditetapkan adalah: bahwa semua ahli waris mendapatkan bagian warisan kecuali ahli waris yang membunuh pewaris. Dilihat dari fungsinya, hadis tersebut mentakhsis keumuman ayat tentang warisan.

<sup>13</sup> Abu Abdillah Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hambal*, Juz II (Beirut: Maktabah al-Islami, tth.), hlm. 883.

2. *Bayan Taqrir*, yaitu menguatkan apa yang terdapat dalam al-Qur'an. Dalam hubungannya dengan fungsi ini, hadis menjelaskan hukum yang sama dengan yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Contohnya tentang wudhu'. Al-Qur'an menjelaskan tentang wajibnya wudhu bagi orang yang mau shalat, sebagaimana tercantum dalam surah Al-Maidah ayat 6:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا  
وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ  
وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ... ﴿٦﴾

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan salat maka basuhlah muka dan kedua tanganmu sampai siku, usaplah sebagian kepalamu dan basuhlah kakimu hingga mata kaki.."

Di sisi lain terdapat hadis yang menjelaskan hal yang sama yaitu:

لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ<sup>14</sup>

"tidak diterima salat seseorang yang berhadass sampai dia berwudhu". Hadis ini menjelaskan tentang status hukum wudu sebagai syarat sah salat, hal mana juga sudah ditegaskan dalam Al-Qur'an. Penjelasan inilah yang menempatkan hadis berfungsi sebagai *bayan taqrir*.

3. *Bayan Tasyri'*, yaitu hadis menetapkan berlakunya hukum baru yang belum ada ketetapanannya di dalam Al-Qur'an. Contohnya: hadis yang menjelaskan tentang penetapan zakat fitrah yang berbunyi:

<sup>14</sup> Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhary*, Juz I, hlm. 38.

<sup>15</sup> ان رسول الله صلعم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا

من تمر او صاعا من شعير على كل حر او عبد ذكر او اثنى من المسلمين

*“bahwasannya Rasulullah Saw mewajibkan zakat fitrah kepada umat Islam pada bulan Ramadhan (sebanyak) satu sha’ kurma atau gandum untuk setiap orang, baik yang merdeka, atau budak, laki-laki maupun perempuan”.*

Dalam penggunaannya sebagai sumber ijtihad, para ulama cenderung menganggap al-Qur’an sebagai satu kesatuan dan hadis sebagai satu kesatuan. Ayat mana saja boleh ditafsirkan dengan hadis mana saja tanpa memperhatikan unsur waktu dan keterkaitan antara keduanya. Disamping itu terdapat ulama yang memandang kedudukan hadis lebih rendah dari al-Qur’an. Hal ini berseberangan dengan fungsi hadis sebagai penjelas Al-Qur’an, yang mana antara penjelas dengan yang dijelaskan harus memiliki hubungan sebab akibat. Oleh karena itu, pemahaman terhadap fungsi hadis sebagai penjelas Al-Qur’an dalam tataran praktisnya bukanlah sesuatu yang mudah. Diperlukan berbagai ilmu pendukung, khususnya aspek historis (*asbabun nuzul* maupun *asbabul wurud*), guna melihat keterkaitan antara penjelasan dalam hadis dengan ketentuan dalam Al-Qur’an. Kajian seperti ini akan menghindarkan adanya pertentangan (*ta’arud*) antara ketentuan dua sumber hukum Islam tersebut.

#### D. METODE-METODE PENETAPAN HUKUM ISLAM

Metode yang dimaksud di sini adalah cara, teori, atau kerangka konseptual yang dipergunakan para ulama dalam

---

<sup>15</sup> Muslim, *Sahih Muslim*, Jilid I, hlm. 434.

menetapkan hukum suatu persoalan. Metode-metode ijtihad dikelompokkan menjadi dua, yaitu metode yang disepakati berlakunya oleh jumbuh ulama (fuqaha dan usuliyin) dan metode yang diperselisihkan di antara mereka. Metode yang disepakati berlakunya adalah *Ijmak* dan *Qiyas*, sedangkan metode yang tidak disepakati antara lain: *istihsan*, *istishab*, *masalah mursalah*, *'urf*, dan *saddudz dzari'ah*.

### 1. *Ijmak*

Mayoritas ulama mendefinisikan ijmak sebagai kesepakatan seluruh mujtahid pada suatu masa terhadap suatu hukum syara' setelah wafatnya Rasulullah. Pengertian seperti ini mengindikasikan sebuah musyawarah formal yang dihadiri para mujtahid (ulama) yang berakhir dengan keputusan mufakat. Hal ini pada masa sekarang tentu mengalami kesulitan teknis, mengingat jumlah umat dan wilayah Islam yang banyak dan meluas. Sehingga ijmak dalam pengertiannya yang kaku seperti di atas mustahil untuk dicapai pada masa sekarang.

Keberadaan metode Ijmak sangat potensial terutama dalam rangka menjaga kesatuan dan kepastian hukum. Fungsi ijmak antara lain adalah: (1) mengeliminir kesalahan-kesalahan dalam berijtihad, yang mungkin saja terjadi jika ijtihad dilakukan secara individual saja, (2) menyatukan pendapat-pendapat yang berbeda melalui kesepakatan yang dicapai, dan (3) menjamin penafsiran yang tepat atas Al-Qur'an dan keotentikan hadis.

Menurut ulama, keabsahan produk ijmak sangat tergantung pada terlaksananya rukun ijmak atau tidak. Rukun Ijmak meliputi dua hal; yaitu mujtahid dan kesepakatan yang dihasilkan. Mujtahid syaratnya harus hadir seluruhnya,

dan seluruh yang hadir menyetujui kesepakatan itu. Kesepakatan yang dihasilkan harus merupakan keputusan tegas dan bulat. Jika kedua rukun tersebut terpenuhi, maka ijmaknya disebut dengan *ijmak sarih* dan dapat dijadikan sebagai hujjah. Jika dalam ijmak ada mujtahid yang tidak tegas menyatakan kesepakatannya, atau hanya diam saja, ijmaknya disebut *ijmak sukuti*. Ijmak jenis ini tidak dapat dijadikan sebagai hujjah.

Secara historis Ijmak merupakan suatu proses alamiah bagi penyelesaian persoalan melalui pembentukan pendapat mayoritas ummat secara bertahap. Ijmak bermula dari pendapat pribadi dan berpuncak pada penerimaan universal oleh ummat dalam jangka panjang. Ijmak adalah aktifitas informal murni dari para ulama dalam kedudukan pribadi mereka tanpa ada organisasi yang pasti dan prosedur yang spesifik. Dengan demikian ijmak adalah penerimaan mayoritas umat Islam tentang suatu ketetapan hukum, yang bisa jadi ketetapan hukum tersebut berasal dari seorang ulama saja. Penerimaan umat inilah yang kemudian disebut sebagai kesepakatan atau ijmak.

Para ulama berbeda pendapat tentang operasional ijmak. Syafi'i, Hambali, dan Zahiri berpendapat bahwa Ijmak hanya terjadi pada masa sahabat. Pendapat ini merujuk pada definisi ketat di atas, sehingga secara historis hanya pada masa sahabat saja kesepakatan formal tersebut dapat dilaksanakan. Sementara itu Imam Malik menganggap praktek orang Madinah sebagai Ijmak. Alasannya adalah realitas antropologis, bahwa tradisi atau kebiasaan orang Madinah dibentuk oleh Nabi dan para sahabatnya. Madinah adalah kota yang dibangun sekaligus tempat domisili Nabi, sehingga apa yang dilakukan oleh penduduknya adalah

mengikuti apa yang dipraktikkan oleh Nabi.

Kelompok Syiah memiliki pandangan yang berbeda tentang ijmak. Menurut mereka, Ijmak adalah kesepakatan para anggota keluarga Rasul (*ahlul bait*). Pendapat ini tidak lepas dari keyakinan mereka tentang konsep *imamah*, yang hanya memberi wewenang kepada keturunan Rasulullah (dari jalur Fatimah Az-Zahra dengan Ali bin Abi Talib) dalam hal kekuasaan politik dan agama. Merekalah yang memiliki kewenangan dalam menetapkan urusan keagamaan, termasuk membuat ijmak dalam hukum Islam.

Ulama kontemporer, seperti Muhammad Abduh dan Muhammad Iqbal memberikan definisi yang berbeda dan moderat. Abduh misalnya, mendefinisikan bahwa Ijmak adalah mufakat orang yang berwenang (*ulul amri*), dan dapat dibatalkan oleh generasi berikutnya. Tidak ada ketentuan teknis tentang ijmak dalam al-Qur'an, sehingga implementasinya dapat disesuaikan dengan perkembangan peradaban, termasuk sistem politik yang berlaku. Muhammad Iqbal berpendapat bahwa, bentuk ijmak yang mungkin pada masa kini adalah pengalihan kekuasaan ijtihad kepada lembaga legislatif. Lembaga ini merupakan perwakilan umat, sehingga kesepakatannya merupakan representasi dari kesepakatan masyarakat secara keseluruhan.

Dari pendapat para ulama tentang ijmak di atas, dapat disimpulkan bahwa terdapat dua sudut pandang yang berbeda perspektifnya. Ulama klasik menempatkan ijmak sebagai produk yang berorientasi masa lalu dan bernilai *qat'y*. Keberadaannya saat ini tak lebih sebagai ketetapan materi hukum yang bersifat *infallibility*, tak mungkin salah, sehingga tidak dapat diijtihadi lagi. Hal ini dapat dilihat dari pendapat Syafi'i yang menyebutkan bahwa ijmak hanya

terjadi pada masa sahabat, dan tidak mungkin terjadi pada masa sesudah generasi ini.

Ulama kontemporer berpendapat lebih dinamis, dengan menempatkan ijmak tetap sebagai metode ijtihad yang dapat diaplikasikan sepanjang masa. Ketetapan hukum yang dihasilkan melalui metode ijmak tidak bersifat qat'y, tetapi statusnya seperti produk hukum metode ijtihad yang lain. Kekuatan produk ijmak terletak pada sifatnya yang *reliability*, terpercaya, karena ditetapkan secara kolektif oleh para ulama pada masanya. Dengan kata lain ijmak dalam pengertian ini berorientasi masa depan, yang berfungsi sebagai pemersatu umat dalam memecahkan masalah kehidupan.

## 2. *Qiyas (Analogical Reasoning)*

Metode kedua yang disepakati oleh para ulama adalah qiyas. Qiyas adalah menganalogikan suatu masalah yang belum ada ketetapan hukumnya (nash/dalil) dengan masalah yang sudah ada ketetapan hukumnya karena adanya persamaan 'illat. Menganalogikan diartikan sebagai mempersamakan dua persoalan hukum sekaligus status hukum di antara keduanya. 'Illat adalah sebab atau hikmah yang menjadi dasar penetapan hukum tersebut. Dengan demikian, metode qiyas bukan untuk menetapkan hukum dari awal, melainkan hanya menyingkap hukum yang ada pada suatu kasus yang belum jelas hukumnya.

Secara historis, metode qiyas merupakan sistematisasi dari penggunaan ra'y atau akal dalam berijtihad. Ulama yang dianggap mensistematisasikan konsep qiyas adalah Imam Syafi'i. Pada awalnya penggunaan qiyas bentuknya tidak kaku dan formal, karena tidak memiliki batasan yang spesifik. Akibatnya, penggunaan qiyas menjadi tidak ter-

kendali, karena penggunaan ra'y mengarah pada sikap arbiter, menurut kehendak penafsir. Oleh karena itu, perlu dirumuskan konsep untuk mengarahkan penggunaan ra'y yang tidak keluar dari ketetapan nash. Ra'y harus dikendalikan dengan tetap berpijak nash, yaitu dengan mencari analogi. Alasan inilah yang kemudian menjadi faktor dimunculkannya metode qiyas. Mayoritas ulama menerima metode ini, kecuali kelompok Syi'ah dan Mazhab Az-Zahiri.

Dalam pelaksanaannya, qiyas harus memenuhi rukun-rukun sebagai berikut:

- a. *Ashl (Maqis alaih)*: yaitu masalah yang sudah ada ketetapan hukumnya atau sudah ada nasnya, baik dari al-Qur'an maupun hadis.
- b. *Furu' (maqis)*: yaitu masalah yang sedang dicari ketetapan hukumnya.
- c. *Hukm Ashl*: yaitu hukum masalah yang sudah ditetapkan oleh nash.
- d. *Illat*: yaitu sifat yang terdapat dalam *ashl*, dengan syarat: sifatnya nyata dan dapat dicapai dengan indera, konkrit tidak berubah, dan sesuai dengan tujuan yang hendak dicapai.

Contoh implementasi metode qiyas adalah dalam penetapan boleh tidaknya menjadikan jagung sebagai alat pembayar zakat fitrah. Sebagaimana diketahui, bahwa hadis tentang zakat fitrah menyebutkan alat pembayarannya adalah kurma atau gandum. Bolehkan berzakat fitrah dengan jagung? Masalah ini dapat diselesaikan dengan metode qiyas dengan cara sebagai berikut:

- a. *Ashl*: ketentuan mengeluarkan zakat fitrah dengan gandum satu sha'.

- b. *Furu'*: berzakat fitrah dengan jagung.
- c. *Hukm Ashl*: zakat fitrah dengan gandum adalah boleh berdasarkan nas hadis:

16 ان رسول الله صلعم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من  
 تمر او صاعا من شعير على كل حر او عبد ذكر او اثنى من المسلمين .

*"bahwasannya Rasulullah Saw mewajibkan zakat fitrah kepada umat Islam pada bulan Ramadhan (sebanyak) satu sha' kurma atau gandum untuk setiap orang, baik yang merdeka, atau budak, laki-laki maupun perempuan".*

- d. *Illat*: terdapat kesamaan sifat antara gandum dengan jagung, yaitu fungsinya sebagai makanan pokok bagi masyarakat. Keduanya (gandum dan jagung) termasuk jenis biji-bijian yang mengenyangkan.
- e. *Natijah (kesimpulan)*: boleh zakat fitrah dengan jagung, karena jagung memiliki sifat yang sama dengan gandum.

Para ulama membagi tingkatan qiyas berdasarkan kekuatan hukum pada *furu'* jika dibandingkan dengan hukum pada *ashl*. Tingkatan tersebut adalah:

- a. *Qiyas Aulawi*: yaitu jika hukum pada *furu'* lebih kuat daripada *ashl*, seperti mengqiyaskan memukul dengan kata "ah". Hukum pada *ashl* adalah larangan berkata "ah" kepada orang tua, sedangkan hukum yang sedang dicari ketetapanannya (*furu'*) adalah "memukul" orang tua. Dalam kasus ini hukum "memukul" dianggap lebih kuat daripada berkata "ah".
- b. *Qiyas Musawi*: yaitu jika hukum pada *furu'* sama kuatnya

16 Muslim, *Sahih Muslim*, Jilid I, hlm. 434.

dengan hukum pada *ashl*, seperti hukum memakan harta anak yatim diqiyaskan dengan hukum membakar harta anak yatim. Antara hukum "memakan" dengan "membakar" sama kuatnya, yaitu sama-sama menghabiskan.

- c. *Qiyas Adna*: yaitu jika hukum pada *furu'* lebih lemah daripada hukum pada *ashl*, seperti mengqiyaskan apel dengan gandum dalam hal zakat fitrah. Hukum *ashl*na adalah membayar zakat fitrah dengan gandum, sedangkan hukum *furu'* yang sedang dicari ketetapanannya adalah berzakat dengan apel. Kedudukan "apel" dianggap lebih lemah daripada "gandum", karena gandum adalah jenis makanan pokok, sedangkan apel hanya jenis buah-buahan yang tidak termasuk makanan pokok.

### 3. *Istihsan* (استحسان)

*Istihsan* artinya memandang dan meyakini baiknya sesuatu. Menurut Syatibi, *istihsan* adalah memberlakukan kemaslahatan parsial ketika berhadapan dengan kaidah umum, atau mendahulukan masalah mursalah dari *qiyas*. *Istihsan* merupakan metode ijtihad yang digunakan ulama untuk mencapai kemaslahatan yang merupakan tujuan syara'. Metode ini dikembangkan ulama ketika metode *qiyas* dirasa tidak cocok diterapkan pada suatu kasus.

Dapat disimpulkan bahwa, *istihsan* adalah mengalihkan hukum sesuatu kepada hukum baru karena adanya alasan yang lebih kuat, atau lebih sesuai dengan kemaslahatan umat manusia. Alasan yang dapat memalingkan hukum tersebut dapat berupa nash (Al-Qur'an atau Hadis), ijmak, 'urf, atau

kaidah-kaidah yang berhubungan dengan menghilangkan kesulitan. Tidak boleh alasan tersebut hanya berupa logika atau hawa nafsu.

Contoh-contoh penetapan hukum dengan metode *istihsan*:

- a. pengalihan hukum berdasarkan ketetapan nash hadis, contohnya dalam kasus seseorang yang sedang berpuasa makan dan minum karena lupa. Menurut *qiyas*, orang tersebut batal puasanya dan harus berbuka, namun berdasarkan *istihsan*, orang tersebut tetap boleh melanjutkan puasanya berdasarkan hadis:

قال رسول الله صلعم: من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم  
صومه فإِنما اطعمه الله وسقاه

*“bersabda Rasulullah Saw: barang siapa yang lupa sehingga ia makan dan minum padahal ia sedang berpuasa, maka hendaklah ia melanjutkan puasanya, bahwasannya Allah telah memberinya makanan dan minuman”.*

- b. pengalihan hukum berdasarkan ketetapan ijmak atau *'urf* (adat kebiasaan masyarakat), seperti akad jual beli barang sekaligus dengan tukangnyanya (untuk memasang barang yang dipesan). Akad ini berdasarkan *qiyas* tidak sah, karena barang yang diperjual belikan tidak ada di tempat akad. Akan tetapi praktek ini sudah dilaksanakan oleh masyarakat, sehingga dianggap disepakati berlakunya.
- c. pengalihan hukum berdasarkan darurat, seperti hukum menjual kotoran binatang. Menurut *qiyas*, hukum jual beli kotoran binatang adalah haram, karena disamakan dengan hukum memakannya. Namun, menurut *istihsan*

hukum jual beli tersebut boleh, karena dapat memenuhi sebagian kebutuhan yang mendesak, khususnya di bidang pertanian.

*Istihsan* termasuk metode ijtihad yang diperselisihkan oleh para ulama. Ulama yang menerima *istihsan* antara lain ulama mazhab Hanafi, Maliki, dan Hanbali. Mereka menganggap bahwa *istihsan* merupakan dalil yang kuat dalam menetapkan hukum syara'. Ulama yang menolak keberadaan *istihsan* adalah ulama mazhab Syafi'i, Az-Zahiri, Syi'ah dan Mu'tazilah. Bahkan Imam Syafi'i mengatakan bahwa orang yang menggunakan *istihsan* berarti dia telah membuat-buat hukum syara' (*man istahsana faqad syarra'a*).

#### 4. *Maslahah Mursalah* (Istislah/ استصلاح)

*Maslahah mursalah* (sering disebut juga *masalih mursalah* atau *istislah*) adalah penetapan hukum berdasarkan kemaslahatan yang tidak didukung oleh dalil nash secara terperinci (khusus), tetapi didukung oleh makna sejumlah nash. Metode *maslahah mursalah* merupakan hasil induksi dari logika sekumpulan nash, bukan nash parsial sebagaimana dalam metode *qiyas*.

*Maslahah mursalah* dapat menjadi metode penetapan hukum jika memenuhi syarat:

- a. kemaslahatan tersebut sejalan dengan kehendak syari'at dan termasuk kemaslahatan yang didukung nash secara umum.
- b. Kemaslahatan itu bersifat rasional dan pasti, bukan sekedar perkiraan, sehingga hukum yang ditetapkan melalui *maslahah mursalah* itu benar-benar menghasilkan manfaat dan menolak kemudharatan.
- c. Kemaslahatan itu menyangkut kepentingan orang

banyak, bukan kepentingan pribadi atau kelompok kecil tertentu.

Ulama membagi tingkatan *masalah* ke dalam tiga tingkat, yaitu: *masalah dharuriyah*, *hajiyyah*, dan *tahsiniyah*. *Masalah dharuriyah* adalah masalah primer bagi kehidupan manusia, yang meliputi penjagaan atau pemeliharaan terhadap lima hal yaitu: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Contohnya: berjihad diwajibkan karena untuk memelihara agama, larangan membunuh bertujuan untuk memelihara jiwa, keharaman minuman keras adalah untuk menjaga akal manusia, larangan berzina berfungsi untuk menjaga kesucian keturunan, dan pencurian dilarang untuk tujuan pemeliharaan harta.

*Masalah hajiyyah* adalah masalah sekunder, bukan pokok, tetapi keberadaannya mendukung terwujudnya kemaslahatan primer. Jika kemaslahatan ini tidak terwujud akan menimbulkan kesulitan atau kesempitan. Contohnya adalah: qasar salat, buka puasa bagi musafir (dalam masalah ibadah), jual beli salam atau pesanan (dalam bidang muamalah), berpakaian yang rapi dan indah (dalam hal kebiasaan hidup).

*Masalah* ketiga adalah *masalah tahsiniyah*, yaitu masalah tersier, bukan pokok atau pendukung, tetapi pelengkap atau penyempurna. Keberadaan masalah ini akan menyempurnakan masalah pokok, meskipun jika tidak terpenuhi tidak akan menimbulkan kesulitan atau kesempitan. Keberadaannya akan memberikan kemudahan hidup manusia. Contohnya adalah: memperbanyak ibadah sunnah, menjaga etika makan dan minum, dan sebagainya.

##### 5. *Istishab* (استصحاب)

Secara etimologi, *istishab* artinya membandingkan sesuatu dan mendekatkannya. Dalam kajian metode ijtihad, *istishab* adalah memberlakukan hukum asal yang ditetapkan berdasarkan nash sampai ada dalil lain yang menunjukkan perubahan hukum tersebut. Jika suatu perkara sudah ditetapkan hukumnya pada suatu waktu, maka ketetapan tersebut akan tetap berlaku sampai ada dalil baru yang mengubahnya.

Ulama membagi metode *istishab* ke dalam lima kategori:

- a. *istishab hukmi al-ibahah al-asliyyah*, yaitu menetapkan bahwa hukum sesuatu yang bermanfaat bagi manusia adalah boleh, selama belum ada dalil yang menyatakan keharamannya. Contoh: pepohonan yang ada di hutan adalah milik bersama umat manusia, sehingga setiap orang berhak memanfaatkannya, sampai ada bukti bahwa hutan itu telah menjadi milik seseorang.
- b. *Istishab al-wasful tsabit li al-hukmi hatta yutsbitu khilafuh*, yaitu sifat yang melekat pada suatu hukum sampai ditetapkan hukum yang berbeda dengan itu. Contoh: hak milik suatu benda adalah tetap dan berlangsung terus, sebagai akibat dari adanya transaksi, sampai ada sebab lain yang mengakibatkan hak milik itu berpindah ke tangan orang lain.
- c. *Istishab* terhadap dalil yang bersifat umum sampai ada dalil yang mengkhususkannya atau menasakhkannya. Contohnya adalah kewajiban puasa (surah Al-Baqarah ayat 183), adalah wajib bagi umat Islam dan umat sebelum Islam, selama belum ada nas lain yang membatalkannya.
- d. *Istishab* terhadap hukum akal sampai datangnya hukum

syara'. Contohnya dalam maslaah gugatan. Seorang penggugat wajib mengemukakan saksi dan bukti gugatannya, jika tidak, maka tergugat akan bebas dari gugatan.

- e. *Istishab* terhadap hukum yang ditetapkan berdasarkan ijmak. Contohnya adalah orang yang hendak salat tidak menemukan air untuk berwudu. Kemudian dia bertayammum. Ketika sedang salat ia melihat ada air, apakah dia tetap meneruskan salatya atau membatalkan salatya untuk berwudu? Dalam hal ini ulama berbeda pendapat. Ulama Malikiyah dan Syafi'iyah menyatakan bahwa orang tersebut tetap melanjutkan salatya, karena adanya ijmak bahwa salat itu sah apabila dikerjakan sebelum melihat air. Ulama Hanafiyyah dan Hanabilah berpendapat sebaliknya. Orang tersebut harus membatalkan salatya. Ijmak tersebut hanya berlaku dalam hal ketiadaan air dan tidak berlaku dalam keadaan tersedianya air.

## 6. *'Urf* (Adat Kebiasaan Masyarakat).

Secara etimologi, *'urf* berarti sesuatu yang dipandang baik, yang dapat diterima akal sehat. Menurut ulama ushul fiqh, *'urf* adalah kebiasaan mayoritas masyarakat baik dalam perkataan maupun perbuatan. Atas dasar definisi ini ulama membagi *'urf* dalam tiga macam:

1. dari segi obyeknya, *'urf* dibagi dua; *'urf lafzi* dan *'urf 'amaly*. *'Urf lafzi* adalah kebiasaan masyarakat dalam mempergunakan lafal tertentu untuk maksud tertentu. Contoh kata "daging" menurut *'urf* masyarakat dikhususkan untuk "daging sapi", meskipun kata tersebut makna asalnya mencakup semua jenis daging.

Namun, dalam keseharian yang dipakai adalah makna yang berdasarkan 'urf masyarakat. 'Urf 'amaly adalah kebiasaan masyarakat yang berupa perbuatan. Seperti jual beli di swalayan atau supermarket yang dilaksanakan tanpa ijab qabul antara penjual dan pembeli. Jual beli seperti ini sah, karena sudah menjadi kebiasaan yang diterima masyarakat.

2. dari segi cakupannya, 'urf dibagi dua; 'urf 'am dan 'urf khas. 'Urf 'am artinya kebiasaan yang berlaku secara luas di seluruh masyarakat, seperti jual beli mobil selalu disertai dengan alat untuk memperbaiki (dongkrak, obeng, kunci, dan lain-lain). 'Urf khas adalah kebiasaan yang berlaku di daerah atau masyarakat tertentu, seperti menggunakan jasa pengacara harus membayar sebagian biaya di muka.
3. dari segi kebasahannya menurut hukum syara', 'urf dibagi dua; 'urf sahih dan 'urf fasid. 'Urf sahih adalah kebiasaan masyarakat yang tidak bertentangan dengan nash, sedangkan 'urf fasid adalah kebiasaan yang bertentangan dengan nash.

Mayoritas ulama menerima 'urf sebagai metode penetapan hukum Islam, sehingga dapat menjadi hujjah. Mereka menyusun kaidah-kaidah usuliyah maupun fiqhiyah yang berhubungan dengan keabsahan 'urf, antara lain:

العادة المحكمه

"adat kebiasaan itu dapat menjadi hukum"

تغير الاحكام بتغير الازمنة والامكنة

"perubahan hukum disebabkan oleh perubahan zaman dan tempat".

الثابت بالعرف كالثابت بالنص

"yang ditetapkan melalui 'urf sama dengan yang ditetapkan melalui nash".

### 7. *Saddudz Dzari'ah* (سد الذريعة)

Secara bahasa *saddudz dzari'ah* berarti melarang jalan yang menuju kepada sesuatu. Para ulama mendefinisikannya dengan "mencegah sesuatu yang menjadi jalan kerusakan, atau menyumbat jalan yang dapat menyampaikan seseorang pada kerusakan". Jika ada suatu perbuatan baik tetapi dapat mengakibatkan terjadinya kerusakan, maka menurut metode ini perbuatan tersebut harus dicegah atau dilarang.

Mayoritas ulama menerima kehujjahan *saddudz dzari'ah*. Imam Malik menggunakan metode ini seperti ketika menggunakan masalah mursalah, sementara Ibnu Qoyyim menganggap bahwa *saddudz dzari'ah* merupakan hal yang penting dalam urusan agama. Imam Syafi'i mencontohkan, jika ada seorang yang sakit, maka dia boleh meninggalkan salat jum'at dan menggantinya dengan salat zuhur. Namun, agar tidak menimbulkan anggapan buruk, maka dia harus melakukannya secara diam-diam, supaya orang tidak menyangkanya sengaja meninggalkan salat jum'at.[]



# BAB 6

## IJTIHAD DAN MUJTAHID

### A. IJTIHAD DAN RUANG LINGKUPNYA

#### 1. *Pengertian Ijtihad*

Secara bahasa ijtihad berasal dari kata: *ijtahada-yajtahidu*, yang berarti bersungguh-sungguh dalam menggunakan tenaga, baik fisik maupun pikiran. Ijtihad hanya digunakan terhadap hal-hal yang mengandung kesulitan. Menurut istilah, ijtihad adalah pengerahan segenap kemampuan untuk menemukan hukum syara' melalui dalil-dalil yang rinci dengan metode tertentu. Para ulama memberikan definisi tentang ijtihad sebagai berikut:

1. Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa ijtihad adalah pengerahan kemampuan oleh seorang faqih (mujtahid) dalam rangka menghasilkan hukum syara'.<sup>1</sup>
2. Al-Amidi mendefinisikan: ijtihad adalah mencurahkan semua kemampuan untuk mencari hukum syara' yang bersifat zhanni, sampai merasa tidak mampu untuk mencari tambahan kemampuannya itu.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Al-Ghazali, *Al Mustasyfa...*, Jilid II, hlm. 362.

<sup>2</sup> Saifuddin Abu al-Hasan Ali bin Abi Ali bin Muhammad al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Jilid IV (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), hlm. 218.

3. Abdul Wahab Khalaf: ijtihad adalah pengerahan kemampuan untuk menghasilkan hukum syara' dari dalil yang terinci yang bersumber dari dalil syara'.<sup>3</sup>
4. Wahbah Zuhaily mengemukakan bahwa ijtihad adalah usaha yang sungguh-sungguh dari seorang ahli hukum dalam mencari tahu tentang hukum-hukum syara'.<sup>4</sup>
5. Muhammad Khudlari Bek: ijtihad adalah mencurahkan kemampuan untuk mengistimbathkan hukum syara' dari apa yang dipandang pembuat syara' sebagai dalil, yaitu Kitabullah dan Sunnah Nabi-Nya.<sup>5</sup>

Dengan demikian dinamakan ijtihad jika memenuhi tiga unsur, yaitu: usaha yang sungguh-sungguh, menemukan atau mengistimbathkan hukum Islam, dan menggunakan dalil-dalil yang rinci. *Pertama*, tidak dinamakan ijtihad jika usaha yang dilakukan tidak sungguh-sungguh. Kesungguhan ini menunjukkan perlunya kualifikasi atau kemampuan bagi mereka yang ingin melakukan ijtihad. Persyaratan ini sekaligus membatasi pelaksanaan ijtihad, yaitu hanya bagi mereka yang memiliki kemampuan dan ketrampilan yang berhubungan dengan masalah yang diijtihadi. Kemampuan inilah yang kemudian diterjemahkan oleh para ulama dalam persyaratan menjadi mujtahid.

*Kedua*, tujuan ijtihad adalah untuk menemukan atau merumuskan ketetapan hukum Islam, yang belum ada kepastian hukumnya dalam al-Qur'an maupun Hadis. Konsekuensinya, tidak perlu berijtihad untuk hal-hal yang sudah pasti ketetapan hukumnya di dalam sumber hukum Islam. Dari unsur

---

<sup>3</sup> Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, hlm. 216.

<sup>4</sup> Qurays Shihab, dkk, *Ushul Fiqh: Qaidah-qaidah Istimbath dan Ijtihad* (Jakarta: CV. Rofindo, 1986), hlm. 111.

<sup>5</sup> Muhammad Khudlari Bek, *Tarikh Tasyri' al-Islamy* (Bandung: Nuansa Aulia, 2009), hlm. 133.

inilah para ulama merumuskan permasalahan yang menjadi lapangan ijtihad. Demikian juga tidak dinamakan ijtihad jika yang dicari ketetapan hukumnya tidak termasuk dalam ruang lingkup hukum Islam.

*Ketiga*, menggunakan dalil-dalil yang rinci, yaitu dalil yang bersumber dari nash al-Qur'an dan Hadis. Istilah dalil rinci juga mengandung pengertian penggunaan metode ijtihad yang jelas. Metode ijtihad inilah yang akan menghubungkan ketetapan hukum yang dihasilkan dengan nash al-Qur'an dan Hadis yang menjadi dasar hukumnya. Oleh karena itu, penguasaan terhadap metode istimbat hukum menjadi sangat penting dalam pelaksanaan ijtihad. Ketiga unsur di atas merupakan satu kesatuan, sehingga jika salah satunya tidak ada atau tidak terpenuhi, maka usaha tersebut tidak dapat disebut ijtihad.

Dalam kajian fiqh, ijtihad memiliki dua arti, umum dan khusus<sup>6</sup>:

1. Umum: artinya tidak terbatas, yaitu penalaran untuk menentukan pilihan pada saat tidak ada pegangan sehubungan dengan pelaksanaan ibadah. Ijtihad model ini sifatnya *fardu 'ain* untuk kepentingan dirinya.
2. Khusus, yaitu ijtihad terbatas: penalaran yang bersifat ilmiah, sifatnya *fardu kifayah* dan untuk kepentingan umum. Disebut terbatas karena hanya dapat dilakukan oleh orang-orang tertentu yang memenuhi syarat tertentu.

## 2. *Fungsi dan Kedudukan Ijtihad*

Fungsi utama ijtihad adalah mengistimbatkan (mencari, menggali, dan menemukan) hukum syara'. Ijtihad adalah

---

<sup>6</sup> Ali Yafie, "Posisi Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam" dalam Haidar Bagir (ed), *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 74.

hakikat hidup dan keharusan pergaulan manusia. Kehidupan manusia berproses dan berkembang, yang dalam proses tersebut terjadi persoalan-persoalan baru yang memerlukan kepastian hukum. Ijtihad merupakan alat ilmiah dan pandangan yang diperlukan untuk menghampiri pelbagai segi kehidupan baru dari segi ajaran Islam.

Ijtihad menjadi tujuan bagi pembaharuan dalam pemikiran Islam, yang menimbulkan liberalisme, yaitu keinginan melepaskan diri dari ikatan mazhab, karena tidak sanggup menghadapi perubahan. Pelaksanaan ijtihad merupakan upaya pembumian ajaran Islam, dari nash yang normatif-teoritis ke dalam tataran empiris-praktis yang siap pakai. Di sisi lain, ijtihad merupakan upaya mencari relevansi pemberlakuan hukum Islam sesuai dengan substansi dasarnya, dalam kehidupan manusia yang selalu mengalami perubahan. Melalui ijtihad, hukum Islam akan selalu *up to date* dan fungsional dalam kehidupan pribadi dan sosial.

Dalam kajian fiqh dan ushul fiqh, ijtihad menjadi sumber hukum yang ketiga, setelah al-Qur'an dan hadis. Meskipun ketiga, namun kedudukan ijtihad sangat penting, karena nash tidak dapat menjelaskan dirinya sendiri tanpa bantuan akal manusia. Kerja akal (*ra'y*) manusia inilah yang disebut dengan ijtihad. Adapun dasar hukum berlakunya ijtihad adalah:

1. Al-Qur'an, yaitu surah an-Nisaa (4) ayat 105:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ

بِمَا أَرْسَلَ اللَّهُ

"Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab kepadamu dengan membawa kebenaran, supaya kamu mengadili antara manusia dengan apa yang telah Allah wahyukan kepadamu".

2. Hadis yang membolehkan hakim berijtihad:

إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران . وإذا حكم فاجتهد

ثم أخطأ فله أجر

"jika seorang hakim menghukumi sesuatu dan benar, maka baginya dua pahala, dan jika seorang hakim menghukumi dan salah, maka baginya satu pahala".

3. Dalil logika: jumlah ayat dan hadis terbatas sedang masaah-masalah baru muncul. Masalah-masalah baru yang belum ada ketetapan hukumnya mengharuskan adanya ijtihad, agar persoalan tersebut mendapat kepastian hukum.

Tentang kebenaran hasil ijtihad, ulama terbelah dalam dua pendapat, yaitu kelompok *musawwibat* dan kelompok *mukhatti'at*. Kelompok *Musawwibat* berpendapat bahwa: mujtahid berfungsi sebagai penemu dan pembuat hukum (*munsyi al-hukmi*). Kedudukannya sama dengan Allah Swt dan Rasulullah Saw. Hasil ijtihadnya sama dengan Al-Qur'an dan Hadis sehingga dapat dijadikan sebagai sumber hukum. Kelompok *Mukhatti'at* berpendapat lain. Fungsi mujtahid adalah pengungkap hukum (*kasyf al-hukmi*), bukan pembuat hukum. Hasil ijtihadnya relatif, bisa benar bisa salah. Ijtihad berkedudukan sebagai metode bukan sebagai sumber hukum.

---

<sup>7</sup> Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Jilid II, hlm. 123.

### 3. Ruang Lingkup Ijtihad

Ijtihad memiliki lapangan yang sangat luas, yaitu segala sesuatu yang tidak ditemukan hukumnya di dalam nash secara langsung, atau ditemukan hukumnya secara langsung tetapi hukumnya bersifat *zhanny*. Dengan kata lain, lapangan ijtihad adalah semua bidang hukum syara' yang tidak memiliki dalil *qat'y* (pasti).<sup>8</sup> Secara garis besar ruang lingkup ijtihad dapat dibagi dua kelompok, yaitu:

1. Peristiwa yang ketetapan hukumnya masih *zhanny*. Para mujtahid berijtihad dalam rangka untuk mereformulasikan hukum Islam berdasarkan kandungan nash yang ada. Tugas utama para mujtahid dalam masalah ini adalah menafsirkan kandungan nash kemudian menetapkan hukum-hukum yang termuat di dalamnya. Hukum-hukum yang disimpulkan dari nash tersebut dijadikan sebagai dalil untuk memutuskan persoalan serupa yang muncul di masyarakat. Contohnya adalah: sentuhan kulit laki-laki dengan perempuan yang non-muhrim apakah membatalkan wudlu atau tidak, kewajiban suami-istri, dan lain-lain.
2. Peristiwa yang belum ada nashnya sama sekali. Ijtihad yang dilakukan mujtahid pada peristiwa ini adalah memformulasikan ketetapan hukum. Tugas utama para mujtahid adalah merumuskan hukum baru atas peristiwa tersebut dengan menggunakan kekuatan *ra'y*. Dikarenakan tidak ada nashnya, maka mujtahid harus menginduksikan masalah tersebut dengan menggunakan metode penetapan hukum, seperti *qiyas*, *istihsan*,

---

<sup>8</sup> Yusuf al-Qardawy, *Ijtihad dalam Syari'at Islam, Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer*, terj. H. Achmad Syatori (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 83.

*masalah mursalah, istishab, saddudz dzari'ah*, dan sebagainya. Contoh peristiwa jenis ini adalah: hukum bayi tabung, transplantasi organ tubuh, keluarga berencana, dan lain-lain.

Dengan demikian, ijtihad tidak dapat dilakukan terhadap persoalan hukum syara' yang sudah *qat'y dalalah*, atau memiliki kepastian hukum dari nas. Suatu masalah yang sudah memiliki ketetapan hukum dalam al-Qur'an, Hadis, maupun ijmak ulama, maka tidak boleh diijtihadi lagi. Keqat'iyannya menjadikan persoalan tersebut harus dilaksanakan apa adanya, tanpa perlu ditafsirkan lagi. Contoh dalam hal ini adalah tentang kewajiban salat lima waktu. Salat lima waktu hukumnya wajib secara qat'y, berdasarkan perintah di dalam al-Qur'an dan Hadis, serta ijmak ulama. Oleh karena itu, tidak diperbolehkan lagi menafsirkan atau berijtihad dalam masalah kewajiban salat lima waktu.

#### 4. *Macam-Macam Ijtihad*

Ijtihad dapat dibagi ke dalam beberapa bentuk tergantung dari aspek mana pembagian itu dilakukan. Dari segi pelaku atau siapa yang terlibat langsung dalam pelaksanaannya, ijtihad dibagi dua, yaitu *Ijtihad fardi* dan *Ijtihad jama'i*. Ijtihad *fardi* (ijtihad pribadi), yaitu ijtihad yang dilakukan oleh satu orang saja. Ulama yang melakukan ijtihad fardi adalah mereka yang sudah menguasai ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu lain yang terkait dengan masalah yang diijtihadi. Contoh ulama yang melakukan ijtihad fardi adalah: para sahabat Nabi, para Imam Mazhab, dan sebagainya.

Ijtihad *jama'i* atau ijtihad kolektif, adalah ijtihad yang dilakukan oleh beberapa orang secara bersama-sama untuk

menyelesaikan suatu persoalan. Beberapa ulama dan orang-orang yang memiliki keahlian tertentu secara bersama-sama membahas dan menetapkan hukum suatu masalah. Ijtihad ini paling banyak dilakukan pada masa sekarang. Hal ini disebabkan persoalan yang muncul tidak hanya berkaitan dengan agama saja, tetapi berhubungan dengan masalah medis, ekonomi, politik, dan sebagainya.

Dari segi pelaksanaan, ijtihad dibagi dua, yaitu ijtihad *intiqai* dan ijtihad *insyai*.<sup>9</sup> Ijtihad *Intiqai* yaitu ijtihad untuk memilih salah satu pendapat terkuat diantara beberapa pendapat yang ada. Bentuknya adalah studi komparatif dengan meneliti dalil-dalil yang dijadikan sebagai rujukan oleh para ulama sebelumnya. Ijtihad model ini disebut juga dengan ijtihad selektif. Dasar penetapan pendapat yang dipilih sebagai hasil seleksi tersebut harus mempertimbangkan pada:<sup>10</sup>

1. relevansinya (kecocokannya) dengan kondisi masyarakat sekarang
2. mencerminkan rahmat bagi manusia pada umumnya.
3. kedekatannya pada prinsip kemudahan yang diberikan oleh syara'.
4. keutamaannya dalam merealisasikan maksud penetapan hukum syara' (*maqasid syari'ah*).

Contoh ijtihad model ini adalah dalam hal penetapan hukum menikahi wanita hamil. Dalam hal ini para ulama sudah melakukan ijtihad, tetapi mereka berbeda pendapat tentang boleh tidaknya seorang laki-laki menikahi wanita yang sedang hamil. Imam Syafi'i berpendapat tidak boleh seorang menikahi wanita hamil. Dia harus menunggu sampai wanita

---

<sup>9</sup> Qardawi, *Ijtihad...*, hlm. 150.

<sup>10</sup> *Ibid.*, hlm. 151.

itu melahirkan. Imam Malik berpendapat boleh, seorang laki-laki boleh menikahi wanita yang hamil karena dirinya, tanpa harus menunggu sampai dia melahirkan. Atas perbedaan pendapat ini, para ulama Indonesia kemudian menyeleksi dua pendapat tersebut dan mengambil pendapat Imam Malik. Alasannya, pendapat Imam Malik dianggap lebih bermaslahah bagi masyarakat Indonesia. Pilihan pendapat ini kemudian dituangkan dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia.<sup>11</sup>

Ijtihad *Insyai*: yaitu mengambil konklusi hukum baru terhadap suatu permasalahan yang belum ada ketetapan hukumnya. Model ijtihad ini disebut juga ijtihad kreatif. Ijtihad ini memerlukan pemahaman tentang metode penetapan hukum.<sup>12</sup> Dalam perkembangan peradaban yang semakin maju, menimbulkan persoalan yang semakin kompleks. Akibatnya, muncul peristiwa-peristiwa baru yang belum ada nashnya dan juga belum ada ketetapan ulama sebelumnya. Dalam kondisi seperti ini, maka ijtihad *insyai* mutlak diperlukan. Contohnya dalam penetapan bayi tabung, yang merupakan persoalan baru yang belum pernah ada ketetapan hukum sebelumnya. Ulama kemudian berijtihad dan menetapkan bahwa bayi tabung hukumnya boleh, jika sperma dan ovum berasal dari pasangan suami istri. Hal ini tidak bertentangan dengan konsep penciptaan manusia di dalam Al-Qur'an. Jika sperma dan ovum bukan

---

<sup>11</sup> Bab VIII tentang Kawin Hamil pasal 53 Kompilasi Hukum Islam menyebutkan: "(1) seorang wanita hamil dapat dikawinkan dengan pria yang menghamilinya, (2) perkawinan dengan wanita hamil yang disebut pada ayat (1) dapat dilangsungkan tanpa menunggu lebih dahulu kelahiran anaknya, (3) dengan dilangsungkannya perkawinan pada saat wanita hamil, tidak diperlukan perkawinan ulang setelah anak yang dikandung lahir".

<sup>12</sup> Fathurrahman Jamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos Publishing House, 1995), hlm. 31-35.

dari pasangan suami istri, maka hukumnya haram, karena dianggap sama dengan perzinaan.

Pada masa sekarang ini, bentuk-bentuk ijtihad yang dapat dilaksanakan dapat berupa penyusunan undang-undangan, fatwa, maupun melakukan penelitian ilmiah. Ketiga hal tersebut termasuk dalam kategori ijtihad, karena dalam pelaksanaannya penuh dengan kesungguhan, dilakukan oleh orang-orang yang ahli, dan ketetapan atau pendapat yang dihasilkan sesuai dengan ajaran atau ketentuan hukum syara'.

##### 5. *Kekeliruan dalam Berijtihad*

Dalam melaksanakan ijtihad terdapat beberapa hal yang perlu dihindari agar tidak terjebak pada kekeliruan. Kekeliruan yang terjadi dalam ijtihad disebabkan karena para fuqaha terjebak pada<sup>13</sup>:

1. Justifikasi, yaitu membenaran realitas. Hal ini terjadi ketika realitas baru muncul dan fuqaha menundukkan nash pada penafsiran yang sesuai dengan realitas. Contohnya adalah penafsiran terhadap Bunga Bank. Bunga Bank (*interest*) merupakan produk baru dalam dunia perbankan, hal mana belum dikenal pada masa awal Islam. Sebagian ulama menafsirkan bunga bank sebagai riba (*usury*), namun sebagian lain menolak penafsiran tersebut. Perbedaan pendapat tersebut terjadi karena diferensiasi penafsiran apakah bunga bank termasuk riba atau bukan.
2. Interpolasi, yaitu memasukkan nash dalam kerangka tertentu. Kekeliruan dalam hal ini disebabkan karena

---

<sup>13</sup> Sayyid Bagir Shadr, *Iqtisaduna* (Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1979), hlm. 404-415.

- para fuqaha memiliki kerangka konseptual yang non Islami, kemudian menggunakannya untuk memahami nash. Misalnya: menafsirkan kata-kata dalam nash dengan pengertian mutakhir yang tidak tepat.
3. Manipulasi, yaitu melepaskan dalil syara' dari situasi dan kondisinya. Sikap ini dapat disebabkan adanya kesalahpahaman terhadap nash atau karena kesalahan menakwilkannya. Kesalahan penakwilan misalnya, menganggap nash umum sebagai nash khusus, menganggap yang mutlak sebagai yang muqayyad, dan sebagainya. Termasuk juga dalam kekeliruan jenis ini adalah memisahkan kalimat dalam ayat, yaitu memahami ayat/kalimat hukum tetapi tidak mengkaitkannya dengan ayat/kalimat sebelumnya.
  4. Subyektifikasi, yaitu mengambil sikap tertentu secara prematur terhadap nash. Mujtahid sejak awal sudah memiliki pandangan tertentu terhadap nash tersebut sehingga pandangannya menjadi bias. Misalnya, sejak semula mijtahid tidak menyetujui poligami, kemudian sikap tersebut berpengaruh terhadap penafsiran dia terhadap nash-nash tentang poligami. Dalam pandangan Al-Qaradlawi, ijtihad yang dilakukan sebelum meneliti nash yang menjadi dasar hukum, maka ijtihadnya dianggap salah. Apalagi jika nash tersebut ditinggalkan, maka kekeliruan ijtihad ini terletak pada pengabaian terhadap nash.<sup>14</sup>
  5. Inakurasi, yaitu berpegang pada nash yang tidak valid, tidak tepat atau tidak relevan dengan persoalan hukum yang sedang diijtihadi.

---

<sup>14</sup> Al-Qaradlawi, *Ijtihad dalam Syari'at Islam...*, hlm. 188-189.

## B. MUJTAHID DAN TINGKATANNYA

### 1. *Pengertian Mujtahid*

Mujtahid adalah orang yang berusaha dengan sungguh-sungguh untuk mengeluarkan suatu hukum. Orang yang berijtihad adalah para ulama yang memiliki sejumlah kemampuan untuk mengistimbatkan hukum syara'. Mereka berusaha menyimpulkan hukum suatu persoalan yang muncul berdasarkan sumber dan dalil yang dapat dipertanggungjawabkan. Oleh karena itu tugas para mujtahid sangat berat, di satu sisi dia harus memahami kandungan sumber hukum Islam, dan di sisi yang lain dia harus mengetahui seluk beluk persoalan yang akan ditetapkan hukumnya.

Beratnya tugas mujtahid mengakibatkan kewajiban ini tidak dapat dilakukan oleh setiap orang Islam. Para ulama kemudian merumuskan sejumlah persyaratan yang harus dimiliki oleh para ulama yang akan berijtihad. Syarat-syarat tersebut meliputi:

1. Umum: Islam, balligh dan berakal
2. Pokok: mengetahui al-Qur'an (*asbabun nuzul, nasikh mansukh*), sunnah (*asbabul wurud, ilmu dirayah, ilmu riwayat, naskh mansukh*), *maqasid syar'iyah, qawaid ushuliyah, dan qawaid al-fiqhiyah*.
3. Penting: menguasai bahasa Arab, ushul fiqh dan logika, mengetahui *khilafiyah* dan masalah-masalah yang sudah diijmakkan.
4. Keahlian: yaitu pengetahuan mendalam tentang masalah yang sedang diijtihadi. Jika masalah yang diijtihadi terkait dengan masalah kedokteran misalnya, maka harus ada seseorang yang memiliki keahlian di bidang kedokteran, dan seterusnya.

Dalam realitas kehidupan sekarang, syarat-syarat di atas tidak cukup ditemukan dalam diri seseorang. Artinya, sulit menemukan seorang ulama yang memiliki sejumlah kualifikasi di atas. Oleh karena itu ketercapaian syarat-syarat di atas dapat dipenuhi melalui kolektifitas atau jama'i. Orang-orang yang berijtihad harus terdiri dari mereka yang memiliki berbagai keahlian di atas, sehingga harus ada yang ahli di bidang tafsir al-Qur'an, di bidang hadis, ushul fiqh, dan seterusnya.

Di samping itu, persyaratan mujtahid di atas bukanlah sesuatu yang final atau harga mati. Syarat-syarat mujtahid dirumuskan oleh para ulama, sehingga sangat mungkin terjadi perubahan, termasuk di dalamnya penambahan syarat. Tujuan dirumuskannya syarat-syarat tersebut adalah untuk memastikan bahwa hukum yang ditetapkan melalui ijtihad tersebut valid dan sesuai dengan prosedur ijtihad. Keabsahan hukum Islam sangat tergantung dengan kualitas para mujtahid yang berijtihad. Semakin berkualitas mujtahidnya, maka semakin kuat hukum yang ditetapkannya.

## **2. *Tingkatan Mujtahid***

Para ulama membuat tingkatan mujtahid berdasarkan kemampuan atau kualitas keilmuan yang dikuasainya. Tingkatan ini bersifat hirarkis, di mana tingkatan yang lebih tinggi memiliki keutamaan lebih daripada tingkatan di bawahnya. Tingkatan tersebut juga berpengaruh terhadap kekuatan hasil ijtihadnya. Hasil ijtihad mujtahid pada tingkatan pertama dianggap lebih kuat daripada yang dihasilkan oleh mujtahid pada tingkatan di bawahnya.

Secara umum, ulama fiqh dan ushul fiqh mengkategorikan tingkatan mujtahid dari yang tertinggi hingga yang terendah sebagai berikut:

- a. *Mujtahid Mutlak*: yaitu mujtahid yang mampu mengistimbatkan hukum dengan menggunakan metode yang disusun sendiri. Nama lain dari mujtahid tingkatan ini adalah mujtahid *mustaqil*. Mujtahid tingkatan ini di dalam berijtihadnya menggunakan metode atau dalil yang dirumuskannya sendiri. Kemampuan merumuskan metode istimbat hukum inilah yang menjadikannya disebut mujtahid mutlak. Contohnya adalah para Imam mazhab seperti Abu Hanifah, Malik bin Anas, Muhammad bin Idris As-Syafi'i, dan Ahmad bin Hanbal.
- b. *Mujtahid Muntasib*, yaitu mujtahid yang mengistimbatkan hukum dengan mengikuti metode imamnya tetapi tidak bertaklid. Mujtahid ini berada di bawah mujtahid mutlak, karena mereka tidak merumuskan metode istimbat hukum sendiri, tetapi menggunakan metode yang dirumuskan oleh pendahulunya. Namun demikian, hasil ketetapan hukumnya tidak selalu sama dengan pendahulunya. Contoh mujtahid dalam kategori ini adalah: Abu Yusuf (muridnya Hanafi), Al-Muzani (Syafi'i), Ibnu Abdil Hakam (Maliki), dan Abu Hamid (Hanbali).
- c. *Mujtahid Mazhab*, yaitu mujtahid yang mengikuti imamnya baik dalam usul maupun furu'. Artinya, mujtahid tingkatan ini dalam berijtihad hanya mengembangkan hasil ijtihad pendahulunya (imam mazhabnya). Ketetapan hukum yang dihasilkan sama, baik dalam metode maupun produk fiqhnya. Dia hanya memberikan ulasan dan perincian masalah yang sudah dibahas oleh imam mazhabnya.
- d. *Mujtahid Murajjih*, yaitu mujtahid yang membandingkan beberapa pendapat imam dan memilih salah satu yang dipandang kuat. Mujtahid ini mengkaji keputusan para

imam mazhab sebelumnya pada satu masalah tertentu, kemudian mengkomparasikan di antara pendapat-pendapat yang ada. Hasil pengkomparasian tersebut menjadi dasar untuk melakukan seleksi pendapat dan menetapkan satu pendapat yang diikuti. Jadi, mujtahid ini tidak menetapkan hukum baru, tetapi memilih salah satu pendapat yang sudah ada pada masa sebelumnya[]





# BAB 7

## HUKUM SYARA'

### A. PENGERTIAN DAN PEMBAGIAN

Menurut ulama ushul fiqh, hukum syara' adalah:

<sup>1</sup> **خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء او تحييرا او وضعا**

*"khitab Allah yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf, baik berupa tuntutan, pilihan, atau penetapan".*

Berdasarkan definisi ini, maka hukum syara' adalah hukum yang bersumber dari *khitab* Allah. *Khitab* Allah adalah segala hal yang terkandung di dalam kitab al-Qur'an dan dalil-dalil yang menunjukkan kepada kandungan al-Qur'an, seperti sunnah, qiyas, atau kemaslahatan. Hukum-hukum yang terkandung dalam *khitab* Allah berupa:

1. tuntutan untuk melakukan sesuatu atau meninggalkan sesuatu
2. pilihan antara melakukan sesuatu atau meninggalkannya, dan
3. penetapan tentang berlakunya atau tidak berlakunya sesuatu.

---

<sup>1</sup>Ali Hasaballah, *Ushul al-Tasyri' al-Islamy* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th), hlm. 365.

Ketiga kandungan hukum syara' di atas menjadi dasar pembagian hukum syara'. Para ulama mengkategorikan hukum syara' menjadi dua, yaitu *hukum taklifi* dan *hukum wadh'i*. Hukum Taklifi adalah hukum yang isinya berupa tuntutan dan pilihan, sedangkan hukum wadh'y isinya berupa penetapan.

## B. HUKUM TAKLIFY DAN PEMBAGIANNYA

Hukum Taklifi yaitu tuntutan Allah yang berkaitan dengan perintah untuk berbuat atau untuk tidak berbuat atau memilih diantara keduanya. Perintah atau tuntutan untuk berbuat menghasilkan hukum *ijab* dan *nadb*. Jika perintah untuk berbuat tersebut tegas dan jelas, akan menghasilkan hukum *ijab* (wajib), tetapi jika perintah tersebut tidak tegas atau hanya berupa anjuran, maka hukum yang dihasilkan adalah *nadb* (sunnah).

Perintah untuk tidak berbuat (meninggalkan) menghasilkan hukum *tahrim* dan *karahah*. Jika larangan tersebut tegas dan jelas, hukum yang dihasilkan adalah *tahrim* (haram), tetapi jika larangan tersebut tidak tegas atau hanya berupa himbauan saja, maka hukum yang dihasilkan adalah *karahah* (makruh). Hukum yang berupa pilihan, memilih antara melakukan atau tidak melakukan, menghasilkan hukum *ibahah* (mubah).

Secara rinci jumbuh ulama membagi hukum taklifi menjadi lima jenis, yaitu:

### 1. *Ijab*

*Ijab* adalah tuntutan secara pasti untuk dilaksanakan, tidak boleh ditinggalkan, dan ada hukuman bagi yang melanggarnya. Akibat perbuatannya adalah *wujub*, sedangkan

perbuatan yang dituntut namanya *wajib*. Contohnya adalah hukum melaksanakan shalat. seperti yang terdapat dalam surah Al-Baqarah ayat 110:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ....

“dan dirikanlah salat dan tunaikanlah zakat...”.

Tuntutan yang terdapat dalam ayat di atas adalah tuntutan untuk melakukan salat, yang berarti perintah mengerjakannya. Perintah tersebut dikategorikan wajib karena diulang-ulang dalam Al-Qur'an. Pengulangan perintah menunjukkan ketegasan atau kepastian tuntutan, sehingga menyebabkan perintah melaksanakan salat adalah wajib. Ketegasan perintah juga didukung adanya ancaman atau sanksi bagi mereka yang tidak melaksanakannya.

#### a. *Pembagian Ijab*

1. Berdasarkan orang yang dibebani Ijab dibagi menjadi dua, yaitu: *ain* dan *kifa'i* (*kifayah*). Wajib *aini* (disebut juga *fardu 'ain*) adalah kewajiban yang dibebankan kepada tiap-tiap individu, seperti kewajiban menjalankan salat fardu, puasa Ramadhan, zakat, dan haji adalah kewajiban setiap orang. Kewajiban jenis ini disebut juga dengan kewajiban individual. Wajib *kifai* (disebut juga *fardu kifayah*) adalah kewajiban yang ditujukan kepada keseluruhan mukallaf, bukan masing-masing mukallaf. Disebut juga dengan kewajiban kolektif, yang pelaksanaannya menggunakan asas representatif. Contohnya adalah hukum merawat jenazah, mulai dari memandikan, mengkafani, mensalatkan, hingga menguburkan. Jika ada satu orang mukallaf saja yang

melaksanakannya, maka gugurlah kewajiban tersebut, tetapi jika tidak ada seorangpun yang melakukan, maka semua mukallaf satu daerah tersebut mendapatkan dosa.

2. Berdasarkan kandungan perintahnya, Ijab dibagi dua, yaitu: *mu'ayyan* dan *mukhayyar*. *Mu'ayyan* adalah kewajiban yang terkait dengan sesuatu yang diperintahkan, seperti salat, puasa. Kewajiban jenis ini sudah ditentukan oleh Syari', sehingga tidak memberikan alternatif kewajiban lain bagi mukallaf. *Mukhayyar* adalah kewajiban tertentu yang dapat dipilih oleh mukallaf, seperti kewajiban membayar *kafarat*, apakah memilih puasa, memerdekakan budak, atau memberi makan orang miskin. Kewajiban mukallaf adalah melaksanakan salah satu dari alternatif yang diberikan oleh Syari'.
3. Berdasarkan waktu pelaksanaannya, Ijab dibagi dua, yaitu: *mutlaq* dan *mu'qqat*. Wajib *mutlaq* adalah sesuatu yang dituntut Syari' untuk dilaksanakan mukallaf tanpa ditentukan waktunya, artinya bisa dilakukan kapan saja. Contohnya: membayar kafarat karena melanggar sumpah. Syari' tidak memberikan acuan waktu, tetapi hanya menetapkan jenis kewajibannya. Wajib *mu'qqat* adalah kewajiban yang harus dilaksanakan mukallaf pada waktu-waktu tertentu dan harus dilaksanakan pada waktunya. Contohnya seperti salat fardu, puasa Ramadhan, dan haji. Syari' dalam hal ini menetapkan jenis kewajiban dan waktu pelaksanaannya.
4. Berdasarkan ukuran yang diwajibkan, Ijab dibagi dua, yaitu: wajib *muhaddad* dan wajib *ghairu muhaddad*. *Muhaddad* artinya suatu kewajiban yang ukurannya ditentukan oleh Syari', seperti jumlah rakaat salat, jumlah harta yang dizakati. *Gairu muhaddad* adalah kewajiban

yang ukurannya tidak ditentukan oleh Syari', tetapi diserahkan kepada para ulama, seperti: hukuman ta'zir. Wajib jenis ini rincian atau detil operasionalnya menjadi lapangan ijtihad bagi umat Islam.

## 2. *Nadb*

*Nadb* adalah tuntutan untuk melaksanakan perbuatan tetapi tidak secara pasti. Ketidakpastian tuntutan pelaksanaannya menjadikan perintah tersebut tidak bernilai wajib, tetapi hanya bersifat anjuran. Dari sisi pelaksanaan, ulama menganggap hukum jenis ini lebih baik dilaksanakan, karena mendatangkan masalah atau manfaat bagi pelakunya. Perbuatan yang dituntut namanya *mandub*, sedangkan akibat perbuatannya disebut *nadb*. Contohnya perintah mencatat transaksi sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an suat Al-Baqarah ayat 282 :

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ  
مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ.....

“Hai orang-orang yang beriman jika diantara kamu terjadi transaksi hutang piutang untuk jangka waktu tertentu, maka catatlah (transaksi tersebut)”.

Perintah dalam ayat di atas, menurut ulama, tidak bernilai wajib, meskipun berupa tuntutan untuk melaksanakan pencatatan transaksi. Hal ini dikarenakan perintah tersebut tidak dikuatkan oleh petunjuk (qarinah) lain, seperti pengulangan atau adanya sanksi bagi yang tidak melaksanakan, sehinggauntutannya hanya merupakan anjuran bukan kewajiban.

### *Pembagian Nadb*

1. *Muakkadah*, yaitu tuntutan untuk melaksanakan, dimana orang yang meninggalkannya tidak berdosa tetapi mendapat cela. Contoh: pelaksanaan salat Id, *qabliyah* subuh, *ba'diyah* Magrib.
2. *Gairu Muakkadah*, yaitu tuntutan untuk melaksanakan, dimana orang yang meninggalkannya tidak berdosa dan tidak mendapat cela. Contoh: salat sunnah *qabliyah* zuhur.
3. *Zaidah (zawaid)*, yaitu sunnah pelengkap, seperti kesopanan santunan.

### 3. *Ibahah*

Ibahah adalah tuntutan Allah yang mengandung pilihan antara berbuat atau tidak berbuat. Hukum jenis ini memberikan keleluasaan kepada mukallaf, apakah melaksanakan atau tidak melaksanakan tuntutan tersebut. Secara asal, hukum ini memberikan dampak yang sama antara melakukan atau meninggalkan, sehingga bagi mukallaf pilihannya disesuaikan dengan kondisi masing-masing. Akibat dari tuntutannya disebut *ibahah*, sedangkan perbuatannya dinamakan *mubah*. Contohnya adalah hukum mencari rizki setelah selesai shalat jum'at seperti yang tercantum dalam surah Jumua ayat 10:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ

فَضْلِ اللَّهِ وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠﴾

“dan jika kamu sudah selesai menunaikan salat jumat maka bertebaranlah di muka bumi dan carilah rizki Allah, serta banyaklah mengingat Allah agar kamu beruntung”.

Perintah dalam ayat di atas (mencari rezeki setelah salat jum'at) tidak dimaknai wajib maupun mandub, karena terdapat pilihan tuntutan dalam kandungan ayatnya. Pilihan tersebut berupa bertebaran (melakukan apa saja), mencari rezeki (kembali bekerja), dan memperbanyak zikir. Adanya beberapa pilihan tersebut menunjukkan bahwasannya perintah di atas berkonotasi mubah, sehingga mukallaf boleh memilih antara melakukan atau meninggalkan, sesuai dengan situasi dan kondisi mukallaf.

#### *Pembagian Mubah:*

1. Mubah yang berfungsi menghantarkan sesuatu yang wajib, misalnya makan dan minum agar kuat dalam menjalankan ibadah.
2. Perbuatan mubah yang dilaksanakan sesekali, tetapi haram jika dilaksanakan setiap hari, seperti: mendengarkan musik.
3. Perbuatan mubah yang berfungsi untuk memenuhi kebutuhan yang mubah juga, seperti membeli perabotan rumah.

#### **4. *Karahah***

Karahah adalah tuntutan untuk meninggalkan tetapi redaksinya tidak pasti. Akibat perbuatannya namanya *karahah*, sedangkan perbuatannya disebut *makruh*. Hukum kategori ini merupakan kebalikan dari hukum *nadb*. Jika *nadb* berisi anjuran untuk melaksanakan suatu perbuatan, maka *karahah* berisi anjuran untuk meninggalkan suatu perbuatan. Meninggalkan perbuatan yang makruh, akan lebih mendatangkan kemaslahatan bagi mukallaf. Contohnya menanyakan sesuatu yang menyulitkan, sebagaimana disebut dalam al-Qur'an surah Al-Maidah ayat 101:

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبَدَّ

لَكُمْ تَسْؤُكُمْ... 

“Hai orang-orang yang beriman janganlah kamu menanyakan (kepada nabimu) sesuatu yang menyulitkan bagimu”.

*Pembagian Karahah:*

1. *Karahah Tanzih*, yaitu sesuatu yang dituntut untuk ditinggalkan tetapi dengan dalil yang tidak pasti atau zanny. Contohnya aadalah hukum memakai emas dan sutera bagi laki-laki, karena didasarkan pada hadis Ahad.
2. *Karahah Tahrim*, yaitu sesuatu yang dituntut untuk ditinggalkan tetapi dengan dalil yang pasti, tetapi kekuatannya zanny. Contohnya adalah melakukan jual beli pada waktu pelaksanaan salat jum’at.

##### 5. *Tahrim*

Tahrim adalah tuntutan secara pasti untuk tidak melaksanakan perbuatan. Perintah yang terkandung dalam hukum ini adalah meninggalkan perbuatan yang disebutkan. Prinsip *tahrim* berkebalikan dengan ijab. Jika *ijab* menuntut secara tegas kepada mukallaf untuk melaksanakan suatu perbuatan, maka *tahrim* secara tegas menuntut mukallaf untuk meninggalkan. Akibat dari tuntutan hukum disebut *hurmah*, sedangkan perbuatan yang dituntut untuk ditinggalkan dinamakan *haram*. Contohnya larangan membunuh, seperti yang tercantum dalam surah an-Nisaa’ ayat 93 yaitu:

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا

وَعَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿١٣﴾

“Dan barangsiapa yang membunuh seorang mukmin dengan sengaja, maka balasannya adalah neraka jahannam, kekal ia di dalamnya dan Allah murka kepadanya, dan mengutukinya serta menyediakan azab yang besar baginya”.

Tuntutan di atas berupa perintah untuk meninggalkan sesuatu, yaitu melakukan pembunuhan. Perintah dalam ayat di atas sangat tegas, sehingga mengakibatkan hukum haram. Ketegasan tersebut ditunjukkan dengan adanya ancaman bagi pelaku pembunuhan. Oleh karena itu ulama menyimpulkan berdasarkan tuntutannya, maka pembunuhan adalah haram (dilarang keras) dalam Islam.

*Pembagian Tahrir:*

1. *Tahrir lizatih*, yaitu keharaman yang sejak semula ditetapkan oleh Syari', seperti zina.
2. *Tahrir Ligairih*, yaitu sesuatu yang asalnya tidak diharamkan, tetapi karena ada hal yang menyertainya sehingga menyebabkan keharamannya, seperti jual beli pada saat azan jum'at, karena bisa membuat orang melupakan salat jum'at.

Di samping pembagian di atas, terdapat versi lain dalam pembagian hukum taklifi. Di kalangan ulama Hanafiyah (ulama-ulama yang bermazhab Hanafi), hukum taklifi dibagi menjadi tujuh kategori, yaitu:

1. *Iftiradh*, yaitu tuntutan pasti untuk melaksanakan suatu perbuatan berdasarkan dalil qat'y. Contohnya kewajiban shalat (fardu).

2. *Ijab*, yaitu tuntutan pasti untuk untuk melaksanakan suatu perbuatan berdasarkan dalil zanny. Contohnya membaca fatihah dalam shalat.
3. *Nadb*, pengertiannya sama dengan *nadb* yang dimaksud dalam pembagian jumbuh.
4. *Ibahah*, pengertiannya sama dengan *ibahah* yang dijelaskan oleh jumbuh.
5. *Karahah Tanzihiyah*, yaitu tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan tetapi tidak pasti (sama dengan *karahah* menurut jumbuh).
6. *Karahah Tahrimiyah*, yaitu tuntutan pasti untuk meninggalkan suatu perbuatan berdasarkan dalil zanny. Contohnya jual beli waktu shalat jum'at.
7. *Tahrim*, yaitu tuntutan pasti untuk meninggalkan suatu perbuatan berdasarkan dalil qat'y.

### C. HUKUM WADH'I DAN JENISNYA

Para ulama ushul fiqh mendefinisikan hukum wad'y sebagai berikut:

ما يقتضى جعل شيئ سببا لآخر او شرط له او مانعا منه<sup>2</sup>

*"hukum yang menetapkan sesuatu sebagai sebab, atau syarat, atau menjadi penghalang bagi sesuatu yang lain".*

Hukum wadh'i adalah hukum yang berupa penetapan, yaitu menetapkan berlakunya atau tidak berlakunya suatu hukum taklify. Dengan kata lain, hukum wad'y adalah hukum tentang pengkondisian sesuatu, apakah dapat berlaku secara sah atau tidak. Oleh karena itu, hukum wad'y menjelaskan tentang sebab adanya ketetapan hukum, syarat berlakunya, dan penghalang bagi keabsahannya.

<sup>2</sup> *Ibid.*, hlm. 366.

Para ulama membagi hukum wadh'i menjadi beberapa macam, yaitu:

### 1. Sabab ( السبب )

*Sabab* adalah sifat nyata yang dijelaskan oleh nash bahwa keberadaannya menjadi petunjuk berlakunya hukum syara'. Keberadaan *sabab* menjadi pertanda ada atau tidaknya hukum, dalam arti ada *sabab* ada hukum dan sebaliknya, tidak ada *sabab* maka tidak ada hukum. Sesuatu yang menjadi *sabab* harus merupakan ketetapan nash, bukan buatan manusia.

Contoh *sabab* adalah tergelincirnya matahari menjadi sebab masuknya waktu zuhur. Sebelum matahari tergelincir, maka hukum melaksanakan salat zuhur tidak wajib. Salat zuhur menjadi wajib jika sudah masuk waktunya, dan tanda awal masuknya waktu salat zuhur adalah tergelincirnya matahari.

### 2. Syarat: ( الشرط )

Syarat adalah sesuatu yang berada di luar hukum syara' tetapi keberadaan hukum syara' tergantung padanya. Syarat tidak ada maka hukum pun tidak ada, tetapi adanya syarat tidak mengharuskan adanya hukum. Oleh karena itu status hukum syarat sama dengan status hukum yang menjadi *masyrutnya*. Contohnya: wudhu adalah syarat sahnya salat. Tanpa wudu salat tidak sah, karena syarat sahnya pelaksanaan salat adalah sucinya badan, pakaian, dan tempat salat. Kesucian badan salah satunya diperoleh dengan cara berwudu. Namun, ketika seseorang berwudu, dia tidak harus melaksanakan salat. Dia dapat menjalankan ibadah lain, seperti membaca al-Qur'an, dan sebagainya.

Syarat dibagi dua, syarat *syar'i* dan syarat *ja'li*. Syarat *syar'i* adalah syarat yang ditetapkan oleh Syari' dan ditetapkan dalam nash. Contohnya wudu yang menjadi syarat sahnya salat. Syarat *ja'li* adalah syarat yang diciptakan mukallaf sendiri, tidak ditetapkan oleh Syari'. Contohnya syarat dalam perjanjian akad atau transaksi, perjanjian pernikahan, dan lain-lain.

### 3. Mani' ( المانع )

*Mani'* adalah sifat nyata yang keberadaannya menyebabkan tidak adanya hukum. Contohnya haidl yang menjadi penghalang (*mani'*) bagi shalat. Keberadaan haidl menjadi penghalang kewajiban melaksanakan salat, sehingga perempuan yang sedang haidl tidak terkena kewajiban melakukan salat. Jika melaksanakan salat, maka salatnya tidak sah, karena terdapat *mani'*.

### 4. Sah dan Batal ( الصحة والباطل )

Sah adalah suatu hukum yang sesuai dengan tuntutan syara' (terpenuhi sebab, syarat, dan tidak ada *mani'*), sedangkan batal adalah terlepasnya hukum syara' dari ketentuan yang ditetapkan. Sah dan batal adalah penilaian terhadap pelaksanaan hukum taklifi, apakah didukung oleh keberadaan hukum wad'iy atau tidak. Pelaksanaan hukum taklifi yang didukung oleh terpenuhinya ketetapan hukum wad'iy, maka nilainya sah. Contohnya adalah sahnya salat zuhur ditentukan apabila terpenuhi sebab, syarat, dan tidak ada *mani'* atau penghalang.

Salat zuhur tidak sah alias batal, apabila tidak terpenuhi sebab atau syaratnya, atau ada penghalang (*mani'*)nya. Oleh karena itu, salat zuhur batal jika dilakukan sebelum matahari

tergelincir, atau tidak dalam keadaan suci, atau sedang mengalami haidl.

## 5. Azimah dan Rukhsah ( العزيمة والرخصة )

Ketentuan pelaksanaan hukum yang masih berhubungan dengan hukum wad'iy adalah *azimah* dan *rukhsah*. *Azimah* dan *rukhsah* merupakan kategori hukum yang berlaku menurut kondisi yang dialami mukallaf. *Azimah* adalah hukum dasar dan bersifat umum, sedangkan *rukhsah* adalah hukum pengecualian dan bersifat khusus. Selengkapnya penjelasan kedua kategori hukum tersebut seperti di bawah ini.

### a. *Azimah*

Secara bahasa, *azimah* artinya tekad yang kuat, sedangkan menurut istilah ahli ushul fiqh, *azimah* adalah:

ما شرعه الله لعامة عباده من الاحكام ابتداء

"hukum yang telah ditetapkan Allah kepada seluruh hambaNya sejak semula"

Dengan demikian *azimah* adalah hukum yang ditetapkan oleh Syari' sejak awal, diberlakukan secara umum untuk semua mukallaf, dan berupa tuntutan untuk dilaksanakan dengan segenap kemampuan. Ulama ushul fiqh mengkategorikan hukum *azimah* dalam empat macam, yaitu:

1. ditetapkan sejak awal untuk kemaslahatan seluruh manusia, seperti hukum dalam bidang ibadah, muamalah, jinayah dan lain-ain.
2. ditetapkan karena adanya sebab yang muncul, seperti larangan mencaci maki sesembahan agama lain (QS. Al-An'am ayat 108).

3. ditetapkan sebagai pembatal (nasikh) bagi hukum sebelumnya, seperti masalah pengalihan arah kiblat (QS. Al-Baqarah 144).
4. ditetapkan sebagai pengecualian dari hukum yang berlaku umum, seperti menikahi budak (QS. An-Nisaa ayat 24).

b. *Rukhsah*

Secara bahasa, *rukhsah* artinya kemudahan, kelapangan, dan kemurahan. Menurut arti istilahnya, *rukhsah* adalah hukum yang ditetapkan berbeda dengan dalil karena adanya uzur. Oleh karena itu, berlakunya *rukhsah* adalah ketika ada uzur yang menyebabkannya, atau ketika hukum *azimah* dilaksanakan mendatangkan kesulitan bagi pelakunya. Dalam pandangan ulama ushul fiqh, *rukhsah* adalah:

1. pengecualian dari hukum *kulli* (umum) yang mengacu pada ketiadaan hukum sama sekali, tanpa ada uzur. Contohnya adalah kebolehan melakukan jual beli pesanan (jual beli *salam*).
2. pembatalan hukum-hukum sebelum Islam, yang memberatkan, seperti: salat hanya boleh di tempat ibadah, zakat dikeluarkan jumlahnya  $\frac{1}{4}$  dari harta, merobek pakaian yang terkena najis sebagai bagian dari cara pensucian.
3. hukum-hukum yang memberikan kelapangan bagi manusia, seperti memanfaatkan benda-benda mubah.

Menurut As-Syatibi, hukum *rukhsah* adalah mubah. *Rukhsah* adalah hukum tambahan, bukan hukum asli. Setiap mukallaf hendaknya memilih mana yang meringankannya dan dapat melepaskannya dari kesukaran dan kesulitan. Bentuk-bentuk hukum *rukhsah* antara lain:

1. rukhsah wajib, seperti memakan bangkai dalam keadaan darurat.
2. rukhsah mandub, seperti mengqasar salat bagi musafir.
3. rukhsah mubah, seperti dokter melihat aurat orang lain ketika pengobatan.
4. rukhsah makruh, seperti terpaksa mengucapkan kufur, sedangkan hatinya menyatakan beriman.

Para ulama berbeda pendapat dalam hal memilih antara *azimah* dan *rukhsah*, mana yang lebih utama untuk diambil. Dalam hal ini mereka terbagi dalam dua kelompok, yaitu:

1. kelompok yang menyatakan bahwa mengambil *azimah* lebih baik daripada *rukhsah*, dengan alasan:
  - a. *Azimah* adalah hukum asal yang bersifat umum dan qat'iy, sedangkan *rukhsah* bersifat zanny.
  - b. *Azimah* sejalan dengan kaidah dasar yang berlaku menyeluruh, sedangkan *rukhsah* bersifat partikular yang berlaku khusus dan terbatas.
  - c. Mengambil yang *rukhsah* dapat mengakibatkan adanya kecenderungan meninggalkan hukum *azimah*.
  - d. Prinsip dasar hukum syara' adalah taklif yang mengandung unsur kesukaran, sehingga dengan kesukaran tersebut amalan mukallaf lebih bernilai.
2. kelompok yang berpendapat bahwa mengambil *rukhsah* lebih baik daripada *azimah*, dengan alasan:
  - a. banyak ayat yang menjelaskan bahwa hukum ditetapkan dengan cara menghindarkan kesukaran (QS. Al-Haj: 78, Al-Maidah: 6, Al-Baqarah: 185, An-Nisaa: 28).
  - b. *Rukhsah* adalah keringanan dari Allah sebagai bukti kasih sayangNya kepada hamba. Mengambil *rukhsah*

berarti sejalan dengan maksud Syari'. Allah mengancam orang-orang yang mencari kesulitan. (QS. As-Shad: 86).

- c. Meninggalkan *rukhsah* dalam keadaan uzur, bisa menjurus pada kemalasan untuk melaksanakan kewajiban.

#### D. PERBEDAAN ANTARA HUKUM TAKLIFY DENGAN HUKUM WAD'IY:

Melihat dari pembahasan tentang hukum taklify dengan hukum wad'iy, dapat disimpulkan bahwa kedua kategori hukum tersebut berhubungan satu sama lain. Dalam tataran implementasinya, perbuatan-perbuatan yang dilakukan oleh mukallaf harus didukung oleh aturan-aturan dalam hukum wad'iy. Keberadaan kedua hukum tersebut terintegrasi dalam hukum syara', yang menjadi panduan mukallaf dalam menjalankan ajaran agama Islam.

Disisi lain, terdapat perbedaan antara kedua jenis hukum ini. *Pertama*, dari aspek kandungannya hukum taklify berisi tuntutan untuk melaksanakan/meninggalkan dan pilihan, sedangkan hukum wad'y mengandung penjelasan tentang sabab, syarat, dan mani' yang terkait dengan pelaksanaan hukum taklify. *Kedua*, dari aspek bentuknya hukum taklify merupakan tuntutan langsung kepada mukallaf, sedangkan hukum wad'y merupakan wahana atau kondisi untuk dapat dilaksanakannya hukum taklify. *Ketiga*, dari aspek pelaksanaan hukum taklify berada dalam batas kemampuan mukallaf, sedangkan hukum wad'y sebagian ada yang berada di luar batas kemampuan mukallaf.[]

# BAB 8

## HAKIM, MAHKUM FIH, MAHKUM ALAIH

### A. HAKIM

#### 1. Pengertian

Secara etimologi hakim memiliki dua pengertian. *Pertama*, hakim artinya pembuat, penetap, sumber hukum yaitu Allah Swt., *kedua*, hakim berarti penemu, penjelas, pengenal, penyingkap hukum, dalam pengertian ini termasuk di dalamnya para mujtahid. Sumber hukum yang hakiki adalah Allah Swt. dasarnya adalah surat Al-An'am ayat 57.

قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ ۗ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ۗ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَفْصِلُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴿٥٧﴾

Katakanlah: "Sesungguhnya Aku berada di atas hujjah yang nyata (Al Quran) dari Tuhanku, sedang kamu mendustakannya. tidak ada padaku apa (azab) yang kamu minta supaya disegerakan kedatangannya. menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah. dia menerangkan yang Sebenarnya dan dia pemberi Keputusan yang paling baik".

Allah adalah hakim, baik perbuatan itu sudah dijelaskan Allah secara langsung atau Allah memberi petunjuk langsung kepada para mujtahid. Syari'ah secara ontologis dapat berupa hukum agama dan hukum positif. Syari'ah adalah hukum agama, karena merupakan realitas metafisik dari ketentuan-ketentuan dalam al-Qur'an dan Hadis. Artinya, secara idealitas syari'ah adalah hukum yang dibuat atau ditentukan oleh Syari' Yang Mutlak, yaitu Allah Swt. Syari'ah adalah kehendak Ilahi sehingga bersifat teologis. Di sisi lain syari'ah adalah hukum positif, karena merupakan perkembangan dari 'amal (praktek masyarakat) dan yurisprudensi (hasil keputusan para hakim/*qadhi*). Ini adalah wujud realitas syari'ah yang dijalankan oleh umat Islam. Secara epistemologis, ketentuan dalam hukum positif Islam ini berasal dari hasil ijtihad para mufti atau mujtahid, yang menurut Syatibi, juga merupakan Syari' (bukan mutlak), karena mereka menjalankan fungsi atas nama Tuhan, bukan dalam hak mereka sendiri.

## **2. Kedudukan Mujtahid dalam Penetapan Hukum Islam**

Secara riil, hukum Islam yang diimplementasikan dalam masyarakat adalah hukum Islam yang merupakan produk ijtihad. Tugas ijtihad pertama kali diberikan khusus kepada Nabi Muhammad saw, yang merupakan penafsir pertama dan utama al-Qur'an. Setiap turun wahyu, Nabi menjelaskan maksud dan kandungan wahyu tersebut kepada sahabat-sahabatnya. Pada masa selanjutnya penjelasan Nabi ini dijadikan sebagai *second source* hukum Islam dan disebut dengan istilah sunnah atau Hadis. Hubungan antara hadis dengan Al-Qur'an adalah hubungan fungsional, seperti *bayan tafsir* (merinci, membatasi, dan memberikan penge-

cualian terhadap keberlakuan ayat al-Qur'an), *bayan ta'kid* (menguatkan kandungan ayat), dan *bayan tasyri'* (memberikan inovasi terhadap ketentuan ayat).

Tugas dan kewenangan ijtihad ini dilanjutkan oleh generasi pasca Nabi hingga sekarang. Maka, praktek keberagaman umat Islam saat ini (termasuk dalam bidang hukum) lebih mengacu pada hasil ijtihad para ulama daripada langsung bersumber dari al-Qur'an dan Hadis. Rumusan hukum para ulama menjadi hukum Islam *in action*, yang secara teoritis berdasar pada ketentuan al-Qur'an dan Hadis. Secara legal-formal, rumusan para ulama ini kemudian dibahasayuridiskan oleh negara dan dipoitifkan menjadi undang-undang. Dengan demikian untuk menjadikan hukum Islam berlaku dan mengikat dalam masyarakat dilakukan melalui dua tahap, yaitu tahap ijtihad ulama dan tahap legislasi negara. Kedua tahapan ini tentu saja melibatkan peran akal yang cukup dominan. Dengan demikian di dalam hukum Islam terkandung dua prinsip yang sama-sama berjalan. Dari sisi sumbernya hukum Islam adalah *divine law* karena berdasarkan pada wahyu Tuhan yang transenden, namun dari sisi implementasinya hukum Islam adalah *human made law* karena memberikan peran akal untuk menafsirkan ketentuan-ketentuannya.

### 3. *Metode Istimbat Hukum Syara'*

Mengetahui hukum-hukum Allah (hukum perbuatan mukallaf) adalah dengan menggunakan dalil-dalil dan isyarat yang disyari'atkan untuk istimbat hukum. Dari sinilah para ulama menyusun pola penalaran, baik berupa kaidah-kaidah penafsiran maupun metode istimbat hukum. Secara umum pola penalaran tersebut dibagi menjadi tiga, yaitu penalaran

*bayany* (berdasarkan aspek kebahasaan), *ta'lily* (berdasarkan 'illat hukum), dan *istislahy* (berdasarkan kemaslahatan yang terkandung dalam hukum).

Penalaran *bayany* adalah metode penalaran (penafsiran) yang bertumpu pada arti kata (*dilalat*) dan kaidah kebahasaan. Dalam pola ini dibahas kapan suatu kata (*lafaz*) dianggap 'am (universal), *khash* (partikular), atau *musytarak* (ambiguitas). Kapan suatu *lafaz* dianggap *wadhah* (jelas artinya) dan kapan dianggap *mubham* (tidak jelas artinya), serta berbagai persoalan lainnya.

Penalaran *ta'lily* adalah pola penafsiran yang dilakukan dengan cara menemukan 'illat (alasan penetapan hukum, kausa efektif, *ratio legis*/tambahan hukum) yang terkandung dalam nash. 'Illat dimaksud terkadang disebut secara eksplisit dalam nash, tetapi terkadang ditemukan oleh mujtahid melalui ijtihadnya. Penalaran jenis ini dilakukan oleh para ulama ketika penalaran yang pertama (*bayany*) tidak dapat dilakukan, dalam arti tidak dapat dipahami hanya berdasar arti bahasanya. Termasuk dalam pola penalaran *ta'lily* adalah metode *qiyas* dan *istihsan*. Kedua metode istimbat hukum tersebut bertumpu pada kekuatan 'illat sebagai dasar penetapan sebuah hukum.

Penalaran *istislahy* adalah pola penalaran yang bertumpu pada kemaslahatan yang terkandung dalam nash. Pola ini dilakukan dengan cara menghimpun berbagai ayat dan hadis-hadis yang saling berkaitan kemudian ditarik sebuah prinsip umum. Prinsip umum ini dideduksikan kepada kasus-kasus yang tidak bisa diselesaikan melalui nash spesifik. Penalaran jenis ini digunakan setelah penalaran *bayany* dan *ta'lily* tidak mungkin dilakukan. Dalam beberapa kasus baru, para ulama sering menetapkan hukum suatu persoalan

berdasarkan pertimbangan kemaslahatan. Termasuk dalam penalaran ini adalah metode *istislah*, *'urf*, dan *saddudz dzari'ah*.

#### 4. Kedudukan Akal terhadap Wahyu

Posisi akal terhadap wahyu banyak dibicarakan dalam ilmu kalam. Persoalan penting dalam diskusi ini adalah apakah akal memiliki kekuatan yang sama dengan wahyu, dalam arti apakah produk akal memiliki kedudukan yang sama dengan wahyu. Para ulama terbagi dalam dua kelompok, yaitu Mu'tazilah di satu sisi dengan Asy'ariyah dan Maturidiyah di sisi yang lain. Kelompok Mu'tazilah menganggap bahwa akal dapat menjadi sumber hukum yang ketiga, dan kedudukan wahyu adalah konfirmasi bagi akal. Bagi kelompok Asy'ariyah dan Maturidiyah, akal tidak dapat berdiri sendiri sebagai sumber hukum, kedudukan wahyu adalah sebagai sumber informasi.

Perbedaan pendapat di atas juga berpengaruh terhadap ilmu ushul fiqh. Terdapat kecenderungan bahwa pola pikir para *usuliyyin* memiliki hubungan dengan aliran kalam yang mereka ikuti. Ulama yang beraliran Muktaizilah misalnya, cenderung mendahulukan akal daripada wahyu, sedangkan ulama dari aliran Asy'ariyah lebih mendahulukan wahyu daripada akal.<sup>1</sup> Di kalangan muktaizilah terdapat ulama ushul fiqh, seperti Al-Qadhi Abdul Jabbar dan Hasan al-Basri al-Muktazily. Dalam kitabnya, *al-Mughni fi Abwabi al-Tawhid wa al-'Adl*, Abdul Jabbar menyatakan bahwa akal dapat menetapkan hukum suatu perbuatan. Namun, ada beberapa perbuatan yang hanya diketahui melalui wahyu, yaitu perbuatan yang berhubungan dengan ibadah.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kerr, *Islamic Reform, The Political and Legal Theories of Mohammad Abduh and Rasyid Rida* (Los Angeles: University of California Press, 1966), hlm. 56-59.

<sup>2</sup> Al-Qadhi Abdul Jabbar, *al-Mughni fi Abwabi al-Tawhid wa al-'Adl*, Jilid

Di kalangan Asy'ariyah terdapat banyak tokoh ushul fiqh yang mendiskusikan tentang akal dan wahyu, seperti Al-Juwaini, Al-Razi, Al-Amidi, dan Asy-Syarakhsi. Menurut Al-Juwaini dalam kitabnya, *Burhan fi Usul al-Fiqh*, tidak ada hukum sebelum ada wahyu. Hakikat hukum adalah syari'at dalam arti zatnya dan bukan dalam arti sifat perbuatan manusia.<sup>3</sup> Pendapat ini didukung oleh Al-Razi dalam kitabnya *Al-Mahsul fi 'Ilmi al-Usul*, yang menyatakan bahwa sebelum ada syari'at tidak ada kewajiban hukum.<sup>4</sup> Al-Amidi juga sependapat bahwa sebelum ada wahyu, perbuatan manusia bebas dari ketentuan hukum. Artinya, sebelum adanya syari'at perbuatan manusia tidak mendapatkan pahala maupun dosa.<sup>5</sup> Demikian halnya Asy-Syarakhsi, yang berpendapat bahwa akal tidak dapat mewajibkan suatu perbuatan, karena penentu perbuatan adalah wahyu (syara').<sup>6</sup>

Kemampuan akal dalam menetapkan perbuatan baik dan buruk juga berpengaruh terhadap konsep masalah dalam ushul fiqh. Dalam pandangan ulama Asy'ariyah, jika dalil naqli bertentangan dengan pemahaman akal, maka akal yang harus ditundukkan. Akal tidak dapat menetapkan kemaslahatan. Hal ini berbeda dengan pendapat aliran Muktazilah, bahwa akal dapat mengetahui manfaat dan mafsadat serta mampu menetapkannya. Perbedaan pendapat ini dilandasi perbedaan dalam menentukan apakah Tuhan memiliki tujuan dalam penetapan hukum. Asy-Syatibi

---

XVII (Kairo: Dar al-Misriyah, 1965), hlm. 95-101.

<sup>3</sup> Al-Juwaini, *Burhan fi Usul al-Fiqh*, Juz I (Kairo: Dar al-Ansar, tth.), hlm. 99.

<sup>4</sup> Al-Razi, *Al-Mahsul fi 'Ilmi al-Usul*, Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), hlm. 47.

<sup>5</sup> Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 61-67.

<sup>6</sup> Asy-Syarakhsi, *Usul al-Syarakhsi* (tt.: Ihya' al-Ma'arif al-Nu'maniyah, tth.), hlm. 60-81.

berupaya menengahi dua pendapat ini, dengan menyatakan bahwa manusia dengan akalnya dapat mengetahui permasalahan, namun wahyulah yang menetapkan dan membenarkannya.<sup>7</sup>

## B. MAHKUM FIH

### 1. *Pengertian dan Syarat Mahkum Fih*

Secara etimologi *mahkum fih* artinya objek hukum, yaitu perbuatan mukallaf yang terkait dengan titah syar'i. Secara istilah, *mahkum fih* adalah pekerjaan/perbuatan yang harus dilaksanakan oleh mukallaf yang dinilai hukumnya. Jadi *mahkum fih* adalah perbuatan mukallaf yang menjadi objek hukum syara'.

Menurut fuqaha, tidak semua perbuatan hukum dapat dinilai sebagai *mahkum fih*. Para ulama menetapkan beberapa persyaratan bagi keberadaan mahkum fih. Syarat perbuatan yang masuk kategori *mahkum fih* adalah:

- a. perbuatan tersebut diketahui oleh mukallaf secara sempurna sehingga dapat dilakukan. Pengetahuan sempurna dimaksudkan bahwa perbuatan tersebut bersifat implementatif, dalam arti terdapat petunjuk pelaksanaannya. Pengetahuan tersebut juga dibarengi dengan pengetahuan tentang rukun, syarat dan sebagainya. Oleh karena itu, ayat yang bersifat global (umum) tidak dapat dijadikan sebagai dasar taklif sampai ada penjelasannya. Petunjuk tersebut dapat berasal dari ayat yang lain atau dari Hadis Nabi. Salat misalnya, dapat menjadi *mahkum fih* karena ada dalil nas yang menjelaskan kewajibannya

---

<sup>7</sup> Fathurrahman Djamil, "Hubungan antara Konsep Baik dan Buruk dalam Ilmu Kalam dengan Konsep Maslahat dalam Hukum Islam", dalam *Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI/1999, hlm. 65-75.

dan petunjuk pelaksanaan dari Rasulullah tentang tata caranya.

- b. diketahui bahwa tuntutan itu dari otoritas yang berwenang dalam penetapan hukum. Artinya, perbuatan yang dituntut tersebut tereksplisitkan dalam sumber hukum Islam, baik Al-Qur'an maupun Hadis. Jika perbuatan itu tidak ditetapkan oleh Hakim (Syari' maupun mujtahid), maka perbuatan tersebut tidak dimasukkan sebagai mahkum fih. Dalam rangka mengetahui sumber penetapan perbuatan tersebut, maka para ulama mensyaratkan kemampuan balligh dan berakal bagi mukallaf. Orang gila, anak kecil tidak terkena taklif karena tidak memiliki kemampuan mengetahui sumber taklif.
- c. perbuatan itu mungkin dikerjakan/ditinggalkan mukallaf. Konsekuensinya adalah:
  - (1) tidak boleh ada taklif yang mustahil, artinya tidak mungkin dilakukan manusia, atau di luar kemampuan manusia, baik untuk melakukannya ataupun meninggalkannya. Standar kemampuan tersebut dilihat secara umum, dalam arti standar umum kemampuan manusia. Jika terdapat ketidakmampuan khusus (individu), maka individu tersebut tidak dibebaskan dari taklif, tetapi dia berhak mendapatkan *rukhsah* (keringanan) dalam pelaksanaan hukum. Contohnya, orang yang sudah tua renta memiliki kemampuan di bawah standar manusia umum, sehingga dia tidak wajib menjalankan puasa, tetapi mengganti puasanya dengan membayar *fidyah*.
  - (2) tidak sah melaksanakan perbuatan atas nama orang lain karena itu bukan taklif untuk dirinya, sehingga tidak ada pertanggungjawaban atas perbuatan orang

lain. Contohnya: Haji menurut jumhur boleh diwakilkan asal yang melaksanakan sudah haji, sedangkan menurut Malikiyah tidak boleh. Puasa boleh diwakilkan menurut Syafi'iyah dan Hambali, tetapi menurut Abu Hanifah, Malik, dan Syafi'i, puasa tidak boleh diwakilkan.

(3) tercapainya syarat taklif. Ketentuan tentang hal ini dapat dilihat dalam syarat mukallaf.

## 2. *Kriteria Taklif*

Para ulama berbeda pendapat tentang siapa saja yang terkena taklif dalam hukum syara', apakah semua manusia secara umum, atau hanya untuk umat Islam saja. Dalam hal ini terdapat dua pendapat yang berbeda, yaitu:

- a. Kelompok Asy'ariyah, Maturidiyah, sebagian Hanafiyah berpendapat bahwa yang terkena taklif adalah semua manusia, termasuk di dalamnya orang kafir. Menurut kelompok ini, orang kafir terkena taklif, dan dituntut untuk melaksanakan hukum syara', karena ayat-ayat taklif bersifat umum, dan ada siksa terhadap orang yang tidak melaksanakan hukum syara'.
- b. Mayoritas Hanafiyah, dan Abu Hamid al-Asyfarayni berpendapat bahwa taklif hanya berlaku pada umat Islam. Orang kafir tidak terkena taklif, karena kalau mereka dikenakan taklif berarti pelegalan terhadap kekafiran, dan jika masuk Islam mereka harus mengqadha semua taklif yang ditinggalkan selama mereka kafir.

## 3. *Macam-macam Mahkum Fih*

- a. ditinjau dari keberadaannya secara materiil dan syara', mahkum fih dibagi menjadi tiga:

- 1). Perbuatan yang secara materiil ada tetapi tidak termasuk perbuatan yang terkait dengan syara', seperti makan, minum, dan lain-lain..
  - 2). Perbuatan yang secara materiil ada dan menjadi sebab hukum syara', seperti pencurian, perzinaan, pembunuhan, dan lain-lain.
  - 3). Perbuatan yang secara materiil ada diakui syara' serta mengakibatkan hukum syara' yang lain, seperti pernikahan, jual beli, sewa menyewa, dan lain-lain..
- b. dilihat dari hak yang terdapat di dalam perbuatan itu, terdapat empat jenis *mahkum fih*:
- 1). Semata-mata hak Allah, yaitu segala sesuatu yang menyangkut kemaslahatan umum tanpa kecuali.
  - 2). Semata-mata hak hamba, yaitu yang menyangkut hak pribadi seseorang, seperti ganti rugi barang yang rusak.
  - 3). Kompromi antara hak Allah dengan hak hamba, tetapi hak Allah lebih dominan, seperti hukuman qazaf.
  - 4). Kompromi antara hak Allah dengan hak hamba, tetapi hak hamba lebih dominan, seperti hukum qisas.

## C. MAHKUM ALAIH

### 1. Pengertian dan Syarat Mahkum Alaih

Secara etimologi *mahkum alaih* berarti subyek hukum, yaitu seseorang yang dikenai khitab atau seseorang yang dibebani hukum (mukallaf). Pengertian secara istilah adalah orang-orang yang dituntut oleh Allah untuk berbuat, dan segala tingkah lakunya diperhitungkan berdasarkan tuntutan Allah itu. Dengan kata lain, *mahkum alaih* adalah mukallaf yang perbuatannya menjadi tempat berlakunya hukum Allah.

Sebagai subyek hukum, mukallaf memiliki persyaratan tertentu yang menjadi dasar bagi pembebanan hukum atasnya. Secara umum dasar taklif adalah akal dan pemahaman, yang kemudian dirinci oleh para fuqaha menjadi syarat mukallaf seperti berikut:

- a. *Balligh*, yaitu memiliki kemampuan memahami *khitab*/tuntunan Syari' yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Hadis. Kemampuan memahami tersebut baik secara langsung maupun tidak langsung. Secara langsung maksudnya adalah kemampuan memahami sendiri terhadap ayat ayat Al-Qur'an dan Hadis-hadis yang mengandung aturan hukum. Secara tidak langsung artinya, bahwa pemahaman *khitab* Syari' tersebut diperoleh melalui pihak lain yang dianggap lebih tahu.
- b. *Ahliyyah*, yaitu kecakapan bertindak hukum, dalam arti cakap menangani urusan yang berkaitan dengan hukum syara'. Kemampuan ini dibagi menjadi dua macam:
  - 1). *Ahliyyatul Ada'*: yaitu kecakapan yang sempurna untuk mempertanggung jawabkan perbuatannya. Ukuran kecakapan ini dirumuskan dalam konsep 'aqil (berakal), *balligh* (dewasa), dan cerdas.
  - 2). *Ahliyyatul wujub*: yaitu cakap menerima hak tetapi belum cakap untuk dibebani seluruh kewajiban. Contohnya bayi dan anak kecil. Seorang bayi sudah memiliki hak yang melekat di dalam dirinya, seperti hak nasab dan hak waris. Namun bayi tersebut belum dapat dibebani kewajiban, karena dia belum memiliki syarat ahliyyatul ada'. *Ahliyyatul wujub* ini dibagi dua, yaitu: *ahliyyatul wujub naqisah* dan *ahliyyatul wujub kamilah*. *Ahliyyatul wujub naqisah* misalnya janin yang masih dalam kandungan. Meskipun belum

nampak wujudnya di dunia tetapi janin tersebut sudah memiliki hak, seperti hak keturunan, warisan, wasiat, wakaf, dan sebagainya. *Ahliyatul wujud kamilah*, yaitu ketika anak sudah lahir sampai akil balligh. Hak yang diterima oleh anak ini sama halnya dengan hak yang diperoleh oleh janin di atas.

## 2. 'Awarid Ahliyyah (Penghalang Kecakapan)

Seorang mukallaf dapat terbebas dari taklif atau berkurang taklifnya jika mendapatkan atau mengalami sesuatu yang dapat menghilangkan atau mengurangi kecakapan bertindakya. Halangan-halangan yang dapat menyebabkan hilang atau berkurangnya keahlian dibagi dua kategori, yaitu:

- a. *'Awarid samawiyah*; yaitu penghalang yang berasal dari Allah, dalam arti di luar kemampuan manusia. Contoh penghalang jenis ini seperti gila, sakit, dungu.
- b. *'Awarid muktasabah*; yaitu penghalang yang disebabkan atau diakibatkan oleh perbuatan manusia, seperti mabuk, terpaksa, dan sebagainya.

Kedua halangan tersebut dapat mengubah kecakapan bertindak hukum mukallaf dan berpengaruh terhadap tindakan hukumnya. Perubahan kecakapan akibat adanya dua jenis halangan di atas memiliki konsekuensi yang berbeda. Dari segi objeknya, akibat dari adanya penghalang tersebut dapat dibagi sebagai berikut:

- a. Halangan yang bisa menyebabkan *ahliyah ada'* hilang sama sekali, seperti: gila, tidur, lupa, terpaksa. Akibatnya, kecakapan hukum mukallaf yang bersangkutan hilang sama sekali, sehingga seluruh tindakannya tidak dapat dimintakan pertanggung jawaban. Orang yang gila,

tertidur, terlupa jika tidak melaksanakan salat tidak berdosa, karena di dalam dirinya terdapat *'awarid ahliyyah*. Namun terdapat perbedaan dalam hukum mengganti salat yang ditinggalkan. Orang gila tidak wajib mengganti (meng*qada*) salat yang ditinggalkan selama dia gila, tetapi orang yang tertidur dan terlupa dia harus meng*qada* salat yang ditinggalkannya ketika dia terbangun atau teringat.

- b. Halangan yang mengurangi *ahliyah ada'*, seperti penyakit dungu. Konsekuensinya adalah *ahliyah ada'* tidak hilang sama sekali, tetapi hanya membatasi kecakapannya, tindakan yang bermanfaat bagi dirinya dianggap sah, namun tindakan yang merugikan dirinya dianggap tidak sah.
- c. Halangan yang dapat mengubah sebagian tindakan hukum, seperti kondisi pailit, lalai, dibawah pengampuan. Konsekuensinya adalah terjadi pembatasan terhadap tindakan hukum, tetapi *ahliyah ada'*nya tidak berubah.[]

STATE ISLAMIC UNIVERSITY  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA



# BAB 9

## MAZHAB FIQH

### A. PENGERTIAN MAZHAB

Mazhab artinya aliran, golongan, faham, pokok pikiran dari seseorang.<sup>1</sup> Mazhab fiqh berarti aliran atau faham dalam fiqh yang berhubungan dengan penafsiran dan pelaksanaan hukum Islam. Fiqh yang dimaksud adalah produk ijtihad ulama dalam masalah-masalah hukum Islam yang didasarkan pada sumber-sumber ajaran Islam, yaitu Al-Qur'an dan Hadis. Dengan demikian, bermazhab adalah mengikuti hasil pemikiran seseorang atau sekelompok orang dalam hubungannya dengan pelaksanaan hukum Islam. Bermazhab Syafi'i berarti mengikuti pendapat-pendapat Imam Syafi'i dalam menjalankan hukum Islam (fiqh).

Mazhab fiqh bermula dari pendapat individu (ulama/mujtahid) yang kemudian diikuti oleh banyak orang dan berakumulasi menjadi keyakinan kelompok. Dasar

---

<sup>1</sup> A. Djazuli mengartikan mazhab sebagai aliran-aliran dalam fiqh, lihat dalam A. Djazuli, *Ilmu Fiqh (Sebuah Pengantar)*, Cetakan Pertama (Bandung: Orba Sakti, 1991), hlm. 106. Huzaemah mendefinisikan mazhab adalah pokok pikiran atau dasar yang digunakan oleh Imam Mujtahid dalam memecahkan masalah atau mengistimbatkan hukum Islam, lihat dalam Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Cetakan Pertama (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hlm. 72.

pelaksanaan mazhab ini adalah ketaatan kepada imam mujtahid. Menurut Amir Syarifuddin, terbentuknya mazhab fiqh ini ditandai oleh beberapa kegiatan yang mendahuluinya. *Pertama*, menetapkan metode berpikir untuk memahami sumber hukum Islam. *Kedua*, menetapkan istilah hukum yang digunakan dalam fiqh. *Ketiga*, menyusun kitab fiqh secara sistematis dan mencakup semua masalah hukum.<sup>2</sup>

Dalam mazhab terkandung dua hal yang saling berkaitan, yaitu metode dan pendapat atau fatwa. Metode adalah jalan pikiran atau cara yang ditempuh oleh imam mazhab dalam menetapkan hukum suatu peristiwa berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis. Pendapat atau fatwa adalah kesimpulan atau keputusan hukum suatu peristiwa yang dihasilkan oleh imam mazhab. Oleh karena itu bermazhab dalam fiqh ada dua macam, yaitu:

1. Bermazhab *fil aqwal*: yaitu mengikuti segala pendapat dari seorang ulama tanpa mempertimbangkan dasar hukum penetapannya. Kategori bermazhab ini sama dengan *taqlid* atau imitasi, yaitu peniruan perbuatan seseorang yang diyakini kebenarannya tanpa memiliki pengetahuan tentang dasar dan metode penetapannya.
2. Bermazhab *fil manhaj*: yaitu mengikuti seorang ulama dalam hal metode ijtihadnya, bukan sekedar mengikuti pendapat saja. Bermazhab model ini berbeda dengan yang pertama, artinya bermazhabnya didukung dengan pengetahuan tentang dasar dan metode penetapan dari hukum yang diikuti. Kategori ini sama artinya dengan *ittiba'*, yaitu mengikuti pendapat disertai dengan pemahaman tentang dasar perbuatan yang dilakukan.

---

<sup>2</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 1 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu), hlm. 31.

Hukum asal bermazhab adalah mubah. Hal ini didasarkan pada tiga alasan. *Pertama*, kewajiban umat Islam adalah mengikuti dan melaksanakan semua ajaran Islam yang termaktub dalam Al-Qur'an dan Hadis. Dalam praktiknya, cara pelaksanaan hukum Islam yang harus dijalankan adalah sebagaimana yang diajarkan Rasulullah Saw. *Kedua*, kedudukan hukum fiqh adalah relatif, karena merupakan produk akal manusia (ulama) dalam menafsirkan ajaran-ajaran Islam yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Hadis. Kerelatifannya mengakibatkan statusnya tidak sama dengan wahyu yang bersifat mutlak, sehingga mengikuti mazhab adalah sebuah pilihan bagi umat Islam. *Ketiga*, para imam mujtahid menyatakan bahwa semua pendapat mereka adalah keputusan pribadi yang mengikat hanya kepada diri mereka sendiri. Jika terdapat pendapat yang lebih kuat (*rajih*) dan lebih mendekati kebenaran, mereka mempersilahkan umat Islam untuk memilih pendapat tersebut. Pendapat-pendapat para Imam mazhab sangat terkait dengan situasi dan kondisi masyarakat pada masanya serta kemampuan/kapabilitas pribadi, yang rentan terhadap perubahan dan perbedaan.

## **B. SEJARAH PERKEMBANGAN MAZHAB FIQH**

Masalah pokok yang menjadi sumber munculnya mazhab fiqh adalah adanya perbedaan pendapat atau *ikhtilaf* di kalangan umat Islam. Jika dilacak secara historis, perbedaan pendapat di kalangan umat Islam sudah terjadi sejak Rasulullah Saw masih hidup. Banyak kasus yang menggambarkan bagaimana para sahabat berbeda pendapat dalam menyikapi perintah Rasulullah Saw atau menafsirkan apa yang diajarkannya. Namun perbedaan pada masa ini

tidak menjadi masalah serius, karena keberadaan Rasulullah menjadi pemersatu dan pengambil keputusan atas semua masalah yang terjadi.

Rasulullah selalu menyikapi perbedaan pendapat di kalangan sahabatnya dengan cara yang bijaksana, yaitu tidak menyalahkan salah satunya, tetapi membenarkan pendapat mereka. Pada posisi ini, Rasulullah lebih melihat semangat para sahabat dalam menjalankan ajaran agamanya ketimbang melihat hasil ra'y mereka. Dengan model penyelesaian ini, tidak pernah terjadi konflik akibat perbedaan pendapat di kalangan para sahabat. Rasulullah cenderung mentolerir perbedaan pendapat, sebagai cara memberikan pengajaran kepada sahabatnya dalam menafsirkan wahyu. Dengan demikian, ketergantungan mereka terhadap Rasulullah tidak mutlak, karena Rasulullah memberi ruang untuk berijtihad sesuai kemampuan masing-masing.

Setelah Rasulullah wafat, *ikhtilaf* di kalangan sahabat terus terjadi. Hal ini disebabkan oleh banyaknya masalah yang muncul seiring dengan meluasnya wilayah Islam ke luar jazirah Arabia. Pada masa sahabat telah terbentuk pusat-pusat intelektual, seperti: Hijaz (Makkah dan Madinah), Iraq (Kufah dan Basrah), dan Syria. Di setiap kota tersebut terdapat sahabat yang menjadi pemuka dan diikuti pendapatnya. Di Hijaz terdapat Umar, Aisyah, Ibn Umar, dan Ibnu Abbas. Di Iraq terdapat Ali bin Abi Thalib dan Abdullah bin Mas'ud, sedangkan di Syria terdapat Umar bin Abdul Aziz. Pendapat para sahabat kemudian diikuti oleh umat Islam di kota-kota tersebut, sehingga muncullah ciri-ciri khusus di setiap kota.

Pada masa ini muncul dua mazhab, yaitu *Madrasah Ahlul Bait* dan *Madrasah Al-Khulafa*. *Madrasah Ahlul Bait* adalah mazhab para pengikut Syiah, kelompok yang menjadi pendukung dan pembela Ali bin Abi Thalib pasca perang Shiffin. Sahabat yang termasuk dalam kelompok ini adalah: Ali bin Abi Thalib, Hasan dan Husain bin Ali, Abu Dzar, Miqdad, Ammar bin Yasir, Hudzaifah, Abu Rafi Maula Rasulullah, Ummu Salamah, dan sebagainya. Mazhab ini berkembang secara rahasia "di bawah tanah", karena mendapat tekanan dari para penguasa, terutama dari Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah. Untuk memelihara tradisi fiqh, mereka mengembangkan esoterisme dan disimulasi. Fiqh yang dikembangkan adalah tradisi ahlul bait yang bersumber dari sunnah Rasulullah.<sup>3</sup>

*Madrasah Al-Khulafa* adalah mazhab yang berkembang di kalangan pengikut sunni. Fiqh yang berkembang dalam mazhab ini bersumber dari pendapat para sahabat seperti: Abu Bakar, Umar, Usman, Aisyah, dan Abu Hurairah. Pada masa Dinasti Umayyah, madrasah ini bercabang lagi menjadi dua, yaitu *Madrasah Ahl Hadis* dan *Madrasah Ahl Ra'y*. *Madrasah Ahl Hadis* berpusat di Madinah, sedangkan *Madrasah Ahl Ra'y* berpusat di Kufah. Perbedaan kedua mazhab ini terletak pada dominasi penggunaan hadis dan *ra'y* (akal). *Ahl Hadis* dominan menggunakan hadis, karena ketersediaan hadis di Madinah melimpah sedangkan masalah yang muncul terbatas. *Ahl Ra'y* dominan menggunakan *ra'y* karena keterbatasan hadis di Kufah sedangkan masalah yang muncul lebih kompleks.

Pada abad ke 2 hijrah muncul tiga mazhab lokal yaitu: *Mazhab Hijazi*, *Mazhab Iraqi*, dan *Mazhab Syam* yang terdapat

---

<sup>3</sup> Jalaluddin Rahmat, *Dahulukan Akhlak di Atas Fiqh*, Cetakan Ke-II (Bandung: Mizan dan Muthahhari Press, 2007), hlm. 181.

di Syria. Ketiga mazhab ini dianggap sebagai mazhab fiqh yang pertama dalam Islam. Mazhab lokal ini memiliki ciri-ciri sebagai berikut:

1. Unsur lokal sangat mempengaruhi dalam setiap fatwa yang muncul.
2. Munculnya kebebasan pendapat dalam fiqh
3. Sunnah diartikan dengan adat istiadat masyarakat, sedangkan ijmak merupakan kesepakatan ulama setempat.

Kemunculan mazhab lokal ini menunjukkan perkembangan yang pesat dari fiqh di kota yang menjadi pusat intelektual. Penamaan kota dalam penyebutan mazhab mengindikasikan adanya pengaruh urf dalam setiap produk fiqh. Meskipun sumber dan metode berijtihadnya sama, tetapi pertimbangan lain dalam setiap fatwa yang keluar memperhatikan situasi dan kondisi demografis setempat. Dengan demikian mazhab lokal ini mengisyaratkan sifat elastisitas fiqh pada masa itu, yang memiliki kemampuan adaptif terhadap perkembangan masyarakat. Para ulama yang menjadi tokoh dalam setiap mazhab di atas, juga memiliki kemampuan mengadaptasikan ajaran normatif Islam ke dalam realitas aktual kehidupan. Fatwa-fatwa yang keluar merupakan produk ijtihad bersama (ijmak atau ijtihad *jama'i*) ulama setempat, sehingga tidak menimbulkan fanatisme yang berlebihan.

Pada abad ke 3 hijrah muncul perkembangan baru dalam mazhab fiqh. Di setiap kota, muncul ulama-ulama yang memiliki kelebihan dan kejeniusan dalam pengetahuan agama. Mereka ini menjadi *pioneer* serta didengar pendapat dan fatwanya oleh masyarakat. Banyak ulama-ulama yang berguru kepada mereka karena kelebihan ilmu yang mereka miliki. Fiqh yang mereka hasilkan merupakan pendapat

pribadi yang independen dan tidak terkait dengan kelompok manapun. Kebanyakan dari mereka adalah para guru di setiap kota, yang memiliki *majlis 'ilmi* dengan pengikut yang banyak. Melalui para pengikut atau murid inilah, pendapat mereka menyebar dan dikenal oleh umat Islam.

Diantara para ulama terkemuka pada masa ini adalah: Abu Hanifah, Malik bin Anas, Abdurrahman bin Amr Al-Auza'i, Muhammad bin Idris as-Syafi'i, Ahmad bin Hanbal, Abu Sulaiman Dawud bin Ali al-Asfahani, dan sebagainya. Mereka inilah yang kemudian dijadikan sebagai imam mazhab, yang pendapat dan fatwanya diikuti dan disebar-kan oleh murid-muridnya. Pendapat para ulama di atas terbukukan dengan baik dalam kitab-kitab fiqh maupun kitab hadis, sehingga menjadi acuan bagi para murid untuk menyebarkan mazhabnya. Inilah awal terbentuknya mazhab individu, yaitu mazhab yang mendasarkan ajarannya pada pendapat perorangan. Dari sini muncullah mazhab Hanafi, Maliki, Auza'i, Syafi'i, Hanbali, Dhahiri, dan sebagainya.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa kemunculan mazhab fiqh setidaknya disebabkan oleh tiga faktor, yaitu: fanatisme pengikut/murid para Imam, stagnasi dalam berijtihad, dan tersedianya kitab-kitab fiqh dari masa sebelumnya. *Pertama*, fanatisme para murid imam mazhab memiliki peran yang cukup dominan dalam pembentukan dan penyebaran mazhab. Mereka secara intensif menyebarluaskan pendapat atau fatwa imamnya melalui berbagai forum.

Fanatisme mazhab disebabkan oleh kesetiaan yang berlebihan. Dalam sejarahnya, fanatisme ini justru merugikan umat Islam, karena menjadikannya terkotak-kotak dalam mazhab yang sempit. Di kalangan ulama muncul sikap konservatif, sebagai upaya untuk melindungi mazhabnya.

Setiap ijihad yang keluar dari standar mazhab dianggap bid'ah. Bahkan muncul faksionalisme atau sekte-sekte dalam mazhab. Dalam taraf yang lebih parah, terdapat larangan berpindah mazhab, larangan menikah dengan orang yang berbeda mazhab, tidak boleh bermakmum dengan orang yang tidak semazhab dan sebagainya.<sup>4</sup>

*Kedua*, stagnasi dalam berijihad. Masa ini dimulai ketika para imam mazhab sudah meninggal, yaitu sekitar abad ke 4 hijrah. Para murid imam mazhab tidak lagi menghasilkan ijihad yang independen, tetapi cenderung mengikatkan diri pada metode dan pendapat para imamnya. Pada masa ini muncul istilah pintu ijihad sudah tertutup, terutama ijihad *mustaqil* atau ijihad independen, yaitu ijihad yang bebas dari pengaruh mazhab, baik dalam hal metode (*manhaj*) maupun pendapat (*aqwal*). Di kalangan masyarakat awam, muncul sikap taqlid, yaitu imitasi atau peniruan sebuah pendapat tanpa mengetahui sumber dan metode penetapannya. Kompilasi fiqh pada masa ini terbatas pada komentar terhadap karya-karya terdahulu (*syarah*), yang diarahkan untuk mempromosikan masing-masing mazhab.

*Ketiga*, tersedianya kitab-kitab fiqh dari masa sebelumnya. Sebagaimana diketahui, para imam mazhab menghasilkan banyak karya yang berkualitas, sebagai wujud dari ijihad independen yang mereka lakukan. Karya-karya ini disikapi secara berbeda oleh para penerusnya. Kitab-kitab fiqh sebelumnya tidak dijadikan sebagai motivasi untuk melakukan pengembangan dalam hukum Islam, tetapi dijadikan pedoman dan acuan satu-satunya dalam kehidupan keagamaan. Posisi kitab fiqh ini menggantikan Al-Qur'an

---

<sup>4</sup> Abu Ameenah Bilal Philips, *Evolusi Fiqh*, terj. Ginus Partadireja (Sumedang: Anjana Pustaka, 2007), hlm. 110-111.

dan Hadis, yang menjadi sumber Islam. Setiap muncul persoalan, umat Islam langsung mencari jawabannya di dalam kitab-kitab fiqh yang sudah ada, bukan melakukan ijtihad dengan mendasarkan pada nash Al-Qur'an maupun Hadis. Fiqh mujtahid lebih didahulukan daripada nash Al-Qur'an maupun Hadis. Di sisi lain, karya para imam dianggap sudah sempurna dan cukup memadai untuk menjadi pegangan dalam beragama, sehingga tidak diperlukan lagi berijtihad.

### C. MAZHAB-MAZHAB FIQH DAN PENYEBARANNYA

Secara garis besar mazhab fiqh terbagi dalam tiga kelompok, yaitu mazhab fiqh di kalangan Sunni, Syi'ah, dan Khawarij. Perbedaan ketiga kelompok ini dilatar belakangi oleh pertikaian politik yang terjadi pada masa akhir pemerintahan Khalifah Ali bin Abi Thalib. Dalam setiap kelompok tersebut, baik Sunni, Syi'ah, maupun khawarij, juga terbagi menjadi beberapa kelompok mazhab. Secara lengkap mazhab-mazhab fiqh yang muncul di dunia Islam adalah sebagai berikut<sup>5</sup>:

Kelompok	Mazhab	Imam Mazhab	Keterangan
Sunni	Hanafi	Abu Hanifah an-Nu'man (w. 150/767)	Berkembang
	Auza'i	Abdurrahman bin Amr Al-Auza'i (w. 157/774)	Punah
	Tsauri	Abu Abdullah Sufyan ibn Masruq Al-Tsauri (w. 161/778)	Punah
	Laitsi	Al-Laits bin Sa'ad (w. 175/791)	Punah

<sup>5</sup> Diadaptasikan dari berbagai sumber: Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1963), Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar ushul fiqh Mazhab Sunni*, terj. E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), dan Cik Hasan Basri, *Model Penelitian Fiqh*, Jilid 1 (Bogor: Kencana, 2003).

Sunni	Nakha'i	Syarik bin Abdillah an-Nakha'i (w. 177/794)	Punah
	Maliki	Malik bin Anas al-Asbahi (w. 179/795)	Berkembang
	Ibn 'Uyainah	Abu Muhammad Sufyan bin 'Uyainah (w. 198/814)	Punah
	Syafi'i	Muhammad bin Idris as-Syafi'i (w. 204/820)	Berkembang
	Ishaqi	Ishaq bin Rahwabah (w. 238/859)	Punah
	Hanbali	Ahmad bin Hanbal (w. 241/855)	Berkembang
	Abu Tsaur	Ibrahim bin Khalid al-Baghdadi (w. 246/860)	Punah
	Zhahiri	Abu Sulaiman Dawud bin Ali al-Asfahani (w. 270/883)	Punah
	Thabari	Abu Ja'far Muhammad bin Jarir bin Yazid at-Thabari (w. 310/924)	Punah
Syi'ah	Zaidi	Zaid bin Ali Zainal Abidin (w. 122/740)	Berkembang
	Ja'fari	Ja'far bin Muhammad al-Baqir (w. 148/765)	Berkembang
	Isma'ili	Isma'il bin Ja'far al-Sadiq	Punah
	Fatimi	Abdullah al-Mahdi	Punah
Khawarij	'Ibadi	Muhammad Ibn 'Ibad (w. 93/712)	Berkembang

Data di atas menjelaskan betapa banyak mazhab fiqh yang pernah muncul di dunia Islam, meskipun pada akhirnya tidak semuanya bertahan dan eksis sampai sekarang. Eksistensi mazhab fiqh ini dipengaruhi oleh beberapa faktor, yaitu: politik, pengikut setia, dan karya para imam mazhab. Keberadaan tiga faktor ini sangat menentukan apakah sebuah mazhab fiqh itu berkembang atau malah punah.

*Pertama*, faktor politik, yaitu adanya dukungan dari penguasa. Hal ini terlihat dalam penyebaran mazhab selalu terkait dengan kebijakan atau campur tangan pemerintah yang berkuasa. Berlakunya mazhab dalam sebuah negara disebabkan adanya dukungan politik dari penguasa setempat. Mazhab Hanafi misalnya, mulai terbentuk dan tersebar setelah Abu Yusuf, salah satu murid Abu Hanifah, diangkat menjadi Qadhil Qudhat (Kepala Hakim) oleh Khalifah Al-Mahdi (775-785M), Al-Hadi (785-786M), dan Harun Ar-Rasyid (786-809). Dalam kapasitasnya sebagai kepala hakim, dia memiliki kewenangan mengangkat hakim daerah, dan semua hakim yang ditunjuknya adalah yang bermazhab Hanafi. Demikian juga keputusan atau fatwa yang dihasilkan juga mengikuti metode mazhab Hanafi. Mazhab Maliki berkembang karena dukungan Khalifah Al-Mansur (Abbasiyah) dan Yahya bin Yahya (Umayyah di Andalusia). Mazhab Syafi'i berkembang di Mesir ketika Salahuddin Al-Ayyubi berhasil merebut negeri tersebut. Sementara mazhab Hanbali berkembang di Saudi Arabia atas dukungan Raja Saudi Arabia waktu itu.<sup>6</sup>

*Kedua*, faktor kesetiaan pengikut atau murid para imam. Dalam pembentukan mazhab, faktor kedua ini merupakan faktor yang paling dominan dalam penentuan berkembang atau punahnya mazhab fiqh. Melalui pengikut setia inilah, mazhab mulai tersebar ke seluruh penjuru dunia Islam. Semakin banyak pengikut setia suatu mazhab, maka semakin berkembang mazhab tersebut.

*Ketiga*, hasil karya imam mazhab yang berupa kitab-kitab fiqh. Kitab-kitab fiqh inilah yang menjadi acuan bagi

---

<sup>6</sup> Selengkapnya lihat dalam Jalaluddin Rahmat, *Dahulukan Akhlak di Atas Fiqh*, hlm. 183.

para pengikut dalam menyebarkan ajaran imam mereka. Kitab-kitab seperti *Al-Kharaj* karya Abu Yusuf (mazhab Hanafi), *Al-Muwatta'* karya Imam Malik, *Al-Umm* dan *Ar-Risalah* karya Imam Syafi'i, dan *Al Musnad Ahmad* karya Imam Ahmad bin Hanbal, merupakan kitab induk mazhab yang kemudian dijadikan sebagai rujukan dalam menyusun kitab-kitab fiqh oleh para pengikutnya.

Ketiga faktor di atas menjadi pendukung bagi penyebaran mazhab fiqh ke dunia Islam. Kuat-lemahnya mazhab fiqh di suatu negara, atau mayoritas-minoritas pengikutnya, tidak dapat dilepaskan dari dominan tidaknya ketiga faktor tersebut. Semakin dominan ketiga faktor tersebut, maka semakin kuat perkembangan suatu mazhab fiqh dan semakin banyak pula pengikutnya. Di bawah ini akan dipaparkan data persebaran mazhab-mazhab fiqh yang masih eksis di berbagai negara hingga saat ini<sup>7</sup>:

No	Mazhab	Persebaran dan Komposisinya di Berbagai Negara	
		Mayoritas	Minoritas
1	Ja'fari	Bahrain, Irak, Iran, Libanon,	India, Kenya, Maladewa, Kuwait, Pakistan, Saudi Arabia, Syria, Tanzania
2	Hanafi	Bangladesh, India, Jordania, Libanon, Pakistan, Palestina, Syria	Irak, Iran, Kenya, Malaysia, Srilangka, Sudan, Tanzania

<sup>7</sup> Diolah dari Center of Islamic and Middle Eastern Law (CIMEL), at the School of Oriental and African Studies of University of London, dalam <http://www.soas.ac.uk>, sebagaimana dikutip oleh Cik Hasan basri, *Model Penelitian Fiqh*, hlm. 247.

3	Maliki	Al Jazair, Gambia, Ghana, Kuwait, Libya, Maroko, Nigeria, Senegal, Sudan, Tunisia	Bahrain
4	Syafi'i	Brunei Darussalam, Ethiopia, Indonesia, Kenya, Maladewa, Malaysia, Philipina, Singapura, Somalia, Srilangka, Tanzania, Yaman.	Bahrain, Bangladesh, India.
5	Hanbali	Qatar, Saudi Arabia	
6	'Ibadi	Oman	AlJazair

Dibawah ini akan dijelaskan secara singkat mazhab-mazhab fiqh yang masih berkembang dan memiliki pengikut di kalangan umat Islam, baik di kalangan Syi'ah maupun Sunni. Dari kelompok Syiah akan dipaparkan mazhab Ja'fari, sedangkan dari kelompok Sunni akan dibahas empat mazhab: Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali.

### 1. Mazhab Ja'fari

Mazhab ini mengambil acuan dari pendapat Ja'far as-Sadiq, yang nama lengkapnya adalah Ja'far Ibn Muhammad Ibn Ali Ibn Husain Ibn Fatimah binti Rasulullah Saw. Lahir di Madinah pada tahun 80 H pada masa pemerintahan Abdul Malik Ibn Marwan dari Dinasti Umayyah. Imam Ja'far berguru kepada ayahnya sendiri, Muhammad al-Baqir. Dalam mazhab Syiah Imamiyah, Ja'far adalah imam yang keenam dari dua belas imam syiah.<sup>8</sup> Diantara murid-muridnya adalah: Malik

<sup>8</sup> Kedua belas imam Syiah tersebut adalah: Ali bin Abi Thalib, Hasan bin Ali, Husain bin Ali, Ali Zainal Abidin, Muhammad Al-Baqir, Ja'far As-Shadiq, Musa Al-Khadim, Ali Ridha, Muhammad Al-Jawad, Ali Al-Hadi, Hasan Al-Askari, dan Mahdi Al-Muntadhar. Lihat dalam Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab, Ja'fari, Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hanbali*, terj. Masykur A.B, dkk., Cetakan Ke 25 (Jakarta: Penerbit Lentera, 2010),

bin Anas, Al-Tsauri, Ibn 'Uyainah, Abu Hanifah, Wasil bin Atha', Muslim Al-Hajjaj, dan lain-lain.

Mazhab ini menolak penggunaan qiyas. Dalam penetapan hukum menggunakan sumber-sumber syari' yaitu: Al-Qur'an, Sunnah, dan Akal. Penafsiran Al-Qur'an yang paling absah, menurut mazhab ini, adalah yang berasal dari Rasulullah dan para imam mereka. Termasuk dalam kategori sunnah adalah sunnah Ahlul Bait, yang diriwayatkan oleh Imam yang ma'shum. Mazhab ini menolak hadis-hadis yang diriwayatkan oleh sahabat yang memusuhi Ahlul Bait. Istihsan tidak boleh dipergunakan, sedangkan qiyas hanya dipergunakan jika 'illatnya *manshush* (terdapat atau disebut dalam nash). Jika tidak ada ketentuan nashnya, digunakan akal berdasarkan kaidah-kaidah tertentu.

## 2. Mazhab Hanafi

Mazhab Hanafi mendasarkan pada pendapat Abu Hanifah atau lengkapnya Abu Hanifah An-Nukman bin Tsabit bin Zufi At-Tamimi. Lahir di Kufah pada tahun 80 H/699 M dan wafat 150H/767M. Dia hidup pada masa pemerintahan Al-Mansur dari Dinasti Abbasiyah. Para sahabat yang pernah menjadi gurunya adalah: Anas bin Malik, Abdullah bin Aufa, Abu Tufail Amir, dan yang terlama adalah Hammad bin Abu Sulaiman.

Abu Hanifah dikenal sebagai ulama yang zuhud dan tawadhu' serta teguh memegang ajaran agama. Dia juga tidak tertarik dengan jabatan resmi pemerintahan. Karena menolak menjadi Qadhi, Abu Hanifah dipenjarakan oleh Al-Mansur hingga akhir hayatnya. Murid-murid Abu Hanifah antara lain: Abu Yusuf, Waki' bin Jarah, Abdullah bin Mubarak,

---

hlm. xxiii.

Muhammad Ibn Hasan al-Syaibani, dan Zafr Ibn Al-Hudzail. Diantara karya-karyanya adalah: *Al-Musuan* (kitab Hadis yang dikumpulkan oleh muridnya), *Al-Makharij*, dan *Fiqh al-Akbar*.<sup>9</sup>

Dasar atau sumber dan metode ijtihad yang digunakan dalam mazhab ini adalah:

1. Al-Qur'an
2. Sunnah, terutama sunnah yang mutawatir dan masyhur.
3. Qaul Sahabi, yaitu perkataan atau fatwa sahabat, baik yang sudah menjadi ijmak maupun pendapat pribadi para sahabat.
4. Qiyas, digunakan ketika tidak ditemukan dasar hukumnya dalam Al-Qur'an, Sunnah, dan Pendapat sahabat.
5. Istihsan, merupakan metode yang menjadi ciri khas mazhab Hanafi, yang digunakan ketika metode qiyas dianggap tidak memadai untuk menetapkan hukum.
6. Urf, yaitu adat kebiasaan masyarakat yang sejalan dengan syari'ah.

### **3. Mazhab Maliki**

Mazhab Maliki merupakan aliran fiqh yang menjadikan pendapat Malik bin Anas (w. 179H/795M) sebagai acuannya. Imam Malik lahir di Madinah pada tahun 93 H. Guru pertamanya adalah Rabi'ah, ulama yang terkenal pada masanya, kemudian belajar hadis kepada Ibnu Syihab. Karena ketekunan dan kecerdasannya, dia dianggap sebagai ulama yang paling mengetahui tentang keputusan-keputusan Umar, mengetahui pendapat-pendapat Abdullah bin Umar, Aisyah, dan para sahabat Nabi yang lain. Dari hadis dan pendapat sahabat inilah Malik memberikan fatwa-fatwanya.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, hlm. xxvi

Karya monumentalnya adalah *Al-Muwatta'*, yang merupakan kitab hadis sekaligus kitab fiqh. Kitab ini pernah diminta oleh Khalifah Al-Mansur dan Harun Ar-Rasyid untuk dijadikan sebagai undang-undang negara. Namun Imam Malik menolaknya, dengan alasan kitab tersebut adalah hasil pemikiran pribadinya sehingga tidak seharusnya diberlakukan secara umum. Diantara para muridnya adalah: Abdurrahman bin Al-Qasiim, Ibn Wahab, dan Imam Syafi'i. Dasar atau sumber dalam ijtihadnya adalah:

1. Al-Qur'an
2. Sunnah, baik yang mutawatir, masyhur, maupun ahad.
3. Ijmak *Ahlul Madinah*, atau praktek masyarakat Madinah, karena Madinah adalah domisili Rasulullah, sehingga praktik orang Madinah merupakan bentuk sunnah Rasulullah.
4. Fatwa Sahabat, dijadikan sebagai dalil hukum jika tidak ditemukan dasarnya dalam Al-Qur'an Sunnah, dan *Amal Ahl Madinah*.
5. *Qiyas*.
6. *Maslahah Mursalah*, menjadikan kemaslahatan sebagai pertimbangan dalam penetapan hukum.
7. *Istihsan*.
8. *Az-Zari'ah*, yaitu mempertimbangkan kemungkinan-kemungkinan yang akan timbul dari suatu perbuatan, apakah membawa maslahat atau menimbulkan *madharat*.

#### 4. Mazhab Syafi'i

Mazhab Syafi'i mengambil pendapat Muhammad Ibn Idris Asy-Syafi'i (w. 204H/819M) sebagai rujukannya. Imam Syafi'i lahir di Gazzah pada tahun 150 H, bertepatan dengan wafatnya Imam Abu Hanifah. Pada usia 20 tahun, dia mem-

pelajari fiqhnya Imam Malik, kemudian pergi ke Irak untuk belajar fiqhnya Imam Abu Hanifah. Setelah itu dia menetap di Yaman dan mengajarkan ilmu di sana.

Pendapat-pendapat Imam Syafi'i mulai dikenal tatkala dia dipanggil Khalifah Harun Ar-Rasyid ke Baghdad. Khalifah mendengar kehebatan Imam Syafi'i dari orang-orang Yaman. Tak lama kemudian dia pindah ke Makkah dan mengajar rombongan haji yang datang dari berbagai penjuru. Melalui mereka inilah mazhab Syafi'i menjadi tersebar luas. Pada tahun 198 H, Imam Syafi'i pindah ke Mesir dan mengajar di Masjid Amr Ibn 'Ash. Di tempat inilah Imam Syafi'i menyusun karya-karyanya di bidang fiqh maupun ushul fiqh, diantaranya *Kitab al-Umm*, *Amali Kubra*, dan *Ar-Risalah*. Murid-muridnya yang terkenal antara lain: Muhammad bin Abdullah bin Al-Hakam, Abu Ibrahim bin Ismail bin Yahya Al-Muzani, Abu Ya'qub bin Yahya Al-Buwaiti, Abdul Hamid Al-Ghazali, Muhyiddin An-Nawawi, Jalaluddin As-Suyuthi, dan sebagainya.

Dasar atau sumber yang digunakan dalam melakukan ijtihad adalah:

1. Al-Qur'an
2. Sunnah, baik yang mutawatir maupun yang ahad.
3. Ijmak sahabat
4. *Qaul Sahabi*, atau perkataan sahabat secara pribadi
5. *Qiyas*, yaitu keharusan membawa *furu'* (masalah baru) kepada *ashl* (masalah yang sudah ditetapkan hukumnya dalam nash).
6. *Istishab*, menggunakan hukum yang sudah ada sampai ada hukum baru yang mengubahnya.

## 5. Mazhab Hanbali

Mazhab Hambali merupakan mazhab yang mengacu pada pendapat dan pemikiran Abu Abdullah Ahmad bin Muhammad Ibn Hanbal Ibn Hilal Al-Syaibani, yang lahir di Baghdad tahun 164 H/780 M dan wafat tahun 241 H/855 M. Pengembaraan keilmuannya dimulai di Basrah, dan di sanalah dia bertemu beberapa kali dengan Imam Syafi'i. Guru-gurunya yang lain adalah: Yusuf al-Hasan bin Ziyad, Husyaim, 'Umair, Ibn Humam, dan Ibn Abbas.

Pada masa pemerintahan Al-Mu'tashim (dinasti Abbasiyah), dia dipenjara, karena berbeda pendapat dengan penguasa dalam hal apakah al-Qur'an itu makhluk atau tidak. Namun pada masa pemerintahan Al-Mutawakkil, dia dibebaskan. Imam Ahmad dikenal sebagai ahli hadis, dan kitabnya yang terkenal adalah *Musnad Ahmad*. Termasuk para muridnya adalah: Imam Bukhari, Imam Muslim, Yahya bin Adam, dan Abu Daud. Pengikut mazhab Hambali yang terkenal adalah: Taqiyuddin Ibn Taimiyah dan Muhammad Ibn Al-Qayyim.

Dasar atau sumber dalam ijtihad mazhab Hambali adalah:

1. Al-Qur'an
2. Sunnah, terutama yang *marfu'*, yaitu bersumber langsung sampai Rasulullah.
3. *Qaul sahabi*, yaitu pendapat sahabat yang tidak diperseleahkan, atau menurut ulama lain disebut dengan *ijmak sahabat*.
4. *Hadis Mursal*, yaitu hadis yang lemah kualitasnya.
5. *Qiyas*, sebagai alternatif terakhir jika tidak ditemukan dalil melalui sumber-sumber sebelumnya.[]

# BAB 10

## MAQASID SYARI'AH

### A. PENGERTIAN DAN DASARNYA

Secara bahasa, *maqasid syari'ah* berasal dari dua kata, yaitu *maqasid* dan *syari'ah*. *Maqasid* adalah bentuk jamak dari *maqsud* yang berarti kesengajaan atau tujuan,<sup>1</sup> sedangkan *syari'ah* secara bahasa artinya jalan menuju sumber air, yang juga bisa diartikan jalan menuju sumber kehidupan. Dengan demikian *maqasid syari'ah* secara etimologis adalah tujuan penetapan *syari'ah*. Pengertian ini dilandasi asumsi bahwa penetapan *syari'ah* memiliki tujuan tertentu oleh Pembuatnya (Syari'). Tujuan penetapan itu diyakini adalah untuk kemaslahatan manusia sebagai sasaran *syari'ah*. Tidak ada hukum yang ditetapkan baik dalam Al-Qur'an maupun hadis melainkan di dalamnya terdapat kemaslahatan.<sup>2</sup>

Penekanan *maqasid syari'ah* bertitik tolak dari kandungan ayat-ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahwa hukum-hukum Allah mengandung kemaslahatan. Diantaranya adalah:

---

<sup>1</sup> Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (London: Mac Donald & Evan Ltd., 1980), hlm. 767.

<sup>2</sup> Mansour Faqih, *Epistemologi Syari'ah: Mencari Format Baru Fiqh Indonesia* (Semarang: Walisongo Press, 1994), hlm. 65.

﴿١٧﴾ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

"Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam" (QS. Al-Anbiya' (21): 107).

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ  
وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ  
أَحْسَنُ عَمَلًا ۗ وَلَئِن قُلْتِ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ  
بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا

سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿١٧﴾

"Dan Dia-lah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah singgasana-Nya (sebelum itu) di atas air, agar dia menguji siapakah di antara kamu yang lebih baik amalannya, dan jika kamu Berkata (kepada penduduk Mekah): "Sesungguhnya kamu akan dibangkitkan sesudah mati", niscaya orang-orang yang kafir itu akan berkata: "Ini tidak lain hanyalah sihir yang nyata" (QS. Hud (11): 7).

﴿٥١﴾ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

"Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku". (QS. Az-Zariyat (51): 56).

يَتَّيِبُهَا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا  
وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا

بُرءُ وِسْكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا  
 فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ  
 مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً  
 فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ  
 وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ  
 حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ  
 لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, Maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kakimu sampai dengan kedua mata kaki, dan jika kamu junub Maka mandilah, dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, lalu kamu tidak memperoleh air, Maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (bersih); sapulah mukamu dan tanganmu dengan tanah itu. Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, supaya kamu bersyukur" (QS. Al-Maidah (5): 6).

أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ<sup>ص</sup>  
 إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ<sup>ط</sup>

وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٤٥﴾

"Bacalah apa yang Telah diwahyukan kepadamu, yaitu Al Kitab (Al Quran) dan Dirikanlah shalat. Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan- perbuatan) keji dan mungkar. dan Sesungguhnya mengingat Allah (shalat) adalah lebih besar (keutamaannya dari ibadat-ibadat yang lain). dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan" (QS. Al-Ankabut (29): 45).

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ

تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾

"Dan dalam qishash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, Hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa" (QS. Al-Baqarah (2): 179).

Gagasan *maqasid syari'ah* pertama kali dikemukakan oleh Imam Al-Juwaini (al-Haramain) yang kemudian dikembangkan oleh Al-Ghazali dalam kitab ushul fiqhnya, *Al-Mustasyfa*. Namun konsep *maqasid syari'ah* dikembangkan secara komprehensif oleh Asy-Syatibi dalam kitabnya *Al-Muwafaqat fi Usul as-Syari'ah*.<sup>3</sup> Konsep ini juga menjadi bagian kajian dari filsafat hukum Islam.

## B. TUJUAN MAQASID SYARI'AH

Tujuan hukum harus ditemukan untuk mengetahui apakah suatu kasus masih relevan ditetapkan dengan ketentuan hukum yang sudah ada ketika terjadi perubahan struktur sosial. Konsep *maqasid syari'ah* bertujuan untuk menegakkan

<sup>3</sup> Yudian W. Asmin, "Maqasid al-Syari'ah sebagai Doktrin dan Metode", dalam Jurnal *Al-Jami'ah* No. 58 Tahun 1995, hlm. 98.

kemaslahatan sebagai unsur pokok tujuan hukum. Kedudukannya adalah sebagai metode pengembangan nilai-nilai yang terkandung dalam syari'ah dan menjadi jiwa hukum Islam dalam menghadapi perubahan sosial. Oleh karena itu konsep ini sangat penting untuk menjadi alat analisis mengistimbatkan hukum dengan melihat realitas sosial yang terus berkembang. Dengan demikian dapat dilihat dinamika dan pengembangan hukum berdasarkan nilai filosofis dari hukum-hukum yang disyari'atkan oleh Tuhan kepada manusia.<sup>4</sup>

Imam Asy-Syatibi membagi empat aspek *maqasid syari'ah*, yaitu:<sup>5</sup>

1. tujuan utama syariah adalah mencapai kemaslahatan dunia dan akhirat.
2. syariah adalah sesuatu yang harus dipahami manusia.
3. syariah adalah suatu hukum taklify yang harus dilakukan.
4. tujuan syariah adalah membawa manusia ke dalam naungan dan perlindungan hukum.

Konsep *maqasid syari'ah* dapat menjadi metode dalam pengembangan hukum Islam agar adaptif terhadap perubahan sosial. Prinsip-prinsip dalam *maqasid syari'ah* ditujukan untuk membangun hukum yang mengedepankan sisi humanis manusia sebagai subyek sekaligus objek hukum. Konsep ini dapat menjadi alat analisis terhadap permasalahan-permasalahan hukum yang tidak ditemukan secara jelas dimensi kemaslahatannya, dengan cara melihat ruh syari'ah dan tujuan umum dari agama Islam. Dalam implementasinya

---

<sup>4</sup> Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid Syari'ah menurut As-Syatibi* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 65-66.

<sup>5</sup> Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat...*, Jilid II, hlm. 2.

perlu diupayakan pemanfaatan ilmu-ilmu lain sebagai alat analisis dan pendekatan dalam memahami permasalahan yang terjadi dalam masyarakat.

Kajian dalam *maqasid syari'ah* menitik beratkan pada pencarian nilai-nilai yang berupa kemaslahatan manusia dalam setiap taklif yang diturunkan Allah. Setiap taklif diciptakan oleh Syari' dalam rangka merealisasikan kemaslahatan hamba. Tidak satupun dari hukum Allah yang tidak memiliki tujuan. Secara hakiki tujuan taklif dalam hukum Islam adalah kemaslahatan, sehingga setiap hukum yang disyariatkan dalam Al-Qur'an maupun Sunnah terdapat kemaslahatan di dalamnya.<sup>6</sup> Melalui *maqasid syari'ah* akan dapat dibangun sebuah hukum yang berfungsi *social engineering*, dengan melihat konteks kehidupan masyarakat pada saat hukum tersebut ditetapkan.

Konsep *maqasid syari'ah* juga berfungsi mendekatkan nas-nas Syari' ke dalam kehidupan nyata, dalam arti membumikan syari'at Islam. Aturan-aturan dalam syari'at Islam perlu ditemukan kemaslahatannya sewaktu diwahyukan, untuk kemudian dianalogikan dengan konteks masyarakat sekarang. Sehingga adaptasi wahyu ke dalam realitas sosial terjadi secara inkulturatif. Wahyu tetap berkedudukan sebagai *guide* yang universal sehingga tidak ada kesan penundukan wahyu terhadap kepentingan sosial masyarakat.

Dalam menetapkan *maqasid syari'ah* suatu hukum, ulama terbagi dalam empat kelompok, yaitu:

1. Kelompok *Zahiriyah*, berpendapat bahwa *maqasid syari'ah* adalah sesuatu yang abstrak, tidak dapat diketahui kecuali melalui zahir teksnya. Maka penetapan *maqasid*

---

<sup>6</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Araby, 1958), hlm. 289-290.

- syari'ah adalah menurut makna lahir sehingga tidak memerlukan penelitian lebih dalam.
2. Kelompok *Batiniyah*, berpendapat bahwa *maqasid syari'ah* dapat ditetapkan melalui sesuatu yang ada di balik zahir lafal dan terdapat dalam semua aspek syari'ah, sehingga zahir lafal tidak dapat dijadikan pegangan dalam penentuannya.
  3. Kelompok *muta'ammiqin fil qiyas*, berkeyakinan bahwa *maqasid syari'ah* dikaitkan dengan pengertian-pengertian lafal, tetapi zahir lafal tidak mesti mengandung tujuan mutlak. Jika terjadi pertentangan antara zahir lafal dengan ra'y, maka yang dimenangkan adalah ra'yunya.
  4. Kelompok *Rasikhun*, menyatakan bahwa *maqasid syari'ah* dapat ditetapkan melalui zahir lafal dan ra'y dalam bentuk yang tidak merusak pengertian zahir lafal dan kandungan maknanya, agar syariah tetap berjalan harmonis tanpa kontradiksi.

### C. PEMBAGIAN MAQASID SYARI'AH

Hakikat dari *maqasid* adalah kemaslahatan. Kemaslahatan dalam taklif dapat berupa dua bentuk, yaitu kemaslahatan hakiki dan kemaslahatan *majazi*. Kemaslahatan hakiki yaitu kemaslahatan langsung dalam arti kausalitas, sedangkan *majazi* adalah bentuk kemaslahatan yang merupakan sebab yang membawa kepada kemaslahatan.

Tujuan konsep *maqasid syari'ah* adalah untuk menjamin, memberikan perlindungan dan melestarikan kemaslahatan bagi manusia secara umum, khususnya umat Islam. Aspek yang dilindungi meliputi 3 hal: *daruriyat*, *hajiyyat*, dan *tahsiniyat*.

## 1. Masalah Daruriyat

*Daruriyat* artinya kebutuhan yang mendesak, pokok, dan harus terpenuhi. Kebutuhan *daruriyat* dianggap esensial sehingga jika kalau tidak terpenuhi akan terjadi kekacauan secara menyeluruh. Menurut Hallaq, *daruriyat* mengandung dua pengertian: *pertama*, kebutuhan itu harus diwujudkan atau diperjuangkan, *kedua*, segala hal yang dapat menghalangi pemenuhan kebutuhan tersebut harus disingkirkan.<sup>7</sup> Menurut Asy-Syatibi yang termasuk kategori *daruriyat* adalah lima perkara yang harus mendapat prioritas perlindungan, yaitu: agama (*al-din*), jiwa (*al-nafs*), akal (*al-'aql*), harta (*al-mal*), dan keturunan (*al-nasl*).

### a). memelihara agama

Agama adalah kebutuhan mutlak manusia, sehingga mendapatkan prioritas utama untuk dijaga kelestarian dan keselamatannya. Menjaga kesucian dan kemurnian agama termasuk sikap yang terpuji. Caranya adalah dengan menjalankan agama secara benar, yaitu dengan didasari akidah yang lurus, ibadah yang tulus, dan perilaku mulia. Dalam Islam, ibadah-ibadah yang dianggap pokok dan harus dilaksanakan adalah Rukun Islam. Banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang menjelaskan tentang kewajiban-kewajiban melaksanakan ibadah yang termasuk dalam rukun Islam tersebut. Kewajiban beribadah dalam rangka untuk pemeliharaan agama ditujukan untuk mencapai kemaslahatan kehidupan, karena ajaran agama bertujuan membimbing manusia ke jalan yang lurus.

### b). memelihara jiwa

Keselamatan jiwa juga termasuk kebutuhan pokok manusia, sehingga manusia harus menjaga kelangsungan kehidupan-

---

<sup>7</sup>Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, hlm. 248.

nya. Maka segala hal yang dianggap sebagai sarana untuk menyelamatkan jiwa adalah wajib. Misalnya makan dan minum untuk menjaga kehidupan, tidak boleh membunuh manusia, dan sebagainya. Beberapa ayat yang menunjukkan perintah untuk pemeliharaan jiwa adalah:

وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي

أَنْتُمْ بِهِءِ مُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾

“Dan makanlah makanan yang halal lagi baik dari apa yang Allah Telah rezezikikan kepadamu, dan bertakwalah kepada Allah yang kamu beriman kepada-Nya” (QS. Al-Maidah (5): 88).

﴿يَبْنِيءَ آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا

وَأَشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾

“Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan”. (QS. Al-A’raf (7): 31).

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ وَمَنْ

قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطٰنًا فَلَا يُسْرِفُ

فِي الْقَتْلِ ۗ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴿٢٣﴾

“Dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya), melainkan dengan suatu (alasan) yang benar. dan barangsiapa dibunuh secara zalim, Maka Sesungguhnya kami Telah memberi kekuasaan kepada ahli warisnya, tetapi janganlah

ahli waris itu melampaui batas dalam membunuh. Sesungguhnya ia adalah orang yang mendapat pertolongan". (QS. Al-Isra (17): 33).

﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ <sup>ص</sup> أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا <sup>ص</sup> وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا <sup>ص</sup> وَلَا تَقْتُلُوا <sup>ص</sup> أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقِي <sup>ص</sup> نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ <sup>ص</sup> وَلَا تَقْرُبُوا أَلْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطْنَ <sup>ص</sup> وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ <sup>ج</sup> ذَٰلِكُمْ <sup>ص</sup> وَصَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣٣﴾

“Katakanlah: “Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu Karena takut kemiskinan, kami akan memberi rezki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar. demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahami(nya)”. (QS. Al-An’am (6): 151).

Dengan demikian kewajiban pemeliharaan jiwa ditujukan untuk menjaga eksistensi manusia dan terciptanya keamanan, ketertiban dan kedamaian dalam masyarakat. Inilah tujuan yang dikehendaki syari’at Islam.

c). memelihara akal

Akal adalah bagian penting dari jasmani manusia, yang merupakan anugerah Allah. Pemeliharaan terhadap akal adalah sebuah keharusan, karena dengan akalnya manusia dapat menjalankan fungsinya sebagai khalifah di bumi ini. Dengan akalnya manusia dapat membedakan mana yang baik dan mana yang buruk, dapat berpikir tentang alam semesta di sekitarnya. Oleh karena itu penjagaan dan pemeliharaan terhadap fungsi akal adalah kebutuhan yang *daruri* bagi manusia. Segala hal yang mendukung terhadap upaya pemeliharaan akal adalah diperintahkan, dan segala hal yang dapat merusak berfungsinya akal adalah dilarang. Pendidikan adalah bertujuan untuk pemeliharaan akal manusia, sehingga diwajibkan, sedangkan minum minuman keras, mengkonsumsi narkoba yang berakibat rusaknya akal adalah diharamkan.

d). memelihara harta.

Harta dan kekayaan yang lain diperlukan manusia untuk menunjang kelangsungan hidupnya di dunia. Manusia berkewajiban untuk selalu berusaha memenuhi kebutuhan hidupnya dengan cara mencari harta. Dalam pencarian dan pengelolaan harta, Islam mengajarkan cara-cara yang baik dan benar agar harta terpelihara dan fungsional. Maka manusia harus mencari harta dengan cara yang hak, dan menafkahnnya sesuai dengan jalan yang dibenarkan oleh Tuhan. Dari sinilah muncul aturan tentang kewajiban mencari nafkah, kewajiban sedekah, yang bertujuan agar manusia dapat mendapatkan harta secara hak. Larangan mencuri, korupsi, perilaku boros atau konsumerisme, dan lain-lainnya juga diatur, karena perilaku-perilaku tersebut

dianggap dapat menghambat pemenuhan kebutuhan terhadap upaya pemeliharaan harta.

e) memelihara keturunan

Memelihara keturunan termasuk bagian dari kebutuhan primer manusia. Keturunan inilah yang akan melanjutkan generasi manusia di muka bumi. Maka pengaturan tentang keturunan mutlak diperlukan, agar keturunan yang dihasilkan manusia nantinya dapat melanjutkan fungsi kekhalfahannya. Di sisi lain, sebagai makhluk yang mulia, pemeliharaan keturunan juga mensyaratkan perilaku-perilaku mulia yang harus dilaksanakan manusia. Oleh karena itu Islam mengatur masalah pernikahan dengan berbagai persyaratan di dalamnya. Islam melarang perzinahan karena dianggap mengotori kemuliaan manusia. Dari sinilah bisa dipahami mengapa perkawinan itu diperitahkan dan perzinahan itu dilarang dalam Islam.

## 2. Masalah Hajiyat

*Hajiyat* secara bahasa artinya kebutuhan. Dalam pembahasan ini *hajiyat* dimaksudkan sebagai aspek-aspek yang dibutuhkan dalam rangkaian pencapaian kebutuhan *daruri*. Artinya, dengan terpenuhinya kebutuhan *hajiyat*, dapat menghindari kesulitan pencapaian kebutuhan *daruriyat*. Namun jika kebutuhan *hajiyat* ini tidak terpenuhi, tidak sampai merusak keberadaan kebutuhan *daruriyat*. Hanya saja, jika tidak terpenuhi akan terjadi ketidaksempurnaan dalam pemenuhan kebutuhan pokok manusia. Oleh karena itu, *hajiyat* sering diidentifikasi dengan kebutuhan sekunder.

Sebagai contoh misalnya pelaksanaan salat. Salat adalah kebutuhan *daruri* untuk menjaga agama (*hifz ad-din*). Dalam salat diperlukan suatu tempat yang kondusif sehingga

orang dapat melaksanakannya dengan khusyu'. Maka perlu dibangun sebuah masjid yang dapat menjadi tempat salat secara khusyu'. Tanpa masjid orang dapat melaksanakan salat, dalam arti tidak terjadi kehancuran jika salat tidak di masjid. Tetapi dengan adanya masjid, maka akan menyempurnakan pelaksanaan salat tersebut.

Begitu juga dengan mendirikan lembaga pendidikan sebagai upaya memenuhi kebutuhan daruri yang lain, yaitu pemeliharaan akal. Tanpa bangunan sekolah, pendidikan tidak akan berhenti, tetapi dengan adanya bangunan sekolah, maka akan mendukung pemeliharaan terhadap akal manusia.

### 3. Masalahah Tahsiniyat

Secara bahasa *tahsiniyat* berarti hal-hal penyempurna. Dalam pembahasan ini *tahsiniyat* didefinisikan sebagai hal-hal yang dapat menyempurnakan pemenuhan kebutuhan *daruriyat* dan *hajiyat*. Sifat dari tahsiniyat ini adalah menuju peningkatan martabat manusia, terutama dari faktor estetika. Kehadirannya akan memperindah dan ketidakhadirannya hanya akan mengurangi keindahan saja. Oleh karena itu kebutuhan ini sering dinamakan juga kebutuhan *tersier*.

Sebagai contoh misalnya memperindah bangunan masjid, dengan dilengkapi sarana pendukung yang lain dan diperindah dengan ornamen-ornamen yang membuat suasana menjadi lebih estetis. Hal ini diperbolehkan selama dalam pelaksanaannya tidak memberatkan, artinya sesuai dengan batas-batas kemampuan manusia. Meskipun bersifat tersier, faktor kemaslahatan tetap menjadi pertimbangan utama, yang penting tidak bertentangan dengan nas. Pelaksanaan pemenuhan kebutuhan ini tidak boleh berlebih-lebihan.

Ketiga kemaslahatan di atas memiliki kaitan yang erat antara satu sama lain terutama dari sisi fungsinya. *Daruriyat* menjadi prioritas utama, *hajiyat* melengkapi yang utama, dan *tahsiniyat* menyempurnakan pemenuhannya. *Daruriyat* berkedudukan sebagai dasar bagi perlunya *hajiyat* dan *tahsiniyat*.[]



# BAGIAN KETIGA

## HUKUM ISLAM DI INDONESIA



Sejarah Hukum Islam di Indonesia  
Tokoh-tokoh Hukum Islam  
Lembaga Hukum Islam  
Kodifikasi Hukum Islam

STATE  
SUNAN KALIJAGA  
YOGYAKARTA



# BAB 11

## SEJARAH HUKUM ISLAM DI INDONESIA

Hukum Islam masuk ke Indonesia bersamaan dengan masuknya Islam ke nusantara. Sejak agama Islam dianut oleh penduduk, hukum Islam pun mulai diberlakukan dalam tata kehidupan bermasyarakat. Norma atau kaidah hukum dijadikan sebagai pedoman kehidupan setelah terlebih dahulu mengalami institusionalisasi dan internalisasi. Dari proses interaksi sosial inilah hukum Islam mulai mengakar dan menjadi sistem hukum dalam masyarakat.

Penyebaran Islam di Indonesia yang berlangsung secara bertahap menyebabkan pemberlakuan hukum Islam pun mengalami pentahapan. Di sisi lain setiap masyarakat pada umumnya sudah memiliki aturan atau adat istiadat sendiri, sehingga ketika Islam datang terjadi akulturasi antara hukum Islam dengan hukum adat. Hal ini juga mengakibatkan variasi hukum Islam di kalangan masyarakat Islam di Indonesia.

Perkembangan hukum Islam juga dipengaruhi oleh kebijakan pemerintahan kolonial Belanda, yang berusaha menghambat berlakunya hukum Islam dengan berbagai cara. Segala kebijakan, terutama di bidang politik dan hukum, dibuat untuk mengebiri keberadaan hukum Islam. Di bidang

politik misalnya, Belanda menjalankan *kristeningpolitiek*,<sup>1</sup> yaitu upaya mendukung misi zending dan penyebaran agama Kristen ke dalam masyarakat Hindia Belanda. Di bidang hukum, pemerintah Belanda berusaha mengkonfrontir hukum Islam dengan hukum adat dan mereduksi dalam penerapannya.

Kedudukan hukum Islam didalam tata hukum di Indonesia mengalami pasang surut. Hukum Islam bukan satu-satunya sistem hukum yang berlaku, tetapi terdapat sistem hukum lain, yaitu hukum adat dan hukum Barat. Ketiga sistem hukum ini saling pengaruh mempengaruhi dalam upaya pembentukan sistem hukum nasional di Indonesia. Hal ini terlihat ketika menjelang kemerdekaan, para *founding fathers* berbeda pendapat tentang bentuk dan dasar negara serta hukum yang akan berlaku di Indonesia.

Ketika Indonesia merdeka, kedudukan hukum Islam mulai diperhitungkan dan diakui keberadaannya sebagai salah satu sistem hukum yang berlaku. Pada masa berikutnya hukum Islam mulai mewarnai hukum nasional. Banyak peraturan perundang-undangan yang disusun berdasarkan ketentuan hukum Islam, baik yang berlaku nasional maupun khusus bagi umat Islam. Gejala mutakhir perkembangan hukum Islam adalah munculnya gerakan otonomisasi hukum Islam di sejumlah daerah di Indonesia. Hal ini ditandai dengan banyaknya aturan perundangan yang ditetapkan oleh pemerintah daerah terkait dengan penerapan hukum Islam.

---

<sup>1</sup> *Kristeningpolitiek* merupakan sebutan dari kalangan umat Islam Indonesia tentang kebijaksanaan pemerintah Belanda yang menunjang usaha kristenisasi. Lihat Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1985), hlm. 23

## A. PERIODE PERKEMBANGAN HUKUM ISLAM

Sejarah perkembangan hukum Islam di Indonesia, apabila dirunut dari mulai masuknya agama Islam hingga era reformasi dapat dibagi dalam empat tahap. Tahapan perkembangannya dimulai dari masa kerajaan Islam, masa kolonial, masa kemerdekaan (orde baru dan orde lama), dan masa reformasi. Pembagian ke dalam empat periode ini didasarkan pada corak, karakter, dan bentuk implementasinya dalam realitas hukum yang berlaku. Kebijakan politik pemerintah yang berkuasa serta keinginan umat Islam menjadi faktor penentu corak dan karakter hukum Islam yang berlaku. Kedua faktor tersebut mempengaruhi pasang surutnya implementasi hukum Islam dalam sejarah perkembangannya di Indonesia.

### 1. Masa Kerajaan Islam (Abad XII - XVIII M)

Fase ini terjadi sejak masa penetrasi atau masuknya Islam ke Indonesia hingga masa kolonialisasi Belanda. Berdasarkan data sejarah, Islam mulai menampakkan pengaruhnya sekitar Abad XII hingga XIII M. Masa ini disebut juga fase akulturasi, karena pada masa ini hukum Islam mengalami adaptasi dengan budaya lokal nusantara. Secara sosio-kultural, hukum Islam telah menyatu dan menjadi *living law* dalam masyarakat muslim Indonesia. Hal ini terlihat dari akulturasi yang terjadi antara Islam, sebagai agama, dengan kebudayaan lokal. Di beberapa daerah seperti Aceh, Makassar, Minangkabau, Riau, dan Padang, hukum Islam diterima tanpa *reserve*, sederajat dengan hukum adat. Hal ini dibuktikan dengan adanya pepatah *adat basandi syara', syara' basandi Kitabullah, syara' mengata adat memakai*. Ungkapan ini

menggambarkan bagaimana kentalnya hubungan antara hukum adat dengan hukum Islam.<sup>2</sup>

Catatan sejarah tentang berlakunya hukum Islam pada masa ini tidak banyak diketahui. Hanya ada beberapa naskah, khususnya naskah Jawa, yang dapat digunakan untuk mengungkap bagaimana pemberlakuan hukum Islam di masyarakat.<sup>3</sup> Namun demikian terdapat kemiripan pelaksanaan hukum Islam di berbagai kerajaan Islam di Indonesia. Hal ini dipengaruhi oleh hukum tata negara Islam yang dianut oleh kerajaan-kerajaan tersebut. Ciri tata negara Islam adalah urusan agama merupakan bagian tak terpisahkan dari negara.<sup>4</sup> Di Jawa, ciri ini termanifestasi dalam gelar Raja Mataram yaitu: *Inkang Sinuhun* (Yang dipertuan) *Senopati Ing Ngalogo* (Panglima Perang) *Sayidin Panotogomo Kalipatullah* (Pengatur Urusan Agama sebagai Pengganti Rasulullah).

Pengaruh terkuat Islam di Indonesia dalam aspek hukum adalah dalam bidang hukum keluarga, khususnya perkawinan. Fungsi pemeliharaan dan penyelesaian hukum ini ditugaskan kepada para hakim atau *qadhi*, dan penghulu dengan para pegawainya. Para hakim atau *qadhi* diangkat langsung oleh para sultan dan peradilannya disebut dengan Peradilan Swapraja. Mereka memperoleh tanah jabatan

---

<sup>2</sup> Taufik Abdullah, "Adat dan Islam: Suatu Tinjauan tentang Konflik di Minangkabau", dalam Taufiq Abdullah (ed), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), hl. 104-127.

<sup>3</sup> Diantara naskah tersebut adalah: *Buku Peringatan 1000 hari Wafatnya Kanjeng Pengulu Tapsir Anom V, Pengulu Ageng Kerajaan Surakarta Hadiningrat*. Lihat Zaini Ahmad Noeh, "Kepustakaan Jawa sebagai Sumber Sejarah Perkembangan Hukum Islam", dalam Amrullah Ahmad et.al., *Dimensi Hukum Islam dalam Hukum Nasional* (Jakarta: Gema Insani Pers, 1996), hlm. 69

<sup>4</sup> *Ibid.*, hlm. 70.

(*ambsterven*) di belakang masjid besar yang disebut kampung kauman. Tugas mereka adalah melayani kebutuhan masyarakat dalam bidang peribadatan dan segala urusan yang termasuk dalam hukum keluarga. Di tingkat terendah (pemerintahan desa) jabatan ini dipegang oleh *modin, labai, amil, kayim, kaum* dan *merbot*. Kalau di Jawa disebut *kaum*, maka di Makassar disebut para *mukim*, di Sumatera dikenal dengan *teuku meunasah, labai, malin*, dan sebagainya.

Kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, sebelum kedatangan VOC, telah memberlakukan hukum Islam yang pada umumnya menganut mazhab Syafi'i. Kerajaan-kerajaan tersebut antara lain Kerajaan Samudera Pasai, Kesultanan Demak, Kesultanan Mataram, Kesultanan Cirebon, Banten, Ternate, Buton, Sumbawa, Kalimantan Selatan, Kutai, Pontianak, dan Palembang. Kerajaan-kerajaan Islam tersebut memberikan wewenang penegakan hukum Islam pada kekuasaan pengadilan. Lembaga pengadilan ini didirikan untuk tujuan penegakan hukum Islam dan sebagai wadah pelayanan ulama terhadap umat. Beberapa nama peradilan yang didirikan menggunakan nama yang berbeda seperti *Mahkamah Syar'iyah* di Sumatera, *Kerapatan Qadhi* di Banjar dan Pontianak, dan Pengadilan Serambi di Jawa.<sup>5</sup>

Bentuk peradilan pada masa kerajaan Islam memang tidak begitu jelas. Sewaktu Marcopolo singgah di Perlak pada tahun 1292 M, ia mendapatkan bahwa Perlak merupakan sebuah kota Islam, tetapi tidak disebut-sebut tentang bentuk pelaksanaan hukum Islam. Di Samudera Pasai, menurut catatan Ibnu Batutah –yang dalam perjalanannya ke Cina

---

<sup>5</sup> Ichtianto, "Pengembangan Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia" dalam Eddi Rudiana Arief dkk., *Hukum Islam di Indonesia, Perkembangan dan Pembentukan* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), hlm. 118

pada tahun 1345/1346 M melewati samudra- mendapati penguasanya seorang pengikut mazhab Syafi'i. Sultan Malik al-Salih (w. 1297 M), raja Samudera Pasai, menunjuk para hakim/*qadhi* dalam pelaksanaan hukum Islam. Di Kerajaan Islam Demak terdapat pertanda yang jelas tentang pelaksanaan hukum Islam. Sultan Demak memiliki gelar "*Sayidin Panatagama*" serta adanya jabatan penghulu yang menangani tugas-tugas di bidang agama.<sup>6</sup>

Di Kasultanan Yogyakarta, terdapat peradilan yang menangani masalah keagamaan yang disebut Pengadilan Serambi. Pengadilan ini diperkirakan telah ada sejak tahun 1737 (masa pemerintahan Sunan Pakubuwono II). Pada awalnya kewenangan pengadilan ini adalah menangani masalah perkawinan, warisan dan juga perkara pidana.<sup>7</sup> Sumber hukum yang digunakan sebagai dasar dalam memutuskan perkara adalah *Kitab Angger-Agger*<sup>8</sup> dan kitab-kitab fiqh seperti adalah: *Al-Muharror*, *Al-Mahalli*, *Tuhfah*, *Fathul Mu'in*, dan *Fathul Wahab*.<sup>9</sup>

Pengadilan Serambi dipimpin oleh penghulu keraton yang berkedudukan sebagai penghulu hakim. Dalam menjalankan kewenangannya, penghulu hakim dibantu oleh Penghulu Pathok Negara yang juga bertanggung jawab terhadap pelaksanaan Pengadilan Serambi khususnya di wilayah

---

<sup>6</sup> H.J. de Graaf/Th. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa* (Jakarta: Grafiti Press, 1986), hlm.94

<sup>7</sup> Riswinarno, "Pengadilan dan Peradilan di Kasultanan Yogyakarta", dalam jurnal *Thaqafiyat*, Vol.5, No.1 Januari-Juni 2004, hlm. 45

<sup>8</sup> Dalam beberapa manuskrip kitab ini disebut juga *Serat Angger-Agger*. Isinya adalah kumpulan sumber hukum yang dipakai sebagai pedoman dalam menjalankan roda peradilan tradisional di Kasultanan Yogyakarta. Kitab ini terdiri dari enam bagian yaitu: *Angger Arubiru*, *Angger Sadasa*, *AnggerRedi* atau *Gunung*, *Angger Nawala Pradata Dalem*, *Angger Pradata Akhir*, dan *Angger Ageng*. Selengkapnya lihat *Ibid.*, hlm. 38-41

<sup>9</sup> Supriatna, dkk., *Perkembangan Berlakunya Hukum Islam di Yogyakarta* (Yogyakarta: Balai Penelitian P3M IAIN Sunan Kalijaga, 1991), hlm. 75-76

*negaragung*. Pelaksanaannya bertempat di serambi Masjid Agung Kasultanan Yogyakarta. Hal ini diperkuat dengan adanya prasasti di dalam masjid yang menyebutkan bahwa serambi ini disebut *Al-Mahkamah Al-Kabirah*. Pengadilan ini tetap berfungsi hingga tahun 1940-an meskipun dengan wewenang yang terbatas. Jika awalnya pengadilan ini berkompetensi memutus perkara pidana dan perdata, namun akibat inetrvensi kolonial akhirnya pengadilan ini hanya berwenang memutuskan perkara yang berkaitan dengan nikah, talak, rujuk, sesuai dengan hukum Islam.<sup>10</sup>

Corak hukum Islam pada masa ini adalah Syafi'iyah. Hal ini dikarenakan dasar dari pemberlakuan hukum Islam adalah kitab-kitab fiqh yang bermazhab Syafi'i, seperti *Al-Muharrar*, *Al-Mahalli*, *Tuhfah*, *Fathul Mu'in*, dan *Fathul Wahab*. Namun demikian, corak Syafi'iyah hukum Islam di Indonesia memiliki ciri khusus karena mengalami akulturasi dengan kebudayaan masyarakat. Kondisi ini memunculkan adanya karakter hukum yang berbeda dan khas di setiap kerajaan Islam. Para ulama menjadi tokoh penting dalam upaya mengakulturasikan kitab fiqh dengan adat istiadat masyarakat. Hasil akulturasi hukum Islam dengan adat lokal tersebut terekam dalam sejumlah karya fiqh mereka.

Diantara kitab fiqh yang merupakan bukti akulturasi adalah kitab *Siratal Mustaqim* yang ditulis mulai tahun 1634 M hingga 1644 M oleh Nuruddin Ar-Raniry (w. 1068H/1658M). Nuruddin Ar-Raniry adalah mufti kerajaan pada masa pemerintahan Sultan Iskandar II dari Kerajaan Samudera Pasai. Kitab *Sirat al-Mustaqim* bercorak Syafi'iyah. Hal ini dapat dilihat dari referensi yang dia gunakan dalam penyusunannya. Kitab-kitab rujukannya adalah Kitab Fiqh Syafi'iyah

---

<sup>10</sup> Riswinarno, *Pengadilan dan Peradilan...*, hlm. 47

standar, seperti *Minhaj at-Talibin* karya Nawawi ad-Dimaski, *Fath al-Wahab bi Syarhi Minhaj at-Tullab* karya Zakariya al-Ansari, *Hidayat al-Muhtaj Syarh al-Mukhtasar* karya Ibnu Hajar, dan *Nihayat al-Muhtaj* karya ar-Ramli. Metode istimbatnya menganut pola bermazhab *qauli* dan *manhaji* ala Syafi'i.

Ar-Raniry berusaha menjadikan fiqh sebagai sarana *social engineering*. Contoh ketetapan hukum dalam kitabnya adalah: tidak sah salat seseorang yang bermakmum kepada kaum panteisme, penyembelihan hewan kaum wujudiyah juga tidak sah, nilainya sama dengan sembelihan orang musyrik. Dalam banyak hal fatwa Ar-Raniry terkesan provokatif, sehingga mengundang reaksi keras dari masyarakat Aceh sendiri. Karel Steenbrink menilai ar-Raniry sebagai tokoh yang keras dan kasar.<sup>11</sup>

Kitab lain adalah *Mir'at at-Tullab fi Tasyi' al-Ma'rifah al-Ahkam as-Syar'iyah li al-Malik al-Wahhab* karya Abdur Rauf as-Sinkili (1024-1105 H). Kitab ini ditulis atas permintaan Sultan Aceh, yaitu Sayyidat ad-Din.<sup>12</sup> Pemikiran Hukum as-Sinkili lebih fleksibel dan akomodatif, hal mana berbeda dengan pemikiran ar-Raniry. Kitabnya menjangkau pembahasan yang lebih luas, yaitu seluruh ajaran fiqh. Dalam bidang muamalah bahasannya meliputi: jual beli, riba, *khiyar*, *syirkah*, *qirad*, *sulh*, *hiwalah*, *wakalah*, dan *iqrar*.<sup>13</sup>

Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812 M) menulis kitab *Sabil al-Muhtadin li at-Tafaqquh fi Amr ad-Din*. Kitab ini ditulis pada tahun 1193 H/1779 M sampai 1195H/1781 M.

---

<sup>11</sup> Karel Stenbrink, *Kitab Suci atau Kertas Toilet? Nuruddin Ar-Raniry dan Agama Kristen* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), hlm. 5.

<sup>12</sup> A Hasjmi, *50 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hlm. 109.

<sup>13</sup> Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara, Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abd ke-19* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), hlm. 127.

Tahun ini bertepatan dengan pemerintahan Tahmidullah bin Sultan Tamjidullah dari Kesultanan Banjar. Corak pemikiran hukumnya adalah syafi'iyah. Hal ini terlihat dari rujukan yang digunakan dalam menyusun kitabnya, yaitu *Syarh Minhaj* karya Zakariya al-Ansari dan *Tuhfah* karya Ibnu Hajar al-Haitami.

Karya ini merupakan anotasi (*syarah*) dari Kitab *Sirat al-Mustaqimnya* ar-Raniry. Meskipun kitab syarah, tetapi banyak perbedaan di dalamnya. Disamping itu juga terdapat beberapa pemikiran yang futuristik, spekulatif, dan dalam beberapa hal tidak berangkat dari realitas masyarakat Banjar.<sup>14</sup> Pemikiran fiqhnya berupaya menyantuni aspek lokal, seperti ketika dia mensahkan pembagia waris berdasarkan adat perpantangan. Dalam tradisi ini harta waris terlebih dahulu dibagi dua antara suami istri, setelah itu barulah hasil parohan itu dibagi kepada ahli waris. Hal ini merupakan pengembangan dari konsep fiqh klasik, bahkan keluar dari diktum tektual al-Qur'an.<sup>15</sup>

Ulama lain yang menulis kitab fiqh akulturatif adalah Abdul Malik bin Abdullah Trengganu (1138-1146 H/1725-1733 M). Kitab-kitab yang disusun adalah *Risalah an-Naql*, *Risalat Kaifiyat an-Niyat*, dan *al-Kifayat*. Ahmad Rifai Kalisasak (1786-1876 M) menulis kitab *Tarjuman*, *Tasyrihat al-Muhtaj*, *Nazham at-Tasfiyah*, *Abyan al-hawaij*, dan *Tabyin al-Islah*. Nawawi al-Bantani (1230-1316 H/1813-1898 M) menyusun Kitab *'Uqud al-Lujain*, yang menjadi bacaan wajib di berbagai Pesantren Jawa. Karya lain adalah kitab Syarah atau komentar, yaitu: *Syarah Fath al-Qarib* karya Qasim al-Ghazi, *Nihayat az-*

---

<sup>14</sup> Karel Stenbrink, *Beberapa Aspek Islam Indonesia Abad ke -19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), hlm. 100.

<sup>15</sup> Abdurrahman Wahid, "Pengembangan Fiqh yang Kontekstual", dalam *Pesantren*, No. 2/Vol. II/ Tahun 1985, hlm. 4.

*Zein* syarah Kitab *Qurrat al-'Ain* karya al-Malibari, *Safinat an-Najah* syarah kitab *Safinah as-Salat* karya Abdullah Umar al-Hadrami, dan *Kasifatatus Saja'* syarah kitab *Safinatun Najah* karya Salim bin Abdullah bin Samir.

Kitab-kitab fiqh tersebut ada yang dijadikan sebagai undang-undang kerajaan dan ada pula yang ditulis untuk konsumsi masyarakat umum. Kitab *Siratal Mustaqim* dijadikan sebagai *qanun* resmi Kerajaan Samudera Pasai di Aceh, sedangkan Kitab *Sabilal Muhtadin* menjadi pegangan remi Kerajaan Banjar di Kalimantan. Kitab-kitab fiqh selainnya disusun oleh penulisnya sebagai jawaban bagi kebutuhan hukum di kalangan masyarakat. Kitab-kitab ini diajarkan di pesantren-pesantren maupun dalam pengajian-pengajian umum.

## **2. Masa Kolonial (Abad XVIII-pertengahan Abad XX)**

Fase ini berlangsung sejak Belanda secara *de facto* menancapkan kolonialismenya di Indonesia, yaitu sekitar abad ke XIX M hingga pertengahan abad XX, yaitu ketika Indonesia memperoleh kemerdekaannya. Pada awal kedatangan bangsa-bangsa Eropa di Indonesia, yaitu abad ke 17, mereka berkepentingan mengembangkan usaha perdagangan, terutama rempah-rempah. Dari niat berdagang ini lambat laun muncul keinginan untuk menguasai wilayah yang menjadi pusat rempah-rempah. Hingga pertengahan abad ke-XX bangsa-bangsa asing yang berkepentingan menguasai nusantara adalah Portugis, Belanda, Inggris, dan terakhir Jepang. Dari keempatnya, Belanda yang paling lama dan memberikan pengaruh yang cukup besar dalam berbagai sistem kehidupan masyarakat, termasuk sistem hukum.

Sejarah perkembangan hukum Islam pada masa kolonial dapat dibagi dalam dua periode, yaitu periode *receptio in complexu* dan periode *receptie*. Periode pertama diimplementasikan pada fase pertama pemerintahan Belanda, yaitu awal abad ke-17 hingga akhir abad 18. Periode ini disebut juga dengan pemberlakuan hukum Islam sepenuhnya bagi orang Islam. VOC tidak turut campur dengan institusi hukum Islam. Hukum keluarga Islam, terutama yang menyangkut perkawinan dan kewarisan diaplikasikan sepenuhnya.<sup>16</sup>

Belanda tidak ikut campur dalam urusan hukum Islam. Bahkan pada tanggal 25 Mei 1670 Belanda memberikan pengakuan atas kedudukan hukum Islam sebagai hukum yang berlaku. Melalui Kantor Dagang Belanda (VOC), dikeluarkanlah *Resolute de Indieshe Regeering* yang berisi pemberlakuan hukum waris dan hukum perkawinan Islam pada pengadilan VOC bagi orang Indonesia. Resolusi ini dikenal dengan nama *Compendium Freijer*, yang merupakan legislasi hukum Islam pertama di Indonesia.<sup>17</sup>

Legislasi lainnya adalah *Compendium der Voornaamste JavaanscheWettennauwkeuriggetrokkenuithetMohammedaansche Wetboek Mogharraer*. Peraturan ini merupakan koleksi hukum Jawa primer yang diambil dari kitab *Al Muharrar* dan diberlakukan untuk *Landraad* (pengadilan umum) di Semarang pada tahun 1750.<sup>18</sup> Di Karisedenan Cirebon disusun *Pepakem Cirebon*, yang dibuat atas usul residen Cirebon, Mr. P.C. Hosselaar (1757-1765).<sup>19</sup> Aturan ini merupakan kompilasi kitab hukum Jawa Kuno, seperti: *Kitab Hukum Jawa Niscaya*,

---

<sup>16</sup> Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Seri XXXV, (Jakarta: INIS, 1998), hlm. 30

<sup>17</sup> Idris Ramulyo, *Azas-azas Hukum Islam: Sejarah Timbul dan Berkembangnya* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993), hlm. 145-146.

<sup>18</sup> Supomo dan Djokosutono, *Sejarah Politik Hukum Adat, 1609-1848* (Jakarta: Djambatan, 1955), hlm. 30

<sup>19</sup> Ichtianto, *Pengembangan Teori...*, hlm. 119

*Undang-Undang Mataram, Jaya Lenggara, Kontra Menawa, dan Adilulah.*<sup>20</sup> Aturan ini dipakai oleh enam menteri pelaksana kekuasaan peradilan yang mewakili tiga sultan Cirebon (Sultan Sepuh, Sultan Anom, dan Panembahan Cirebon), sebagai pedoman dalam memutuskan perkara perdata dan pidana di wilayah Kesultanan Cirebon. Pepakem ini kemudian diadopsi oleh Sultan Bone dan Goa untuk dijadikan undang-undang dan diberi nama *Compendium Indianche Wetten bij de Hoven van Bone en Goa*.

Kebijakan adopsi terhadap hukum Islam berlangsung hingga masa pemerintahan Gubernur Jendral Daendels (1808-1811). Hal ini tidak terlepas dari peran para ahli hukum Belanda, khususnya yang menulis tentang Islam di Indonesia. Diantaranya adalah J.E.W. van Nes (1850) yang menerbitkan buku *Boedelsscheidingen of Java volgens de kitab Saphi'i*. A. Meurenge juga mengeluarkan saduran *Hanboek van het Mohammedansche Recht* pada tahun 1844. Ahli hukum yang paling berjasa dalam hal ini adalah Lodewijk Willem Christian van den Berg (1845-1927) dengan teorinya yang bernama *receptio in complexu*. Dia juga mengkonsepkan *Statsblaad* 1882 No.152 yang berisi ketentuan bahwa yang berlaku bagi rakyat jajahan yang beragama Islam adalah hukum Islam.<sup>21</sup>

Peraturan lain yang menguatkan berlakunya hukum Islam sepenuhnya bagi umat Islam adalah *Reglement of het*

---

<sup>20</sup> Cik Hasan Basri, *Peradilan Agama di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998), hlm. 108.

<sup>21</sup> Karya van den Berg dalam bidang hukum Islam antara lain *Mohammedaansch Recht*, yang berisi tentang asas-asas hukum Islam menurut ajaran Syafi'i dan Hanafi (1882), dan tentang hukum famili dan hukum waris Islam di Jawa dan Madura (1892). Dia juga menerjemahkan kitab *Fathu al-Qarib* dan *Minhaaj at-Thalibin* ke dalam bahasa Perancis. Lihat dalam Ichtiando, *Pengembangan Teori...*, hlm. 121

*Beleid der Regering ven Nederlandsch Indie* atau disingkat *regeringsreglement* (RR). Peraturan ini dikeluarkan tanggal 2 September 1854 dan termuat dalam Stbl. 1854/2. RR ini berisi tentang peraturan tata pemerintahan daerah jajahan. Dalam Stbl. 1885 No.2 terutama pasal 75, yang menegaskan bahwa bagi hakim Indonesia hendaklah memberlakukan hukum agama dan kebiasaan penduduk Indonesia.<sup>22</sup>

Periode kedua ditandai dengan munculnya kebijakan yang sifatnya intervensionis terhadap hukum Islam dan hukum adat. Masa inilah terjadi represi dan eliminasi terhadap pemberlakuan hukum Islam. Periode ini dimulai ketika terjadi transfer kekuasaan dari VOC kepada pemerintah kerajaan Belanda. Pemerintah Belanda melakukan represi terhadap hukum Islam dengan cara mengkonfrontasikannya dengan hukum adat, yakni hukum asli penduduk Indonesia sebelum kedatangan Islam. Kebijakan-kebijakan hukum pemerintah Belanda ditujukan untuk meminimalisir dan mengeliminir peran hukum Islam. Pada masa ini muncul peraturan-peraturan (*staatsblad*) yang mensubordinasikan hukum Islam di bawah hukum adat.

Upaya pertama Belanda untuk mengurangi fungsi dan peran sistem hukum Islam adalah dengan memperlemah institusi peradilan. Pada tahun 1824 fungsi penghulu sebagai penasehat hukum Islam dihapus. Hal ini kemudian dipertegas dengan keluarnya Stbl 1835 No. 56 yang menentukan kompetensi penghulu. Perselisihan tentang perkawinan dan kewarisan yang terjadi diantara orang-orang Islam di Jawa dan Madura harus diselesaikan oleh penghulu. Sementara kasus-kasus yang berhubungan dengan

---

<sup>22</sup> Ismail Sunny, "Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia" dalam Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam*, hlm. 131

masalah pembayaran (uang) menjadi wewenang pengadilan umum.

Pada tanggal 24 Januari 1882 Belanda mengeluarkan Stbl 1882 No.152 tentang berdirinya peradilan agama di Jawa dan Madura (*Bepaling Betreffende de Priesterraden op Java en Madoera*).<sup>23</sup> Pembentukan *priesterrad* ini berdasarkan *Koninkelijk Besluit* (Keputusan Raja Belanda) No. 19 tahun 1882.<sup>24</sup> Pengadilan ini dipimpin oleh seorang penghulu dan dibantu para ulama sebagai anggotanya. Kompetensinya meliputi segala jenis perkara yang terjadi diantara orang Islam Indonesia.

Berdirinya lembaga ini menunjukkan adanya penguasaan yuridis pemerintah Belanda terhadap keberadaan hukum Islam. Namun di sisi lain mengindikasikan bahwa pemerintah kolonial ingin menguasai kontrol administrasi hukum Islam. Nama *priesterrad* yang berarti pengadilan pendeta, menunjukkan bahwa Belanda tidak memahami tradisi hukum Islam. Pada awalnya lembaga ini dipahami sebagai suatu bentuk formalisasi dari adanya institusi Islam, namun secara langsung justru bertentangan dengan praktek Islam yang memberi penghulu jurisdiksi tunggal dalam perkara-perkara perkawinan, perceraian, dan kewarisan.<sup>25</sup>

Akibat dari pelembagaan peradilan Islam adalah, bahwa setiap keputusan *priesterrad* harus diratifikasikan kepada pengadilan umum sebelum diimplementasikan. Hal ini jelas merugikan penghulu, karena pada kenyataannya nasehat-nasehat dari penghulu sering dikesampingkan oleh

---

<sup>23</sup> Deliar Noer, *Administrasi Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali, 1983), hlm. 84

<sup>24</sup> A. Wasit Aulawi, "Sejarah Perkembangan Hukum Islam", dalam Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam...*, hlm. 55

<sup>25</sup> Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia* (Berkeley: University of California Press, 1972), hlm. 18-19

pengadilan umum. Akibatnya terjadi ketegangan antara umat Islam dengan pemerintahan kolonial. Menyadari situasi ini pada tahun 1889 dibentuk Kantor Urusan Pribumi (*Kantoor voor Inlandsche Zaken*). Lembaga ini diharapkan mampu meningkatkan saling pengertian antara penjajah dengan masyarakat negeri jajahan.

Direktur pertama dari kantor ini adalah Dr. Christian Snouck Hurgronje (1867-1936). Inilah titik awal di mana studi ilmiah terhadap Islam di Hindia Belanda mulai semarak. Tugas dari lembaga ini adalah memberikan advis kepada pemerintah Belanda dalam merumuskan kebijakan terhadap umat Islam. Berdasarkan penelitiannya Snouck menemukan metode yang menjadi dasar kebijakan pemerintah yaitu toleransi dalam kehidupan agama dan kehati-hatian dalam menghadapi perluasan kontrol politik Islam.<sup>26</sup> Nasehat-nasehat Snouck menghasilkan beberapa peraturan. Diantaranya peraturan tentang administrasi peradilan Islam diratifikasikan menjadi undang-undang pada periode antara tahun 1929 dan 1938. Namun pengundangan peraturan ini sebenarnya justru mengurangi yurisdiksi pengadilan agama.

Menurut Snouck, hukum Islam baru berlaku bila diterima atau dikehendaki oleh hukum adat. Pendapat ini kemudian diberi dasar hukum dalam undang-undang dasar Hindia Belanda yang disebut *Wet op de Staatsinrichting van Nederlands Indie*, disingkat *Indische Staatsregeling* (IS). IS merupakan pengganti *regeringsreglement* (RR) dan berisi peraturan ketatanegaraan Indonesia. Peraturan ini dikeluarkan tanggal 23 Juni 1925 dan termuat dalam Stbl. 1925/415 dan mulai

---

<sup>26</sup> Harry J. Benda, *The Crescent and The Rising Sun* (The Hague and Bandung: W. Van Hoeve Ltd., 1958), hlm. 20-26

berlaku tanggal 1 Januari 1926.<sup>27</sup> Dalam Stbl. No.212 tahun 1929, hukum Islam dicabut dari lingkungan tata hukum Hindia Belanda. Pasal 134 ayat (2) IS disebutkan, “dalam hal terjadi perkara perdata antara sesama orang Islam akan diselesaikan oleh hakim agama Islam apabila hukum adat mereka menghendakinya dan sejauh itu tidak ditentukan lain dengan suatu ordonansi”.<sup>28</sup>

Upaya mengontrol operasionalisasi hukum Islam juga dilakukan Belanda. Pada tahun 1929 muncul undang-undang perkawinan yang menempatkan penghulu sebagai pejabat pemerintah yang berada di bawah kontrol bupati. Dengan keadaan seperti ini memudahkan Belanda untuk menguasai dan mengintervensi pelaksanaan hukum Islam.

Pada tahun 1931 keluar Stbl No. 53 tahun 1931 yang berisi tiga hal, yaitu: (1) *priesterrad* akan dihapuskan dan diganti dengan pengadilan penghulu, di mana seorang hakim tunggal memecahkan kasus-kasus dalam masalah hukum Islam, (2) penghulu berstatus sebagai abdi pemerintah dan mendapatkan gaji tetap, (3) pengadilan banding akan dibentuk untuk mereview keputusan-keputusan dari pengadilan penghulu. Namun peraturan ini tidak pernah dilaksanakan karena Belanda mengalami kesulitan keuangan. Untuk mengobati kekecewaan umat Islam, pada tahun 1937 dikeluarkan Stbl. No. 610 tentang pembentukan *Hof voor Islamietische Zaken* atau Mahkamah Islam Tinggi untuk menerima perkara banding.

Pengebirian terhadap kewenangan lembaga peradilan Islam diupayakan pemerintah Belanda dengan mengkonfrontasikannya dengan hukum adat. Melalui Stbl. No. 116 tahun 1937, yang merupakan pelaksanaan pasal 134 ayat

---

<sup>27</sup> C.S.T. Kansil, *Pengantar Hukum Indonesia*, Jilid II (Jakarta: Balai Pustaka, 1993), hlm.6

<sup>28</sup> Ismail Sunny, *Kedudukan Hukum Islam...*, hlm. 132

(2) IS, pemerintah memindahkan penyelesaian masalah kewarisan dari peradilan Islam ke peradilan umum (*landraad*), di mana perkara tersebut diselesaikan dengan hukum adat.<sup>29</sup> Alasannya hukum Islam belum sepenuhnya diterima oleh hukum adat. Di sini terjadi perebutan supremasi hukum antara hukum adat yang diunggulkan Belanda dengan hukum Islam.

Reaksi pihak Islam terhadap campur tangan Belanda dalam masalah hukum Islam banyak ditulis dalam buku dan surat kabar waktu itu.<sup>30</sup> Jelas bahwa politik hukum yang menjauhkan umat Islam dari ketentuan-ketentuan agamanya adalah taktik Belanda untuk meneguhkan kekuasaannya di Indonesia. Tahun 1937 Belanda juga mengeluarkan ordonansi mengenai catatan perkawinan yang mengusulkan tentang penghapusan poligami. Tetapi peraturan ini ditarik kembali karena mendapat perlawanan yang besar dari umat Islam.

Di luar Jawa lembaga peradilan agama juga dibentuk oleh Belanda. Stbl. No. 638 tahun 1937 menyebutkan pendirian Pengadilan Kadhi untuk tingkat pertama di wilayah bagian selatan dan timur Kalimantan. Di susul kemudian terbitnya Stbl. No 639 tentang pembentukan Kerapatan Kadhi Besar yang merupakan pengadilan tingkat banding di Kalimantan Selatan. Di wilayah lain, umat Islam mendirikan peradilan agama sendiri, seperti di Palembang dan Jambi untuk Sumatera, dan juga kota-kota pesisir di kepulauan Kalimantan dan Ternate.<sup>31</sup>

Meskipun pengadilan Islam banyak didirikan, kekuatan judisialnya sangat dibatasi. Institusi ini hanya mengurus

---

<sup>29</sup> R. Soepomo, *Sistim Hukum Indonesia Sebelum Perang Dunia Ke-II* (Jakarta: Pradnja Paramita, 1972), hlm. 85

<sup>30</sup> Aqib Suminto, *Politik Islam...*, hlm30-31

<sup>31</sup> Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam...*, hlm. 37

permasalahan yang berhubungan dengan perkawinan, kewarisan, dan hal-hal yang menyangkut wasiat saja. Hal inipun masih harus diresipir dengan hukum adat. Inilah wujud dari *adatrecht politiek* Belanda, sehingga apapun dilakukan untuk menguatkan posisi hukum adat dan melemahkan kedudukan hukum Islam.

Pada masa Jepang tidak ada perubahan substantif terhadap peradilan Islam dan hukum Islam. Jepang hanya mengubah nama lembaga peradilan Islam dari *priesterrad* menjadi *Sooryoo Hooin* dan pengadilan Banding dari *Hof voor Islamietsche Zaken* menjadi *Kaikyoo Kootoo Hooin*.<sup>32</sup> Di Jawa dan Madura, lembaga ini menjalankan tugas menangani kasus-kasus perkawinan, dan kadang memberi nasehat dalam bidang kewarisan.

### 3. Masa Kemerdekaan (1945 - 1998)

Berakhirnya kolonialisme di Indonesia sekaligus juga mengakhiri fase represi dan eliminasi terhadap pemberlakuan hukum Islam. Kedudukan hukum Islam pada masa kemerdekaan mengalami kemajuan yang berarti. Namun hal itu tidak berarti bahwa hukum Islam kembali pada kondisi *reception in complexu*. Lamanya Belanda menjajah mengakibatkan terjadinya perubahan struktur politik dan sosial bangsa Indonesia. Meskipun mayoritas masyarakat Indonesia adalah muslim, tetapi bukan hal yang mudah untuk memberlakukan hukum Islam di Indonesia. Pelan tapi pasti, terjadi upaya formatisasi terhadap hukum Islam, sebagai konsekuensi dipilihnya Pancasila sebagai ideologi negara.

Sejak masa menjelang kemerdekaan, keinginan kaum nasionalis Islam untuk memberlakukan hukum Islam begitu

---

<sup>32</sup> Zaini Ahmad Noeh dan Abdul Basit Adnan, *Sejarah Singkat Pengadilan Agama di Indonesia* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1983), hlm. 44

kuat. Meskipun untuk tujuan itu mereka harus berhadapan dengan kaum nasionalis sekuler. Hal ini terlihat dalam perdebatan di sidang BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) maupun sidang PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia). Perdebatan tersebut terjadi ketika para *foundingfathers* berusaha merumuskan dasar negara Indonesia.

Pada fase ini hukum Islam mengalami dua periode, yaitu periode *persuasive-sources* dan *authoritative source*. Periode *persuasive* adalah periode penerimaan hukum Islam sebagai sumber *persuasive*, yaitu sumber yang terhadapnya orang harus yakin dan menerimanya.<sup>33</sup> Masa ini berlangsung selama empat belas tahun, yakni sejak diterimanya Piagam Jakarta sebagai salah satu hasil sidang BPUPKI hingga keluarnya dekrit presiden Republik Indonesia tanggal 5 Juli 1959. Semua hasil sidang BPUPKI adalah sumber *persuasive* bagi *grondwetinterpretatie* UUD 1945, sehingga Piagam Jakarta juga merupakan *persuasive-source* UUD 1945. Meskipun dalam UUD 1945 tidak dimuat tujuh kata Piagam Jakarta,<sup>34</sup> namun hukum Islam berlaku bagi bangsa Indonesia yang beragama Islam berdasarkan pasal 29 ayat (1) dan (2).<sup>35</sup> Berdasarkan pasal ini pula, maka dibentuklah departemen agama pada tanggal 3 Januari 1946.<sup>36</sup>

Periode kedua, *authoritative source* dimulai ketika Piagam Jakarta ditempatkan dalam Dekrit Presiden RI tanggal 5 Juli

---

33 Ismail Sunny, *Kedudukan Hukum Islam...*, hlm. 133

34 Tujuh kata tersebut berbunyi: *Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya.*

35 Pasal 29 ayat (1) berbunyi: Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa. Ayat (2) berbunyi: Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadah menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

36 Deliar Noer, *Administrasi Islam...*, hlm. 13-14

1959. Dalam konsiderans Dekrit Presiden disebutkan: “*Bahwa kami berkeyakinan bahwa Piagam Jakarta tertanggal 22 Juni 1945 menjiwai UUD 1945 dan adalah merupakan suatu rangkaian kesatuan dalam konstitusi tersebut*”. Dekrit Presiden selain menetapkan Piagam Jakarta di dalam konsiderans, juga menetapkan *dictum* tentang berlakunya kembali UUD 1945. Dengan demikian dasar hukum Piagam Jakarta dan UUD 1945 ditetapkan dalam satu peraturan perundangan, yaitu Dekrit Presiden. Menurut hukum tata negara Indonesia, keduanya memiliki kedudukan hukum yang sama.<sup>37</sup> Hal ini berarti Piagam Jakarta, termasuk ketujuh katanya, menjiwai UUD 1945 dan merupakan satu rangkaian kesatuan dalam UUD 1945.

Ketentuan di atas kemudian diwujudkan dalam politik hukum sebagaimana dirumuskan dalam Ketetapan MPRS No. II/MPRS/1960. Ketetapan itu berbunyi bahwa penyempurnaan hukum perkawinan dan hukum waris hendaknya juga memperhatikan faktor-faktor agama. Namun hingga tahun 1968, batas waktu berlakunya Ketetapan MPRS No. II/MPRS/1960, tidak satupun muncul undang-undang dalam bidang hukum perkawinan dan kewarisan.

Memasuki masa orde baru, pembangunan nasional dalam berbagai bidang terus diupayakan, termasuk dalam bidang hukum. Dalam rumusan Garis-Garis Besar Haluan Negara,<sup>38</sup> yang merupakan haluan pembangunan nasional, menghendaki terciptanya hukum baru Indonesia. Hukum tersebut harus sesuai dengan cita-cita hukum Pancasila dan UUD 1945 serta mengabdikan kepada kepentingan nasional.

---

<sup>37</sup> Yusril Ihza Mahendra, *Dinamika Tata Negara Indonesia* (Jakarta: Gema Insani Pers, 1996), hlm 27

<sup>38</sup> Berdasarkan Tap MPR No. II/MPR/1973, No. II/MPR/1978, No. IV/MPR/1982 dan No. II/MPR/1988.

Hukum baru Indonesia harus memuat ketentuan-ketentuan hukum yang menampung dan memasukkan hukum agama (termasuk hukum Islam) sebagai unsur utamanya. Inilah dasar yuridis bagi upaya formatisasi hukum Islam dalam hukum nasional.

Formatisasi hukum Islam dilakukan dengan upaya mentransformasikan hukum Islam ke dalam aturan perundangan. Dalam peraturan perundang-undangan kedudukan hukum Islam semakin jelas. Dari sinilah kemudian muncul legislasi hukum Islam yang bersifat nasional, yaitu UU No.1/1974 tentang Perkawinan dan Peraturan pemerintah No.28/1977 tentang Perwakafan Tanah Milik. Undang-undang ini berlaku efektif mulai tanggal 1 Oktober 1975. Sebagai produk politik, undang-undang perkawinan ini merupakan kompromi berbagai kekuatan politik dengan aspirasi hukumnya masing-masing. Pasal 2 ayat (2) UU no.1/1974 menetapkan bahwa perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum agama masing-masing. Dengan ketentuan ini berarti terjadi perubahan hukum dari yang rasial etnis (pada masa kolonial) kepada hukum yang berdasar keyakinan agama.

Institusi peradilan Islam juga menempati posisi yang kuat berdasarkan Undang-Undang Nomor 14 tahun 1970 tentang Kekuasaan Kehakiman. Dalam pasal 10 ayat (1) ditetapkan bahwa kekuasaan kehakiman di Indonesia dilakukan oleh Pengadilan dalam lingkungan peradilan umum, peradilan agama, peradilan militer dan peradilan tata usaha negara. Jenis peradilan tersebut meliputi peradilan tingkat pertama dan tingkat banding. Penjelasan pasal 10 UU No. 14 tahun 1970 menetapkan bahwa peradilan agama, peradilan militer, dan peradilan tata usaha negara

merupakan peradilan khusus. Kompetensinya menangani perkara-perkara tertentu atau mengenai golongan-golongan tertentu. Dengan demikian peradilan agama merupakan peradilan negara, yaitu peradilan resmi yang dibentuk oleh pemerintah dan berlaku khusus untuk umat Islam.<sup>39</sup>

Keberadaan Peradilan Agama semakin jelas dengan ditetapkannya Undang-Undang No.7 tahun 1989 tentang kekuasaan Peradilan Agama. Kompetensi Peradilan Agama memiliki dua ukuran, yaitu asas personalitas dan bidang hukum perkara tertentu.<sup>40</sup> Dalam Bab III pasal 49-53 kewenangan Peradilan Agama meliputi bidang-bidang hukum perdata antara lain: perkawinan, kewarisan, wasiat, hibah, serta wakaf dan sadaqah. Dari bidang-bidang tersebut dapat dikatakan bahwa yurisdiksi Peradilan Agama adalah bidang hukum keluarga (*ahwal al-syakhsiyah*).

Berdasarkan kompetensinya, maka diperlukan hukum materiil sebagai pedoman bagi para hakim Peradilan Agama dalam menjalankan tugasnya. Dalam menangani perkara, hakim Peradilan Agama menggunakan kitab fikih klasik sebagai dasar putusannya.<sup>41</sup> Kitab fikih yang digunakan antara satu peradilan agama dengan peradilan agama yang lain tidak sama. Hal ini mengakibatkan adanya putusan yang berbeda dalam masalah yang sama. Kondisi ini memunculkan

---

<sup>39</sup> Yusril Ihza Mahendra, "Kedaulatan Negara dan Peradilan Agama", dalam Zulfran Sabrie (ed), *Peradilan Agama dalam Wadah Negara Pancasila* (Jakarta: Pustaka Antara, 1992), hlm. 41

<sup>40</sup> Roihan A Rasyid, *Hukum Acara Peradilan Agama* (Jakarta: Rajawali Pers, 1991), hlm. 25-27

<sup>41</sup> Diantara kitab-kitab fikih yang digunakan adalah: *Kifayat al-Ahyar*, *Fathu al-Mu'in*, *Syarh al-Tahrir*, *Syarh Kanz al-Raghibin*, *Fathu al-Wahab*, *Tuhfat al-Muhtaj*, *Targhib al-Mustaq*, *Qawanin as-Syar'iyah*, *Al-Faraid*, *Bughyat al-Mustarsyidin*, *Kitab al-Fiqh Ala al-Mazahib al-Arba'ah*, dan *Mughni al-Muhtaj*. Lihat dalam Nur A. Fadhil Lubis, *Hukum Islam dalam Kerangkanya Teori Fikih dan Tata Hukum Indonesia* (Medan: Pustaka Widyasarana, 1995), hlm. 135

pemikiran untuk menyusun kodifikasi hukum Islam sebagai panduan dalam menangani perkara.

Berdasarkan pertimbangan di atas, dikeluarkanlah keputusan bersama Ketua Mahkamah Agung dan Menteri Agama tanggal 21 Maret 1985 No.07/KMA/1985 dan No.25 tahun 1985 tentang Penunjukan Pelaksanaan Pengembangan Hukum Islam. Proyek ini dikenal dengan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. Pelaksanaannya dilakukan melalui empat jalur, yaitu jalur kitab fikih, wawancara, jurisprudensi dan studi komparatif ke negara-negara yang penduduknya mayoritas Islam. Hal ini dimaksudkan untuk mengkaji kitab-kitab fikih yang digunakan sebagai dasar putusan hakim dan menyesuaikannya dengan perkembangan masyarakat Indonesia menuju hukum nasional. Setelah draft disetujui, maka dikeluarkanlah Instruksi Presiden Nomor 1 tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991 sebagai dasar penyebarluasannya. Inpres ini kemudian ditindak lanjuti dengan Keputusan Menteri Agama nomor 154 tahun 1991 tanggal 22 Juli 1991. Format KHI teragi ke dalam tiga buku. Buku satu berisi tentang hukum perkawinan, buku dua tentang hukum kewarisan, dan buku tiga tentang hukum perwakafan.

Keinginan umat Islam untuk memberlakukan hukum Islam semakin menguat dan melebar ke berbagai bidang. Dalam hal obat dan makanan diwajibkan memiliki sertifikat halal yang dikeluarkan oleh Lembaga Pengkajian Produk Obat dan Makanan (LPPOM) Majelis Ulama Indonesia. Di samping itu juga muncul aksi-aksi sosial untuk menegakkan hukum Islam, seperti pelarangan SDSB, kebebasan berjilbab di sekolah dan kantor dan lain-lain. Disamping itu muncul perundang-undangan yang mendukung terlaksananya hukum Islam, seperti UU No.17 tahun 1999 tentang Penye-

lenggaraan Haji dan UU No. 38 tahun 1999 tentang pengelolaan zakat.

Berdasarkan deskripsi diatas, formatisasi hukum agama Islam dalam hukum nasional dapat berupa hukum umum yang berlaku nasional atau menjadi hukum khusus yang berlaku bagi umat Islam saja. Hukum Islam yang berlaku nasional tercermin dalam UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, PP No. 28 Tahun 1977 Tentang Perwakafan, dan UU No. 7 Tahun 1992 Tentang Perbankan, di mana di dalamnya diakui keberadaan Bank Islam. Formatisasi yang berupa hukum khusus terlihat dalam Inpres No. 1 Tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam, UU No.17 tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Haji, dan UU No. 38 tahun 1999 tentang pengelolaan zakat.

#### **4. Masa Reformasi (1998 - sekarang)**

Ketika masa reformasi menggantikan orde baru (tahun 1998), keinginan mempositifkan hukum Islam semakin kuat. Pada awalnya muncul pemikiran untuk menghidupkan lagi Piagam Jakarta. Hal ini didasarkan kenyataan bahwa umat Islam adalah mayoritas di Indonesia, sehingga wajar jika hukum agamanya diberlakukan. Kondisi ini terjadi terutama di daerah-daerah yang kuat Islamnya, seperti Nangroe Aceh Darussalam dan Makassar.

Perkembangan hukum Islam pada masa ini mengalami kemajuan. Secara riil hukum Islam mulai teraktualisasikan dalam kehidupan sosial. Wilayah cakupannya menjadi sangat luas, tidak hanya dalam masalah hukum privat atau perdata tetapi masuk dalam ranah hukum publik. Hal ini dipengaruhi oleh munculnya undang-undang tentang Otonomi Daerah. Undang-undang otonomi daerah di Indonesia pada mulanya

adalah UU No. 22 tahun 1999 tentang pemerintah daerah, yang kemudian diamandemen melalui UU No. 31 tahun 2004 tentang otonomi daerah. Menurut ketentuan Undang-undang ini, setiap daerah memiliki kewenangan untuk mengatur wilayahnya sendiri termasuk dalam bidang hukum.

Akibatnya bagi perkembangan hukum Islam adalah, banyak daerah menerapkan hukum Islam. Secara garis besar, pemberlakuan hukum Islam di berbagai wilayah Indonesia dapat dibedakan dalam dua kelompok, yaitu penegakan sepenuhnya dan penegakan sebagian. Penegakan hukum Islam sepenuhnya dapat dilihat di provinsi Nangroe Aceh Darussalam. Provinsi ini memiliki otonomi khusus dalam menyusun dan memberlakukan hukum Islam di wilayahnya.<sup>42</sup> Penegakan model ini bersifat menyeluruh, karena bukan hanya menetapkan materi hukumnya, tetapi juga menstruktur lembaga penegak hukumnya. Daerah lain yang sedang mempersiapkan adalah Sulawesi Selatan (Makassar) yang sudah membentuk Komite Persiapan Penegakan Syari'at Islam (KPPSI), dan Kabupaten Garut yang membentuk Lembaga Pengkajian, Penegakan, dan Penerapan Syari'at Islam (LP3SyI).<sup>43</sup>

Provinsi Nangroe Aceh Darussalam merupakan daerah terdepan dalam pelaksanaan hukum Islam di Indonesia. Dasar hukumnya adalah Undang-Undang nomor 44 tahun 1999 tentang Keistimewaan Provinsi Nangroe Aceh Darussalam. Keistimewaan tersebut meliputi empat hal,

---

<sup>42</sup> Dasar pelaksanaannya adalah UU No. 44 tahun 1999 tentang kewenangan Aceh memberlakukan syari'at Islam.

<sup>43</sup> Tentang LP3SyI baca Faozi Barkah, "Implementasi Penegakan Syari'at Islam di Garut, Studi Atas Gerakan Lembaga Pengkajian, Penegakan, dan Penerapan Syari'at Islam (LP3SyI)", dalam *Jurnal Penelitian Agama*, vol. xv, no. 2 Mei-Agustus 2006, hlm. 309

- (1) penerapan syari'at Islam di seluruh aspek kehidupan beragama,
- (2) penggunaan kurikulum pendidikan berdasarkan syari'at Islam tanpa mengabaikan kurikulum umum,
- (3) pemasukan unsur adat dalam sistem pemerintahan desa, dan
- (4) pengakuan peran ulama dalam penetapan kebijakan daerah.<sup>44</sup>

Tindak lanjut dari undang-undang di atas adalah ditetapkannya Undang-undang Nomor 18/tahun 2001 tentang Otonomi Khusus Nanggroe Aceh Darussalam. Pemerintah Aceh kemudian menindaklanjuti dengan membuat peraturan daerah guna merinci pelaksanaan dari undang-undang ini. Maka lahirlah empat perda, yaitu (1) Perda nomor 3 tahun 2000 tentang organisasi dan tata kerja Majelis Permusyawaratan Ulama, (2) Perda nomor 5 tahun 2000 tentang Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh, (3) Perda nomor 6 tahun 2000 tentang Penyelenggaraan Pendidikan, dan (4) Perda nomor 7 tahun 2000 tentang Penyelenggaraan Kehidupan Adat.

Fenomena pelaksanaan hukum Islam juga merambah daerah-daerah lain di Indonesia, meskipun polanya berbeda dengan Aceh. Berdasarkan prinsip otonomi daerah, maka muncullah perda-perda bernuansa syari'at Islam di wilayah tingkat I maupun tingkat II. Daerah-daerah tersebut antara lain: Provinsi Sumatera Barat, Kota Solok, Padang Pariaman, Bengkulu, Riau, Pangkal Pinang, Banten, Tangerang, Cianjur, Gresik, Jember, Banjarmasin, Gorontalo, Bulukumba, dan masih banyak lagi.<sup>45</sup> Pada umumnya perda-perda syari'ah

---

<sup>44</sup> Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syari'at dalam Wacana dan Agenda* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), hlm. 109.

<sup>45</sup> Kompas, 12 April 2007.

yang ditetapkan oleh pemda mengatur tiga aspek, yaitu: (1) menghapus kejahatan sosial seperti prostitusi dan perjudian, (2) menegakkan ibadah ritual di kalangan muslim, seperti membaca Al-Qur'an, salat jum'at, dan puasa Ramadan, dan (3) mengatur tata cara berpakaian muslim/muslimah, khususnya penggunaan jilbab dalam wilayah publik.<sup>46</sup>

Materi perda syari'at Islam tidak bersifat menyeluruh, tetapi hanya menyangkut masalah-masalah luar saja. Jika dikelompokkan berdasarkan aturan yang tercantum dalam perda-perda syari'at tersebut, maka isinya mencakup masalah: kesusilaan, pengelolaan Zakat, Infaq dan Sadaqah, penggunaan busana muslimah, pelarangan peredaran dan penjualan minuman keras, pelarangan pelacuran, dan sebagainya.

Fenomena munculnya perda-perda syari'at di satu sisi menunjukkan arah baru perkembangan hukum Islam di Indonesia. Namun di sisi lain banyak eksekusi yang ditimbulkan terkait dengan munculnya perda-perda ini. Menurut Muhyar Fanani, keberadaan perda-perda syari'at ini tidak akan berlangsung lama. Hal ini disebabkan oleh tiga hal, *Pertama*, perda-perda tersebut tidak menyentuh langsung kebutuhan mendesak masyarakat seperti pemberantasan kemiskinan, penyediaan lapangan kerja, dan sebagainya. *Kedua*, perda-perda tersebut belum tampak efektif terutama menyangkut perilaku para pengelola pemerintahan. *Ketiga*, perda-perda tersebut tidak didukung oleh nalar publik. Aturan dalam perda lebih mengedepankan kulit dan tidak menyentuh substansi syari'ah. Karena terjebak pada kulit sehingga

---

<sup>46</sup> Lihat dalam Dewi Candraningrum, "Unquestioned Gender Lens in Contemporary Indonesian Shari'ah-Ordinances (Perda Syari'ah)", dalam *Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, vol. 45, no. 2, 2007 M/1428 H, hlm. 294

menimbulkan polemik, termasuk di kalangan umat Islam sendiri.<sup>47</sup>

## **B. FAKTOR PENDUKUNG DAN PENGHAMBAT HUKUM ISLAM DI INDONESIA**

Membaca sejarah perkembangan hukum Islam di atas, memunculkan satu pertanyaan tentang bagaimana masa depan kedudukan dan keberlakuannya di Indonesia. Jawaban pertanyaan ini tentu tidak mudah, karena harus melihat berbagai faktor yang mendukung adanya penerimaan (sustainsi) dan juga faktor yang menghambat atau melakukan resistensi. Kedua faktor ini perlu dipertimbangkan mengingat dua hal, yaitu bentuk negara dan kemajemukan masyarakat Indonesia. Bentuk negara Indonesia sudah dianggap final, dan pluralitas masyarakat juga sebuah kenyataan sosial. Dengan demikian, yang dapat dilakukan adalah membaca berbagai peluang atau prospek sekaligus melihat penghambat bagi implementasi hukum Islam di Indonesia.

Secara politis maupun sosiologis terdapat faktor-faktor yang dianggap sebagai peluang bagi pemberlakuan hukum Islam di Indonesia. Faktor-faktor tersebut adalah: kedudukan hukum Islam, penganut yang mayoritas, ruang lingkup hukum Islam yang luas, serta dukungan aktif organisasi kemasyarakatan Islam. Kedudukan hukum Islam sejajar dengan sistem hukum yang lain, dalam arti mempunyai kesempatan yang sama dalam pembentukan hukum nasional. Namun, hukum Islam mempunyai prospek yang lebih cerah berdasarkan berbagai alasan, baik alasan historis, yuridis

---

<sup>47</sup> Fanani, *Membumikan Hukum Langit, Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2009), hlm. 167.

maupun sosiologis. Nilai-nilai hukum Islam mempunyai lingkup yang lebih luas, bahkan sebagian nilai-nilai tersebut sudah menjadi bagian dari kebudayaan nasional. Sedangkan hukum adalah bagian dari kebudayaan. Hukum merupakan penjelmaan dari struktur ruhaniyah suatu masyarakat atau sebagai penjelmaan dari nilai-nilai sosial budaya dari golongan yang membentuk hukum tersebut.<sup>48</sup>

Di sisi lain, kenyataan bahwa Islam merupakan agama dengan penganut mayoritas merupakan aset yang menjanjikan. Dengan modal mayoritas ini, umat Islam bisa masuk dalam berbagai lembaga pemerintahan, baik eksekutif, legislatif maupun yudikatif, yang mempunyai kewenangan menetapkan politik hukum. Logikanya, semakin banyak populasi muslim, maka semakin banyak aspirasi yang masuk dan terwakili. Namun realitas ini tidak serta merta menjadi niscaya, karena sangat tergantung pada bagaimana keinginan dan upaya umat Islam mengimplementasikannya. Perdebatan pada saat menentukan bentuk negara dapat menjadi cermin bagaimana tidak mudahnya menyatukan umat Islam dalam visi dan misi yang sama tentang pemberlakuan hukum Islam di Indonesia.

Faktor pendukung lain terletak pada cakupan bidang hukum yang luas. Dengan keluasan bidangnya, hukum Islam merupakan alternatif utama dalam pembentukan tata hukum, karena mampu mengakomodasi berbagai kebutuhan hukum masyarakat. Nilai, asas dan karakteristiknya dapat menjadi landasan dan sumber hukum. Pelaksanaannya dapat dilakukan dengan mengambil nilai-nilai Islam yang bersifat universal (sebagai norma abstrak) untuk dijadikan sebagai konsep

---

<sup>48</sup> Soerjono Soekanto dan Mustafa Abdullah, *Sosiologi Hukum Dalam Masyarakat* (Jakarta: Rajawali, 1987), hlm. 33

teoritis guna dituangkan dalam peraturan perundang-undangan. Penuangannya dapat melibatkan nilai-nilai budaya lokal yang telah berlaku dalam masyarakat, sehingga warna Indonesia sebagai identitas budaya tetap terwujud.<sup>49</sup>

Faktor keempat yang juga penting adalah peran aktif lembaga atau organisasi Islam. Secara struktural keberadaan organisasi-organisasi Islam dalam sistem politik Indonesia menjadi pengimbang bagi kebijakan pemerintah. Kontribusi nyata dari berbagai organisasi Islam setidaknya dapat menjadi daya tawar dalam pengambilan berbagai keputusan yang menyangkut kepentingan umum. Dengan daya tawarnya, organisasi Islam dapat menyalurkan aspirasi anggotanya dan berpartisipasi aktif dalam pembangunan politik.

Keempat faktor di atas memberikan gambaran betapa hukum Islam memiliki peluang yang besar untuk menjadi hukum nasional. Namun semua itu tergantung bagaimana umat Islam mengelola potensi tersebut. Hal yang terpenting adalah menyatukan visi tentang Islam, terutama diantara kalangan yang disebut fundamentalis dengan mereka yang modernis atau liberalis. Tanpa kesatuan visi, maka cita-cita untuk mengimplementasikan hukum Islam hanya akan menjadi angan-angan, atau hanya tampil dalam wacana diskusi-diskusi di kalangan umat Islam.

Di samping peluang atau prospek positif di atas, perlu dicermati juga sejumlah hambatan yang menjadi penghalang bagi berlakunya hukum Islam di Indonesia. Secara sederhana

---

<sup>49</sup> Dalam hukum Islam dikenal kaidah *al-adat al-muhakkamah*, adat itu dihukumkan. Artinya adat atau kebiasaan masyarakat (budaya lokal) adalah sumber hukum dalam Islam. Hal ini menunjukkan kemungkinan akulturasi timbal balik antara Islam dan budaya lokal. Unsur budaya lokal yang bisa digunakan sebagai sumber hukum adalah tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Lihat Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 150.

faktor yang kurang mendukung prospek hukum Islam di Indonesia terdiri dari faktor internal dan eksternal. Faktor internal berasal dari kurang 'kafahnya' institusionalisasi dan pandangan dikotomis terhadap hukum Islam. Sedangkan faktor eksternalnya adalah pengaruh politik hukum pemerintah terhadap bidang-bidang hukum tertentu.

Belum *kafahnya* pelebagaan hukum Islam di Indonesia terlihat dari pandangan dikotomis dalam implementasinya. Hukum-hukum yang berhubungan dengan masalah perdata atau hubungan antar pribadi hampir sepenuhnya mendapatkan perhatian khusus. Namun hukum-hukum selainya, seperti hukum pidana dan ketatanegaraan belum tersentuh atau minim perhatian. Sehingga penetapan peraturan-peraturan atau hukum yang berkaitan dengan masalah tersebut belum ada campur tangan yang serius.<sup>50</sup> Hal ini tidak lepas dari peran kolonial Belanda yang melakukan represi dan eliminasi terhadap hukum Islam. Pada masa kerajaan Islam, hukum Islam berlaku sepenuhnya, dalam arti menjadi pegangan para hakim/*qadhi* untuk memutuskan semua jenis perkara, baik perdata maupun pidana. Intervensi penjajah dengan kekuatan politiknya menyebabkan terjadinya dikotomis, di mana hukum pidana dan tata negara digantikan dengan sistem hukum Barat/Eropa.

---

<sup>50</sup> Pada masa-masa menjelang proklamasi kemerdekaan memang ada usaha untuk menjadikan hukum Islam sebagai ideologi atau dasar negara. Tetapi usaha ini gagal karena tidak didukung oleh golongan nasionalis yang anggotanya sebagian besar beragama Islam dan golongan non muslim. Kemudian muncul berbagai pemberontakan yang bertujuan mendirikan negara Islam seperti gerakan DI/TII. Namun usaha ini juga tidak berhasil. Setelah Indonesia merdeka belum ada perhatian yang khusus mengenai bidang hukum pidana dan ketatanegaraan. Hal ini disebabkan karena umat Islam sudah menerima konstitusi yang ada, di samping juga mulai mundur dari arena politik untuk lebih konsentrasi dibidang sosial budaya. Lihat BJ Bolland, *Pergumulan Islam di Indonesia* (Jakarta: Graffiti Press, 1995), hlm. 170-172.

Pola dikhotomi hukum privat dan publik ini berlanjut setelah Indonesia merdeka. Pemerintah yang baru hanya memberikan kewenangan pemberlakuan hukum perdata Islam. Hukum publik tetap menjadi monopoli pemerintah, yang masih tetap memberlakukan hukum peninggalan Belanda. Pengadilan Agama, sebagai institusi resmi, hanya berwenang menangani perkara-perkara yang terjadi di antara orang-orang yang beragama Islam, dalam bidang perkawinan, kewarisan, wasiat dan hibah, wakaf serta sadaqah yang dilaksanakan menurut hukum Islam.<sup>51</sup>

Kurang melembaganya hukum publik Islam ini juga dipengaruhi oleh faktor politik hukum. Negara Indonesia bukanlah negara agama, permasalahan penetapan hukum adalah kekuasaan negara, termasuk masalah agama menjadi wewenang negara. Sehingga dalam hal ini umat Islam sepenuhnya tunduk kepada undang-undang yang diberlakukan oleh negara. Menyikapi hal ini perlu adanya penegakan kaidah agama dengan cara penegakan diri agar para penganutnya tidak melanggar ajaran agamanya. Pola penegakan hukum preventif dari kaidah agama tersebut sangat efektif dalam membantu menetapkan pola penegakan hukum negara secara preventif-represif, agar masyarakat memahami dan mentaati kaidah hukum negara dan kaidah agama. Dengan demikian, syariat Islam tidak hanya didakwahkan tetapi diaktualisasikan dan disosialisasikan guna membatasi kelemahan dan kekurangan hukum positif.

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa, perkembangan hukum Islam di Indonesia pada dasarnya ditentukan oleh dua hal, yaitu keinginan umat Islam sendiri

---

<sup>51</sup> Mengenai kekuatan absolute PA selengkapya terdapat pada pasal 49 dan 50 UU No.7/1989

serta kebijakan pemerintah yang berkuasa. Ketika kedua hal tersebut bergayut, maka pemberlakuan hukum Islam menjadi mudah. Namun sebaliknya, jika kedua hal tersebut bertentangan orientasinya, maka pemerintah menjadi pihak yang menentukan kedudukan hukum Islam. Kondisi inilah yang mewarnai sejarah perkembangan hukum Islam di Indonesia sejak masa awal hingga masa kontemporer sekarang. Seberapa besar keinginan umat Islam dan seberapa kuat *bargaining power*nya menjadi faktor yang menentukan eksistensi hukum Islam.[]





# BAB 12

## TOKOH-TOKOH HUKUM ISLAM DI INDONESIA

### A. TOKOH-TOKOH HUKUM ISLAM SEBELUM ABAD 20 M DAN KARYANYA

#### ❖ *Ulama-ulama Fiqh Abad ke 17 M*

##### 1. Nuruddin Ar-Raniry (w. 1068H/1658M)

Nuruddin Ar-Raniry hidup pada masa pemerintahan Sultan Iskandar II dari Kerajaan Samudera Pasai. Ar-Raniry diangkat sebagai mufti kerajaan. Usaha yang dilakukan Ar-raniry adalah melancarkan upaya pemberantasan tasawuf panteisme dan mengeluarkan fatwa tentang kesesatan aliran tasawuf tersebut. Aliran panteisme di Aceh dikembangkan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Sumatrani. Dampak fatwa Ar-Raniry ternyata cukup dahsyat, sehingga banyak karya dari Hamzah Fansuri dan as-Sumatrani yang dibakar dan pengikutnya dikejar dan dibunuh, termasuk saudara Sultan sendiri.<sup>1</sup>

Ar-Raniry sesungguhnya adalah ulama ahli tasawuf, sehingga sebagian besar karyanya membahas masalah tasawuf dan akidah. Dia juga dikenal sebagai penganut tarekat

---

<sup>1</sup> Alwi Sihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 50.

Qadiriyah, Rifaiyah, dan al-Audarusiyah. Keahliannya ini mewarnai pemikiran fiqhnya yang bercorak sufistik, dan pemikiran tasawufnya bernuansa fiqh. Maka kritiknya terhadap paham panteisme (wahdat al-wujud) adalah dalam rangka mengharmoniskan hubungan syari'ah dan taswuf dalam ajaran Islam.

Hasil karya fiqhnya adalah Kitab *Sirat al-Mustaqim*, yang ditulis mulai tahun 1634 M hingga 1644 M. Dia berusaha menjadikan fiqh sebagai sarana *social engineering*. Contoh ketetapan hukum dalam kitabnya adalah: tidak sah salat seseorang yang bermakmum kepada kaum panteisme, penyembelihan hewan kaum wujudiyah juga tidak sah, nilainya sama dengan sembelihan orang musyrik. Dalam banyak hal fatwa Ar-Raniry terkesan provokatif, sehingga mengundang reaksi keras dari masyarakat Aceh sendiri. Karel Steenbrink menilai ar-Raniry sebagai tokoh yang keras dan kasar.<sup>2</sup>

Kitab *Sirat al-Mustaqim* bercorak Syafi'iyah. Hal ini dapat dilihat dari referensi yang dia gunakan dalam penyusunannya. Kitab-kitab rujukannya adalah Kitab Fiqh Syafi'iyah standar, seperti *Minhaj at-Talibin* karya Nawawi ad-Dimaski, *Fath al-Wahab bi Syarhi Minhaj at-Tullab* karya Zakariya al-Ansari, *Hidayat al-Muhtaj Syarh al-Mukhtasar* karya Ibnu Hajar, dan *Nihayat al-Mukhtaj* karya ar-Ramli. Metode istimbatnya menganut pola bermazhab *qauli* dan *manhaji* ala Syafi'i.

## 2. Abdur Rauf as-Sinkili (1024-1105 H).

As-Sinkili berasal dari Aceh dan merupakan ulama yang berpikiran moderat, kompromis, dan akomodatif. Dia juga sebenarnya ahli tasawuf di mana ajarannya masuk kategori

---

<sup>2</sup> Karel Steenbrink, *Kitab Suci atau Kertas Toilet? Nuruddin Ar-Raniry dan Agama Kristen* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), hlm. 5.

neo-sufisme. Dia belajar Islam di Timur Tengah selama 9 tahun. Karya terpentingnya dalam bidang hukum Islam adalah: *Mir'at at-Tullab fi Tasyi' al-Ma'rifah al-Ahkam as-Syar'iyah li al-Malik al-Wahhab*. Kitab ini ditulis atas permintaan Sultan Aceh, yaitu Sayyidat ad-Din.<sup>3</sup>

Pemikiran Hukum as-Sinkili lebih fleksibel dan akomodatif. Hal ini berbeda dengan pemikiran ar-Raniry. Kitabnya menjangkau pembahasan yang lebih luas, yaitu seluruh ajaran fiqh. Dalam bidang muamalah bahasannya meliputi: jual beli, riba, khiyar, syirkah, qirad, sulh, hiwalah, wakalah, dan iqrar.<sup>4</sup>

#### ❖ *Ulama-ulama Fiqh Abad ke 18 M*

3. Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812 M).

Al-Banjari terkenal dengan Kitab Fiqhnya yang berjudul *Sabil al-Muhtadin li at-Tafaquh fi Amr ad-Din*. Kitab ini ditulis pada tahun 1193 H/1779 M sampai 1195H/1781 M. Tahun ini bertepatan dengan pemerintahan Tahmidullah bin Sultan Tamjidullah dari Kesultanan Banjar. Corak pemikiran hukumnya adalah syafi'iyah. Hal ini terlihat dari rujukan yang digunakan dalam menyusun kitabnya, yaitu *Syarh Minhaj* karya Zakariya al-Ansari dan *Tuhfah* karya Ibnu Hajar al-Haitami.

Karya ini merupakan anotasi (syarah) dari Kitab *Sirat al-Mustaqimnya* ar-Raniry. Meskipun kitab syarah, tetapi banyak perbedaan di dalamnya. Disamping itu juga terdapat beberapa pemikiran yang futuristik, spekulatif, dan

---

<sup>3</sup> A Hasjmi, *50 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hlm. 109.

<sup>4</sup> Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara, Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abd ke-19* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), hlm. 127.

dalam beberapa hal tidak berangkat dari realitas masyarakat Banjar.<sup>5</sup> Corak pembahasannya lebih kental dengan tradisi fiqh timur tengah yang sering disebut *fiqh al-iftiradi* (fiqh prediktif).

Di sisi lain, al-Banjari dalam kitabnya menampakkan kecerdasan dan kepakaannya dalam istimbat hukum. Pemikiran fiqhnya berupaya menyantuni aspek lokal, seperti ketika dia mensahkan pembagian waris berdasarkan adat perpantangan. Dalam tradisi ini, harta waris terlebih dahulu dibagi dua antara suami istri, setelah itu barulah hasil parohan itu dibagi kepada ahli waris. Hal ini merupakan pengembangan dari konsep fiqh klasik, bahkan keluar dari diktum tektual al-Qur'an.<sup>6</sup>

Keahlian al-Banjari yang lain adalah dalam ilmu Falak. Sepulang dari Mekkah (tahun 1186 H/1773 M) dia membetulkan arah kiblat Masjid Jembatan Lima Jakarta.<sup>7</sup> Kontribusi terpentingnya adalah memperkenalkan doktrin fiqh sebagai acuan dalam pengadilan kriminal. Atas ijin Sultan dia mendirikan pengadilan sipil dan memperkenalkan lembaga mufti sebagai institusi yang bertanggung jawab memberikan fatwa agama dan sosial.<sup>8</sup>

4. Abdul Malik bin Abdullah Trengganu (1138-1146 H/1725-1733 M).

Trengganu hidup pada masa pemerintahan Sultan Zainal Abidin I dari Kerajaan Aceh. Karyanya dalam bidang hukum

---

<sup>5</sup> Karel Stenbrink, *Beberapa Aspek Islam Indonesia Abad ke -19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), hlm. 100.

<sup>6</sup> Abdurrahman Wahid, "Pengembangan Fiqh yang Kontekstual", dalam *Pesantren*, No. 2/Vol. II/ Tahun 1985, hlm. 4.

<sup>7</sup> Anwar Harjono, *Hukum Islam, Keluasan dan Keadilannya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 74-77.

<sup>8</sup> Stenbrink, *Beberapa Aspek*, hlm. 255.

Islam adalah kitab *Risalah an-Naql*, *Risalat Kaifiyat an-Niyat*, dan *al-Kifayat*.

5. Muhammad Zain bin Faqih Jalaluddin Aceh.

Pemikiran hukum ulama ini terlihat dalam karya-karyanya, yaitu: *Kasyf al-Kiram fi Bayan an-Nihayat fi Takbirat al-Ihram*, *Faraid al-Qur'an*, dan *Takhsis al-Fallah fi Bayan al-Ahkam at-Talaq wa an-Nikah*. Risalah ini dikumpulkan oleh Abdul Muthalib Aceh dengan judul *Jam'u al-Jawami' al-Mushannifat*.<sup>9</sup>

#### ❖ *Ulama-ulama Fiqh Abad ke 19 M*

6. Ahmad Rifai Kalisasak (1786-1876 M).

Rifai adalah ulama Jawa yang pernah belajar di Mekkah selama delapan tahun. Dia adalah pencetus gerakan Rifaiyah, satu gerakan tarekat yang cukup berpengaruh di Jawa. Rifai adalah ulama yang produktif dalam berkarya. Sekitar 53 kitab telah disusunnya, yang membahas semua persoalan agama Islam, mulai dari aqidah, fiqh, hingga tasawuf. Diantara karyanya dalam bidang fiqh adalah: *Tarjuman*, *Tasyrihat al-Muhtaj*, *Nazham at-Tasfiyah*, *Abyan al-hawaij*, dan *Tabyin al-Islah*.

Corak pemikiran fiqh Rifai tidak jauh berbeda dengan ulama pendahulunya. Fokusnya adalah menyelaraskan hukum Islam yang sudah tertuang dalam kitab fiqh mazhab Syafi'i dengan realitas kehidupan saat itu. Pola istimbatnya adalah rekonstruksi daktrin mazhab Syafi'i dan mengalih bahasakannya dalam bahasa Jawa dan Melayu. Seperti Kitab *Tarjuman* yang berbahsa Jawa. Kitab ini disusun dengan merujuk pada Kitab *al-Umm*, *ar-Risalah*, dan *al-Muhazzab*.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup>Marzuki Wahid dan Rumadi, *Islam Mazhab Negara* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 124.

<sup>10</sup>Abdul Jamil, *Perlawanan Kyai Desa* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 184.

Pandangan hukum Rifai lebih menekankan pada upaya pengenalan ajaran Islam dalam konteks dakwah. Sasaran dakwahnya adalah orang awam dan kaum muallaf. Maka tidak mengherankan jika dia berfatwa bahwa taklid wajib hukumnya bagi orang awam. Dengan demikian melihat bahasa dan model pemikiran hukumnya terlihat bahwa Rifai menggunakan pendekatan budaya dalam menyampaikan ajaran Islam, khususnya dalam bidang fiqh.

7. Nawawi al-Bantani (1230-1316 H/1813-1898 M).

Nawawi adalah ulama Indonesia yang terkemuka, lahir di Serang Banten. Dia sangat produktif dalam berkarya. Tulisan-tulisannya melingkupi seluruh aspek ajaran Islam, seperti fiqh, tafsir, sejarah, tauhid, akhlak, hadis, dan bahasa Arab. Karyanya dalam fiqh yang terkenal adalah Kitab '*Uqud al-Lujain*, yang menjadi bacaan wajib di berbagai Pesantren Jawa. Karya lain adalah kitab Syarah atau komentar, yaitu: *Syarah Fath al-Qarib* karya Qasim al-Ghazi, *Nihayat az-Zein* syarah Kitab *Qurrat al-'Ain* karya al-Malibari, *Safinat an-Najah* syarah kitab *Safinah as-Salat* karya Abdullah Umar al-Hadrami, dan *Kasifatussaja'* syarah kitab *Safinatun Najah* karya Salim bin Abdullah bin Samir.

Banyaknya karya syarah dari Nawawi menunjukkan bahwa dia tidak dapat melepaskan diri dari mazhab yang diikutinya. Hal ini menyulitkan untuk menemukan karya orisinal atau otentik dari pemikiran Nawawi sendiri. Meskipun demikian, diantara ulama Syafi'iyah, Nawawi adalah yang paling produktif menulis kitab syarah.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 128.

#### 8. Muhammad Salih bin Umar (1820 M - )

Tokoh ini lebih dikenal dengan nama Kyai Saleh Darat Semarang. Dia adalah ulama besar yang bermukim dan belajar lama di Mekkah. Karya-karyanya menunjukkan kepeduliannya terhadap umat Islam lokal serta komitmen terhadap agamanya yang tinggi. Salah satu karyanya ditulis dengan huruf Arab pegon (Jawa-Arab) berjudul *Majmu'at as-Syari'at al-Kafiyat li al-'Awam*.

Strategi dakwahnya sangat tepat dalam rangka mengajarkan agama secara benar. Pemikirannya yang unik misalnya dalam penentuan awal bulan Ramadhan. Menurutnya, awal bulan Ramadhan dapat ditandai dengan adanya lampu lentera di atas menara masjid, adanya suara bedug yang dipukul, serta adanya suara dentuman meriam.<sup>12</sup> Kitab *Majmu'at* juga merekam berbagai adat istiadat orang Jawa, seperti sesajen untuk roh-roh halus, ungkapan danyang, sedekah bumi, hitungan pasaran, nyaur tanah, dan sebagainya.

#### 9. Tokoh-tokoh lain.

Tokoh lain dalam fiqh di Indonesia yang cukup menonjol adalah Abdul Hamid Hakim, Mahfud Abdullah at-Tarmisi, Hasyim Asy'ari, Abdurrahman As-Sagaf, dan Mahmud Yunus. Abdul Hamid Hakim menulis beberapa karya, diantaranya: *al-Mu'in al-Mubin* (fiqh), *Mabadi' Awaliyah, as-Sulam*, dan *al-Bayan* (ushul fiqh). At-Tarmisi meninggalkan karya seperti; *al-Muqaddimah al-Hadramiyah*, kitab yang belum masuk penerbitan tetapi sudah dimiliki oleh para Kyai besar. Hasyim Asy'ari menulis kurang lebih 21 kitab dalam

---

<sup>12</sup> Muhammad Salih bin Umar as-Samarani, *Majmu'at as-Syari'ah al-Kafiyat li al-Awam* (Semarang: Toha Putra, 1374 H), hlm. 100.

berbagai bidang, diantaranya yang membahas masalah fiqh adalah: *Risalah fi Ta'qqud bi al-Mazahib al-Arba'ah*, *Tamyiz al-Haq min Bathil*, dan *ad-Durar al-Muntasirah fi al-Masail at-Tis'a 'Asarah*. Abdurrahman as-Sagaf menulis kitab *ad-Durus al-Fiqhiyyah* yang berjumlah empat jilid, sedangkan Mahmud Yunus meninggalkan kitab *Fiqh al-Wadiah*.

## **B. TOKOH-TOKOH HUKUM ISLAM MODERN DAN PEMIKIRANNYA**

### **1). Hasbie As-Siddieqy (1905-1975)**

Pemikiran Hasbi yang terkenal dalam pengembangan hukum Islam di Indonesia adalah gagasannya tentang Fiqh Indonesia. Gagasan ini dilontarkan pada tahun 1940an melalui tulisannya yang berjudul "Memoedahkan Pengertian Islam".<sup>13</sup> Pemikiran ini didasari perlunya membentuk fiqh yang berkepribadian Indonesia agar fiqh tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik. Hasbi memandang pentingnya menetapkan hukum fiqh berdasarkan ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan bangsa Indonesia. Konsep hukum Islam yang asing dan tidak relevan harus segera dicarikan alternatif baru yang lebih memungkinkan untuk dipraktekkan di Indonesia.

Pemikiran tentang Fiqh Indonesia dilatarbelakangi oleh situasi sosial dan politik di Indonesia waktu itu. Secara sosial, terjadi pengkultusan terhadap pemikiran hukum Islam di kalangan masyarakat muslim. Hukum Islam dalam realitasnya mengalami dekadensi sehingga kelihatan tidak berdaya, tidak dianggap oleh umat karena tidak mampu mengakomodir berbagai perubahan sosial. Hasbi melihat

---

<sup>13</sup> Tentang pemikiran Hasbi lihat dalam Nourouzzaman Shiddieqy, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997).

pentingnya melahirkan ide tentang *tajdid* (pembaruan) bagi hukum Islam di Indonesia. Hukum Islam harus mampu menjawab persoalan baru. Oleh karena itu para mujtahid harus memiliki kepekaan terhadap masalah dan kreativitas yang tinggi guna merumuskan alternatif fiqh baru. Untuk tujuan ini perlu kerja kolektif melalui sebuah lembaga permanen dengan anggota dari berbagai keahlian.

Konsep fiqh Indonesia diartikan bahwa hukum Islam yang berlaku di Indonesia adalah hukum yang sesuai dan memenuhi kebutuhan mereka, yaitu hukum adat yang telah berkembang dalam masyarakat dan tidak bertentangan dengan hukum syara'. Sistematika pemikirannya dapat dijabarkan sebagai berikut:

1. perlu dilakukan refleksi historis atas pemikiran hukum Islam pada masa awal perkembangannya.
2. mempertimbangkan adat istiadat (*'urf*) sebagai acuan pembentukannya.
3. berpijak pada prinsip masalah mursalah, keadilan, kemanfaatan, serta *sadd adz-dzari'ah*.
4. menggunakan metode analogi-deduktif dalam istimbat hukum untuk menetapkan hukum persoalan yang belum ada ketetapan dalam fiqh terdahulu, jika ketetapan hukum yang sudah ada. maka menggunakan metode komparasi (*muqaranah*).
5. memanfaatkan pendekatan sosial-kultural-historis dalam proses pengkajian dan penemuan hukum Islam.

Beberapa hasil ijtihad Hasbi terkait dengan gagasannya adalah: bolehnya berjabat tangan antara laki-laki dan perempuan. Tradisi ini sudah menjadi kebiasaan dalam masyarakat Indonesia. Hasbi tidak melihat bahwa praktek ini berbahaya sehingga tidak ada alasan untuk melarangnya. Hal ini ber-

beda dengan ketetapan Majelis Tarjih Muhammadiyah dan Ahmad Hassan dari Persatuan Islam (Persis) yang mengharamkan jabat tangan antara laki-laki dan perempuan. Menurut Hasbi dasar pengharaman tersebut adalah qiyas sehingga tidak kuat sebagai alasan. Mengharamkan sesuatu harus menggunakan dalil qat'y, padahal tidak ada dalil qat'y baik dalam al-Qur'an maupun hadis yang mengharamkan jabat tangan.

Hasbi juga mewajibkan dikeluarkannya zakat bagi mesin-mesin produksi di pabrik-pabrik. Pandangan ini sangat relevan dengan konteks Indonesia yang sedang membangun. Wewenang pengurusan zakat ada pada pemerintah dan dilakukan satu paket dengan penyelenggaraan kepentingan dan kesejahteraan rakyat, muslim dan non-muslim. Oleh karena itu, pungutan zakat juga berlaku bagi masyarakat non-muslim. Orang non-muslim yang miskin dan tidak sanggup bekerja juga berhak menerima zakat.<sup>14</sup>

## 2). Hazairin (1906-1975)

Tema pemikiran Hazairin tentang hukum Islam adalah "Fiqh Mazhab Nasional", yang intinya adalah perlunya menyatakan nilai-nilai adat dengan hukum Islam. Menurut Hazairin, persoalan yang dihadapi umat Islam Indonesia adalah masalah hukum yang eksistensinya masih dicari-cari tempatnya di dalam masyarakat. Pintu ijtihad yang selalu terbuka menjadi dasar pemikirannya untuk mengkonstruksi mazhab baru yang lebih sesuai dengan masyarakat Indonesia. Mazhab Syafi'i harus dikembangkan, sehingga mampu menjadi solusi bagi persoalan-persoalan yang terjadi di masya-

---

<sup>14</sup>Selengkapnya lihat dalam Hasbie As-Siddieqy, *Beberapa Permasalahan Zakat* (Jakarta: Tinta Mas, 1976), hlm. 22-43.

rakat. Pengembangan mazhab Syafi'i menjadi titik awal dari terwujudnya fiqh mazhab nasional. Alasannya adalah, karena mazhab Syafi'i telah lama berakar di Indonesia, sehingga karakternya dianggap paralel dengan nilai-nilai adat Indonesia.

Dengan merujuk pasal 29 ayat 1 UUD 1945 maka tidak perlu ada pertentangan antara hukum adat, hukum positif, dan hukum agama. Tidak boleh juga ada hukum yang bertentangan dengan kaidah-kaidah hukum Islam dan hukum agama lain. Negara wajib mengayomi rakyatnya dalam menjalankan ajaran agamanya. Negara juga wajib mengatur dan mengontrol sistem hukum Islam, terutama aspek muamalah yang memang membutuhkan bantuan negara dalam implementasinya.<sup>15</sup>

Ide Hazairin dapat dianggap sebagai pengembangan dari gagasan Hasbi. Pandangan keduanya bermuara pada kesamaan pemikiran tentang posisi hukum adat sebagai bahan pertimbangan utama dalam pembentukan hukum Islam di Indonesia. Tujuannya adalah untuk menyatukan norma-norma yang berasal dari adat maupun dari hukum Islam ke dalam satu entitas hukum. Sehingga tidak ada lagi dikhotomi antara hukum adat dan hukum Islam dalam realitas hukum yang berlaku di masyarakat, karena hukum yang dipraktikkan adalah aturan atau kebiasaan masyarakat yang sudah diadaptasikan dengan ajaran Islam. Hal ini akan memberikan kenyamanan bagi masyarakat muslim dalam beragama dan bermasyarakat.

Gagasan Hazairin ini dituangkan dalam ijtihadnya tentang sistem kewarisan Islam. Menurutnya, konsep hukum waris Islam yang dikemukakan oleh para ulama menganut

---

<sup>15</sup> Hazairin, *Demokrasi Pancasila* (Jakarta: Tinta Mas, 1973), hlm. 18-20.

sistem patrilineal. Hal ini sangat dipengaruhi oleh konstruksi budaya Arab. Bagi Hazairin, esensi hukum waris Islam dalam al-Qur'an adalah bilateral, yakni menarik harta dari pihak ayah dan ibu. Dasar pemikirannya adalah penelitian terhadap ayat-ayat al-Qur'an tentang waris dan fenomena perkawinan Ali dan Fatimah yang disebut eksogami, hal yang tak lazim dilakukan oleh orang Arab waktu itu.

Hazairin menggunakan pendekatan antropologi dalam pemikirannya. Hukum kewarisan adalah kelanjutan dari hukum perkawinan, sehingga hukum perkawinan tidak boleh berbeda dengan hukum kewarisan. Pemikiran hukum waris bilateral membawa konsekuensi sebagai berikut:

1. istilah *asabah* berasal dari adat masyarakat Arab, sehingga tidak seharusnya dipertahankan.
2. keturunan dari pihak perempuan sama kuatnya dengan keturunan dari pihak laki-laki.
3. memasukkan ahli waris pengganti ke dalam sistem kewarisan Islam, dengan dasar surat an-Nisaa ayat 33.
4. memperkenalkan pengelompokan ahli waris baru yaitu: *zawil faraid*, *zawil qarabah*, dan *mawali*, sebagai ganti dari *zawil furud*, *'asabah*, dan *zawil arham*.
5. pengertian *kalalat* (mati punah) diikutsertakan orang yang hanya mati punah ke bawah (tidak memiliki keturunan). Dalam konsep fiqh sunni, *kalalat* adalah orang yang mati tidak meninggalkan keturunan laki-laki dan ayah.<sup>16</sup>

### 3). Munawir Sjadzali (1925 - ...)

Tokoh ini terkenal dengan pemikirannya tentang Reaktualisasi Ajaran Islam. Pokok persoalan yang menjadi sorotan-

---

<sup>16</sup> Al-Yasa Abu baker, *Ahli Waris Sepertalian Darah.*, hlm. 4-5.

nya adalah hukum kewarisan Islam dan masalah perbankan. Realitas masyarakat Islam di Indonesia bersifat mendua dalam kedua hal tersebut. Di satu sisi umat Islam memandang bahwa bunga bank adalah riba, namun di sisi lain banyak dari mereka yang hidup dari bunga deposito. Dalam masalah waris, umat Islam masih menganggap bahwa hukum waris Islam masih relevan, tetapi pada saat yang sama banyak yang meminta fatwa baru yang dianggap lebih adil. Atau mereka menjalani upaya *pre-emptive*, yakni membagi harta peninggalan dengan model hibah sebelum pewaris meninggal.<sup>17</sup>

Permasalahan di atas menjadi latar belakang munculnya pemikiran tentang Reaktualisasi. Ide ini pertama kali ditawarkan Munawir pada tahun 1985. Reaktualisasi berarti upaya melakukan reinterpretasi terhadap doktrin Islam yang dalam rentang waktu yang panjang telah memiliki validitas tersendiri. Reaktualisasi dilakukan untuk menampung kebutuhan hidup yang terus berkembang. Dengan kata lain, reaktualisasi adalah upaya penafsiran ulang atas ajaran agama dengan tetap tidak melangkahi ketentuan nash yang ada.

Esensi reaktualisasi adalah kontekstualisasi ajaran Islam itu sendiri. Model pemahaman tekstual terhadap sumber Islam harus segera diakhiri, karena menjadikan hukum Islam menjadi rigid dan tidak aplikatif. Perlu dilempangkan jalan bagi pendekatan dan metode baru, yang dapat digunakan dalam proses kontekstualisasi. Islam adalah agama yang lentur, menampung kebhinnekaan, dan sesuai dengan fitrah manusia.

Munawir mengambil contoh aplikasi konsepnya dengan apa yang pernah dilakukan oleh Umar bin Khattab.

---

<sup>17</sup> Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 8.

Umar adalah orang pertama yang melakukan deviasi tekstual, dengan cara memberikan fatwa hukum yang tidak sepenuhnya sejalan dengan nash secara eksplisit. Misalnya dalam kasus pembagian *ghanimah*, bagian zakat bagi *muallaf*, penjualan *ummu walad*, hukuman bagi pencuri dan pezina, perceraian, dan *ta'zir*.<sup>18</sup>

Pandangan reaktualisasi Munawir didasari beberapa pertimbangan:

1. bahwa pintu ijtihad selalu terbuka.
2. di dalam al-Qur'an dan Hadis terdapat *nasakh*
3. hukum Islam bersifat dinamis dan elastis
4. kemaslahatan dan keadilan merupakan tujuan syari'at Islam.
5. keadilan adalah dasar kemaslahatan.<sup>19</sup>

Munawir memandang perlunya merekonstruksi konsep *qat'y* dan *zanny*, dan dipakainya hermeneutika dalam segala gerak penafsiran teks, baik dalam al-Qur'an maupun Hadis. Demikian juga konsep *fiqh*, kaidah-kaidah *fiqh* dan *ushul fiqh* adalah produk pemikiran yang tidak terbebas dari ruang dan waktu. *Manhaj* dalam *fiqh* dan *ushul fiqh* hendaknya dijadikan sebagai acuan dalam melakukan reaktualisasi hukum Islam.

Implementasi gagasan tentang reaktualisasi Munawir dapat dilihat dalam pemikirannya tentang hukum kewarisan Islam. Munawir memulai uraiannya tentang kedudukan perempuan, yang menurutnya memiliki kedudukan yang sama dengan laki-laki. Dasarnya adalah surat Al-Hujurat ayat 13 tentang kesamaan antara laki-laki dan perempuan di hadapan Allah Swt. Ayat-ayat yang dianggap melebihkan laki-laki (seperti surat al-Baqarah ayat 228 dan an-Nisa ayat

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, hlm. 38-41.

<sup>19</sup> *Ibid.*, hlm. 53.

34) tidak bisa serta merta disimpulkan bahwa antara laki-laki dan perempuan tidak terdapat persamaan. Ayat tersebut menjelaskan tentang perbedaan tugas, tetapi tidak berimplikasi munculnya perbedaan derajat di hadapan Allah Swt, hukum, dan di tengah masyarakat

Pembagian waris dengan komposisi 2:1 berdampak pada tanggung jawab penuh seorang suami (membayar mahar, nafkah, perumahan). Persoalannya, hal ini tidak berlaku dalam tradisi Indonesia. Mahar hanya menjadi formalitas dalam perkawinan, suami istri sama-sama mencari nafkah. Dengan demikian hubungan suami istri tidak lagi hubungan antara yang memberi dan menerima, tetapi hubungan kerja sama. Atas dasar realitas empiris ini, menurut Munawir, pembagian 2:1 menjadi tidak relevan. Maka, Munawir mengajukan pemikiran bahwa pembagian harta waris di Indonesia antara laki-laki dan perempuan adalah sama (satu banding satu).

#### **4). Masdar Farid Mas'udi (1954 - ...)**

Pemikiran Masdar bermuara pada upaya penegakan kembali cita-cita sosial Islam, atau dalam bahasa Masdar disebut dengan Agama Keadilan. Hal ini tercermin dalam bukunya yang berjudul: "Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam",<sup>20</sup> dan buku tentang Islam dan Gender yang berjudul "Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan".<sup>21</sup> Melalui kedua karyanya ini, Masdar menawarkan pemikiran hukum Islam alternatif yang dijadikan sebagai alat analisis model baru bagi solusi

---

<sup>20</sup> Selengkapnya lihat dalam Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* (Jakarta: P3M, 1991).

<sup>21</sup> Lihat Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan* (Bandung: Mizan, 1997).

persoalan sosial-keagamaan. Permasalahan yang dijadikan sebagai aplikasi gagasannya adalah persoalan zakat dan hak-hak reproduksi perempuan.

Gagasan Masdar didominasi pembahasan tentang kemaslahatan, keadilan, demokrasi, dan hak-hak asasi manusia yang dianggap sebagai cita luhur ajaran Islam yang *rahmatan lil 'alamin*. Sejak awal syari'at Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali kemaslahatan manusia. Namun, Masdar melihat adanya ketimpangan dalam realitas kehidupan umat Islam. Ajaran Islam tereduksi hanya pada tataran privat, tetapi kehilangan pengaruhnya dalam dimensi sosial-kemasyarakatan.

Masdar juga mengkritisi bangunan pemikiran fiqh klasik. Konsep *syura* (musyawarah) sebagai mekanisme untuk mencapai kesepakatan umat tidak mendapat perhatian lama. Bahkan para fuqaha merumuskan konsep ijmak yang tidak aplikatif lagi, sehingga menutup pintu pelaksanaan *syura*. Fiqh yang ada mencerminkan sepinya partisipasi umat, sehingga perlu dirumuskan fiqh yang dikonstruksi atas dasar musyawarah. Disisi lain watak fiqh cenderung eksklusif, parsial (*juz'iyah*), kasuistik, *micro oriented*, dan formalistik. Sehingga perlu dirumuskan fiqh yang mampu menghadirkan kemaslahatan universal dan keadilan sosial.

Dalam pemikiran hukumnya, Masdar meletakkan kemaslahatan sebagai asas ijtihad. Konsep qat'y zhanny direkonstruksi agar lebih berdaya guna. Qat'y dalam pandangan Masdar adalah nilai kemaslahatan dan keadilan yang merupakan jiwa hukum itu sendiri. Zanny adalah keseluruhan teks, ketentuan normatif yang bisa digunakan untuk menerjemahkan yang qat'y dalam kehidupan nyata.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Masdar, "Meletakkan Kembali Masalah sebagai Acuan Syari'ah", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 3 vol. VI, 1995, hlm. 97-98.

Berdasarkan konsep ini, maka hukum potong tangan bagi pencuri, rajam bagi pezina, presentase pembagian warisan, monopoli talak bagi suami, dan ketentuan teknis lain yang non-etis masuk kategori zanny. Ketentuan-ketentuan ini pada gilirannya akan mengalami perubahan, hal itu secara teoritis mungkin meskipun tidak harus.<sup>23</sup>

Masdar menempatkan cita kemaslahatan di atas ketentuan legal formal. Segala persoalan dalam masyarakat harus ditundukkan pada ketentuan legal formal, tetapi pada saat yang sama ketentuan legal formal harus selalu tunduk pada cita kemaslahatan yang hidup dalam nurani masyarakat.<sup>24</sup> Cita kemaslahatan ini mengendalikan arah pemahaman terhadap ketentuan nash yang legal atau formal. Ayat-ayat teknis, aplikatif, dan instrumental tidak mengikat, dan karenanya tidak harus diubah. Namun di sisi lain, tidak ada larangan untuk membangun teknis baru, yang lebih efektif untuk diaplikasikan. Perubahan yang terjadi semata mata tergantung pada rasa keadilan kita.

Aplikasi dari gagasan Masdar ditemukan dalam pemikiran tentang zakat. Bagi Masdar, zakat merupakan ajaran yang sangat dekat dengan problem masyarakat, yaitu ketidakadilan. Ajaran zakat adalah untuk kepentingan universal, yang intinya pada dua hal, 1) siapapun yang memiliki kelebihan harta maka dia harus menginfakkannya, 2) harta zakat harus *ditasarrufkan* untuk kemaslahatan seluruh anggota masyarakat dengan memprioritaskan mereka yang lemah. Kemaslahatan yang dimaksud adalah kemaslahatan menyeluruh, lintas agama, suku, dan golongan.

---

<sup>23</sup> Masdar, *Islam dan Hak-hak...*, hlm. 37 dan 39.

<sup>24</sup> Masdar, *Agama Keadilan...*, hlm. 134.

Zakat seharusnya merasuk ke dalam pajak, ibaratnya zakat adalah ruh sedangkan pajak adalah badan. Di saat membayar pajak, orang harus mentransendensikan niatnya sebagai penuaian zakat. Sehingga pembayaran pajak tidak semata bernilai duniawi tetapi juga bermakna ukhrawi. Melalui ide ini, Masdar ingin mengatakan bahwa zakat adalah sebuah konsep etik dan moral untuk pajak. Di sisi lain, Masdar juga memperluas cakupan harta yang harus dizakati. Untuk masa sekarang tidak terbatas pada kurma dan anggur, tetapi juga untuk perkebunan yang lain.

Persoalan lain yang dikemukakan oleh Masdar adalah tentang kesetaraan gender. Menurut Masdar, persoalan mendasar tentang relasi antara laki-laki dengan perempuan adalah menyangkut prinsip kesetaraan, keadilan, dan non-diskriminasi. Prinsip-prinsip ini belum terejawantahkan dalam kehidupan nyata masyarakat. Hal ini disebabkan adanya pemahaman yang bias gender terhadap teks keagamaan. Akibatnya, muncul pemahaman yang cenderung merugikan pihak perempuan. Masdar menyoroti penafsiran yang bias gender tadi khususnya pada surah al-Baqarah ayat 223, surah an-Nisaa ayat 34, serta surat an-Nisaa ayat 1 tentang formula pembagian warisan antara laki-laki dengan perempuan.

#### **5). M. Sahal Mahfudz (1937 - ...) dan Ali Yafie (1923 - ...)**

Kedua tokoh ini memiliki basis yang sama, yaitu Islam tradisional. Pemikirannya memiliki titik temu yaitu gagasan tentang fiqh sosial. Fiqh sosial menekankan kajiannya pada aspek ajaran tentang hubungan antar sesama manusia, individu dengan masyarakat dan masyarakat dengan

masyarakat lainnya.<sup>25</sup> Dengan demikian fiqh sosial dipahami sebagai fiqh yang berdimensi sosial atau fiqh yang dibangun atas dasar hubungan antar individu atau kelompok di dalam masyarakat.

Gagasan fiqh sosial mengalami perkembangan, yaitu mengupayakan aktualisasi nilai-nilai fiqh tradisional untuk dioptimalkan pelaksanaannya dan diserasikan dengan tuntutan sosial yang berkembang. Menurut Sahal, sebagai penjabaran Syari'ah, fiqh sosial berusaha melakukan penataan terhadap hal ihwal manusia dalam kehidupan dunia dan akhirat, khidupan individu dalam bermasyarakat dan bernegara. Dalam konteks sosial, ajaran fiqh sering tidak searah dengan bentuk kehidupan praktis. Kehidupan yang cenderung bersifat teologis menjadi tidak berbanding dengan konsep legal-formal yang ditawarkan fiqh.<sup>26</sup>

Pemikiran Fiqh Sosial dilatarbelakangi adanya gugatan terhadap fiqh klasik yang dianggap sebagai sumber kejumudan sehingga perlu didekonstruksi. Maka kedua tokoh ini merespon kritik tajam tersebut dengan melakukan advokasi terhadap fiqh klasik. Pemikiran mereka tertuang dalam buku yang diterbitkan yaitu *Menggagas Fiqh Sosial* karya Ali Yafie dan *Nuansa Fiqh Sosial* karya Sahal Mahfud pada tahun 1994. Intinya, kedua tokoh ini berusaha memberikan pembelaan atas penilaian pejoratif terhadap fiqh tradisional yang dianggap sebagai sumber kejumudan pemikiran hukum Islam. Secara materiil, muatan fiqh klasik sudah memadai, namun implementasinya tidak komprehensif, yaitu hanya berkuat pada masalah ibadah saja. Maka yang diperlukan saat ini adalah, memperbaharui

---

<sup>25</sup> Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 4.

<sup>26</sup> *Ibid.*, hlm. 4 dan 21.

fiqh untuk kemudian membumikannya secara integral. Bangunan fiqhnya didasarkan pada pengembangan ushul fiqh dan *qawaid al-fiqhiyah*, karena ruang lingkup keduanya masih relevan dan mayoritas kaidahnya diciptakan secara global.<sup>27</sup>

Hal penting yang harus dilakukan dalam pengembangan fiqh adalah membangun harmoni antara yang lama dengan yang baru. Tanpa melakukan kontinuitas akan melahirkan goncangan sosial, karena fiqh sudah mewujudkan nyata dalam kehidupan sosial umat Islam. Dengan cara ini, fiqh akan tetap berada dalam habitatnya, yang tidak sekedar sebagai *social engineering* (alat untuk melakukan perubahan sosial), tetapi juga berpotensi sebagai sarana pembebasan dan emansipasi sosial. Maka fiqh akan dapat berperan aktif dalam pengembangan masyarakat sipil dan mendukung proses demokratisasi.

Gagasan Fiqh sosial ingin menempatkan fiqh sebagai etika sosial dan bukan sebagai hukum negara. Fiqh tidak ditujukan untuk melakukan pembakuan dan pengintegrasian hukum Islam ke dalam struktur negara. Fiqh sosial hadir sebagai instrumen bagi pemberdayaan dan pengembangan masyarakat yang berbudaya. Pada akhirnya masyarakat diharapkan dapat membangun kemandirian dan tidak bergantung pada negara, di samping juga membatasi negara agar tidak intervensionis.[]

---

<sup>27</sup> Sahal Mahfud, *Nuansa...*, hlm. 48.

# BAB 13

## LEMBAGA HUKUM ISLAM DI INDONESIA

### A. LEMBAGA PERADILAN ISLAM

#### 1. Sejarah Peradilan Islam

##### a. Peradilan Islam Masa Pra Kolonial

Peradilan Islam sudah ada di Indonesia sejak Islam masuk ke bumi nusantara, karena dengan masuknya Islam ke Indonesia, maka tata hukum di Indonesia mengalami perubahan. Sebelum kedatangan Islam, terdapat dua jenis peradilan, yaitu peradilan *pradata* dan peradilan *padu*. Peradilan *pradata* menangani persoalan-persoalan yang berhubungan dengan wewenang raja, seperti: keamanan negara, ketertiban umum, penganiayaan, perampokan, dan pencurian. Materi hukumnya bersumber dari ajaran Hindu yang ditulis dalam *Pepakem*.

Peradilan *Padu* memiliki wewenang menangani persoalan perdata, menyangkut masalah pribadi diantara rakyat. Materi hukumnya tidak tertulis, dan bersumber dari adat istiadat. Kehadiran hukum Islam tidak hanya menggantikan hukum Hindu yang berwujud dalam peradilan *pradata*, namun juga memasukkan pengaruhnya dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat pada umumnya. Meskipun

hukum asli masih menunjukkan keberadaannya, tetapi hukum Islam telah merembes di kalangan para penganutnya terutama hukum keluarga. Hal ini berdampak pada proses pembentukan dan perkembangan peradilan Islam.<sup>1</sup>

Peradilan agama sudah ada di Indonesia sejak Islam masuk ke bumi nusantara. Bentuk peradilan Islam di Indonesia pertama kali adalah *tahkim* kemudian *ahlul halli wal aqdi*.<sup>2</sup> *Tahkim* yakni menunjuk seorang hakim jika ada yang berselisih pendapat untuk menyelesaikannya. Kemudian setelah terbentuk komunitas Islam dalam suatu kelompok masyarakat, bentuk peradilan Islam berubah menjadi *ahlul halli wal aqdi*, yakni pengangkatan atas seseorang untuk menjadi hakim yang dilaksanakan oleh majlis orang-orang terkemuka dalam masyarakat. Kemudian ketika telah terdapat dalam masyarakat sistem pemerintahan Islam dalam bentuk kesultanan, peradilan agama dapat melalui dengan cara *tauliyah*, yakni pemberian kuasa Sultan kepada seseorang untuk melaksanakan tugas sebagai hakim.

Pertumbuhan dan perkembangan peradilan Islam mulai tampak pada masa kesultanan Islam yang bercorak majemuk. Kemajemukan ini amat bergantung pada proses islamisasi yang dilakukan oleh para pejabat agama dan para ulama dari kalangan pesantren; dan bentuk integrasi antara hukum Islam dengan kaidah lokal yang hidup dan berkembang sebelumnya.<sup>3</sup> Kemajemukan peradilan agama ini terletak pada otonomi dan perkembangannya di lingkungan kesultanan masing-masing.

---

<sup>1</sup> Tresna, *Peradilan di Indonesia dari Abad ke Abad* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1977), hlm. 17.

<sup>2</sup> Abdullah Mannan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006), hlm. 1.

<sup>3</sup> Cik Hasan Bisri, *Peradilan Agama di Indonesia*, hlm. 113.

Pada masa pemerintahan Sultan Agung di Mataram (1613-1645), terdapat tiga serangkai jabatan dalam pengelolaan negara, yaitu raja/bupati, patih, dan penghulu. Pola ini direfleksikan dalam tata kota pemerintahan, yaitu kesatuan antara keraton, alun-alun, dan masjid. Tata pemerintahan ini merupakan penafsiran dan pengembangan dari teori hukum tata negara Islam.<sup>4</sup> Penghulu adalah jabatan agama, yang terdapat di setiap wilayah. Di tingkat desa disebut *kaum, amil, modin, lebai*, dan sebagainya. Di tingkat kawedanan ada penghulu naib, di kabupaten ada penghulu kabupaten, dan di pusat terdapat Kanjeng Penghulu atau Penghulu Ageng yang berfungsi sebagai hakim dalam Peradilan Agama.

Peradilan Agama pada masa Sultan Agung merupakan perubahan struktur peradilan *pradata* yang berasal dari masa sebelumnya. Pada awalnya, Sultan Agung memasukkan ahli-ahli hukum Islam dalam Peradilan *pradata*, kemudian mengganti namanya menjadi peradilan *surambi*. Peradilan *Surambi* bertempat di serambi masjid agung. Ketuanya adalah raja sendiri dalam kapasitasnya sebagai *Sayidin Panotogomo*, sedangkan pelaksana hariannya adalah penghulu dengan dibantu para ulama dari pesantren. Dari sisi strukturnya, peradilan ini menggunakan sistem majlis. Kewenangan mengadili penghulu berdasarkan *tauliyah* (pelimpahan) dari raja, sehingga tidak ada pemisahan urusan agama dari urusan negara. Menurut Snouck, pengadilan tersebut berwenang menyelesaikan perselisihan dan persengkataan yang berhubungan dengan hukum kekeluargaan, yaitu perkawinan dan kewarisan.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Achmad Gunaryo, *Pergumulan Politik dan Hukum Islam, Reposisi Peradilan Agama dari Peradilan "Pupuk Bawang" Menuju Peradilan yang Sesungguhnya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, 2006), hlm. 49.

<sup>5</sup> Bisri, *Peradilan Agama di Indonesia*, hlm. 114.

Ketika Amangkurat I menggantikan Sultan Agung pada tahun 1645, peradilan *pradata* dihidupkan kembali untuk mengurangi pengaruh ulama dalam pengadilan dan Raja sendiri yang menjadi tampuk pemimpinya.<sup>6</sup> Namun dalam perkembangan berikutnya, peradilan *surambi* masih menunjukkan keberadaannya sampai dengan masa penjajahan Belanda, meskipun dengan kewenangan yang terbatas.

Di wilayah lain, juga terdapat peradilan Islam dengan nama yang berbeda. Di Priangan, yang masih dalam wilayah kekuasaan Mataram, terdapat tiga jenis peradilan, yaitu peradilan *Drigama*, peradilan *Cilaga*, dan, peradilan Agama. Peradilan *Drigama* materi hukumnya bersumber dari hukum Jawa Kuno, peradilan *Cilaga* berkedudukan sebagai badan arbitrase, yang mengurus perselisihan masalah niaga. Sedangkan peradilan agama berwenang menyelesaikan masalah pidana.<sup>7</sup> Di kesultanan Cirebon yang didirikan pada waktu yang hampir bersamaan dengan kesultanan Banten, masih terikat dengan norma-norma hukum dan adat kebiasaan Jawa-Kuno. Ini disebabkan kalangan lapisan atas di Cirebon berasal dari Demak.<sup>8</sup>

Adapun peradilan Islam di Banten dibentuk menurut aturan Islam. Pada masa Sultan Hasanudin memegang kekuasaan, pengaruh hukum Hindu sudah tidak berpengaruh dan tidak lagi berbekas.<sup>9</sup> Ini disebabkan peradilan agama dipimpin oleh *qadhi* sebagai hakim tunggal. Di wilayah Aceh, peradilan agama berjenjang dari tingkat desa hingga pusat. Di tingkat peradilan agama desa dipimpin oleh *Keucik*, yang

---

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Gunaryo, *Pergumulan Politik*, hlm. 58.

<sup>8</sup> Tresna, *Peradilan di Indonesia dari Abad ke Abad* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1997), hlm. 23.

<sup>9</sup> Bisri, *Peradilan Agama di Indonesia*, hlm. 114.

menangani perkara ringan. Perkara berat diselesaikan oleh Balai Hukum Mukim. Peradilan tingkat banding dilakukan oleh *uleebalang*, tingkat tinggi di bawah wewenang Panglima Sagi, sedangkan di tingkat pusat diketuai oleh raja dengan anggota yang terdiri dari: Malikul Adil, Orang Kaya Sri Paduka, Orang Kaya Raja Bandar, dan Fakih.<sup>10</sup>

Di beberapa wilayah, seperti di Kalimantan Selatan dan Timur, Sulawesi Selatan dan tempat-tempat lain, menurut Lev, juga terdapat peradilan Islam. Para hakim biasanya diangkat oleh penguasa setempat. Di Kerajaan Gowa Tallo, Sulawesi Selatan, susunan peradilannya terbagi menjadi dua, yaitu *parewa syara'* atau pejabat syari'ah yang dipimpin oleh qadhi, dan *parewa adek* atau pejabat adat. Di daerah-daerah lain, seperti di Sulawesi Utara, Sumatera Utara, dan Sumatera Selatan, tidak ada kedudukan tersendiri bagi peradilan agama, namun para pejabat agama langsung melaksanakan tugas-tugas peradilan.<sup>11</sup>

#### b. Peradilan Islam Masa Kolonial

##### 1). Peradilan Agama Masa Kolonial Belanda

Ketika VOC datang ke Indonesia, kebijakan yang telah dilaksanakan oleh para Sultan tetap diterapkan dan dipertahankan pada daerah yang dikuasainya. Bahkan dalam banyak hal, VOC memberikan kemudahan dan fasilitas agar lembaga peradilan Islam dapat terus berkembang. VOC menerbitkan buku-buku hukum Islam untuk menjadi pegangan bagi para hakim dalam memutuskan perkara.<sup>12</sup> Sebenarnya VOC menginginkan penerapan hukum sendiri,

---

<sup>10</sup> Gunaryo, *Pergumulan Politik*, hlm. 59.

<sup>11</sup> Daniel S. Lev, *Peradilan dan Kultur Hukum Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1973), hlm. 10.

<sup>12</sup> Mannan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, hlm. 1-2.

namun dalam kenyatannya, penggunaan hukum VOC itu menemukan kesulitan. Ini disebabkan karena penduduk pribumi berat menerima hukum-hukum yang asing bagi mereka. Akibatnya, VOC pun membebaskan penduduk pribumi untuk menjalankan apa yang selama ini telah mereka jalankan.

Pada masa ini, terjadi beberapa kompromi yang dilakukan oleh pihak VOC terhadap lembaga peradilan Islam, yaitu:<sup>13</sup>

1. Dalam Statuta Batavia yang ditetapkan pada tahun 1642 oleh VOC, dinyatakan bahwa hukum kewarisan Islam berlaku bagi para pemeluk agama Islam.
2. Mengupayakan kompilasi hukum kekeluargaan Islam yang telah berlaku di masyarakat yang selesai pada tahun 1760. Kompilasi ini kemudian dikenal dengan nama *Compendium Freijer*.
3. Menyusun kompilasi hukum serupa di berbagai wilayah lain, seperti Semarang, Cirebon, Goa, dan Bone.

Pengakuan resmi Belanda terhadap peradilan Islam terjadi pada tahun 1882, yaitu dengan keluarnya Staatsblad 1882 no 152, pada tanggal 2 Juni 1882. Pemerintah Belanda menyebut peradilan Islam dengan nama *priesterraden* atau *raad agama*, sebuah nama yang tidak tepat untuk menggambarkan peradilan Islam. Dengan keluarnya aturan ini, kedudukan peradilan Islam menjadi independen, karena bupati tidak lagi dapat mengintervensi kekuasaan peradilan. Hal ini menunjukkan upaya Belanda memisahkan kekuasaan yudikatif dan eksekutif, sekaligus sebagai titik awal dimulainya interaksi dua sistem peradilan yang berbeda, yaitu Islam dan Barat.

---

<sup>13</sup>Ramli Hutabarat, *Kedudukan Islam dalam Konstitusi-konstitusi Indonesia dan Peranannya dalam Pembinaan Hukum Nasional*, (Jakarta: UI, 2005), hlm. 64-66.

Pada tanggal 13 Agustus 1884, pemerintah kolonial Belanda membuat undang-undang tentang kebijakan pemerintahan, susunan pengadilan, pertanian, dan perdagangan dalam daerah jajahannya.<sup>14</sup> Terkait dengan lembaga peradilan, pada masa penjajahan Belanda terdapat lima buah tatanan peradilan, yaitu:<sup>15</sup>

1. Peradilan Gubernur, yang tersebar di seluruh daerah Hindia-Belanda.
2. Peradilan Pribumi, yang tersebar di luar Jawa dan Madura.
3. Peradilan Swapraja, yang tersebar hampir di seluruh Swapraja
4. Peradilan Agama, yang tersebar di daerah-daerah tempat berkedudukan peradilan Gubernur.
5. Peradilan Desa, yang juga tersebar di daerah-daerah tempat berkedudukan peradilan Gubernur.

Pada awalnya, wewenang pengadilan agama meliputi masalah-masalah hukum perkawinan dan kewarisan berdasarkan hukum Islam. Hal ini berdasarkan hasil penelitian Williem Christian Van Denberg yang menyatakan bahwa bangsa Indonesia telah menerima sepenuhnya hukum Islam sebagai hukum yang mereka anut. Namun kesimpulan ini ditentang oleh Christian Snouck Hurgronje yang melontarkan teori *receptie*. Teori *receptie* ini memiliki pengaruh yang besar terhadap kebijakan pemerintahan kolonial Belanda, yang kemudian membentuk *Commissie Voor Priesterrad*, yang terdiri dari para bupati (3 orang), penghulu (5 orang), tokoh Islam (2 orang), dan ahli hukum Belanda (Prof Ter

---

<sup>14</sup> Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), hlm. 194-195.

<sup>15</sup> Supomo, *Sistem Hukum di Indonesia sebelum Perang Dunia ke-II* (Jakarta: Pragnja Paramita, 1970), hlm. 20.

Haar). Tugas komisi ini adalah membicarakan masa depan peradilan agama. Hasilnya adalah keluarnya Staatsblad 1931 no 53, yang berisi pengubahan nama dari *priesterrad* menjadi *penghoeloegerecht*. Di samping itu juga disepakati pencabutan masalah waris dari kewenangan peradilan agama, sehingga peradilan ini hanya mengurus masalah perkawinan. Belanda juga membentuk *Hooger Islamiische Zaken* (Mahkamah Islam Tinggi) dan Balai Harta Peninggalan bagi orang pribumi. Namun putusan komisi ini tidak berjalan karena keterbatasan anggaran.

Pada tanggal 1 April 1937, keluar Staatsblad 1937 no 116, yang isinya mencabut kompetensi pengadilan agama dalam masalah kewarisan dan memasukkannya dalam kompetensi *landraad* (peradilan umum). Peradilan agama juga tidak berhak menyelesaikan sengketa harta biasa, termasuk benda wakaf. Kedudukan pengadilan agama berada di bawah pengawasan pengadilan negeri (*landraad*). Konsekuensinya, keputusan pengadilan agama hanya dapat diekskusi jika telah mendapatkan persetujuan dari pengadilan negeri.<sup>16</sup> Maka wewenang peradilan agama di Jawa dan Madura berdasarkan ketentuan baru tersebut hanya meliputi perkara-perkara:<sup>17</sup> perselisihan suami istri yang beragama Islam, perkara akad nikah, rujuk, dan talak, mahar atau maskawin, dan perkara tentang keperluan kehidupan istri yang wajib diadakan oleh suami.

Namun demikian, perkara-perkara tersebut tidak sepenuhnya menjadi wewenang peradilan agama. Dalam perkara-perkara tersebut, apabila terdapat tuntutan pembayaran uang dan pemberian harta benda atau barang

---

<sup>16</sup> Jimly as-Siddiqi, *Hukum Islam dan Reformasi Hukum Nasional* (Jakarta: BPHN Departemen Kehakiman, 2000), hlm. 25.

<sup>17</sup> Bisri, *Peradilan Agama di Indonesia*, hlm. 120

tertentu, maka harus diperiksa atau diputuskan oleh *landraad*. Di daerah luar Jawa dan Madura, khususnya untuk sebagian residensi Kalimantan, peradilan agama diatur oleh Ordonansi Hindia Belanda, yaitu Staatsblad 1937, nomor 638 dan 639. dalam ordonasi itu ditetapkan tentang Kerapatan *Qadhi* sebagai badan peradilan tingkat pertama; dan Kerapatan *Qadhi* Besar sebagai badan peradilan tingkat banding.<sup>18</sup>

## 2). Peradilan Agama pada masa Jepang

Penataan pada masa peralihan dari pemerintah Hindia Belanda kepada pemerintah Jepang sejalan dengan keinginan politik Islam. Jepang yang sedang menghadapi perang dengan sekutu, menerapkan politik yang simpatik terhadap umat Islam Indonesia. Pemerintah Jepang mengeluarkan berbagai peraturan, salah satunya adalah Undang-Undang No 1 tahun 1942, yang menegaskan bahwa pemerintah Jepang meneruskan segala kekuasaan yang sebelumnya dipegang oleh Gubernur Jenderal Hindia Belanda.<sup>19</sup>

Campur tangan Jepang dalam masalah peradilan agama sangatlah rendah, hanya melakukan pengubahan nama. Peradilan agama diberi nama *Sooryo Hooiin* sedangkan Mahkamah Islam Tinggi disebut *Kaiho Kootoo Hooiin*. Pada tanggal 29 April 1942, pemerintah Bala Tentara Dai Nippon mengeluarkan Undang-undang no 14 tahun 1942 tentang pembentukan *Gunesi Hooiin* atau Pengadilan Pemerintah Bala Tentara. Pasal 3 undang-undang ini menyebutkan susunan peradilan yang terdiri dari: *Tiho Hooiin* (Pengadilan Negeri), *Keizai Hooiin* (Hakim Polisi), *Ken Hooiin* (Pengadilan Kabupaten), *Kaiho Kootoo Hooiin* (Mahkamah Islam Tinggi),

---

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ramli Hutabarat, *Kedudukan Islam dalam Konstitusi...*, hlm. 76.

*Sooryo Hooiin* (Pengadilan Agama). Namun undang-undang ini tidak sempat berjalan, karena Jepang menyerah kepada sekutu dan Indonesia memerdekakan diri.

Di kalangan umat Islam, terdapat usaha memulihkan kekuasaan peradilan agama, khususnya mengenai masalah kewarisan dan perwakafan. Usaha ini mengalami kegagalan, karena terbentur oleh golongan nasionalis. Pertentangan di antara kedua golongan tersebut tercermin dalam pandangan dua orang tokoh nasional di dalam *Sanyo-Sanyo Kaigi Jimushitsu* (Dewan Pertimbangan Agung). Abikusno (golongan Islam) berpendapat bahwa peradilan agama harus tetap ada dan kewenagannya di bidang kewarisan harus dipulihkan. Peradilan agama juga harus diperkuat oleh tenaga terdidik dan digaji oleh pemerintah. Sebaliknya, Soepomo, dari golongan nasionalis, berpandangan negara sekuler harus bersifat modern dan tidak perlu berdasarkan Islam.<sup>20</sup>

c. *Peradilan Islam Masa Kemerdekaan (Orde Lama dan Orde Baru)*

1). Peradilan Agama pada masa Orde Lama

Setelah Proklamasi Kemerdekaan Indonesia, terjadi perubahan dalam pemerintahan, meskipun tidak berpengaruh terhadap kedudukan peradilan agama. Hal ini disebabkan karena bangsa Indonesia dihadapkan revolusi fisik dalam menghadapi Belanda yang akan kembali menjajah. Di samping itu konstitusi yang menjadi dasar penyelenggaraan badan-badan kekuasaan negara belum mendukung perubahan tersebut. Pada tanggal 25 Maret 1946 peradilan agama dipindahkan pengelolaannya ke Departemen Agama berdasarkan Penetapan Pemerintah Nomor 5/SD/1946. Tanggal 8 Nopember 1946 muncul penetapan luas daerah

---

<sup>20</sup> Bisri, *Peradilan Agama di Indonesia*, hlm. 122.

kekuasaan peradilan agama, yaitu sama dengan wilayah Pengadilan Negeri.

Pemerintah juga melakukan rasionalisasi didalam administrasi Pengadilan Agama, yaitu memisahkan jabatan antara Penghulu Kepala dan Ketua Pengadilan Agama. Melalui UU no 22 tahun 1946, penghulu tidak boleh mencampuri urusan peradilan. Sayangnya, undang-undang ini hanya berlaku untuk Jawa dan Madura. Oleh karena itu pada 26 Oktober 1954 dikeluarkan Undang-Undang no 32 tahun 1954 tentang pencatatan nikah, talak, dan rujuk yang berlaku nasional.

Pada tahun 1957, pemerintah mengeluarkan Peraturan no 29 tahun 1957 tentang pembentukan Mahkamah Syar'iyah di setiap daerah yang ada Pengadilan Negerinya. Namun peraturan ini kemudian dicabut lagi, dan diganti dengan Peraturan Pemerintah no 45 tahun 1957 tentang Pendirian Mahkamah Syar'iyah di luar Jawa dan Madura. Dalam peraturan ini ditetapkan wewenang absolut mahkamah syar'iyah meliputi:<sup>21</sup> *nikah, thalaq, ruju' fasakh, nafaqah, mahr, tempat kediaman, mut'ah* dan sebagainya; *hadhanah, perkara waris, wakaf, hibah, shadaqah, baitul mal*, dan lainnya yang berhubungan dengan itu. Demikian pula memutuskan perceraian dan menegaskan bahwa syarat *ta'liq thalaq* sudah berlaku.

Pada masa ini, nama peradilan agama tidak seragam, karena merupakan warisan pemerintah kolonial. Di Jawa namanya Pengadilan Agama, di Kalimantan Selatan dan Kalimantan Timur disebut Kerapatan Qadli, dan di Aceh dinamakan Mahkamah Syar'iyah. Perbedaan ini baru berakhir pada tahun 1980, ketika diterbitkan Surat Keputusan Menteri Agama no 6 tahun 1980 tanggal 28 Januari 1980.

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, hlm. 123.

## 2). Peradilan Agama pada masa Orde Baru

Kehadiran Orde Baru, tahun 1966, memberikan harapan besar bagi perubahan kedudukan Peradilan Agama di Indonesia. Pada tahun 1970, pemerintah menetapkan berlakunya UU nomor 14 tahun 1970 tentang Ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman.<sup>22</sup> Undang-undang ini merupakan landasan pembagian kekuasaan peradilan di Indonesia. Pasal 10 ayat (1) menetapkan bahwa kekuasaan kehakiman di Indonesia dilakukan oleh pengadilan dalam lingkungan peradilan umum, peradilan agama, peradilan militer, dan peradilan tata usaha negara. Penjelasan pasal 10 menetapkan bahwa undang-undang ini membedakan antara empat lingkungan peradilan, yang masing-masing mempunyai lingkungan wewenang tertentu dan meliputi badan-badan peradilan pertama dan tingkat banding. Peradilan Agama, Peradilan Militer dan Peradilan Tata Usaha Negara merupakan peradilan khusus karena mengadili perkara-perkara tertentu. Sedangkan Peradilan Umum adalah peradilan bagi rakyat pada umumnya, mengenai baik perkara perdata maupun perkara pidana.

Berdasarkan penjelasan tersebut, Peradilan Agama (PA) adalah peradilan negara,<sup>23</sup> yaitu peradilan resmi yang dibentuk pemerintah dan berlaku khusus untuk orang Islam (asas personalitas keislaman) dan menangani perkara perdata tertentu sesuai dengan hukum Islam. Untuk meng-

---

<sup>22</sup> Undang-undang ini merupakan pelaksanaan dari pasal 24 UUD 1945 yang berbunyi: "Kekuasaan kehakiman dilakukan oleh sebuah Mahkamah Agung dan lain-lain badan kehakiman menurut undang-undang. Susunan dan kekuasaan badan-badan kehakiman itu diatur dengan undang-undang".

<sup>23</sup> Disebut demikian karena PA dibentuk dengan kuasa undang-undang, hakim dan pegawainya adalah pejabat dan pegawai negeri. Lihat Yusril Ihza Mahendra, "Kedaulatan Negara dan Peradilan Agama", dalam Zulfran Sabrie (ed)., *Peradilan Agama*, hlm. 41.

operasionalkan pasal 10 ayat (1) UU No. 14/1970 tersebut pemerintah kemudian mengeluarkan UU No. 7 tahun 1989 tentang PA. Dengan ditetapkannya undang-undang ini kedudukan PA semakin kuat dan sejajar dengan peradilan lainnya. Arti penting UU No.7/1989 bagi hukum Islam adalah semakin menguatnya kedudukan hukum Islam dalam hukum nasional. Sebagai lembaga yudikatif dan salah satu alat kelengkapan pemerintahan, PA bertanggungjawab terhadap seluruh aspek penegakan hukum Islam.<sup>24</sup>

Isi UU nomor 7 tahun 1989 terdiri atas 7 bab, yang meliputi 108 pasal. Ketujuh bab itu adalah Ketentuan Umum, Susunan Pengadilan, Kekuasaan Pengadilan, Hukum Acara, Ketentuan-ketentuan lain, Ketentuan Pilihan, dan Ketentuan Penutup. Dengan diundangkan dan dan diberlakukannya UU tersebut, peradilan agama memiliki status dan kedudukan hukum yang sama dengan lembaga peradilan lainnya.

Sejak berlakunya UU nomor 7 1989 semua peraturan perundang-undangan sebelumnya dinyatakan tidak berlaku lagi. Dengan demikian, maka penyelenggaraan peradilan agama didasarkan pada peraturan yang sama atau seragam. Penyeragaman yang sama ini dilakukan sebagai upaya penerapan konsep wawasan nusantara di bidang hukum, dan sebagai pelaksanaan politik hukum nasional sebagaimana diamanatkan di dalam GBHN. Guna mendukung pelaksanaan tugas hakim PA, pemerintah menyusun materi hukum yang menjadi acuan para hakim dalam memutuskan

---

<sup>24</sup> Pelaksanaannya dapat dilakukan dengan jalan; a. reintroduksi Islam untuk menumbuhkan kesadaran agar masyarakat bertingkah laku menurut hukum, b. hukum materiil yang menjadi substansi transformasi intelektual, c. penyelenggaraan hukum keluarga, d. layanan fatwa hukum, dan e. manajemen harta agama. Selengkapnya lihat Abdul Ghani Abdullah, *Pengantar Kompilasi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia*, (Jakarta: Gema Insani Pers, 1994), hlm. 35.

perkara. Pada tahun 1991, pemerintah melalui Inpres no 1. tahun 1991, menetapkan Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai materi hukum PA.

Menteri Agama, melalui keputusannya nomor 154 tahun 1991 tanggal 22 juli 1991, meminta kepada seluruh instansi Departemen Agama, termasuk peradilan agama dan instansi pemerintah lainnya untuk menyebarluaskan KHI yang dimaksud.<sup>25</sup> Kompilasi hukum Islam, terdiri dari tiga buku dan masing-masing buku terdiri dari beberapa bab dan pasal. Buku I adalah Hukum Perkawinan, terdiri 19 bab dengan 170 pasal. Buku II: Hukum Kewarisan, terdiri dari 6 bab dengan 44 pasal. Buku III: Hukum Perwakafan, terdiri dari 5 bab dengan 14 pasal.

Tujuan yang ingin dicapai dengan adanya Kompilasi Hukum Islam adalah untuk mewujudkan beberapa hal yaitu; *pertama*, melengkapi pilar PA,<sup>26</sup> yaitu hukum materiil (terapan). Adanya rujukan hukum positif yang unifikatif dapat menghindarkan adanya disparitas antara PA yang satu dengan PA yang lain. Dengan prasarana hukum positif yang kodifikatif akan memantapkan kedudukan dan kewenangan PA. *Kedua*, menyamakan persepsi terhadap materi hukum. Dengan adanya KHI diharapkan pandangan hakim dan masyarakat terhadap penerapan hukum Islam tidak kontradiktif, sekaligus menyeragamkan antara bahasa dan nilai hukum yang diyakini masyarakat dengan kaidah dan rumusan yang diterapkan oleh para hakim.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Muhammad Daud, *Hukum Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005), hlm. 294.

<sup>26</sup> Tiga pilar kekuasaan kehakiman adalah: lembaga peradilan yang terorganisir, aparatur yang berwiobawa dan materi hukum yang adil dan tegas sebagai bahan rujukan.

<sup>27</sup> Dengan diberlakukannya KHI maka umat islam mendapatkan kepastian hukum, karena adanya satu hukum yang baku dan seragam

*Ketiga*, mempercepat proses pemersatuan hukum Islam dengan menghilangkan khilafiyah yang melemahkan potensi umat Islam. Diresmikannya KHI merupakan upaya menghilangkan salah satu sumber terpenting timbulnya perpecahan. Penggunaan kekuatan legal untuk memilah dan memilih pendapat yang beragam menjadai suatu rangkaian kaidah hukum yang lebih maslahat adalah bagian dari hak dan kewajiban penguasa dalam teori hukum islam yang disebut siyasah syariah. *Keempat*, menyingkirkan paham *private affair*, yaitu pandangan yang menyatakan bahwa pelaksanaan nilai-nilai hukum Islam di tengah-tengah masyarakat adalah urusan pribadi. Hal ini bertentangan dengan sifat hukum Islam yang disamping bersifat individual juga berfungsi sosial yang mengatur hubungan sesama manusia dalam hidup bermasyarakat.

*Kelima*, mempositifkan bagian tertentu hukum Islam. Hukum Islam telah menjadi bagian integral dari kehidupan seorang muslim. Berlakunya kaidah hukum Islam disamping bertumpu pada kesadaran hukum masyarakat juga diperkuat dengan kkekuatan penguasa dan sangat legal formal. Oleh sebab itu hukum Islam harus menjadi bagian dari hukum negara. Positifkasi bagian tertentu hukum islam dari norma agama menjadi norma hukum merupakan pengangkatan hukum yang hanya sekedar dicita-citakan (*ius constituendum*) menjadi hukum yang benar-benar berlaku (*ius constitutum*).<sup>28</sup>

---

untuk seluruh wilayah Indonesia. Lihat Munawir Syadzali, "Makna UU No. 7 tahun 1989 dan Kompilasi Hukum Islam bagi Pmebangunan Hukum Indonesia", dalam *Mimbar Hukum* No. 7 tahun V/1994, hlm. 9.

<sup>28</sup> Selengkapnya lihat Nur A. Fadhil Lubis, *op., cit.*, hlm. 143-144. Lihat juga Matardi E, "Kompilasi Hukum Islam sebagai Hukum Terapan di Peradilan Agama", dalam *Mimbar Hukum* No 24 tahun VII/1996, hlm. 30.

### 3). Peradilan Agama pada Era Reformasi

Pada era reformasi ini, terbuka peluang yang luas bagi sistem hukum Islam untuk memperkaya khazanah tradisi hukum di Indonesia. Namun demikian, tidak terdapat perubahan yang mendasar terhadap kedudukan Peradilan Agama. Satu-satunya perubahan struktur dan kedudukan Peradilan Agama terjadi di provinsi Nangroe Aceh Darussalam. Perubahan ini akibat berubahnya kedudukan provinsi ini berdasarkan undang-undang otonomi daerah, yaitu UU nomor 22 tahun 1999 tentang Pemerintah Daerah yang kemudian disusul dengan keluarnya UU Nomor 25 tahun 1999 tentang Perimbangan Keuangan antara Pusat dan Daerah.

Pada tahun 2004 kedua undang-undang tersebut mengalami amandemen. Maka landasan pengaturan otonomi daerah sekarang didasarkan pada UU nomor 32 tahun 2004 tentang Pemerintah Daerah dan UU nomor 33 tahun 2004 tentang Perimbangan Keuangan antara Pusat dan Daerah. Dalam bidang hukum juga ditetapkan Undang-Undang nomor 10 tahun 2004 tentang tata cara pembentukan peraturan perundang-undangan.

Keistimewaan Aceh diakui oleh pemerintah melalui UU nomor 44 tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Propinsi Daerah Istimewa Aceh. UU ini kemudian ditindaklanjuti oleh pemerintah daerah Aceh dengan menerbitkan peraturan daerah Provinsi Daerah Istimewa Aceh nomor 5 tahun 2000 tentang Pelaksanaan Syari'at Islam. Pada tahun 2001 lahir UU nomor 18 tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Propinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Propinsi Nangroe Aceh Darussalam. Berdasarkan kedua aturan di atas, maka pemerintah daerah menerbitkan *qanun*, yaitu:

1. Qanun nomor 10 tahun 2002 tentang Peradilan Syari'at Islam.
2. Qanun nomor 11 tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syari'at Islam Bidang Aqidah, Ibadah, dan Syiar Islam.
3. Qanun nomor 12 tahun 2003 tentang Minuman Khamr dan Sejenisnya.
4. Qanun nomor 13 tahun 2003 tentang Maisir (perjudian).
5. Qanun nomor 14 tahun 2003 tentang Khalwat (Mesum).
6. Qanun nomor 7 tahun 2004 tentang Pengelolaan Zakat.

Pada tahun 2002 pemerintah daerah membentuk Mahkamah Syar'iyah berdasarkan pasal 49 Qanun nomor 10 tahun 2002. Tugas dan wewenangnya hádala memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara-perkara dalam bidang: *ahwal al-syakhsiyah*, *muamalah*, dan *jinayat*. Namun sejauh ini kompetensi bidang *jinayat* belum dapat dilaksanakan, dengan alasan kurangnya sumber daya manusia, dan belum adanya infrastruktur di luar Mahkamah Syar'iyah yang mendukung pelaksanaannya. Hingga saat ini belum ada aturan yang memungkinkan kejaksan menyerahkan berkas perkara ke Mahkamah Syar'iyah. Bahkan pemerintah mengeluarkan Keputusan Presiden nomor 11 tahun 2003 tentang Mahkamah Syar'iyah dan Mahkamah Syar'iyah Provinsi di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Keppres ini tampaknya ingin menganulir kewenangan Mahkamah Syar'iyah dalam bidang *jinayat*.

## 2. Eksistensi Peradilan Islam di Indonesia

a. Peradilan Islam dalam Sistem Peradilan Indonesia  
Peradilan Islam (peradilan agama) merupakan penjabaran lebih lanjut dari aktivitas keulamaan dalam memberi layanan agama kepada masyarakat Islam. Peradilan agama

diletakkan sebagai sebuah lembaga yudikatif. Sebagai salah satu alat kelengkapan pemerintahan, peradilan agama juga harus bertanggung jawab terhadap seluruh aspek penegakan hukum Islam melalui:

1. reintroduksi Islam yang dimaksudkan untuk menumbuhkan kesadaran agar masyarakat bertingkah laku menurut hukum melalui jalan dakwah.
2. hukum materiil yang menjadi substansi transformasi intelektual pada tiap lembaga pendidikan Islam.
3. penyelenggaraan hukum keluarga
4. layanan fatwa hukum
5. manajemen harta agama<sup>29</sup>.

Dalam penyelenggaraan kekuasaan kehakiman (*judicial power*) di Indonesia dilaksanakan oleh sebuah Mahkamah Agung dan badan peradilan yang di bawahnya. Badan peradilan tersebut meliputi Peradilan Umum, Peradilan Agama, Peradilan Militer dan Peradilan Tata Usaha Negara. Di samping Mahkamah Agung terdapat Mahkamah Konstitusi.<sup>30</sup> Pada masing-masing lingkungan peradilan itu memiliki cakupan dan wewenang sendiri-sendiri untuk mengadili (*atributie van rechtsmacht*), dan ditentukan oleh bidang yurisdiksi yang dilimpahkan undang-undang kepadanya.

Kekuasaan atau wewenang pengadilan pada masing-masing lingkungan terdiri atas wewenang relatif (*relative competentie*) dan wewenang mutlak (*absolute competentie*).<sup>31</sup> Wewenang relative berhubungan dengan daerah hukum

---

<sup>29</sup> Abdul Gani Abdullah, *Badan Hukum Syara' Kesultanan Bima 1947-1957, Sebuah Studi Mengenai Peradilan Agama*, Disertasi Doktor pada Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1987, hlm. 291.

<sup>30</sup> UU No. 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman, (Surabaya: Karina, 2004) hlm. 26.

<sup>31</sup> Bisri, *Peradilan Agama di Indonesia*, hlm. 204.

suatu pengadilan, baik pengadilan tingkat pertama maupun pengadilan tingkat banding. Artinya, cakupan dan batasan kekuasaan relatif Pengadilan ialah meliputi daerah hukumnya berdasarkan undang-undang. Wewenang absolut adalah kewenangan mengadili yang berhubungan dengan bidang perkara yang diselesaikan.

Kewenangan dan kekuasaan PA sebagaimana tercantum dalam Bab III UU No. 7/1989 (pasal 49-53) meliputi bidang-bidang hukum perdata antara lain; perkawinan, kewarisan, wasiat dan hibah yang dilakukan berdasarkan hukum Islam dan perkara wakaf serta sadaqoh. Dari bidang-bidang tersebut dapat dikatakan bahwa kompetensi PA adalah bidang hukum keluarga dari orang-orang yang beragama Islam, sehingga PA disebut sebagai Peradilan Keluarga.<sup>32</sup>

Dengan diundangkannya UU No.7/1989 berarti hukum Islam telah dikukuhkan secara sah sebagai bagian integral dari hukum nasional. Hal ini juga sebagai konsekuensi dari implementasi wawasan pembinaan hukum nasional, yang meliputi wawasan kebangsaan, wawasan nusantara, dan wawasan bhinneka tunggal ika.<sup>33</sup> Disamping itu makna lainnya adalah hukum Islam menjadi salah satu sumber hukum nasional dengan Pancasila sebagai landasan utamanya.

Susunan hirarkis Pengadilan Agama meliputi Pengadilan tingkat pertama dan pengadilan tingkat banding. Pengadilan Tingkat pertama disebut dengan Pengadilan Agama yang berkedudukan di setiap ibukota Kabupaten atau Kotamadya. Pengadilan Tingkat Banding bernama Pengadilan Tinggi Agama yang berkedudukan di setiap

---

<sup>32</sup> Bustanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Gema Insani Pers, 1996), hlm. 94.

<sup>33</sup> Penjelasan mengenai ketiga wawasan ini baca Ismail Saleh, *op., cit.*, hlm. 127-128.

Propinsi. Kedua lembaga pengadilan agama ini berpuncak pada Mahkamah Agung sebagai pengadilan negara tertinggi.

b. Kewenangan dan Otoritas Peradilan Islam

Peradilan adalah proses pemberian keadilan di suatu lembaga yang disebut pengadilan. Dengan demikian pengadilan adalah lembaga atau badan yang bertugas memeriksa, mengadili dan menyelesaikan setiap perkara yang diajukan kepadanya. Semua lembaga pengadilan di Indonesia memiliki kewenangan dan otoritas masing-masing sesuai dengan aturan Undang-Undang Kekuasaan Kehakiman. Pengadilan Negeri berwenang menyelesaikan perkara baik perdata maupun pidana bagi masyarakat umum, pengadilan militer berwenang menyelesaikan perkara yang terjadi di kalangan anggota militer, pengadilan tata usaha fokus pada penyelesaian masalah perselisihan administrasi.

Peradilan agama memiliki kewenangan memproses perkara dan memberikan keadilan kepada orang Islam yang berperkara. Perkara-perkara yang diajukan tersebut diselesaikan berdasarkan pertimbangan hukum Islam yang berlaku. Sebagaimana pengadilan lainnya, secara hirarkis penyelesaian perkara di peradilan agama dilaksanakan melalui dua lembaga, yaitu pengadilan agama dan pengadilan tinggi agama. Pengadilan Agama adalah pengadilan tingkat pertama sedangkan pengadilan Tinggi Agama adalah pengadilan tingkat banding. Di atas pengadilan agama dan pengadilan tinggi agama perkara diselesaikan oleh Mahkamah Agung sebagai *Supreme Court* semua lembaga pengadilan di Indonesia.

Dasar kewenangan dan otoritas pengadilan agama di dasarkan pada Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 dan Undang-Undang No. 3 tahun 2006. Undang-undang No. 7

tahun 1989 terdiri dari tujuh bab dan 108 pasal yang memuat aturan sebagai berikut:

- a. Bab I berisi Ketentuan Umum
- b. Bab II-III tentang Susunan dan Kekuasaan Peradilan Agama
- c. Bab IV menjelaskan tentang Hukum Acara yang berlaku di Peradilan Agama
- d. Bab V berisi tentang Ketentuan Lain-lain yang berkaitan dengan Peradilan Agama
- e. Bab VI memuat Ketentuan Peralihan, dan
- f. Bab VII berisi Ketentuan Penutup

Pasal 1 UU No. 7 Tahun 1989 menentukan ruang lingkup kewenangan Peradilan Agama adalah bagi orang-orang yang beragama Islam. Ketentuan ini dirumuskan secara lengkap dalam pasal 2 sebagai berikut:

*“Peradilan Agama merupakan salah satu pelaksana kekuasaan kehakiman bagi rakyat pencari keadilan yang beragama Islam mengenai perkara perdata tertentu yang diatur dalam undang-undang ini”.*

Perkara perdata tertentu yang disebut dalam pasal 2 di atas merujuk kepada yang tercantum dalam Bab III UU No. 7 tahun 1989 pasal 49 hingga pasal 53. Kekuasaan Peradilan Agama dijelaskan pada pasal 49 ayat (1) Undang-undang No. 7 Tahun 1989. Dalam pasal ini dijelaskan bahwa pengadilan Agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara-perkara di tingkat pertama antara orang-orang yang beragama Islam. Dengan demikian kewenangan absolute peradilan agama memiliki dua ukuran; asas personalitas (pencari keadilan yang beragama Islam) dan bidang hukum perdata tertentu, seperti yang tercantum dalam Bab III UU No. 7 tahun 1989.

Asas personalitas dalam UU PA dicirikan oleh factor keislaman, sehingga disebut dengan asas personalitas keislaman. UU PA mengatur factor keislaman itu dilekatkan pada dua kategori, yaitu personalitas pihak yang berperkara dan pokok sengketa yang diperkarakan. Kategori pertama disebutkan dalam pasal 1 angka (1) yang menyebutkan bahwa Pengadilan Agama adalah peradilan orang-orang yang beragama Islam. Dalam pasal 2 dinyatakan bahwa peradilan agama merupakan salah satu pelaksana kekuasaan kehakiman bagi rakyat pencari keadilan yang beragama Islam mengenai perkara perdata tertentu yang diatur dengan undang-undang ini. Ketentuan lain terkait dengan asas ini juga diatur dalam pasal 49 ayat (1) dan pasal 66 ayat (1).

Kategori kedua disebutkan dalam pasal 49 ayat (1) bahwa pengadilan agama bertugas dan berwenang memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara antara orang-orang yang beragama Islam. Dalam penjelasan umum UUPA dikatakan bahwa pengadilan agama merupakan pengadilan tingkat pertama untuk memeriksa, memutus, dan menyelesaikan perkara-perkara antara orang-orang yang beragama Islam di bidang perkawinan, kewarisan, hibah, wasiat, wakaf, dan sedekah yang berdasarkan hukum Islam.

Perkara-perkara yang menjadi kewenangan pengadilan agama meliputi masalah perkawinan, kewarisan, wasiat, dan hibah yang dilakukan berdasarkan hukum Islam. Masalah perkawinan misalnya, mengatur tentang ijin beristri lebih dari satu, ijin pernikahan bagi mereka yang berusia kurang dari 21 tahun, dispensasi perkawinan, pencegahan perkawinan, pembatalan perkawinan, penyelesaian harta bersama, dan lain-lain. Masalah kewarisan meliputi penentuan siapa yang menjadi ahli waris, penentuan harta peninggalan dan

pembagiannya. Perkara lain yang menjadi kewenangan pengadilan agama adalah masalah wakaf, infaq dan sadaqah.

Kewenangan mengadili perkara bagi Peradilan Agama diperluas dengan diundangkannya Undang-undang No. 3 tahun 2006. Undang-undang ini memberikan kewenangan tambahan bagi pengadilan agama dalam masalah muamalah atau ekonomi syari'ah. Secara rinci masalah muamalah tersebut meliputi: perbuatan atau kegiatan usaha yang dilaksanakan menurut prinsip syari'ah, seperti: Bank Syari'ah, Asuransi Syari'ah, Reasuransi Syari'ah, Reksadana Syari'ah, Obligasi Syari'ah dan Surat Berharga Berjangka Syari'ah.

Masalah lain yang juga menjadi kewenangannya adalah: sekuritas syari'ah, pembiayaan syari'ah, pegadaian syari'ah, dana pensiun syari'ah, bisnis syari'ah dan lembaga keuangan mikro syari'ah.

Berdasarkan aturan di dalam dua Undang-undang di atas dapat disimpulkan bahwa Pengadilan Agama memiliki kompetensi absolute sebagai pengadilan perdata bagi umat Islam. Perkara yang menjadi kewenangannya adalah perdata khusus, yaitu hukum keluarga dan hukum ekonomi syari'ah. Oleh karena itu pengadilan agama tidak hanya menjadi pengadilan keluarga (*family court*) tetapi diperluas dalam masalah perekonomian syari'ah.

Perluasan kewenangan absolut pengadilan agama tidak dapat dipisahkan dari asas personalitas yang menjadi ciri khasnya dan juga perkembangan implementasi hukum Islam di Indonesia. Dalam hal yang terakhir, sejak masa reformasi bergulir, keinginan sejumlah umat Islam untuk menegakkan hukum Islam di berbagai bidang mulai kelihatan. Sistem ekonomi Islam misalnya, menjadi alternatif terbaik bagi sistem perekonomian dunia. Ketika Indonesia dilanda krisis

moneter terbukti bahwa lembaga keuangan syari'at justru mampu bertahan. Hal inilah yang menyebabkan pemerintah kemudian membuat aturan khusus melalui undang-undang perbankan, yaitu memasukkan bank syari'ah sebagai salah satu jenis bank yang secara resmi diakui pemerintah.

Implikasi bertahannya ekonomi syari'ah membuat lembaga keuangan konvensional mulai membuka counter syari'ah sebagai bagian dari produk perbankan. Tidak hanya itu, lembaga keuangan lain, seperti asuransi, pegadaian, reksadana, dan sebagainya mulai melirik dan menetapkan sistem syari'ah sebagai dasar pengelolannya. Inilah yang menjadi dasar diundangkannya UU No. 3 tahun 2006, sebagai materi tambahan bagi kewenangan Pengadilan Agama.

### **3. Kontribusi Peradilan Islam bagi Perkembangan Hukum Islam**

Sistem hukum Indonesia menganut pluralisme sistem hukum, karena terdapat tiga sistem hukum yang hidup dan berkembang yaitu; hukum adat, hukum Islam, dan hukum barat. Hukum Islam yang berlaku di Indonesia itu dapat dibagi dua. *Pertama*, hukum Islam yang berlaku secara normatif, adalah bagian hukum Islam yang mempunyai sangsi atau padahan kemasyarakatan. Pelaksanaannya tergantung kepada kuat lemahnya kesadaran masyarakat muslim mengenai kaidah-kaidah hukum Islam yang bersifat normatif itu. Hukum Islam yang berlaku secara normatif tidak memerlukan bantuan kekuasaan negara untuk melaksanakannya.

*Kedua*, hukum Islam yang berlaku secara formal yuridis adalah (bagian) hukum Islam yang mengatur hubungan manusia dengan manusia dan benda dalam masyarakat,

yang termasuk dalam kategori hukum Islam bidang mu'amalah. Bagian hukum Islam ini menjadi hukum positif karena dituangkan dalam peraturan perundang-undangan, berdasarkan atau karena ditunjuk oleh peraturan perundang-undangan. Yang dimaksud adalah (misalnya) hukum perkawinan, hukum kewarisan, hukum wakaf. Hukum Islam yang berlaku secara formal yuridis memerlukan bantuan penyelenggara negara untuk menjalankan secara sempurna dengan misalnya, mendirikan lembaga Peradilan Agama yang menjadi salah satu unsur sistem peradilan nasional di negara kita.<sup>34</sup>

Peradilan agama dapat dipandang sebagai suatu gejala keislaman karena mampu mengungkapkan banyak aspek kehidupan masyarakat muslim. Secara historis keberadaan peradilan agama di Indonesia mengalami pasang surut. Kekuatan lembaga peradilan agama ini menunjukkan kekuatan keberagamaan masyarakat muslim sepanjang sejarahnya. Hal ini ditunjukkan dengan kebijakan kolonial Belanda yang menjadikan lembaga Peradilan Agama sebagai sasaran utama politik hukum guna melemahkan kesadaran beragama umat Islam.

Kebutuhan umat Islam akan peradilan agama tidak dapat diartikan sebagai permintaan istimewa oleh umat Islam. Kehadiran peradilan agama merupakan kebutuhan muslim sebagaimana umat lain yang sudah terpenuhi, seperti peradilan umum yang berdasarkan pada moralitas kristen. Oleh karena itu diundangkannya UU No. 7 tahun 1989 adalah untuk mengembalikan keseimbangan, keserasian, dan keselarasan di bidang kebutuhan hukum dari kelompok

---

<sup>34</sup> H.M. Daud Ali, *Hukum Islam dan Peradilan Agama (Kumpulan Tulisan); Latar Belakang, Tujuan dan Prospek Undang-Undang Peradilan Agama*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 290-291.

umat Islam di Indonesia. Politik hukum kolonial Belanda yang mengeliminir dan meresepsi berlakunya hukum Islam bagi umat Islam di Indonesia, menyebabkan trauma yang panjang bagi umat Islam dalam berhadapan dengan *superiority complex*. Hukum Islam tidak hanya menyangkut masalah ubudiyah saja, tetapi juga masalah muamalah yang sangat luas ruang lingkungannya. Maka perailan agama perlu dikembangkan guna memenuhi kebutuhan hukum umat Islam di Indonesia.

Di sisi lain, terdapat kelemahan dan kendala bagi lembaga Peradilan Agama ini, yaitu:

1. peradilan agama adalah lembaga formal yang terikat dengan ketentuan formal dan prosedural, bukan lagi sebagai lembaga informal yang dapat berkembang leluasa, baik dalam beracara maupun membuat keputusan. Keberadaan pengadilan agama terikat dengan Undang-undang tentang kekuasaan Kehakiman (UU No. 14 tahun 1970 jo UU No. 4 tahun 2004), dan Undang-undang Peradilan Agama sendiri (UU No. 7 tahun 1989 dan UU No. 3 tahun 2006). Keberadaan kedua perundang-undangan ini mempengaruhi perluasan kewenangan absolut bagi pengadilan agama.
2. kurangnya pengetahuan hakim tentang hukum Islam, khususnya hukum fiqh yang sesuai dengan perkembangan tuntutan kebutuhan hukum umat Islam. Kitab-kitab fiqh yang menjadi pegangan para hakim pengadilan agama yang kemudian dituangkan dalam Kompilasi Hukum Islam, masih memerlukan interpretasi kontekstual, guna menyesuaikan dengan perkembangan persoalan dalam masyarakat. Disinilah kekuatan ijtihad para hakim pengadilan agama dituntut untuk

mampu membumikan hukum syari'at Islam sehingga menghadirkan rasa keadilan bagi masyarakat.

3. kurangnya kemampuan hakim pengadilan agama untuk menangani perkara menurut prosedur hukum acara yang berlaku. Kebanyakan para hakim menguasai materi hukum Islam tetapi kurang menguasai masalah hukum acara. Padahal pedoman beracara di pengadilan diatur secara prosedural, di mana seorang hakim wajib mengetahuinya. Kesalahan dalam prosedur beracara di pengadilan agama dapat mengakibatkan kesalahan dalam membuat keputusan hukum.

Demikianlah beberapa hal yang harus diperhatikan guna meningkatkan peran dan fungsi peradilan agama bagi pengembangan hukum Islam. Peradilan agama menerima kapasitas sebagai tonggak penegak hukum Islam di dalam dan diluar pengadilan. Para hakim di pengadilan tersebut adalah ulama dan pemimpin masyarakat yang dianggap sebagai sumber alternatif untuk memecahkan permasalahan sosial.

Berdasarkan peran dan fungsinya, peradilan agama harus mampu mentransformasikan hukum Islam dalam realitas kehidupan umat Islam. Oleh karena itu peradilan agaa menjalankan fungsi sebagai peradilan Islam sekalipun sedang memerankan peradilan negara. Penyelesaian perkara harus mengacu pada penunaian kewajiban dan pemenuhan hak serta penghindaran pihak-pihak yang terkait dari tindakan kezaliman.

Hal yang tidak kalah pentingnya adalah melakukan aktualisasi bagi pengembangan peradilan agama. Peradilan agama harus mampu menjadi court of law, menjadi pelaksana kekuasaan kehakiman. Kewenangan pengadilan

agama adalah dalam bidang hukum perdata, khususnya hukum keluarga dan hukum ekonomi syari'ah. Oleh karena itu perlu pengembangan dengan melakukan studi banding dan kajian terhadap pengadilan agama di negara lain untuk memperbaiki perundang-undangan yang berlaku. Pengadilan agama harus menjadi katalisator bagi terciptanya kesatuan hukum sesuai dengan kewenangan yang dimilikinya.

## **B. LEMBAGA-LEMBAGA PEMBERI FATWA**

Selain Peradilan Agama, di Indonesia terdapat lembaga-lembaga yang mengeluarkan fatwa terkait dengan hukum Islam. Lembaga-lembaga ini tidak bersifat mandiri, karena merupakan bagian dari organisasi sosial/kemasyarakatan Islam yang ada di Indonesia. Oleh karena itu, metode ijtihad dan produk fatwanya dipengaruhi oleh corak khusus masing-masing organisasi yang menaunginya. Dalam bab ini akan dikemukakan lembaga-lembaga pemberi fatwa dan metode ijtihad yang digunakan. Berdasarkan data yang diperoleh, lembaga yang dibahas meliputi: Majelis Tarjih Muhammadiyah, Lajnah Bahsul Masail Nahdhatul Ulama, Dewan Hisbah Persatuan Islam, dan Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia.

### **1. Majelis Tarjih Muhammadiyah**

Muhammadiyah adalah organisasi sosial keagamaan yang memiliki misi utama pembaharuan (tajdid) terhadap pemahaman agama. Pembaharuan dalam Muhammadiyah meliputi dua segi, dipandang dari sudut sasarannya. *Pertama*, pembaharuan dalam arti mengembalikan kepada

keasliannya/kemurniannya, yang sarasannya adalah soal-soal prinsip perjuangan yang sifatnya tetap/tidak berubah-ubah. *Kedua*, pembaharuan dalam arti modernisasi, yang sarasannya mengenai masalah seperti: metode, sistem, teknik, strategi, taktik perjuangan, dan lain sebagainya, yang disesuaikan dengan situasi dan kondisi/ruang dan waktu. Dengan demikian pembaharuan memiliki dua arti, yaitu memurnikan ajaran dan memodernkan.

*a. Sejarah Pembentukan Majelis Tarjih*

Majlis Tarjih didirikan berdasarkan keputusan Kongres Muhammadiyah ke- XVI tahun 1927 di Pekalongan atas usul dari K.H. Mas Mansyur. Usul tersebut berdasarkan pertimbangan adanya kekhawatiran timbulnya perpecahan di kalangan orang-orang Muhammadiyah, terutama ulama'-nya karena perbedaan paham dalam masalah-masalah hukum agama. Perbedaan-perbedaan dapat menyebabkan pertentangan, perpecahan, dan memunculkan kefanatikan, sehingga meretakkan ukhuwah Islamiyah.

Dalam Mukhtamar Muhammadiyah ke-XVII tahun 1928 di Yogyakarta dibentuk susunan pengurus Majelis Tarjih Pusat. Sebagai ketuanya adalah KH. Mas Mansur dan KH. Aslam Z sebagai sekretaris. Pada masa ini juga dibuat anggaran dasar yang antara lain menetapkan bahwa tugas Majelis Tarjih adalah:

1. Mengamat-amati perjalanan Muhammadiyah yang berhubungan dengan hukum-hukum agama.
2. Menerima, menyelidiki, dan mentarjihkan atau menetapkan hukum masalah khilafiyah yang diragukan hukumnya, yang memang penting dalam perjalanan Muhammadiyah.

3. Penyelidikan dan pembahasan tersebut, hendaklah berdasarkan al-Quran dan al-Hadits dengan berpedoman pada ushul fiqh yang dipandang *mu'tabar*, dan mementingkan riwayat dan maknanya; tidak mengutamakan *aql* di atas *naql*.<sup>35</sup>

Muktamar Tarjih yang pertama diadakan pada tahun 1929 bersama-sama dengan Konggres Muhammadiyah ke-XVIII di Solo. Masalah-masalah yang telah teridentifikasi dibahas dalam muktamar yang pertama ini. Masalah pertama yang diputuskan kemudian disusun menjadi kitab, yaitu kitab iman dan sembahyang. Setelah itu dibahas pula masalah gambar, musik, lotre, api unggun, arak-arakan Aisyiyah dan sebagainya. Keputusan-keputusan Muktamar Tarjih, yang kemudian diubah menjadi Musyawarah Nasional, dikodifikasikan dalam Himpunan Putusan Tarjih dan Qaidah-qaidahnya, termasuk Kaidah Pengembangan Pemikiran Islam.

Fungsi majlis ini adalah mengeluarkan fatwa atau memastikan hukum tentang masalah-masalah tertentu. Masalah itu tidak hanya pada bidang agama dalam arti sempit, tetapi juga menyangkut masalah sosial kemasyarakatan. Majlis ini berusaha untuk mengembalikan suatu persoalan kepada sumbernya, yaitu Al-Qur'an dan Al-Hadits, baik masalah itu sudah ada hukumnya tetapi masih diperselisihkan, atau masalah-masalah baru, yang sejak semula memang belum ada ketentuan hukumnya, seperti masalah keluarga berencana, bayi tabung, bank dan lain-lain.<sup>36</sup>

Dalam Mu'tamar Muhammadiyah ke-43 tahun 1995 di Aceh, majlis ini disempurnakan menjadi Majlis Tarjih dan

---

<sup>35</sup> M. Sa'ad Ibrahim, *Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam: Manhaj dan Aplikasinya*, dalam <http://miklotof.wordpress.com>.

<sup>36</sup> <http://tarjih.muhammadiyah.or.id/content-3-sdet-sejarah.html>

Pengembangan Pemikiran Islam (MTPPI). Struktur Majelis tersebut mengalami beberapa kali perubahan. Sekarang ini MTPPI secara struktural terdiri dari MTPPI Pusat, Wilayah, dan Daerah. Masing-masing berfungsi sebagai pembantu – dan oleh karena itu berada di bawah – Pimpinan Muhammadiyah sesuai dengan tingkatannya.

*b. Manhaj al-Istinbath Majelis Tarjih*

Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Muhammadiyah telah merumuskan secara dinamis aspek metodologis tersebut dalam *manhaj al-istinbath*nya. Perumusannya dikatakan dinamis, karena senantiasa berkembang sejalan dengan perkembangan masa. Perumusan aspek metodologis tersebut, terakhir kali dilakukan dalam Munas Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam tahun 2000 di Jakarta. Prinsip-prinsip metodologis tersebut dirumuskan sebagai berikut:

- a. Mengubah istilah *al-sunnah al-shahihah* menjadi *al-sunnah al-maqbullah* sebagai sumber hukum sesudah al-Qur`an. Hal ini dilakukan untuk menunjukkan bahwa secara obyektif, majlis tidak hanya menggunakan hadits kategori *sahih*, tetapi juga *hasan*. Muhammadiyah membolehkan *talfiq*, yaitu menggabungkan beberapa pendapat dalam satu perbuatan syar`iy sepanjang telah dikaji lewat proses tarjih.
- b. Posisi ijtihad adalah metode bukan sumber hukum, yang fungsinya adalah sebagai metode untuk merumuskan ketetapan-ketetapan hukum yang belum terumuskan dalam al-Qur`an dan al-Sunnah. Ijtihad dipergunakan untuk merumuskan hukum yang tidak terdapat secara langsung dalam al-Quran dan al-Sunnah. Dengan kata

lain, ruang lingkup ijtihad meliputi masalah-masalah yang terdapat dalam dalil yang dhanniy dan masalah-masalah yang secara eksplisit tidak terdapat dalam al-Qur`an dan atau al-Sunnah.

- c. Ijtihad meliputi metode *bayani* (menggunakan kaidah kebahasaan), metode *ta`lili* (menggunakan pendekatan `illat hukum), dan metode *istishlahi* (menggunakan pendekatan kemaslahatan). Dalam hal ini manhaj tidak menjelaskan jika terjadi perbedaan hasil penetapan hukum terhadap satu masalah karena adanya penggunaan metode yang berbeda. Mana di antara ketiga metode tersebut yang diprioritaskan. Dalam hal ini sebaiknya, untuk perkara yang akal manusia tidak dapat menjangkau `illat dan kemaslahatannya, metode bayani harus diprioritaskan.
- d. Manhaj menentukan empat pendekatan untuk kepentingan menetapkan hukum, yaitu: hermeneutika, sejarah, sosiologis, dan antropologis.
- e. *Ijma`*, *qiyas*, *mashlahah mursalah*, serta *`urf*, berkedudukan sebagai teknik penetapan hukum. Meskipun *istihsan* dan *sadd al-dzari`ah* tidak disebutkan, tidak berarti keduanya tidak dipakai. Hal ini didasarkan adanya kenyataan bahwa keduanya juga didasarkan atas prinsip kemaslahatan yang dipandang sebagai salah satu metode penetapan hukum.
- f. *Ta`arudl al-adillah* diselesaikan secara hirarkis melalui *al-jam`u wa al-taufiq*, *al-tarjih*, *al-nasakh*, dan *al-tawaqquf*. Majelis Tarjih secara tidak langsung mengakui adanya *nasikh mansukh*. Mengenai urutan prioritas di atas, tampaknya perlu dipertimbangkan untuk mendahulukan nasakh sebelum menyelesaikan ta`arudl melalui

tarjih, karena jika diketahui batas waktu berlakunya suatu hukum, maka dengan lewatnya waktu tersebut, berlakulah hukum sebaliknya secara otomatis. Dengan demikian tidak perlu lagi kepada tarjih.

- g. Tarjih terhadap nash harus mempertimbangkan beberapa segi: segi sanad (kualitas dan kuantitas rawi, bentuk dan sifat periwayatan, *sighat tahammul wa al-ada`*), segi matan (mendahulukan *sighat nahy* daripada *amr*; *shighat khas* daripada *'am*), segi materi hukum, dan segi eksternal.
- h. Hal-hal yang tidak diubah masih tetap berlaku, seperti: Mendasarkan akidah hanya kepada dalil mutawatir, Pemahaman terhadap al-Quran dan al-Sunnah dilakukan secara komprehensif dan integral, Peran akal dalam memahami teks al-Quran dan al-sunnah dapat diterima, Qiyas tidak berlaku dalam masalah ibadah mahdhalah dan masalah yang sudah ada nashsh sharihnya dari al-Quran dan atau al-Sunnah, Untuk memahami nashsh yang musytarak, paham shahabat dapat diterima, Mendahulukan makna dhahir daripada ta`wil dalam bidang akidah, Takhshish al-Kitab bi al-Sunnah dapat diterima, Hadits mauquf tidak dapat dijadikan hujjah, kecuali yang dihukumi marfu', Hadits mursal shahabiy dapat dijadikan hujjah, Hadits *mursal tabi'iy*, *hadis mudallas*, semata tidak dijadikan hujjah, kecuali jika terdapat petunjuk adanya kebersambungan sanad, Hadits dilaif yang kuat menguatkan tidak dapat dijadikan hujjah, kecuali jika banyak jalannya dan terdapat qarinah yang menunjukkan bahwa hadits itu berasal dari Nabi saw. dan tidak bertentangan dengan al-Qur`an dan hadits shahih, Jika terjadi pertentangan antara jarh dan ta`dil,

didahulukan jarh dengan dasar keterangan yang jelas dan sah menurut syara'.<sup>37</sup>

c. *Prinsip Pengembangan Pemikiran Islam*

Manhaj pengembangan pemikiran Islam dikembangkan atas dasar prinsip-prinsip yang menjadi orientasi utamanya, yaitu:

1. Prinsip **al-mura'ah** (konservasi) yaitu upaya pelestarian nilai-nilai dasar yang termuat dalam wahyu untuk menyelesaikan permasalahan yang muncul. Pelestarian ini dapat dilakukan dengan cara pemurnian (purification) ajaran Islam. Ruang lingkup pelestarian adalah bidang aqidah dan ibadah mahdhah.
2. Prinsip **al-tahditsi** (inovasi) yaitu upaya penyempurnaan ajaran Islam guna memenuhi tuntutan spiritual masyarakat Islam sesuai dengan perkembangan sosialnya. Penyempurnaan ini dilakukan dengan cara reaktualisasi, reinterpretasi, dan revitalisasi ajaran Islam.
3. Prinsip **al-ibtikari** (kreasi) yaitu penciptaan rumusan pemikiran Islam secara kreatif, konstruktif dalam menyahuti permasalahan aktual. Kreasi ini dilakukan dengan menerima nilai-nilai luar Islam dengan penyesuaian seperlunya (adaptatif). Atau dengan penyerapan nilai dan elemen luaran dengan penyaringan secukupnya (selektif).<sup>38</sup>

d. *Mekanisme Pengambilan Keputusan MTPPI*

Terhadap persoalan-persoalan yang memerlukan pemecahan dalam perspektif Islam, dibahas oleh majlis ini dengan cara berupaya mencari dalil yang relevan, menerapkan manhaj al-istinbath, kemudian menarik natijah hukumnya,

---

<sup>37</sup> *Manhaj Ijtihad Umum*, dalam <http://tarjihbms.wordpress.com/manhaj>.

<sup>38</sup> *Ibid.*

Hasil keputusan majlis ini, kemudian diajukan ke pimpinan Muhammadiyah sesuai dengan tingkatannya. Selanjutnya pimpinan Muhammadiyahlah yang memiliki otoritas untuk mentanfidzkan atau tidak, sesuai dengan pertimbangan-pertimbangan yang dimiliki. Jika telah ditanfidzkan, maka keputusan tersebut mengikat secara organisatoris terhadap warga Muhammadiyah sesuai dengan tingkatannya masing-masing. Tanfidz oleh pimpinan pusat, mengikat seluruh warga Muhammadiyah, tanfidz oleh pimpinan wilayah, mengikat warganya pada wilayah yang bersangkutan, demikian pula oleh pimpinan daerah, mengikat daerahnya semata.

Semua yang telah ditanfidzkan masih tetap terbuka untuk diadakan tinjauan ulang. Jika dikemudian hari ditemukan dalil dan istinbath yang lebih baik, maka dengan melalui mekanisme organisatoris seperti di atas, hal-hal yang telah ditanfidzkan dikaji ulang, kemudian diubah sesuai dengan penemuan tersebut. Dengan demikian, segala keputusan tersebut tidak kemudian menjelma menjadi suatu madzhab yang senantiasa berwatak dasar mempertahankan status quo dan melahirkan fanatisme. Bahkan untuk membentengi dari fanatisme, sikap menyalahkan tidak boleh ada terhadap pandangan yang berbeda dari hasil tarjih yang didapatkan dari istinbath yang dilakukan majlis ini.<sup>39</sup>

## **2. Lajnah Bahsul Masail Nahdhatul Ulama**

Nahdhatul Ulama (NU), sebagai jam'iyah sekaligus gerakan diniyah islamiyah dan ijtima'iyah, sejak awal berdirinya telah menjadikan faham Ahlussunah Wal Jama'ah sebagai basis teologi (dasar beraqidah). Dalam bidang fiqh, organisasi ini menganut salah satu dari empat mazhab: Hanafi, Maliki,

---

<sup>39</sup> Ibrahim, *Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam*.

Syafi'i dan Hambali. Hal ini menunjukkan elastisitas dan fleksibilitas NU dalam bermazhab sesuai kebutuhan (hajat). Namun kenyataannya, dalam keseharian ulama NU lebih banyak menggunakan fiqih yang bersumber dari mazhab Syafi'i. Hampir dapat dipastikan bahwa fatwa atau keputusan hukum yang dikeluarkan organisasi ini menggunakan referensi atau *maraji'* dari mazhab Syafi'i.

Sejak berdirinya, NU memang mengambil sikap dasar untuk bermazhab. Sikap ini secara konsekuen ditindaklanjuti dalam pelaksanaan istimbath hukumnya. Para ulama NU mendasarkan pengambilan hukum kepada *aqwal al-mujtahidin* (pendapat para mujtahid), baik yang *muthlaq* ataupun *muntashib*. Bila ditemukan pendapat yang berdasar teks/nash (Al-Qur'an maupun Hadis), maka pendapat itulah yang dipegangi. Jika tidak ditemukan, mereka mengambil pendapat yang dianggap lebih kuat, atau pendapat yang sudah di takhrij. Apabila terjadi perbedaan pendapat (*ikhtilaf*) maka diambil adalah pendapat yang paling kuat sesuai dengan pentarjihan para ahlul-tarjih.

#### a. Sejarah Berdirinya Lajnah Bahsul Masail

Secara historis, forum bahtsul masa'il sudah ada sebelum NU berdiri. Saat itu sudah ada tradisi diskusi di kalangan pesantren yang melibatkan kiai dan santri yang hasilnya diterbitkan dalam buletin LINO (Lailatul Ijtima Nahdlatul Oelama). Dalam buletin LINO, selain memuat hasil, bahtsul masa'il juga menjadi ajang diskusi interaktif jarak jauh antar para ulama. Seorang kiai menulis ditanggapi kiai lain, begitu seterusnya.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Dokumentasi tentang LINO ini ada pada keluarga (alm) KH. Abdul Hamid, Kendal. Lewat LINO ini pula ayah saya (KH. Mahfudh Salam) saat itu bertentangan dengan Kiai Murtadlo Tuban mengenai

Latar belakang munculnya Lajnah Bahtsul Masail (Lembaga Pengkajian Masalah- masalah Agama) adalah karena adanya kebutuhan masyarakat terhadap hukum Islam, terutama yang menyangkut kebutuhan praktis bagi kehidupan sehari-hari. Hal ini mendorong para ulama dan intelektual NU untuk mencari solusinya dengan melakukan *bahtsul masail*. Jika ditelusuri hasil-hasilnya, maka bahtsul masail ini pertama dilaksanakan pada tahun 1926, yaitu beberapa bulan setelah berdirinya NU.

Secara resmi institusi Lajnah Bahtsul Masail diusulkan pembentukannya pada Mukhtamar XXVIII di Yogyakarta tahun 1989. Pada waktu itu Komisi I bahtsul masail merekomendasikan kepada PBNU untuk membentuk Lajnah Bahtsul Masail "Diniyah" (lembaga pengkajian masalah-masalah Islam) sebagai lembaga permanen yang khusus menangani persoalan keagamaan.

Pada tanggal 26-28 Januari 1990, bertempat di Pondok Mambaul Ma'arif Denanyar Jombang, dilakukan sarasehan guna menindaklanjuti pembentukan Lajnah Bahtsul Masail Diniyah. Harapannya waktu itu, kegiatan tersebut dapat menghimpun para Ulama dan intelektual NU untuk melakukan *Istinbath Jam'iy* (penggalan dan penetapan hukum secara kolektif). Berkat desakan Mukhtamar XXVIII dan halaqah Denanyar tersebut. Akhirnya pada tahun 1990 terbentuklah Lajnah Bahtsul Masail Diniyah berdasarkan Surat Keputusan PBNU No.30/A.1.05/5/1990.

---

hukum menerjemahkan khutbah ke dalam bahasa Jawa atau Indonesia. Itu bukan berarti tukaran (konflik), tetapi hanya sebatas berbeda pendapat dan saling menghormati. Kiai Mahfudh membolehkan khutbah diterjemahkan sementara Kiai Muratadlo tidak. Sampai sekarang tradisi khutbah di daerah Tuban tidak ada yang diterjemahkan. Lihat KH. MA. Sahal Mahfudh, *Bahsul Masail dan Istinbath Hukum dalam NU*, dikutip dari <http://bahrudinonline.netne.net>.

Kegiatan bahtsul masail pada mulanya dilaksanakan setiap tahun, yaitu pada Muktamar I sampai dengan Muktamar XVII (1946-1947) Muktamar XVIII dan XIX (1950-1951) Muktamar XX dan XXI (1954-1956). Namun, selama kurun waktu 1957-1979, penyelenggaraan bahtsul masail tidak stabil. Pada periode ini bahtsul masail hanya terlaksana delapan kali. Baru pada periode 1980-1990an bahtsul masail dapat berlangsung secara periodik selama 2 sampai 3 tahun sekali. Pelaksanaannya silih berganti, yaitu bersamaan dengan penyelenggaraan musyawarah nasional (munas) dan muktamar. Sejak tahun 1926-1999 telah diselenggarakan bahtsul masail tingkat nasional sebanyak 39 kali. Namun karena ada beberapa ada muktamar yang dokumennya belum atau tidak ditemukan yaitu muktamar XVII, XVIII, XIX, XXI, XXII dan XXIV, maka yang dapat dihimpun hanya 33 kali bahtsul masail yang menghasilkan 505 keputusan.<sup>41</sup>

Forum bahtsul masa'il dikoordinasi oleh lembaga Syuriah (legislatif) Nahdlatul Ulama. Forum ini bertugas mengambil keputusan tentang hukum-hukum Islam baik yang berkaitan dengan *masa'il fiqhiyah* (masalah fiqih), masalah ketauhidan, dan bahkan masalah-masalah tasawuf (tarekat). Pesertanya adalah para anggota Syuriah, ulama-ulama NU yang berada di luar struktur organisasi, dan juga pengasuh pesantren. Masalah-masalah yang dibahas umumnya merupakan kejadian (*waqi'ah*) yang diajukan masyarakat kepada Syuriah, baik oleh organisasi ataupun perorangan. Setelah di inventarisasi, maka Syuriah menentukan skala prioritas pembahasannya. Jika terjadi kemacetan (*mauquf*) dalam pembahasannya, maka akan diulang dan diajukan ke tingkat

---

<sup>41</sup> Lihat *Asal-usul-bahtsul-masail*, dalam <http://salamelqoeds.blogspot.com/2011/03/>.

organisasi yang lebih tinggi: dari Ranting ke Cabang, dari Cabang ke Wilayah, dari Wilayah ke Pengurus Besar dan dari PB ke Munas dan pada akhirnya ke Muktamar.

Bahtsul masa'il NU menunjukkan sebuah forum ijtihad yang dinamis, demokratis dan "berwawasan luas". Dikatakan dinamis sebab persoalan (masa'il) yang dibahas selalu mengikuti perkembangan (trend) hukum di masyarakat. Demokratis karena dalam forum tersebut semua peserta dianggap sama kedudukannya, tidak ada perbedaan antara kiai, santri baik yang tua maupun muda. Pendapat siapapun yang paling kuat itulah yang diambil. Dikatakan "berwawasan luas" sebab dalam forum bahtsul masa'il tidak ada dominasi mazhab dan selalu sepakat dalam khilaf.<sup>42</sup>

*b. Metode Istimbath Hukum Lajnah Bahsul Masail*

Istinbath hukum di kalangan NU tidak diartikan dengan mengambil hukum secara langsung dari sumber aslinya, yaitu al-Quran dan Sunnah. Dalam realitasnya, istimbath hukum diartikan sesuai dengan sikap dasar bermazhab, yaitu mentathibkan (memberlakukan) secara dinamis nash-nash fuqaha dalam konteks permasalahan yang dicari hukumnya. Oleh karena itu, kalimat *istinbath* di kalangan NU, terutama dalam bahtsul masail, tidak populer. Sebagai gantinya dipakai kalimat bahsul masail yang artinya membahas masalah-masalah yang terjadi melalui *maraji'* (referensi) yaitu kitab-kitab karya para ahli fiqih.

---

<sup>42</sup> Salah satu contoh untuk menunjukkan fenomena "sepakat dalam khilaf" ini adalah mengenai status hukum bunga bank. Dalam memutuskan masalah krusial ini tidak pernah ada kesepakatan. Ada yang mengatakan halal, haram atau subhat. Itu terjadi sampai Muktamar NU tahun 1971 di Surabaya. Muktamar tersebut tidak mengambil sikap. Keputusannya masih tiga pendapat: halal, haram atau subhat. Ini sebetulnya merupakan langkah antisipatif NU. Sebab ternyata setelah itu berkembang berbagai bank dan lembaga keuangan modern yang dikelola secara profesional. Orang pada akhirnya tidak bisa menghindari dari persoalan bank.

Dalam forum bahtsul masail, Mazhab Syafii menempati posisi yang dominan. Namun demikian, bukan berarti ulama NU menolak pendapat ulama di luar Sayifiyyah. Hal itu bisa jadi dilakukan karena faktor ketersediaan referensi. Para kiai NU tidak banyak memiliki referensi fiqh lain di luar mazhab Syafii, seperti *Kitab al-Mudawanah* (Mazhab Malik), *Kanzul al-Wushul* karya Al-Bazdawi (Mazhab Hanafi), *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam* karya Ibnu Hazm (Mazhab Zahiri), dan lain-lain.<sup>43</sup>

Metode pengambilan keputusan hukum Bahtsul Masail dirumuskan pada Munas Bandar Lampung tahun 1992. Hal ini merupakan bukti telah terjadi dinamika pemikiran hukum di lingkungan NU, baik dari aspek substansi maupun aspek metodologis. Bagi NU perumusan sistem ini sangat berarti bukan saja bagi para kyai yang terlibat langsung dalam arena bahtsul masail, tetapi bagi pengembangan wawasan berpikir masyarakat NU pada umumnya. Keputusan bahtsul masa'il di lingkungan NU, dibuat dalam rangka bermadzhab dengan salah satu madzhab empat yang disepakati dan mengutamakan bermadzhab secara qaul. Oleh karena itu dalam memberikan jawaban *ittifaq* hukum digunakan susunan metodologis sebagai berikut:

1. Dalam kasus yang jawabannya ditemukan hanya satu *qaul* (pendapat), maka *qaul* itu yang diambil.
2. Dalam kasus yang hukumnya terdapat dua pendapat, maka dilakukan *taqrir jama'i* dalam memilih salah satunya.
3. Bila tidak ditemukan pendapat sama sekali, dipakai *ilhaq al masail bin nadhariha* (menetapkan hukum sesuatu berdasarkan hukum atas sesuatu yang sama yang telah ada) secara *jama'i* oleh para ahlinya.

---

<sup>43</sup> Mahfudz, *Bahtsul Masail dan Istinbath Hukum NU...*

4. Masalah yang dikemukakan jawabannya dalam ibarat kitab dan tidak bisa dilakukan *ilhaq*, maka dilakukan *istimbat jama'i* dengan prosedur madzhab secara *manhaji* oleh para ahlinya.<sup>44</sup>

Kerangka metodologis di atas menunjukkan adanya dinamika pemikiran dalam lembaga bahsul masail. Setidaknya terjadi transformasi dari *bermazhab fil qaul* menuju *bermazhab fil manhaj*. Terjadinya dinamika pemikiran hukum NU itu tidak lepas dari dua faktor.<sup>45</sup> *Pertama*, faktor internal, yakni munculnya banyak kyai muda kritis yang mempunyai wawasan keagamaan inklusif dan menyadari munculnya pluralitas agama dan pemahaman keagamaan. *Kedua*, faktor eksternal, yaitu pergumulan sosial warga nahdiyyin dengan berbagai wacana modern, yang kemudian membentuk sikap kritis pada doktrin-doktrin ajaran yang baku. Faktor-faktor inilah yang mendorong terjadinya perubahan melalui upaya mengkontekstualisasikan ajaran agama dalam kehidupan praktis sehari-hari.

### 3. Dewan Hisbah Persatuan Islam

Persatuan Islam (Persis) adalah organisasi social Islam yang berdiri pada tanggal 12 September 1923, bertepatan dengan tanggal 1 Shafar 1342 H. Pada awalnya, embrio organisasi ini adalah kelompok tadarusan (penalaahan agama Islam di kota Bandung yang dipimpin oleh H. Zamzam dan H. Muhammad Yunus. Kesadaran akan kehidupan berjamaah, berimamah, berimarah dalam menyebarkan syiar Islam, menumbuhkan

---

<sup>44</sup> Materi Musyawarah Nasional Alim Ulama Nahdlatul Ulama 1992, *Sistem Pengambilan Keputusan Hukum dan Hirarki Hasil Keputusan Bahtsul Masail* (Jakarta: Sekjen PBNU, 1002), hal. 3-4.

<sup>45</sup> Imam Yahya, *Bahtsul Masa'il NU: Media Pemikiran Hukum Islam*, dalam <http://buntetpesantren.org>.

semangat kelompok tadarus ini untuk mendirikan sebuah organisasi baru dengan ciri dan karakteristik yang khas.

Nama Persatuan Islam ini dimaksudkan untuk mengarahkan *ruhul ijihad* dan *jihad*, yaitu persatuan pemikiran Islam, persatuan rasa Islam, persatuan suara Islam, dan persatuan usaha Islam.<sup>46</sup> Persis yang banyak dipengaruhi aliran Wahabiyah, Arab Saudi, ini tampil berdakwah sekaligus menentang segala praktik-praktik keagamaan yang berasal dari luar ajaran Islam. Misi dan doktrin utamanya adalah "*Ar-Ruju' ila Al-Qur'an wa As-Sunah*", dan mengambil peran aktif dalam melakukan tugas *tajdid* dalam arti "*islahul islam, l'adatul Islam ila ashliha, dan ibanah*".

#### a. Sejarah Terbentuknya Dewan Hisbah

Dewan Hisbah sebelumnya bernama Majelis Ulama Persis. Majelis ini merupakan kelanjutan atau mata rantai dari kelompok tadarusan atau kelompok kajian tersebut di atas. Majelis Ulama Persis secara resmi berdiri setelah melalui muktamar Persis ke enam di Bandung tanggal 15-18 Desember 1956. Pada muktamar ke VIII yang dilaksanakan pada tahun 1983, Majelis Ulama Persis berganti nama menjadi Dewan Hisbah.<sup>47</sup> Dewan Hisbah dibentuk oleh pimpinan pusat. Pada tanggal 25 Oktober 1997, Dewan Hisbah mengalami pembenahan struktur, yaitu dibentuknya tiga komisi: Komisi Ibadah, Komisi Mu'amalah, Komisi Aliran sesat.

---

<sup>46</sup> Mengenang Sejarah Persis dari masa ke masa jamiyyah, dalam <http://persis.or.id/>.

<sup>47</sup> Pendapat yang kuat adalah perubahan nama dari majlis Ulama' ke Dewan Hisbah itu terjadi pada tahun 1983, sebelum Pimpinan Pusat PERSIS Abdurrahman meninggal dunia. Lihat : Shiddiq Amin, *Panduan Hidup Berjama'ah* (Bandung : Tafakkur, 2005), hlm. 155, dan Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900 - 1942* (Jakarta : LP3ES, 1980), hlm. 118. Di kedua buku tersebut dijelaskan bahwa di antara sebab terjadinya perubahan nama dari Majelis Ulama' ke Dewan Hisbah adalah kekhawatiran adanya persamaan dengan Majelis Ulama' Indonesia.

Pada muktamar ke-13 Dewan Hisbah mengalami perubahan dalam menentukan keanggotaannya. Anggota Dewan Hisbah diajukan oleh para Ketua Pimpinan daerah, dan kemudian mengadakan Pemilihan untuk Tasykilnya. Fungsi dan kedudukan Majelis Ulama Persis termaktub dalam Qanun Asasi Persis tahun 1957 Bab V Pasal 1 yang berbunyi sebagai berikut:

- a. Persatuan Islam mempunyai Majelis Ulama yang bertugas menyelidiki dan menetapkan hukum-hukum Islam berdasarkan Al-Qur'an dan As-Sunnah, dan pusat menyiarkannya.
- b. Majelis Ulama diangkat oleh Pusat buat selama-lamanya.
- c. Sesuai dengan kedudukannya sebagai *warasatul anbiya*, Majelis Ulama memiliki hak veto (menolak dan membatalkan) segala keputusan dan langkah yang diambil dalam segala instansi organisasi Persatuan Islam.

Cara bekerja Majelis Ulama diatur Qaidah Majelis Ulama, sebagaimana dinyatakan dalam Pasal 2:

- a. Segala keputusan dan atau ketetapan yang diambil oleh Majelis Ulama dalam lapangan hukum agama wajib dipatuhi oleh Pusat Pimpinan dan segenap anggota Persatuan Islam.
- b. Instansi Majelis Ulama hanya diadakan oleh Pusat Pimpinan.
- c. Cabang-cabang berhak mencalonkan ulama daerahnya kepada Pusat Pimpinan untuk menjadi anggota Majelis Ulama, disertai riwayat hidup ulama tersebut.
- d. Pusat pimpinan berhak menolak calon yang diajukan itu.

Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh Persis tersebut di awal berdirinya masih berupa tulisan-tulisan yang tercantum

dalam majalah-majalahnya seperti *al-Lisan* dan lainnya. Pembukuan fatwa baru dilakukan kemudian, seperti yang dilakukan oleh A. Hasan, dengan judul Soal Jawab.

Dewan Hisbah Persis memiliki tugas menyelidiki dan menetapkan hukum Islam berdasarkan al-Qur'an dan Hadis. Pimpinan pusat Persis berkewajiban menyebarkannya kepada jama'ahnya agar dijalankan. Namun mereka tidak mempunyai hak kontrol terhadap hukum dari pelanggaran yang dilakukan oleh anggota jama'ahnya.<sup>48</sup>

b. *Metode Istimbat Hukum Dewan Hisbah*

Dewan Hisbah secara umum menetapkan metodologi pengambilan keputusan atau yang disebut dengan *Turuq al-Istinbat*, menjadi tiga bagian, yaitu:

- A. *Ahkam al-Syar'i*, yaitu ketetapan yang ditentukan oleh Syar'i yang bersifat tuntutan dan pilihan. Dari sifat ini melahirkan hukum *taklify* yang lima; yaitu *Ijab* (wajib), *Nadb* (Mandub), *Tahrim* (haram), *Karahah* (makruh), dan *Ibahah* (mubah).
- B. *Sumber Hukum*, yaitu al-Qur'an dan Sunnah. Sunnah dibagi menjadi tiga macam, yaitu:
  1. Kehujjahan Sunnah yaitu: Apa-apa yang datang dari Nabi saw, berupa perkataan, perbuatan, dan taqirinya. Sunnah ini dapat dijadikan hujjah, dan fungsinya seperti al-Qur'an dalam menentukan hukum halal dan haram, wajib, sunnah, dan sebagainya.
  2. *Kedudukan Sunnah dalam Tasyri' Islam*, yang terbagi dalam tiga macam, yaitu: (1) berfungsi sebagai penguat (*ta'kid*) terhadap hukum-hukum yang ada

---

<sup>48</sup> Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, Vol. IV (Jakarta: PT. Ichtriar Baru Van Houve, 2000), hlm. 95.

dalam al-Qur'an, (2) berfungsi sebagai penafsir dan pengikat terhadap ayat-ayat yang mujmal, umum atau mutlak, (3) berfungsi untuk menetapkan hukum (baru) yang tidak ditetapkan oleh al-Qur'an.

3. *Klasifikasi Al-Sunnah*, dibagi menjadi dua macam, yaitu: Mutawatir dan Ahad. Mutawatir adalah hadis yang diriwayatkan oleh banyak orang dan mereka mustahil berkumpul dan bersepakat untuk berdusta, diterima oleh banyak orang sampai periwayatannya kepada Nabi SAW melalui penglihatan atau pendengarannya langsung. Adapun hadis Ahad, adalah: hadis yang diriwayatkan oleh beberapa orang di bawah jumlah mutawatir. Dari data ini maka hadis diklasifikasikan menjadi dua macam, yaitu: Qat'i al-Wurud, dan Zanni al-Wurud
  4. *Dilalah Sunnah terhadap hukum*. Hukum al-Qur'an yang sampai kepada kaum Muslimin ada yang Qat'i al-Wurud (pasti) dan ada yang Zanni al-Wurud (tidak pasti). Sedangkan hadis yang sampai kepada kaum muslimin itu ada yang "tidak sah" atau "tidak sempurna" menurut Jumah dan ada yang masih memerlukan "ta'wil", seperti pendapat ulama Hanafiyah.
- c. *Metode Istinbat Hukum, yang terdiri dari:*
1. *Kaidah usuliyah* (kaidah kebahasaan), meliputi; pembagian lafaz dari segi makna (*Khas*, *'Am*, dan *Musytarak*), pembagian lafaz dari segi pemakaian arti (*Hakikat*, *Majaz*, *Sarih* dan *Kinayah*), pembagian lafaz dari segi terang dan samarnya makna (*zahir*, *nass*, *mufassar*, *mujmal*, *musykil*, dan *mutasyabih*),

pembagian lafaz ditinjau dari cara memahami makna, baik yang tersurat maupun yang tersirat (*Dalalah al-ibarah, Dalalat Isyarah, Dalalah al-Dalalah, dan Dalalah al-Iqtida'*).

2. Tujuan Umum Perundang-undangan Islam, yaitu merealisasikan kemaslahatan dan menolak kemadaratan bagi manusia. Kemaslahatan manusia terdiri dari *al-Umur al-Daruriyah*, yaitu segala sesuatu yang menyangkut masalah: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta, *al-Umur al-Hajjiyah*, yaitu hal-hal yang sangat dibutuhkan oleh manusia untuk menghilangkan kesulital-kesulitan, dan *al-Umur al-Tahsiniyah*, yaitu tindakan atau sifat yang jika tidak dipenuhi, tidak akan berakibat pada peraturan manusia itu akan rusak dan tidak membawa kesulitan bagi manusia, tapi hanya dianggap kurang harmonis oleh pertimbangan moral, akhlak terpuji.
3. Cara menyelesaikan nas yang nampak bertentangan, adalah: (1) *Tariqat al-Jam'i*, yaitu mengumpulkan atau menggabungkan dua nas yang nampaknya bertentangan dalam satu masalah, (2) *Tariqat al-Tarjih*, yaitu mengambil yang lebih kuat dari dua dalil yang sama-sama sah.

Mekanisme ijtihad yang ditempuh oleh Dewan Hisbah adalah sebagai berikut:

1. Mencari keterangan dari al-Qur'an, bila terdapat perbedaan pemahaman dan penafsiran, maka diadakan *Tariqat al-Jam'i*.
2. Bila tidak terdapat dalil dari al-Qur'an, maka diadakan penelitian tentang hadisnya, baik dari segi sanadnya

maupun matanya, sebagai langkah untuk melakukan pertarjihan.

3. Jika tidak terdapat dalam Sunnah , maka dicari asar sahabat, dengan cara yang sama pada butir yang kedua.

Adapun metode pengambil keputusan hukum atas dasar al-Qur'an dan hadis melalui langkah-langkah sebagai berikut:

1. Mendahulukan zahir ayat al-Qur'an dari pada ta'wil.
2. Menerima dan menyakini isi al-Qur'an, sekalipun nampaknya bertentangan dengan akal, seperti pada kasus Ira' dan Mi'raj.
3. Mendahulukan makna hakiki dari pada majazi kecuali jika ada alasan seperti lafaz *aw la mastumun nisa'* dengan pengertian bersetubuh.
4. Apabila ayat al-Qur'an bertentangan dengan hadis, maka ayat al-Qur'an yang didahulukan sekalipun hadis sahih seperti halnya menghajikan orang lain.
5. Menerima tafsir para sahabat dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.
6. Menerima hadis sebagai bayan dari pada ayat al-Qur'an.<sup>49</sup>
7. Melakukan sesuatu jika ada contohnya dari Rasul, sedangkan Ijma' uli al-amri itu hanya dalam masalah keduniaan saja.
8. Qiyas dijadikan sebagai dalil yang keempat, jika tidak terdapat nas dari al-Qur'an dan al-Sunnah.
9. Mazhab disamakan dengan tali, karena disamping tidak berdasar kepada al-Qur'an dan Sunnah juga dikarenakan pada masa Rasul dan sahabat tidak ada mazhab.

---

<sup>49</sup> Kamiluddin Uyun, *Menyoroti Ijtihad PERSIS* (Bandung: Tafakkur, 2005), hlm. 81.

#### 4. Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia.

Majelis Ulama Indonesia adalah wadah atau majelis yang menghimpun para ulama, zuama dan cendekiawan muslim Indonesia. Majelis ini berdiri pada tanggal 7 Rajab 1395 H, bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta. Pendiannya merupakan hasil dari pertemuan atau musyawarah para ulama, cendekiawan dan zu'ama yang datang dari berbagai penjuru tanah air.<sup>50</sup> Pesertanya antara lain 26 orang ulama yang mewakili 26 Propinsi di Indonesia, 10 orang ulama yang merupakan unsur dari ormas-ormas Islam tingkat pusat, yaitu, NU, Muhammadiyah, Syarikat Islam, Perti, Al Washliyah, Math'laul Anwar, GUPPI, PTDI, DMI dan al-Ittihadiyyah, 4 orang ulama dari Dinas Rohani Islam, AD, AU, AL dan POLRI serta 13 orang tokoh/cendekiawan yang merupakan tokoh perorangan.

Dalam *khittah* pengabdian Majelis Ulama Indonesia telah dirumuskan lima fungsi dan peran utama MUI yaitu:

1. Sebagai pewaris tugas-tugas para Nabi (*warasatul anbiya*)
2. Sebagai pemberi fatwa (*mufti*)
3. Sebagai pembimbing dan pelayan umat (*khadim al-ummah*)
4. Sebagai gerakan *Islah wa al Tajdid*
5. Sebagai penegak amar ma'ruf dan nahi munkar.

Pada awalnya, MUI dianggap sebagai sintesa dari lembaga-lembaga atau ormas Islam, seperti NU, Muhammadiyah, DDII, Persis, dan sebagainya. Keragaman anggotanya, mengharuskan fatwa yang dikeluarkan MUI merefleksikan keragaman pendapat dan kecenderungan intelektual para anggotanya. Komisi Fatwa, seharusnya menjadi "panci pelebur" (*melting pot*) yang mempertemukan tradisi *fiqih*

---

<sup>50</sup> <http://mui-dki.org>

*oriented* dan akademisi Islam dengan penguasaan metodologi yang relatif baik. Sehingga, dalam MUI seharusnya terjadi peleburan antara kecenderungan ulama NU yang teguh memegang tradisi intelektual ulama klasik, dan ulama Muhammadiyah yang berkomitmen melakukan pembaruan dengan konsep kembali kepada al-Qur'an dan al-Sunnah.

#### *Metode Ijtihad Komisi Fatwa MUI*

Sumber fatwa di dalam MUI berasal dari fatwa yang ditetapkan dalam Sidang Komisi Fatwa, Musyawarah Nasional MUI, dan Fatwa ijtima' ulama Komisi Fatwa MUI se-Indonesia. Sisi keunggulan MUI dalam *istinbath* yang bersifat "lintas mazhab" dan tidak mempunyai keterikatan dengan mazhab fiqih tertentu, maka fatwa yang dikeluarkan MUI seharusnya mencerminkan keragaman dari orang-orang yang terlibat di dalamnya.<sup>51</sup> Metode yang dipergunakan oleh Komisi Fatwa MUI dalam proses penetapan fatwa meliputi tiga pendekatan, yaitu Pendekatan Nash *Qath'i*, Pendekatan *Qauli* dan Pendekatan *Manhaji*.<sup>52</sup>

Pendekatan Nash *Qath'i* dilakukan dengan berpegang kepada *nash* al-Qur'an atau Hadis untuk sesuatu masalah, jika masalah yang ditetapkan terdapat dalam *nash* al-Qur'an ataupun Hadis secara jelas. Apabila tidak terdapat dalam *nash* al-Qur'an maupun Hadis maka penjawaban dilakukan dengan pendekatan *Qauli* dan *Manhaji*.

Pendekatan *Qauli* adalah pendekatan dalam proses penetapan fatwa dengan mendasarkannya pada pendapat para imam mazhab dalam kitab-kitab fiqih terkemuka (*al-kutub al-mu'tabarah*). Pendekatan *Qauli* dilakukan apabila

<sup>51</sup> Metode *Istinbath* Muhammadiyah, NU dan MUI dalam <http://www.wahidinstitute.org>

<sup>52</sup> Solahuddin al-Ayyubi, *Bagaimana Metode Penetapan Fatwa di MUI*, dalam <http://www.mui.or.id>

jawaban dapat dicukupi oleh pendapat dalam kitab-kitab fiqh terkemuka dan hanya terdapat satu pendapat (*qaul*). Jika *qaul* yang ada dianggap tidak tepat untuk dipegangi karena sangat sulit untuk dilaksanakan, atau karena *alasan* hukumnya (*'illah*) berubah, maka dilakukan telaah ulang (*i'adatun nazhar*). Kenyataan ini menunjukkan bahwa komisi ini tidak terpaku pada *qaul* ulama sebelumnya, jika *qaul* tersebut tidak kontekstual.

Pendekatan *Manhaji* digunakan apabila pendekatan nas *qath'y* dan pendekatan *qauliy*. Pendekatan ini dilakukan dengan mempergunakan kaidah-kaidah pokok (*al-qawaid al-ushuliyah*) dan metodologi yang dikembangkan oleh imam mazhab dalam merumuskan hukum suatu masalah. Pelaksananya dilakukan melalui ijtihad secara kolektif (*ijtihad jama'i*), dengan menggunakan metoda: mempertemukan pendapat yang berbeda (*al-Jam'u wa al-Taufiq*), memilih pendapat yang lebih akurat dalilnya (*tarjih*), menganalogkan permasalahan yang muncul dengan permasalahan yang telah ditetapkan hukumnya dalam kitab-kitab fiqh (*ilhaqi*) dan *istinbathi*.

Dalam masalah yang terjadi *khilafiyah* di kalangan imam mazhab, maka penetapan fatwa dilakukan dengan mencari titik temu di antara pendapat-pendapat madzhab melalui metode *al-Jam'u wa al-Taufiq*. Jika usaha *al-Jam'u wa al-Taufiq* tidak berhasil maka penetapan fatwa dilakukan melalui metode *tarjih* (memilih pendapat ulama yang dinilai paling kuat dalil dan argumentasinya), yaitu dengan menggunakan metode perbandingan mazhab (*muqaran al-madzahib*) dan dengan menggunakan kaedah-kaedah ushul fiqh perbandingan.

Dalam masalah atau kasus yang belum ada pendapat (*qaul*) yang menjelaskan tetapi terdapat padanannya dari

masalah tersebut, maka penetapannya dilakukan melalui metode *ilhaqi*, yaitu menyamakan suatu masalah yang terjadi dengan kasus padanannya dalam *al-kutub al-mu'tabarah*. Jika tidak ada padanan kasusnya, maka dipergunakan metode *istinbathi*. Metode *ini* dilakukan dengan memberlakukan metode *qiyasi*, *istishlahi*, *istihsani* dan *sadd al-dzari'ah*.<sup>53</sup>

Hal yang juga diperhatikan dalam metode *istinbath* Komisi fatwa MUI adalah kemaslahatan umum (*mashalih 'ammah*) dan intisari ajaran agama (*maqashid al-syari'ah*). Sehingga fatwa yang dikeluarkan oleh MUI benar-benar bisa menjawab permasalahan yang dihadapi umat dan benar-benar dapat menjadi alternatif pilihan umat untuk dijadikan pedoman dalam menjalankan kehidupannya.[]

---

<sup>53</sup> *Ibid.*



# **BAB 14**

## **KODIFIKASI DAN LEGISLASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA**

### **A. PENGERTIAN KODIFIKASI DAN LEGISLASI**

Kodifikasi artinya pembukuan, yaitu pembukuan suatu aturan ke dalam satu kitab hukum atau perundang-undangan. Kodifikasi merupakan sebuah tahapan dalam upaya memperlakukan (mempositifkan) suatu aturan hukum. Aturan hukum yang akan diundangkan terlebih dahulu harus dikodifikasikan. Sehingga kodifikasi hukum merupakan suatu keharusan dalam upaya melegalkan aturan hukum dalam suatu negara. Aturan hukum yang sudah dikodifikasi kemudian diproses melalui legislasi.

Legislasi atau pengundangan diartikan sebagai prosedur yang harus dilalui oleh suatu peraturan atau sistem hukum yang akan diberlakukan dan mempunyai kekuatan mengikat umum. Proses legislasi ini merupakan kewenangan lembaga legislatif dan eksekutif.

### **B. HIRARKI PERUNDANG-UNDANGAN DI INDONESIA**

Proses pembentukan suatu perundangan pada gilirannya akan mengait pada hal-hal yang berhubungan dengan peraturan

perundangan yang berlaku baik, dalam bentuk maupun dalam hirarkinya,<sup>1</sup> sebagaimana termaktub dalam Tap. MPRS No. XX/MPRS/1966 jo Tap. MPR No. V/MPR/1973. Setiap bentuk peraturan produk legislasi, baik berupa Undang-Undang, Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang (Perpu), Peraturan Pemerintah, Keputusan Presiden, dan sebagainya mempunyai kekutatan hukum yang berbeda. Peraturan yang tertinggi hirarkinya mempunyai kekuatan mengikat yang lebih luas dibanding peraturan di bawahnya. Undang-undang merupakan bentuk hukum maksimal di bawah UUD yang memungkinkan tersalurnya kedaulatan rakyat. Undang-undang dibentuk untuk melaksanakan ketentuan UUD atau Ketetapan MPR. Undang-undang yang dibentuk berdasarkan UUD ini disebut undang-undang organik.

Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-undang (Perpu) ditetapkan sendiri oleh presiden. Perpu mempunyai kekuatan hukum atau derajat yang sama dengan undang-undang.<sup>2</sup> Peraturan Pemerintah (PP) dibuat untuk melaksanakan undang-undang dalam arti formal,<sup>3</sup> sedangkan Keppres (Keputusan Presiden) berisi ketentuan khusus untuk melaksanakan suatu ketentuan undang-undang, Tap MPR dan Peraturan Pemerintah.

Setiap jenis atau bentuk peraturan perundangan mempunyai materi yang berbeda. Undang-undang sebagai peraturan tertinggi di bawah UUD mempunyai fungsi untuk

---

<sup>1</sup> Faried Ali, *Hukum Tata Pemerintahan dan Proses Legislatif Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996) hlm. 140

<sup>2</sup> Pada dasarnya UU dan Perpu mempunyai kedudukan dan derajat yang sama. Hanya saja perpu ditetapkan dalam keadaan genting atau darurat. Lihat pasal 22 ayat 1 UUD 1945

<sup>3</sup> Prosedurnya diatur dengan Inpres RI no. 15 than 1970 tentang Tata Cara mempersiapkan RUU dan PP.

melaksanakan ketentuan dalam UUD atau ketetapan MPR.<sup>4</sup> Sedangkan materi yang diatur dengan Perpu pada prinsipnya adalah sama dengan materi yang diatur dengan UU, karena pada kedua jenis peraturan perundangan ini kekuatan serta derajatnya sama. Hanya saja, Perpu ditetapkan dalam hal ihwal kegentingan yang memaksa. PP berfungsi untuk menjalankan UU sebagaimana mestinya. Bila dalam suatu aturan hukumnya atau pasal-pasalnya memerlukan pelaksanaan lebih lanjut, sedangkan UU tersebut tidak memerlukannya, maka pelaksanaannya dapat dilakukan dengan PP.

Berdasarkan fungsi dan materi yang diatur, setiap bentuk atau jenis peraturan perundangan merupakan penjelas atau pelaksanaan dari peraturan perundangan di atasnya. Dengan demikian jenis peraturan yang terendah harus bersumber dan tidak bertentangan dengan peraturan di atasnya.

### C. KEWENANGAN LEGISLASI

Di Indonesia langkah awal pembentukan undang-undang ditentukan oleh UUD 1945, yang bisa berupa dua alternatif:

- a. Berasal dari eksekutif (Presiden) dalam membuat suatu rancangan undang-undang untuk kemudian diajukan kepada DPR, sebagaimana terdapat dalam pasal 5 ayat (2).<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup>Soehino, *Hukum Tata Negara, Teknik Perundang-undangan* (Yogyakarta: Liberty, 1996), hlm. 13

<sup>5</sup>Tata cara pengusulannya diatur dalam pasal 99-103 Peraturan Tata tertib DPR RI (Keputusan DPR no.7/DPR RI/III/71-72 tanggal 8 Januari 1972)

- b. Hak inisiatif DPR (legislatif) untuk mengajukan usul undang-undang untuk kemudian harus ada pengesahan dari Presiden (pasal 21 ayat (1)).<sup>6</sup>

Prosedur di atas menunjukkan bahwa ada dua jalur dalam pengajuan suatu rancangan undang-undang, yakni dari pihak eksekutif dan dari pihak legislatif. Kedua lembaga tinggi negara ini dalam sistem pemerintahan Indonesia merupakan lembaga yang mempunyai kewenangan dalam pembentukan hukum. Hubungan dan keterkaitan antara keduanya dalam legislasi adalah saling menentukan.<sup>7</sup>

Dalam kenyataannya, kekuasaan eksekutif (presiden) sangat besar. Wewenang legislatif hanya terbatas pada pembuatan undang-undang dan untuk negara tertentu membuat Undang-Undang Dasar. Untuk peraturan perundangan di luar undang-undang dan Undang-undang Dasar, wewenang tersebut dilekatkan pada kekuasaan eksekutif, sesuai dengan ketentuan dalam UUD 1945.<sup>8</sup> Secara politis presiden adalah kepala negara yang menjalankan segala kebijakan pemerintahan sesuai dengan kapasitasnya sebagai mandataris. Presiden bertanggungjawab terhadap pelaksanaan pemerintahan, termasuk di dalamnya pembinaan bidang hukum sesuai dengan yang telah digariskan dalam Garis-garis Besar Haluan Negara (GBHN). Pada dasarnya undang-undang merupakan konkretisasi atau pelaksanaan GBHN sebagai kebijaksanaan umum yang diselenggarakan oleh presiden selaku mandataris MPR.

---

<sup>6</sup> Di Indonesia berlaku pembagian kekuasaan (*distribution of power*) bukan pemisahan, sehingga masing-masing kekuasaan (eksekutif, legislatif, yudikatif) masih berhubungan satu sama lain. Lihat Inu Kencana Syafi'ie, *Sistem Pemerintahan Indonesia* (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), hlm. 54

<sup>7</sup> Syafi'ie, *Sistem Pemerintahan*, hlm. 55

<sup>8</sup> BN. Marbun, *DPR RI Pertumbuhan dan Cara Kerjanya*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992) hlm. 190-191

Kekuasaan presiden juga besar dalam hal menginterpretasikan suatu peraturan terhadap suatu masalah konkret yang dihadapinya. Kehendak presiden tersebut dapat dinyatakan dalam bentuk peraturan seperti PP, Kepres, Peraturan Menteri, dan Instruksi Menteri.<sup>9</sup> Presiden juga menempati posisi yang menentukan dalam pengesahan berlakunya undang-undang. Setiap rancangan undang-undang yang diajukan dan disetujui oleh DPR, baik yang berasal dari presiden maupun inisiatif dari anggota DPR, harus mendapat pengesahan dari presiden. Jika presiden menolak untuk mengesahkan maka rancangan undang-undang tersebut tidak menjadi undang-undang.<sup>10</sup>

Disamping itu, presiden mempunyai kewenangan dalam pembentukan peraturan perundang-undangan selain undang-undang tanpa minta persetujuan DPR. Dalam hal darurat presiden dapat membuat Perpu.<sup>11</sup> Perpu yang ditetapkan sendiri oleh presiden mempunyai derajat yang sama dengan undang-undang. Dengan demikian presiden bisa mengubah suatu undang-undang yang telah ditetapkan bersama DPR dengan Perpu tersebut.<sup>12</sup>

Setiap undang-undang baik yang ditentukan atau tidak ditentukan secara tegas hanya dapat dilaksanakan dengan PP (peraturan pemerintah),<sup>13</sup> karena PP dibuat untuk melak-

---

<sup>9</sup> Pasal 21 ayat (2) UUD 1945 menyebutkan: "Jika rancangan itu meskipun tidak disetujui oleh DPR, tidak disahkan oleh Presiden maka rancangan itu tidak boleh diajukan lagi dalam persidangan DPR masa itu."

<sup>10</sup> Mengenai pengertian darurat tidak selalu ada hubungannya dengan keadaan bahaya. Cukup kiranya dengan keyakinan Presiden keadaan yang mendesak dan memerlukan peraturan perundangan yang berderajat UU. Lihat Soehino, *Hukum Tata Negara*, hlm. 21

<sup>11</sup> CST. Kansil, *Haluan Politik Negara Indonesia, Pembahasan Ketetapan MPR 1968-1983*, (Jakarta: Erlangga, 1987) hlm. 17

<sup>12</sup> Bagir Manan dan Kuntana Magnar, *Beberapa Masalah Hukum Ketatanegaraan Indonesia* (Bandung: Alumni, 1993), hlm. 67

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm. 66

sanakan undang-undang. Kewenangan membuat PP ada di tangan presiden. Selain PP presiden juga bisa mengeluarkan Kepres yang merupakan otoritas penuh presiden. Kepres merupakan perwujudan kewenangan presiden untuk membuat segala macam keputusan untuk menyelenggarakan pemerintahan.<sup>14</sup>

#### D. PROSES LEGISLASI

Proses legislasi merupakan perpaduan antara politik hukum nasional dengan kesadaran hukum masyarakat.<sup>15</sup> Kedua unsur ini mempunyai keterikatan hhubungan satu sama lain. Penyesuaian arah dan tujuan antara keduanya merupakan faktor penentu bagi efektifitas sebuah legislasi. Pembinaan politik harus diselaraskan dengan konstitusi dan karakter masyarakat serta tradisi dan kehidupan keagamaan dalam masyarakat.<sup>16</sup>

Dalam sistem ketatanegaraan Indonesia, dalam setiap pembentukan undang-undang harus mendapat persetujuan DPR. Hal ini karena Indonesia adalah negara hukum yang menghendaki persetujuan rakyat atau wakil-wakil rakyat dalam penetapan undang-undang.<sup>17</sup> Sehingga pembentukan undang-undang merupakan titik temu antara aspirasi rakyat yang memegang kedaulatan melalui presiden sebagai mandataris dengan aspirasi rakyat yang diperintah melalui wakil-wakilnya di DPR.

<sup>14</sup> Padmo Wahyono, *Beberapa Masalah Ketatanegaraan di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1984) hlm. 7

<sup>15</sup> Sukarno, *Pembangunan Politik*, (Bandung: Mandar Maju, 1990) hlm. 9

<sup>16</sup> A. Hamid S. Attamimi, "Kedudukan dan Peranan Presiden dalam Fungsi Legislatif Menurut Sistem Politik Demokrasi Pancasila", dalam Miriam Budiharjo dan Ibrahim Ambong (ed), *Fungsi Legislatif dalam Sistem Politik Indonesia*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995) hlm. 25

<sup>17</sup> *Ibid.*, hlm. 31

Membentuk undang-undang adalah membentuk peraturan yang memiliki jenis, fungsi dan materi yang muatannya dapat menjangkau hak-hak dasar dan kewajiban-kewajiban dasar warga negara pada khususnya dan manusia pada umumnya. Disamping itu juga untuk mewujudkan aspirasi kedaulatan rakyat melalui mandat yang diberikan, sekaligus mewujudkan asas negara berdasar atas hukum yang menjadi asas negara Indonesia.<sup>18</sup>

Suatu norma atau kaidah hukum dapat menjadi suatu undang-undang (dalam arti materiil) jika memenuhi dua unsur, yaitu unsur *anording* (penetapan peraturan hukum dengan tegas) dan unsur *rechstaatz* (peraturan hukum).<sup>19</sup> Kedua unsur inilah yang akan menjadi isi undang-undang dan yang menyebabkan ia mempunyai kekuatan mengikat. Dalam pembentukannya suatu peraturan perundangan harus mempunyai landasan filosofis, yuridis dan politis.

- a. Landasan filosofis, yaitu dasar filsafat atau pandangan yang menjadi dasar dan cita-cita sewaktu menuangkan kebijakan dalam suatu rencana peraturan negara. Dalam konteks Indonesia landasan filosofinya adalah Pancasila.
- b. Landasan yuridis, yaitu ketentuan hukum yang menjadi dasar hukum bagi pembuatan suatu peraturan. Di Indonesia landasan yuridisnya adalah UUD 1945 yang terbagi dalam:
  - 1). Landasan yuridis formil, yang memberikan kewenangan kepada instansi tertentu untuk membuat peraturan tertentu.

---

<sup>18</sup> Faried Ali, *Hukum Tata Pemerintahan*, hlm. 180

<sup>19</sup> M. Solly Lubis, *Landasan dan Teknik Perundang-undangan*, (Bandung: Mandar Maju, 1995) hlm. 6-7

- 2). Landasan yuridis materiil, yaitu landasan yuridis dari segi isi (materi) yakni dasar hukum untuk mengatur hal-hal tertentu.
- c. Landasan politis, ialah garis kebijakan politik yang menjadi dasar selanjutnya dari kebijakan-kebijakan dan pengarahannya ketatalaksanaan pemerintah negara, yang tertuang dalam GBHN.<sup>20</sup>

Sebagaimana dinyatakan diatas, bahwa suatu RUU bisa berasal dari pemerintah (eksekutif) dan juga bisa berasal dari usul anggota DPR (legislatif). Prosedur yang harus ditempuh dalam proses legislasinya berbeda. RUU yang berasal dari pemerintah disiapkan oleh masing-masing departemen dan lembaga pemerintah sepanjang menyangkut tugasnya. Rancangan tersebut kemudian disampaikan kepada Presiden disertai penjelasan materi yang bersangkutan. Jika disetujui, maka rancangan tersebut disampaikan kepada pimpinan DPR dengan dilampiri amanat Presiden.<sup>21</sup>

Apabila RUU tersebut berasal dari inisiatif DPR, maka harus disertai dengan memori penjelasan dan ditandatangani oleh sekurang-kurangnya 30 anggota DPR yang tidak berasal dari satu fraksi. Para pengusul dapat mengubah atau menarik kembali RUU tersebut pada setiap tingkat pembicaraan sebelum disetujui menjadi RUU.<sup>22</sup> RUU yang sudah disetujui oleh DPR disampaikan kepada Presiden melalui pimpinan DPR untuk disahkan menjadi UU. Pengesahan dari Presiden merupakan tahap terakhir dari proses pembentukan suatu

---

<sup>20</sup> Tidak semua Tap MPR diatur dalam UU, hanya Tap MPR yang memuat garis-garis besar dalam bidang legislatif. Untuk Tap MPR yang memuat garis-garis besar dalam bidang eksekutif diatur dengan Kepres. Lihat Kansil, *Haluan Politik*, hlm. 15

<sup>21</sup> Moh. Kusrini dan Bintan R. Saragih, *Susunan Pembagian Kekuasaan Menurut UUD 1945* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), hlm. 129

<sup>22</sup> *Ibid.*, hlm. 130

UU. Selanjutnya UU tersebut diundangkan dalam Lembaga Negara, yaitu tempat pengundangan peraturan negara agar sah berlaku. Pengundangan dilakukan oleh Sekretaris Negara sebagai syarat berlakunya suatu undang-undang.<sup>23</sup>

## E. CONTOH KODIFIKASI HUKUM ISLAM

### 1. Kompilasi Hukum Islam (KHI)

KHI merupakan himpunan ketentuan hukum Islam yang ditulis, disusun dan dikodifikasikan. Ciri khusus dari KHI ini di antaranya adalah bahwa pada bab I setiap buku berisi ketentuan umum yang berisi penjelasan, pengertian, atau definisi dari istilah-istilah yang terdapat dalam pasal-pasal. Sehingga jika kita mengacu pada format ini, KHI menyerupai batang tubuh suatu undang-undang, karena dalam penerbitannya terbagi dalam buku, bab, bagian, pasal dan ayat.<sup>24</sup>

Format KHI terbagi dalam tiga buku. Setiap buku terdiri dari beberapa bab, setiap bab terbagi dalam beberapa bagian. Setiap bagian mengandung beberapa pasal. Pasal-pasal ini juga memuat ayat-ayat. Buku I tentang hukum perkawinan, buku II tentang hukum kewarisan, buku III tentang hukum perwakafan. Secara sistematis, muatan isi masing-masing buku dapat digambarkan sebagai berikut:

---

<sup>23</sup> Kansil, *Haluan Politik*, hlm. 16

<sup>24</sup> Bentuk luar suatu UU atau Perpu terdiri atas: 1). Bagian penamaan yang berisi uraian singkat tentang isi peraturan perundangan yang didahului dengan keterangan tentang jenis, kode nomor dan tahun pembentukan peraturan perundangan yang bersangkutan, 2). Pembukaan, berisi latar belakang serta dasar hukum dibentuknya suatu Perpu (termasuk didalamnya konsideran), 3). Batang tubuh berisi bagian-bagian, bab, pasal dan seterusnya, 4). Penutup, memuat perintah pengundangan, pengesahan dan penetapan. Lihat Soehino, *Hukum Tata Negara*, hlm. 83-100

I. *Buku I tentang Hukum Perkawinan*. Terdiri dari 19 bab  
170 pasal:

- Bab I : Ketentuan Umum, terdiri dari 1 pasal
- Bab II : Dasar-dasar Perkawinan (pasal 2-10)
- Bab III : Peminangan (pasal 11-13)
- Bab IV : Rukun dan Syarat Perkawinan, terdiri dari 5 bagian. Bagian kesatu tentang Rukun (pasal 14), bagian kedua; calon mempelai (pasal 15-18), bagian ketiga; Wali Nikah (pasal 19-23), bagian keempat; saksi nikah (pasal 24-26), dan bagian kelima; akad nikah (pasal 27-29)
- Bab V : Mahar (pasal 30-38)
- Bab VI : Larangan Kawin (pasal 39-44)
- Bab VII : Perjanjian Perkawinan (pasal 45-52)
- Bab VIII : Kawin Hamil (pasal 53-54)
- Bab IX : Beristri lebih dari Satu Orang (pasal 55-59)
- Bab X : Pencegahan Perkawinan (pasal 60-69)
- Bab XI : Batalnya Perkawinan (pasal 70-76)
- Bab XII : Hak dan Kewajiban Suami Istri, terdiri dari 6 bagian. Bagian kesatu; Umum (pasal 77-78), bagian kedua; Kedudukan Suami Istri (pasal 79), bagian ketiga; Kewajiban Suami (pasal 80), bagian keempat; Tempat Kediaman (pasal 81), bagian kelima; Kewajiban Suami yang Beristri lebih dari Seorang (pasal 82) dan bagian keenam; Kewajiban Istri (pasal 83-84)
- Bab XIII : Harta Kekayaan dalam Perkawinan (pasal 85-97)
- Bab XIV : Pemeliharaan Anak (pasal 98-106)
- Bab XV : Perwalian (pasal 107-112)

- Bab XVI : Putusnya Perkawinan, terdiri dari 2 bagian. Bagian kesatu; Umum (pasal 113-128), bagian kedua; Tata Cara Perceraian (pasal 128-148)
- Bab XVII : Akibat Putusnya Perkawinan, terdiri dari 6 bagian. Bagian kesatu; Akibat Talak (pasal 149-152), bagian kedua; Waktu Tunggu (pasal 153-155), bagian ketiga; Akibat Perceraian (pasal 156-157), bagian keempat; Mut'ah (pasal 158-160), bagian kelima; Akibat Khulu' (pasal 161), bagian keenam; Akibat Li'an (pasal 162)
- Bab XVIII : Rujuk, terdiri dari 2 bagian. Bagian kesatu; Umum (pasal 163-166), bagian kedua; Tata Cara Rujuk (pasal 167-169)
- Bab XIX : Masa Berkabung (pasal 170)
- II. *Buku II Tentang Hukum Kewarisan*. Terdiri dari 6 bab dan 44 pasal:
- Bab I : Ketentuan Umum (pasal 171)
- Bab II : Ahli Waris (pasal 172-175)
- Bab III : Besarnya Bagian (pasal 176-191)
- Bab IV : Aul dan Rad (pasal 192-193)
- Bab V : Wasiat (pasal 194-209)
- Bab VI : Hibah (pasal 210-214)
- III. *Buku III Tentang Hukum Perwakafan*. Terdiri dari 5 bab, 14 pasal (pasal 215-228) yaitu:
- Bab I : Ketentuan Umum (pasal 215)
- Bab II : Fungsi, Unsur-unsur dan Syarat-syarat Wakaf, terdiri dari 3 bagian. Bagian kesatu; Fungsi Wakaf (pasal 216), bagian kedua; Unsur dan Syarat-syarat Wakaf (pasal 217-219), bagian ketiga; Kewajiban dan Hak-hak Nadzir (pasal 220-222)

- Bab III : Tata Cara Perwakafan dan Pendaftaran Benda Wakaf, terdiri dari 2 bagian. Bagian kesatu; Perubahan Benda Wakaf (pasal 223), bagian kedua; Pendaftaran Benda Wakaf (pasal 224)
- Bab IV : Perubahan, Penyelesaian dan Pengawasan Benda Wakaf, terdiri 3 bagian. Bagian kesatu; Perubahan Benda Wakaf (pasal 225), bagian kedua; Penyelesaian Perselisihan Benda Wakaf (pasal 226), bagian ketiga; Pengawasan (pasal 227)
- Bab V : Ketentuan Peralihan (pasal 228)

Pasal terakhir (pasal 229) berisi ketentuan penutup yang menjelaskan petunjuk bagi hakim dalam menyelesaikan perkara yang diajukan kepadanya.

Tahapan pengkodifikasian KHI dimulai dengan pengumpulan data yang ditempuh melalui; wawancara, lokakarya dan studi perbandingan. Sumber materiil KHI diambil dari beberapa sumber, antara lain:

### **1. Kitab-kitab fikih**

Jalur ini ditempuh dengan mengkaji kitab-kitab fikih yang berpengaruh di Indonesia khususnya yang selama ini menjadi kitab rujukan para hakim dalam memutus perkara di Pengadilan Agama. Kitab tersebut diantaranya: *Kifayat al-Akhyar* oleh Al-Bajuri, *Fathul Mu'in* oleh Al-Malibari, *Syarh al-Tahrir* oleh Al-Syarqawi, *Syarh Kanz al-Raghibin* oleh Qayulbi dan Umayrah, *Fath al-Wahhab* oleh Al-Anshari, *Tuhfah al-Muhtaj* oleh Ibnu Hajar Al-Haytami, *Targhib al-Musytaq* oleh Ibnu Hajar Al-Haytami, *Qawanin as-Syariah* oleh Sayyid Usman bin Yahya, *Qawanin as-Syar'iyah* oleh Sayyid Abdullah Ibn Shadaqah San'an, *Al-Faraid* oleh Syamsuri, *Bughyat al-Mustarsyidin* oleh Husein Al-Ba'lawi, *Kitab Al-*

*Fiqh 'Ala al-Mazahib al-Arba'ah* oleh Al-Jaziry, dan *Mughni al-Muhtaj* oleh Al-Syarbini.<sup>25</sup>

## **2. Wawancara**

Wawancara dilakukan dengan para ulama (khususnya yang ahli dalam bidang fikih) dengan mengambil 10 daerah di Indonesia yaitu; Banda Aceh, Medan, Palembang, Padang, Jawa Tengah, Jawa Barat, Jawa Timur, Ujung Pandang, Mataram, dan Banjarmasin. Jalur ini dilaksanakan dengan mengumpulkan pendapat para ulama (dari hasil wawancara) yang disesuaikan dengan draft (daftar pertanyaan atau masalah) yang telah disusun oleh MA.

## **3. Yurisprudensi**

Jalur ketiga ini ditempuh dengan mengumpulkan putusan-putusan PA dari dulu hingga sekarang yang masih bisa ditemukan arsip-arsipnya. Produk yustisial pengadilan yang diambil terutama mengenai masalah waris dengan dukungan pengalaman tafsir hukum dalam mengantisipasi tuntutan ditengah hubungan konflik hukum Islam dengan hukum adat.

## **4. Studi Perbandingan**

Perbandingan yang dimaksud adalah mengenai pelaksanaan dan penegakan hukum Islam di negara-negara muslim, terutama negara tetangga (Asia Tenggara) dan negara-negara yang penduduknya beragama Islam, seperti Maroko, Tunisia, dan Mesir. Studi perbandingan ini mencakup bagaimana pemahaman mereka mengenai syariat Islam, bagaimana penerapannya dalam sistem hukum. Di samping itu juga dilihat bagaimana sistem peradilan dan putusan-putusannya.

---

<sup>25</sup> Nur A. Fadhil Lubis, *Hukum Islam dalam Kerangka Teori Fikih dan Tata Hukum Indonesia* (Medan: Pustaka Widyasarana, 1995), hlm. 135

## 5. Hukum produk legislatif nasional.

Produk legislatif nasional yang dijadikan sumber adalah yang telah tertuang dalam perundang-undangan dan peraturan lainnya yang relevan seperti; UU No. 22 tahun 1946 jo UU No. 32 tahun 1954, UU No. 1 tahun 1974, UU No. 7 tahun 1989, PP No. 9 tahun 1975 dan PP No. 28 tahun 1977

Sumber-sumber tersebut kemudian disusun menjadi draft KHI. Draft inilah yang kemudian diajukan dalam lokakarya nasional alim ulama yang dilaksanakan di Jakarta pada tanggal 2-6 Februari 1988. Lokakarya ini diikuti oleh 124 peserta dari seluruh Indonesia, yang terdiri dari para Ketua Umum MUI Propinsi, Ketua PTA seluruh Indonesia, Rektor IAIN, Dekan Fakultas Syariah IAIN, wakil organisasi Islam serta sejumlah ulama dan cendekiawan. Peserta lokakarya dibagi dalam 3 komisi, yaitu Komisi I Bidang Hukum Perkawinan, Komisi II Bidang Hukum Kewarisan, dan Komisi III Bidang Hukum Perwakafan. Hasil dari lokakarya (yang merupakan ijma ulama Indonesia) inilah yang kemudian dituangkan dalam KHI sebagai hukum fiqh Indonesia.

Dalam menyusun kompilasi ini berbagai macam pertimbangan kemaslahatan diperhatikan terutama dalam hal yang termasuk kategori ijtihadi. Dengan begitu diharapkan selain akan dapat memelihara dan menampung aspirasi hukum serta keadilan masyarakat, kompilasi ini juga akan mampu berperan sebagai perekayasa sosial masyarakat muslim Indonesia.<sup>26</sup>

Draft KHI yang sudah disetujui melalui lokakarya tersebut kemudian diserahkan kepada Presiden. Penyebarluasan KHI ini berdasarkan Inpres Nomor 1 tahun 1991 tanggal

---

<sup>26</sup> Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1993), hlm. 268.

10 Juni 1991. Dalam peraturan perundang-undangan di Indonesia, Inpres tidak termasuk dalam rangkaian tata urutan perundang-undangan yang menjadi sumber hukum tertulis. Akan tetapi, Inpres termasuk dalam kelompok peraturan pelaksanaan dalam praktek. Pengertian Inpres adalah petunjuk-petunjuk dinas yang diberikan oleh Presiden kepada pejabat bawahannya tentang cara pelaksanaan dari kebijakan yang berdasarkan atau bersumber kepada perundang-undangan yang lebih tinggi tingkatannya.<sup>27</sup> Dari pengertian ini dapat disimpulkan bahwa sebuah Inpres harus memenuhi dua syarat; *pertama*, adanya hubungan organisatoris antara pemberi instruksi dengan penerimanya, dan *kedua*, berdasarkan atau bersumber kepada perundang-undangan yang lebih tinggi tingkatannya. Dalam konteks KHI, maka syarat tersebut telah terpenuhi. Pemberi instruksi adalah Presiden dan penerimanya adalah Menteri Agama. Antara Presiden dan Menteri Agama terdapat hubungan atasan-bawahan. Menteri adalah pembantu Presiden dalam melaksanakan tugas-tugas pemerintahan.<sup>28</sup>

Kehadiran KHI menunjukkan adanya dinamika dari dua sisi yaitu kultural dan struktural.<sup>29</sup> Secara kultural KHI merupakan mata rantai formalisasi dan transformasi hukum Islam di Indonesia dalam mengubah nilai-nilai normatif menjadi nilai-nilai yuridis, yaitu dengan membahasakan nilai-nilai normatif dalam bahasa hukum atau undang-undang Indonesia.<sup>30</sup> Fenomena ini mengindikasikan adanya

---

<sup>27</sup> Amiroeddin Syarief, *Perundang-Undangan, Dasar, Jenis, dan Teknik Membuatnya* (Jakarta: Bina Aksara, 1987), hlm. 39

<sup>28</sup> Lihat pasal 17 Bab V UUD 1945 tentang Kementrian Negara.

<sup>29</sup> Sudirman Tebba, *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 11

<sup>30</sup> Pada dasarnya seluruh kandungan nilai Islam bersifat normatif. Untuk mengoperasionalkannya diperlukan dua cara, pertama, nilai-

dua dimensi hukum Islam, yaitu dimensi universal dan dimensi lokal.<sup>31</sup> Corak lokal yang dapat dikukuhkan dalam hukum Islam di Indonesia adalah hukum adat yang bervariasi sesuai dengan kultur daerah.<sup>32</sup> Secara struktural, KHI merupakan hasil akomodasi antara politik pemerintah dengan keinginan ulama dan cendekiawan muslim. Hubungan umara-ulama-zuama ini terjalin sejak awal pelaksanaan proyek hingga terkodifikasinya norma-norma hukum dalam sebuah kompilasi.

Dari segi lingkup makna *ideal law*, kehadiran KHI merupakan rangkaian sejarah hukum nasional yang dapat mengungkap ragam makna kehidupan masyarakat Indonesia tentang; (1) adanya norma hukum yang hidup dan mengatur interaksi sosial, (2) aktualnya dimensi normatif akibat terjadinya perluasan fungsi ajaran Islam yang mendorong terpenuhinya kebutuhan hukum, (3) respon struktural yang melahirkan rancangan kompilasi, (4) kesepakatan ulama bahwa KHI adalah rumusan tertulis hukum Islam yang hidup seiring dengan kondisi hukum dan masyarakat Indonesia.<sup>33</sup>

---

nilai normatif itu diaktualkan langsung menjadi perilaku. Kedua, mentransformasikan nilai-nilai normatif tersebut menjadi ilmu sebelum diaktualisasikan ke dalam perilaku. Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam; Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 170

<sup>31</sup> Dimensi universal karena hukum Islam dikembangkan dari aplikasi dan elaborasi persepsi-persepsi al-Quran yang merupakan sumber pokok bagi hukum Islam. Dimensi lokal karena digunakannya metode *'urf* dan *al-adat al-muhakkamah* dalam pengambilan dan penetapan hukum. Lihat Gerhard Endress, *An Introduction to Islam*, (Edinburg: University Press, 1988) hlm. 58. Mengenai syarat-syarat *'urf* dibicarakan secara analisis oleh Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publication, 1995), hlm. 363-367

<sup>32</sup> Ahmad Azhar Basyir, "Corak Lokal dalam Hukum Positif Islam di Indonesia", dalam *Mimbar Hukum* No 13 tahun V/1994, hlm. 31

<sup>33</sup> Abdul Gani Abdullah, "Kehadiran Kompilasi Hukum Islam dalam Hukum Indonesia, Sebuah Pendekatan Teoritis", dalam *Mimbar Hukum*

Dari perspektif sosiologis, KHI merupakan kaidah atau norma sosial yang hidup dalam masyarakat, yang disamping mengandung makna yuridis juga mengandung makna ibadah. Dalam hubungannya dengan struktur sosial, hukum harus bisa memenuhi kebutuhan hidup yang cukup praktis terutama dalam pembuatan dan pelaksanaan hukum yang efektif.<sup>34</sup> Dengan berlakunya KHI secara efektif, tujuan hukum Islam sebagai sarana perubahan sosial bisa tercapai, meskipun hal ini tergantung pada kesadaran hukum masyarakat, peran serta aparat penegak hukum (khususnya para hakim PA), serta dukungan dari lembaga-lembaga pemerintah baik legislatif, eksekutif maupun yudikatif.[]



---

No. VII tahun III/1992, hlm. 28

<sup>34</sup> Satjipto Rahardjo, *Hukum, Masyarakat dan Pembangunan* (Bandung: Alumni, 1980), hlm. 14



## DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Gani Abdullah, *Badan Hukum Syara' Kesultanan Bima 1947-1957, Sebuah Studi Mengenai Peradilan Agama*, Disertasi Doktor pada Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1987.
- \_\_\_\_\_, "Kehadiran Kompilasi Hukum Islam dalam Hukum Indonesia, Sebuah Pendekatan Teoritis", dalam *Mimbar Hukum* No. VII tahun III/1992.
- \_\_\_\_\_, *Pengantar Kompilasi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia*, Jakarta: Gema Insani Pers, 1994.
- Abdul Jamil, *Perlawanan Kyai Desa*, Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Abdullah, Abdul Rahman Haji, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara, Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abd ke-19*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.
- Abdullah Mannan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2006
- Abdurrahman Wahid, "Pengembangan Fiqh yang Kontekstual", dalam *Pesantren*, No. 2/Vol. II/ Tahun 1985.
- Abu Zahrah, Muhammad, *Usul al-Fiqh*, ttp: Dar al-Fikry al-'Araby, tth.

- Achmad Gunaryo, *Pergumulan Politik dan Hukum Islam, Reposisi Peradilan Agama dari Peradilan "Pupuk Bawang" Menuju Peradilan yang Sesungguhnya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, 2006.
- Ad-Darini, Fathi, *al-Manhaj al-Usuliyah fi Ijtihad bi Ra'y*, Damsyiq: Dar al-Kutub al-Hadis, 1985.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *al-Mustasfa fi 'ilm al-Ushul*, Jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983
- Ahmad Azhar Basyir, "Corak lokal dalam Hukum Positif Islam di Indonesia", dalam *Mimbar Hukum* No 13 tahun V/1994.
- Ahmad Hassan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terj. Agah Garnadi, Bandung: Pustaka, 1994.
- A Hasjmi, *50 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- Akhmad Minhaji, *Reorientasi Kajian Ushul Fiqh*, Jurnal Al-Jami'ah, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, No. 63/VI/1999.
- Al-Amidi, Saifuddin Abu al-Hasan Ali bin Abi Ali bin Muhammad, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Jilid I dan IV, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Al-Alwani, Thaha Jabir, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, Virginia: International of Islamic Thought, 1994.
- Al-Asmawi, Muhammad Said, *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Luthfi Tomafi, Yogyakarta: LkiS, 2004.
- Al-Bukhary, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Mughirah, *Sahih al-Bukhary*, Jilid I, Beirut: Dar al-Ma'rifah, tth.

- Al-Jauziyah Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in an Rabb al-'Alamin*, Jilid II, Beirut: Dar al-Jil, t.t
- Al-Juwaini, *Burhan fi Usul al-Fiqh*, Juz I, Kairo: Dar al-Ansar, tth.
- An-Naisaburi, Abu al-Husein bin Al-Hajjaj al-Qusyairi, *Sahih Muslim*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Ali Hasaballah, *Ushul al-Tasyri' al-Islamy*, Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Al-Qardawy, Yusuf, *Ijtihad dalam Syari'at Islam, Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer*, terj. H. Achmad Syatori, Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Al-Qattan, Manna', *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*, cet ke-8, Riyadh: Maktab al-Ma'arif, 1981.
- Al-Qurtuby, Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, Juz I, Semarang: Toha Putera, tth.
- Al-Razi, *Al-Mahsul fi 'Ilmi al-Usul*, Juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.
- Al-Zuhaily, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islamy*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Alwi Sihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2001.
- Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid 1, Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Amiroeddin Syarief, *Perundang-Undangan, Dasar, Jenis, dan Teknik Membuatnya*, Jakarta: Bina Aksara, 1987.
- Amrullah Ahmad et.al., *Dimensi Hukum Islam dalam Hukum Nasional*, Jakarta: Gema Insani Pers, 1996.
- Anwar Harjono, *Hukum Islam, Keluasan dan Keadilannya*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1985.

- Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid Syari'ah menurut As-Syatibi*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- As-Samarani, Muhammad Salih bin Umar, *Majmu'at as-Syari'ah al-Kafiyat li al-Awam*, Semarang: Toha Putra, 1374 H.
- As-Sayis, Muhammad Ali, *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihad wa Athwaruh*, Kairo: Majma' Al-Buhuts al-Islamiyah, 1970.
- As-Syalabi, Muhammad Mustafa, *al-Madkhal fi at-Ta'rif bi al-Fiqh al-Islamy*, Beirut: Dar An-Nahdah Al-'Arabiyah, 1969.
- Asy-Syarakhsi, *Usul al-Syarakhsi*, tt.: Ihya' al-Ma'arif al-Nu'maniyah, tth.
- As-Syatibi, Abu Ishaq, *Al-Muwafaqat fi Ushul as-Syari'ah*, Jilid II dan IV, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th
- A. Djazuli, *Ilmu Fiqh (Sebuah Pengantar)*, Cetakan Pertama, Bandung: Orba Sakti, 1991.
- Bagir Manan dan Kuntana Magnar, *Beberapa Masalah Hukum Ketatanegaraan Indonesia*, Bandung: Alumni, 1993.
- Bakhtiar Efendi, *Islam dan Negara*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Bek, Muhammad Khudlari, *Tarikh Tasyri' al-Islamy*, Bandung: Nuansa Aulia, 2009.
- Benda, Harry J., *The Crescent and The Rising Sun*, The Hague and Bandung: W. Van Hoeve Ltd., 1958.
- Bolland, BJ, *Pergumulan Islam di Indonesia*, Jakarta: Graffiti Press, 1995.
- BN. Marbun, *DPR RI Pertumbuhan dan Cara Kerjanya*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992.
- Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1994.
- Bustanul Arifin, *Pelebagaan Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Gema Insani Pers, 1996.

- Cik Hasan Basri, *Peradilan Agama di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Model Penelitian Fiqh*, Jilid 1, Bogor: Kencana, 2003.
- Coulson, Noel J., *A History of Islamic Law*, Edinburg: R & R Clark, 1969.
- CST. Kansil, *Haluan Politik Negara Indonesia, Pembahasan Ketetapan MPR 1968-1983*, Jakarta: Erlangga, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Pengantar Hukum Indonesia*, Julid II, Jakarta: Balai Pustaka, 1993.
- Deliar Noer, *Administrasi Islam di Indonesia*, Jakarta: Rajawali, 1983.
- Dewi Candraningrum, "Unquestioned Gender Lens in Contemporary Indonesian Shari'ah-Ordinances (Perda Syari'ah)", dalam *Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, vol. 45, no. 2, 2007 M/1428 H.
- de Graaf, H.J. /Th. Pigeaud, *Kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa*, Jakarta: Grafiti Press, 1986.
- Eddi Rudiana Arief dkk., *Hukum Islam di Indonesia, Perkembangan dan Pembentukan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.
- Endress Gerhard, *An Introduction to Islam*, Edinburg: University Press, 1988.
- Faozi Barkah, "Implementasi Penegakan Syari'at Islam di Garut, Studi Atas Gerakan Lembaga Pengkajian, Penegakan, dan Penerapan Syari'at Islam (LP3SyI)", dalam *Jurnal Penelitian Agama*, vol. xv, no. 2 Mei-Agustus 2006.
- Faried Ali, *Hukum Tata Pemerintahan dan Proses Legislatif Indonesia*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.
- FathurrahmanJamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta: Logos Publishing House, 1995.

- \_\_\_\_\_, "Hubungan antara Konsep Baik dan Buruk dalam Ilmu Kalam dengan Konsep Maslahat dalam Hukum Islam", dalam *Al-Jami'ah, Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI/1999.
- Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, Cet. I, Bandung: Pustaka, 1984.
- Haidar Bagir (ed), *Ijtihad Dalam Sorotan*, Bandung: Mizan, 1996.
- Khalaf, Abdul Wahab, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, cet. XI, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1977
- \_\_\_\_\_, *Sejarah Legislasi Islam*, terj. A. Sjinqithy Jamaluddin, Surabaya: al-Ikhlas, 1994.
- Haidar Bagir (ed), *Ijtihad dalam Sorotan*, Bandung: Mizan, 1996.
- Hallaq, Wael B., *Sejarah Teori Hukum Islam, Pengantar Untuk ushul fiqh Mazhab Sunni*, terj. E Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000.
- Hanbal, Abu Abdillah Ahmad bin, *Musnad Ahmad bin Hambal*, Juz II, Beirut: Maktabah al-Islami, tth.
- Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1963.
- \_\_\_\_\_, *Pengantar Hukum I*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Beberapa Permasalahan Zakat*, Jakarta: Tinta Mas, 1976.
- Hakim Abdul Hamid, *al-Bayan*, Jakarta: Sa'adiyah Putra, 1983.
- Hazairin, *Demokrasi Pancasila*, Jakarta: Tinta Mas, 1973.
- Huzaemah Tahido Yanggo, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Cetakan Pertama, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam", dalam M. Wahyuni Nafis, dkk. (ed),

- Kontekstualisasi Ajaran Islam*, cet 1, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Idris Ramulyo, *Azas-azas Hukum Islam: Sejarah Timbul dan Berkembangnya*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993.
- Inu Kencana Syafi'ie, *Sistem Pemerintahan Indonesia*, Jakarta: Rineka Cipta, 1994.
- Jabbar, Al-Qadhi Abdul, *al-Mughni fi Abwabi al-Tawhid wa al-'Adl*, Jilid XVII, Kairo: Dar al-Misriyah, 1965.
- Jalaluddin Rahmat, *Dahulukan Akhlak di Atas Fiqh*, Cetakan Ke-II, Bandung: Mizan dan Muthahhari Press, 2007.
- Jimly as-Siddiqi, *Hukum Islam dan Reformasi Hukum Nasional*, Jakarta: BPHN Departemen Kehakiman, 2000.
- Kerr, *Islamic Reform, The Political and Legal Theories of Mohammad Abduh and Rasyid Rida*, Los Angels: University of California Press, 1966.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- Lev, Daniel S., *Islamic Courts in Indonesia*, Berkeley: University of California Press, 1972.
- \_\_\_\_\_, *Peradilan dan Kultur Hukum Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1973..
- Mansour Faqih, *Epistemologi Syari'ah: Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, Semarang: Walisongo Press, 1994.
- Marzuki Wahid dan Rumadi, *Islam Mazhab Negara*, Yogyakarta: LkiS, 2001.
- Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, Jakarta: P3M, 1991.
- \_\_\_\_\_, "Meletakkan Kembali Masalah sebagai Acuan Syari'ah", dalam *Ulumul Qur'an*, No. 3 vol. VI, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan*, Bandung: Mizan, 1997.

- Matardi E, "Kompilasi Hukum Islam sebagai Hukum Terapan di Peradilan Agama", dalam *Mimbar Hukum* No 24 tahun VII/1996.
- Miriam Budiharjo dan Ibrahim Ambong (ed), *Fungsi Legislatif dalam Sistem Politik Indonesia*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1995.
- Moh. Kusnadi dan Bintang R. Saragih, *Susunan Pembagian Kekuasaan Menurut UUD 1945*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994.
- Moinuddin Ahmed, *The Urgency of Ijtihad*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1992.
- Mughniyah, Muhammad Jawad, *Fiqh Lima Mazhab*, terj. Masykur AB, dkk., Cetakan ke 25, Jakarta: Lentera, 2010.
- Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Hukum Islam dan Peradilan Agama (Kumpulan Tulisan); Latar Belakang, Tujuan dan Prospek Undang-Undang Peradilan Agama*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Selangor Darul Ehsan: Pelanduk Publication, 1995.
- Muhlish Usman, *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah, Pedoman Dasar dalam Istimbath Hukum Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Muhyar Fanani, "Sejarah Perkembangan Konsep Qat'I - Zanni: Perdebatan Ulama tentang Anggapan Kepastian dan Ketidakpastian Dalil Syari'at", dalam *Al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, vol. 39 no. 2 tahun 2001.
- \_\_\_\_\_, *Membumikan Hukum Langit, Nasionalisasi Hukum Islam dan Islamisasi Hukum Nasional*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2009.

- Munawir Syadzali, "Makna UU No. 7 tahun 1989 dan Kompilasi Hukum Islam bagi Pembangunan Hukum Indonesia", dalam *Mimbar Hukum* No. 7 tahun V/1994.
- \_\_\_\_\_, *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- M. Solly Lubis, *Landasan dan Teknik Perundang-undangan*, Bandung: Mandar Maju, 1995.
- Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, Jilid 1, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Nourouzzaman Shiddieqy, *Fiqh Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Nur A. Fadhil Lubis, *Hukum Islam dalam Kerangka Teori Fikih dan Tata Hukum Indonesia*, Medan: Pustaka Widyasarana, 1995.
- Padmo Wahyono, *Beberapa Masalah Ketatanegaraan di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Pers, 1984.
- Philips, Abu Ameenah Bilal, *Evolusi Fiqih*, terj. Ginus Partadiredja, Sumedang: Anjana Pustaka, 2007.
- Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Cetakan ke XXVIII, Bandung: Mizan, 2004.
- Qurays Shihab, dkk, *Ushul Fiqh: Qaidah-qaidah Istimbath dan Ijtihad*, Jakarta: CV. Rofindo, 1986.
- Ramli Hutabarat, *Kedudukan Islam dalam Konstitusi-konstitusi Indonesia dan Peranannya dalam Pembinaan Hukum Nasional*, Jakarta: UI, 2005.
- Ratno Lukito, *Pergumulan Antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Seri XXXV, Jakarta: INIS, 1998.
- Riswinarno, "Pengadilan dan Peradilan di Kasultanan Yogyakarta", dalam jurnal *Thaqafiyat*, Vol.5, No.1 Januari-Juni 2004

- Roihan A Rasyid, *Hukum Acara Peradilan Agama*, Jakarta: Rajawali Pers, 1991.
- Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Satjipto Rahardjo, *Hukum, Masyarakat dan Pembangunan*, Bandung: Alumni, 1980.
- Schacht, Joseph G., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, 1975
- Shadr, Sayyid Bagir, *Iqtisaduna*, Beirut: Dar al-Ta'aruf, 1979.
- Stenbrink, Karel, *Kitab Suci atau Kertas Toilet? Nuruddin Ar-Raniry dan Agama Kristen*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Beberapa Aspek Islam Indonesia Abad ke -19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Soehino, *Hukum Tata Negara, Tehnik Perundang-undangan*, Yogyakarta: Liberty, 1996.
- Soepomo, *Sistim Hukum Indonesia Sebelum Perang Dunia Ke-II*, Jakarta: Pradnja Paramita, 1972.
- Soepomo dan Djokosoetono, *Sejarah Politik Hukum Adat, 1609-1848*, Jakarta: Djambatan, 1955.
- Soerjono Soekanto dan Mustafa Abdullah, *Sosiologi Hukum Dalam Masyarakat*, Jakarta: Rajawali, 1987.
- Sudirman Tebba, *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara*, Bandung: Mizan, 1993.
- Sukarno, *Pembangunan Politik*, Bandung: Mandar Maju, 1990.
- Sulaiman, Abdul Wahab Ibrahim, *Al-Fiqh al-Usuli*, Makkah: Dar as-Syaruq, 1983.
- Supriatna, dkk., *Perkembangan Berlakunya Hukum Islam di Yogyakarta*, Yogyakarta: Balai Penelitian P3M IAIN Sunan Kalijaga, 1991.
- Syaltout, Mahmoud, *Islam: Aqidah wa Syari'ah*, Kairo: Dar al-Qalam, 1966.

- Taufiq Abdullah (ed), *Sejarah dan Masyarakat: Lintasan Historis Islam di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- Tibi, Bassam, *Islam and The Cultural Accommodation of Social Change*. Boulder: Westview Press, 1991.
- Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syari'at dalam Wacana dan Agenda*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- Tresna, *Peradilan di Indonesia dari Abad ke Abad*, Jakarta: Pradnya Paramita, 1997.
- UU No. 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman, Surabaya: Karina, 2004.
- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London: Mac Donald & Evan Ltd., 1980.
- Yudian W. Asmin, "Maqasid al-Syari'ah sebagai Doktrin dan Metode", dalam *Jurnal Al-Jami'ah* No. 58 Tahun 1995.
- Yusril Ihza Mahendra, *Dinamika Tata Negara Indonesia*, Jakarta: Gema Insani Pers, 1996.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Ushul al-fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Araby, 1958.
- Zaini Ahmad Noeh dan Abdul Basit Adnan, *Sejarah Singkat Pengadilan Agama di Indonesia*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1983.
- Zarkasyi Abdul Salam dan Oman Fathurrahman SW, *Pengantar Ilmu Fiqh dan ushul fiqh*, Yogyakarta: LESFI, 1994.
- Zarkasyi Abdul Salam dan Syamsul Anwar, "Metode Penelitian dan Pengembangan Ilmu Fiqh", dalam *Jurnal Asy-Syir,ah*, no. 3 tahun XV, 1992.
- Zarqa', Mustafa Ahmad, *al-Fiqh al-Islamy fi Tsaubih al-Jadid*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1968.
- Zulfran Sabrie (ed), *Peradilan Agama dalam Wadah Negara Pancasila*, Jakarta: Pustaka Antara, 1992.



## TENTANG PENULIS

**A**li Sodiqin, lahir di Jepara tanggal 12 September 1970, adalah Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Jenjang pendidikannya antara lain: Progam S1 ditempuh di jurusan Qadha Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang (1990-1996), dilanjutkan ke Program Magister Studi Islam di IAIN Ar-Raniry Banda Aceh (1996-1998) dan lulus dengan predikat *cumlaude*. Program Doktornya ditempuh di UIN Sunan Kalijaga dengan konsentrasi Antropologi Hukum Islam (2004-2008) dan berhasil lulus dengan predikat *cumlaude*.

Penulis juga sempat mengikuti program *fellowship* ke luar negeri, diantaranya Research Fellow di *The Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)* International Islamic University Malaysia (IIUM), tahun 2006-2007, dan Visiting Research di *Muhammadiyah Association Singapore*, tahun 2007.

Tulisan ilmiah yang sudah diterbitkan dalam bentuk buku adalah: sebagai kontributor pada buku *Sejarah Peradaban Islam, dari Masa Klasik Hingga Modern* (Yogyakarta: Jur. SPI

dan LESFI, 2002), *Agama, Sastra dan Budaya dalam Evolusi*, (Yogyakarta: Adab Press, 2003), *Membina Keluarga Mawaddah Wa Rahmah* (Yogyakarta: Ford Foundation dan PSW IAIN Suka, 2003), *Telaah Ulang Wacana Seksualitas* (Yogyakarta: CIDA dan PSW IAIN Suka, 2004), *Sejarah Peradaban Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Pinus Media, 2006), *Sejarah Islam Lokal* (Yogyakarta: Bidang Akademik UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008), dan *Islam dan Budaya Lokal* (Yogyakarta: PKSBI, 2009). Secara individu menulis buku *Antropologi Al-Qur'an, Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Arruz Media, 2008), *Teladan Mulia Pendidikan Agama Islam Kelas 1-6 Sekolah Dasar* (Solo: Platinum Tiga Serangkai, 2009), *Hukum Qisas, Dari Tradisi Arab Menuju Hukum Islam* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010). Contact person dapat dilakukan melalui e-mail: [ali\\_sadikin6@yahoo.com](mailto:ali_sadikin6@yahoo.com).

