



أُصُولُ الْفِقْهِ

Prof. Abdul Mun'im Saleh, M.Ag., dkk.

USHUL AL-FIQH DAN RASIONALITAS HUKUM ISLAM

Logika, Kaidah, dan
Metode Penemuan Hukum Islam

Prof. Abdul Mun'im Saleh, M.Ag.
Dr. Abid Rohmanu, M.H.I.
Dr. Isnatin Ulfa, M.H.I.
Fuady Abdullah, M.A.,
Khaidarulloh, M.H.I.,
Rendy Dwi Hermanto, M.H.

USHUL AL-FIQH DAN RASIONALITAS HUKUM ISLAM

**Logika, Kaidah, dan Metode
Penemuan Hukum Islam**



**USHUL AL-FIQH DAN RASIONALITAS HUKUM ISLAM:
LOGIKA, KAIDAH, DAN METODE PENEMUAN
HUKUM ISLAM**

Penulis:

Prof. Abdul Mun'im Saleh, M.Ag.
Dr. Abid Rohmanu, M.H.I.
Dr. Isnatin Ulfa, M.H.I.
Fuady Abdullah, M.A.,
Khaidarulloh, M.H.I.,
Rendy Dwi Hermanto, M.H.

Editor:

Muhammad Ali Murtadlo, M.H.

Layout: Hendra

Desain Sampul: Composer Designs

Cetakan I: Desember 2025

xx + 386 hlm., 14.5 x 20.5 cm

ISBN: 978-623-8380-24-4

Diterbitkan oleh

Q-MEDIA

Pelem Kidul No.158C Bantul, Yogyakarta, Indonesia

Telp.: 0817 9408 502. Email : qmedia77@gmail.com

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.

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



Kata Pengantar Penulis

Bismi llāh al-Raḥmān al-Raḥīm, al-ḥamdu li-llāh Rabb al-‘ālamīn, wal-ṣalātu wal- salāmu ‘alā sayyid al-mursalīn, sayyidinā Muḥammad, wa-‘alā ālihi wa-ṣaḥbihi ajma‘īn. Ammā ba‘du.

Segala puji hanyalah milik Allah, Rabb semesta alam, yang dengan karunia hidayah dan taufiq-Nya, kita dianugerahi kemampuan untuk merenungkan, menggali, dan menyusun kerangka keilmuan yang menjadi panduan hidup di dunia dan bekal di akhirat. Kepada-Nya kita bersyukur atas nikmat akal yang dengannya manusia mampu membedakan hak dan batil, serta menyusun metodologi yang sistematis dalam upaya memahami wahyu Illahi. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada junjungan kita, Nabi Muhammad SAW, pembawa risalah kebenaran, yang ajaran dan sunnahnya menjadi *tathbīq* (aplikasi) pertama dari prinsip-prinsip syariat, serta kepada keluarga, sahabat, dan seluruh pewaris ilmunya hingga akhir zaman.

Dengan mengharap rida dan taufiq dari Allah *Subhānahu wa Ta'ālā*, buku ajar ini yang diberi judul “ *Uṣūl al-Fiqh* dan Rasionalitas Hukum Islam: Logika, Kaidah, dan Metode Penemuan Hukum Islam” dapat diselesaikan dan disajikan di hadapan para pembaca, khususnya para akademisi dan mahasiswa hukum Islam. Kami menyadari sepenuhnya bahwa upaya penyusunan karya ini hanyalah sebuah langkah kecil dalam lautan ilmu *Uṣūl al-Fiqh* yang sangat luas dan mendalam, yang telah digariskan oleh para ulama besar kita terdahulu.

Motivasi utama kami dalam menulis buku ajar ini berakar dari sebuah keprihatinan sekaligus harapan. Keprihatinan pertama adalah melihat kecenderungan studi *Uṣūl al-Fiqh* yang terkadang terhenti pada dimensi historis dan teoretis semata. Ilmu yang seharusnya menjadi alat vital bagi *istinbāt al-aḥkām* (penggalian hukum) ini, sering kali terasa terpisah dari denyut nadi kehidupan umat yang terus berubah. Padahal, *Uṣūl al-Fiqh* adalah metodologi yang memungkinkan hukum Islam untuk senantiasa *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (relevan di setiap masa dan tempat).

Harapan kami, buku ajar ini dapat berperan sebagai jembatan yang menghubungkan warisan intelektual klasik dengan tuntutan realitas kontemporer. Di era disrupsi teknologi, tantangan lingkungan, dan kompleksitas isu global, umat Islam memerlukan panduan hukum yang kokoh, fleksibel, dan berlandaskan pada tujuan syariat yang sejati (*Maqāṣid al-Syari'ah*). Kami meyakini bahwa dengan

memahami kaidah *uṣūliyyah* secara utuh dan mengintegrasikannya dengan ruh *Maqāṣid*, kita dapat melahirkan jawaban-jawaban hukum yang tidak hanya benar secara formal, tetapi juga adil dan membawa kemaslahatan hakiki bagi umat manusia.

Buku ajar ini berupaya menyajikan materi *Kaidah Usuliyyah* dengan pendekatan yang lebih aplikatif dan kontekstual. Selain membahas prinsip-prinsip dasar yang fundamental seperti struktur dalil *syar'i*, kaidah *amr* dan *nahy*, serta perbedaan metodologi antara ulama *Fuqahā'* dan *Mutakallimūn*, kami secara khusus menempatkan pembahasan *Maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai kerangka berpikir utama. *Maqāṣid* adalah kompas yang mengarahkan proses *ijtihad* agar tidak tersesat dalam formalitas tekstual, tetapi bergerak menuju substansi keadilan dan kemaslahatan universal yang dikehendaki Allah.

Kami juga mencoba mengangkat beberapa refleksi dan studi kasus yang menantang, sebagaimana disinggung dalam materi akhir buku ini, termasuk di antaranya adalah perlunya *ijtihad jamā'i* (ijtihad kolektif) dalam menyikapi perkembangan teknologi seperti kecerdasan buatan (AI) dan isu-isu krisis iklim yang semakin mendesak. Hal ini sejalan dengan spirit ajaran Nabi SAW bahwa “Pendapat bersama lebih baik dari pendapat individu” (*al-ra'yu al-musytarak khayrun min al-ra'yi al-fardī*), yang menekankan pentingnya kolaborasi dan musyawarah dalam penetapan hukum di masa modern. Ini adalah panggilan bagi para calon sarjana

hukum Islam: untuk menjadi *mujtahid* yang siap berdialog dengan ilmu pengetahuan kontemporer dan masalah kemanusiaan global.

Sebagai penulis, kami senantiasa menyadari keterbatasan ilmu dan kemampuan kami. Proses penyusunan buku ini adalah sebuah *riyāḍah ‘ilmiyyah* (latihan keilmuan) yang penuh tantangan. Kami hanyalah *nāqil* (penyampai) dan *murattib* (penyusun) dari khazanah ilmu yang telah dihimpun oleh para ulama terdahulu dengan jerih payah yang luar biasa. Oleh karena itu, takzim kepada para ulama yang menjaga tradisi keilmuan keislaman adalah sikap yang harus dikedepankan.

Dalam kesempatan yang mulia ini, izinkan kami menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya. Pertama dan utama, rasa syukur yang tak terhingga kepada Allah SWT atas segala karunia dan izin-Nya. Kedua, ucapan terima kasih yang tulus kepada para guru, dosen, dan pembimbing yang telah menanamkan benih-benih ilmu ini dalam diri kami. Ketiga, kepada institusi yang menaungi, yang telah memberikan fasilitas dan dorongan yang tak ternilai harganya. Ucapan terima kasih juga kami haturkan kepada seluruh rekan sejawat yang telah berdiskusi dan memberikan masukan kritis, serta kepada para mahasiswa yang dengan semangat belajar mereka telah menjadi motivasi terbesar bagi terbitnya buku ini.

Akhir kata, kami berharap semoga buku ajar yang sederhana ini dapat memberikan manfaat yang luas, menjadi

salah satu *ṣadaqah jāriyah* (amal jariyah) dalam ranah keilmuan, dan menjadi pegangan yang bermanfaat bagi para penuntut ilmu dalam memahami dan mengamalkan hukum Islam. *Wa mā tawfīqī illā billāh*. Kami menyambut dengan tangan terbuka segala bentuk kritik, saran, dan perbaikan demi penyempurnaan buku ini di masa mendatang, sebab kesempurnaan hakiki hanyalah milik Allah semata.

Wallāhu a‘lam biṣ-ṣawāb.

Penulis



Kata Pengantar Editor

Sebagai editor, saya memanjatkan puji syukur ke hadirat Allah Swt. atas terselesaikannya buku ajar *Uṣūl al-Fiqh* dan Rasionalitas Hukum Islam: Logika, Kaidah, dan Metode Penemuan Hukum Islam. Buku ini merupakan hasil kerja panjang para penulis yang tidak hanya memiliki kompetensi akademik mendalam, tetapi juga dedikasi kuat untuk memperkaya khazanah ilmu hukum Islam. Saya menyampaikan apresiasi setinggi-tingginya kepada seluruh penulis, tim peneliti pendukung, dan para narasumber yang telah memberikan kontribusi berharga sehingga karya ini dapat hadir secara utuh.

Kerja penyusunan buku ini berangkat dari kebutuhan mendesak akan sumber belajar yang tidak hanya mendeskripsikan teori *Uṣūl al-Fiqh* secara klasik, tetapi juga menghubungkannya dengan problem kontemporer yang membutuhkan respon metodologis baru. Lahirnya buku ini merupakan wujud perhatian para penulis terhadap kondisi

tersebut. Mereka berupaya menghadirkan kajian *Uṣūl al-Fiqh* yang lebih segar, sistematis, dan dialogis dengan tantangan zaman, sehingga pembaca memperoleh pemahaman yang relevan dengan dinamika hukum modern.

Sebagai sebuah buku ajar, karya ini disusun dengan pendekatan yang berlapis: historis, konseptual, metodologis, dan aplikatif. Setiap bab menawarkan alur yang memudahkan pembaca untuk memahami hubungan antarkonsep, mulai dari pengertian hukum syar‘i, struktur otoritas hukum, hingga metode penalaran dan klasifikasi lafal yang menjadi instrumen utama seorang mujtahid. Kejelasan struktur ini semakin memperkuat posisi buku ini sebagai rujukan akademik yang dapat digunakan oleh mahasiswa, dosen, maupun peneliti dalam bidang hukum Islam.

Tujuan utama buku ini ialah menumbuhkan kesadaran epistemologis bahwa *Uṣūl al-Fiqh* bukan sekadar teori hukum, melainkan kerangka berpikir yang menjaga integritas, rasionalitas, dan kemaslahatan dalam setiap proses penetapan hukum. Buku ini juga ingin membentuk pola pikir kritis dan analitis pada diri pembaca agar mampu memahami hubungan antara teks, akal, realitas sosial, dan tujuan syariat. Dengan demikian, pembahasan di dalamnya diarahkan untuk melahirkan calon-calon jurist yang tidak hanya menguasai teks, tetapi juga cakap membaca realitas.

Dalam proses penyuntingan, saya berupaya menjaga keselarasan antarbagian, memperkuat argumentasi agar lebih mudah dipahami, serta memastikan struktur materi

mengikuti standar pedagogis yang sesuai dengan kebutuhan pembelajaran di perguruan tinggi keagamaan Islam. Editing dilakukan dengan tetap menghormati karakter khas setiap penulis, sehingga kekayaan perspektif tetap terjaga, namun tampil dalam format yang koheren dan nyaman diikuti.

Buku ini memperlihatkan dengan sangat baik bagaimana empat pilar besar *Uṣūl al-Fiqh*, yakni *adillah*, *aḥkām*, *ṭarīqah*, dan mujtahid, diorganisasi menjadi kerangka besar yang menyatukan teori hukum Islam. Mulai dari pembahasan hukum *taklīfī* dan *waḍ'ī*, prinsip lafal, metode *dalālah*, *ta'arūḍ wa tarjīh*, hingga konsep *maqāṣid* dan relevansi ijtihād kontemporer, seluruhnya disajikan dengan runtut dan bernuansa akademik yang kuat. Keunggulan lain buku ini adalah keberhasilannya menghidupkan kembali urgensi *maqāṣid* sebagai kompas ijtihād yang memastikan hukum Islam tetap adaptif dan solutif.

Saya berharap kehadiran buku ajar ini mampu memberikan manfaat luas, khususnya bagi civitas akademika Fakultas Syariah UIN Kiai Ageng Muhammad Besari Ponorogo yang ikut berkolaborasi dalam penerbitan karya ini. Semoga buku ini dapat menjadi pengantar bagi diskusi-diskusi ilmiah yang produktif dan membuka jalan bagi penelitian yang lebih mendalam mengenai *Uṣūl al-Fiqh* dan metodologi hukum Islam di masa mendatang.

Namun, saya juga menyadari bahwa tidak ada karya yang benar-benar sempurna. Oleh karena itu, saya sangat terbuka terhadap kritik, saran, dan masukan yang konstruktif

dari para pembaca untuk penyempurnaan buku ini pada edisi-edisi berikutnya. Setiap masukan akan menjadi amunisi penting bagi peningkatan kualitas karya ilmiah di bidang hukum Islam.

Akhir kata, saya menyampaikan terima kasih kepada penulis, kolega, serta pihak fakultas yang telah memberikan dukungan dan ruang bagi saya dalam proses penyuntingan buku ini. Semoga segala ikhtiar ini menjadi bagian dari amal jariyah dan memberikan manfaat bagi siapa pun yang mempelajari ilmu hukum Islam.

Editor



Daftar Isi

Kata Pengantar Penulis	iii
Kata Pengantar Editor	ix
Daftar Isi	xiii
Bab I Pendahuluan: Landasan Studi <i>Uşûl al-Fiqh</i> ..	1
A. Kedudukan Uşûl al-Fiqh dalam Studi Hukum Islam	3
B. Pembahasan Uşûl al-Fiqh	4
C. Capaian Pembelajaran dan Relevansinya	6
D. Peta Materi dan Alur Pembahasan	8
E. Pentingnya Uşûl Fiqh bagi Pembaruan Hukum Islam	10

BAGIAN I

DASAR TEORI HUKUM ISLAM

Bab II	Hakikat dan Otoritas Hukum dalam Islam..	15
A.	Pengertian dan Klasifikasi Hukum (<i>Taklifi</i> dan <i>Waḍ'ī</i>).....	16
B.	Hukum <i>Taklifi</i> dan Pembagiannya	17
C.	Hukum <i>Waḍ'ī</i> dan Jenis-jenisnya (<i>الحُكْمُ الوَضْعِيُّ</i>)	28
D.	Perbedaan antara <i>Hukm Taklifi</i> dan <i>Hukm Waḍ'ī</i>	32
E.	Otoritas Hukum (<i>al-Ḥākim</i>) dan Sumber Kekuasaan Syariat	33
F.	Sifat dan Hikmah Pensyariatan.....	37
G.	Konsep <i>al-Ḥukm al-Taklifi</i> dan <i>al-Ḥukm</i> <i>al-Waḍ'ī</i> dalam Perspektif Abū Zahrah.....	40
H.	Ringkasan	44
I.	Latihan	47
Bab III	Subjek Hukum dan Dasar Pembebanan.....	49
A.	Pengertian dan Syarat <i>al-Maḥkūm 'Alayh</i> (<i>المَحْكُومُ عَلَيْهِ</i>).....	50
B.	Penghalang Kecakapan Hukum (<i>العَوَارِضُ الْأَهْلِيَّةُ — al-'Awāriḍ al-Ahliyyah</i>).....	52
C.	Dimensi Etik dan Akal dalam Ketaatan Hukum	54
D.	Ringkasan	57
E.	Latihan	60

Bab IV Objek Hukum dan Dimensi Perbuatan	61
A. Pengertian <i>Maḥkūm Fih</i> (الْمَحْكُومُ فِيهِ).....	62
B. Syarat-syarat <i>Maḥkūm Fih</i> (شُرُوطُ الْمَحْكُومِ فِيهِ).....	62
C. Kriteria <i>Taklīf</i>	64
D. Macam-Macam <i>Maḥkūm Fih</i> (أَنْوَاعُ الْمَحْكُومِ فِيهِ).....	65
E. Kontribusi Abū Zahrah terhadap Teori Objek Hukum.....	66
F. Rangkuman materi.....	68
G. Latihan soal	70

BAGIAN II

METODE PENAFSIRAN DAN ISTINBĀT HUKUM

Bab V Lafal Ditinjau dari Segi Penetapan Maknanya (الَلْفُظُ بِاعْتِبَارِ وَضْعِهِ لِلْمَعْنَى).....	73
A. Lafal <i>al-Khāṣṣ</i> (الْخَاصُّ) dan <i>al-ʿĀmm</i> (الْعَامُّ).....	75
B. Perintah (الْأَمْرُ) dan Larangan (النَّهْيُ).....	95
C. Lafal <i>Muṭlaq</i> (الْمُطْلَقُ) dan Lafal <i>Muqayyad</i> (الْمُقَيَّدُ).....	122
D. Lafal <i>Mushtarak</i> (الْمُشْتَرَكُ)	137
Bab VI Lafal Berdasarkan Segi Pemakaiannya (الَلْفُظُ بِاعْتِبَارِ اسْتِعْمَالِهِ).....	141
A. Lafal <i>Ḥaqīqah</i> (الْحَقِيقَةُ)	143
B. Lafal <i>Majāz</i> (الْمَجَازُ).....	147
C. Lafal <i>Ṣarīḥ</i> (الصَّرِيحُ) dan <i>Kināyah</i> (الْكِنَايَةُ).....	150
D. Ringkasan	153
E. Latihan	155

Bab VII	Lafal Berdasar Segi Kejelasan Maknanya	
	(الَلْفُظُّ بِاعْتِبَارِ وُضُوحِ الْمَعْنَى)	157
A.	Klasifikasi Menurut Jumhūr al-Uṣūliyyīn / Mutakallimīn.....	160
B.	Klasifikasi Menurut Ḥanafīyah / Fuqahā' ..	168
C.	Ringkasan	175
D.	Latihan	177
Bab VIII	Lafal Berdasar dari Cara Penunjukan Maknanya	
	(الَلْفُظُّ بِاعْتِبَارِ دَلَالَتِهِ عَلَى الْمَعْنَى).....	179
A.	Makna <i>Dalālah</i>	180
B.	Klasifikasi <i>Dalālah</i> menurut <i>Jumhūr</i>	181
C.	Klasifikasi <i>Dalālah</i> Menurut <i>Ḥanafīyah</i>	196
D.	Relevansi Pemahaman <i>Dalālah</i> dalam <i>Istinbāt</i> Hukum	198
E.	Ringkasan	199
F.	Latihan	202
Bab IX	<i>Al-Ta'arūḍ</i> dalam Sumber Hukum <i>Shar'ī</i>	205
A.	Pengertian <i>Ta'arūḍ al-Adillah</i>	206
B.	Jenis Pertentangan Dalil.....	210
C.	Metode Penyelesaian <i>Ta'arud</i>	231
E.	Ringkasan	260
F.	Latihan	264

BAGIAN III
PENGERTIAN DAN LANDASAN MASLAHAH

Bab X	Konsep Masalahah dalam Hukum Islam.....	269
	A. Pengertian Masalahah	271
	B. Landasan Normatif Masalahah.....	273
	C. Peringkat, Ragam dan Skop Masalahah.....	276
	D. Hubungan Masalahah dengan <i>Maqāṣid al-Sharī'ah</i>	282
	E. Masalahah dan Fleksibilitas Hukum.....	283
	F. Ringkasan Bab	284
	G. Latihan	285
 Bab XI	 Maslahah sebagai Pendekatan dan Sumber Hukum	 287
	A. Penggunaan Masalahah dalam Istinbath Hukum.....	288
	B. Syarat dan Batasan Masalahah Mursalah.....	291
	C. Kritik dan Kontroversi terhadap Pendekatan <i>Maṣlaḥah</i>	293
	D. Ringkasan Bab	298
	E. Latihan Soal.....	299
 Bab XII	 Maslahah dan Pertentangannya dengan Nas	 301
	A. Prinsip Prioritas antara Nas dan Masalahah	302
	B. Tipologi Masalahah dan Hubungannya dengan Nas	304

C. Hierarki Prioritas dalam Penetapan Hukum.	305
D. Pandangan Ulama tentang Prioritas Nas dan Masalahah	306
E. Kaidah Fiqhiyyah Terkait Prioritas	307
F. Ilustrasi Penerapan Prinsip Prioritas	309
G. Pendekatan Rekonsiliasi dan Rasionalisasi	311
H. Metode Rekonsiliasi Tekstual.....	311
I. Metode Rekonsiliasi Kontekstual.....	316
J. Pendekatan Rasionalisasi	320
K. Studi Kasus: Masalahah vs. Nas dalam Isu Poligami	323
L. Ringkasan Bab.....	326
M. Latihan	327

BAGIAN IV

IJTIHAD DAN PEMIKIRAN

HUKUM ISLAM KONTEMPORER

Bab XIII Mujtahid dan Ijtihad.....	331
A. Definisi, Dalil Disyariatkannya Ijtihad	
B. Syarat dan Tingkatan Mujtahid	337
C. Prosedur Ijtihad dan Ruang Lingkupnya....	340
D. Ringkasan	345
E. Latihan	347
 Bab XIV Ijtihad Kontemporer	 349
A. Tantangan Sosial dan Epistemologis.....	350
B. Ijtihad Kolektif dan Fatwa Kontemporer....	354

C. Ijtihad di Era Modern: Pendekatan Sistem, Kontekstual, dan Interdisipliner.....	356
D. Tipologi Pemikiran Hukum Islam Kontemporer.....	358
E. Masa Depan Hukum Islam.....	368
F. Ringkasan	377
G. Latihan	377
Daftar Pustaka	379

BAB I

Pendahuluan: Landasan Studi *Uṣūl al-Fiqh*

Tujuan Pembelajaran

Bab ini bertujuan agar mahasiswa memahami posisi *Uṣūl al-Fiqh* sebagai kerangka epistemologis yang membentuk dasar penalaran hukum Islam. Mahasiswa diharapkan mampu menjelaskan pengertian, ruang lingkup, dan fungsi *Uṣūl al-Fiqh* dalam proses *istinbāṭ al-aḥkām* (penggalian hukum). Pembahasan diarahkan untuk menumbuhkan kesadaran metodologis bahwa hukum Islam tidak hanya berlandaskan teks, tetapi juga pada prinsip rasional dan tujuan syariat. Melalui kajian sejarah perkembangan ilmu ini, mahasiswa dapat menilai peran para ulama dalam menyusun teori hukum yang sistematis, membedakan antara metode *fuqahā'* dan *mutakallimūn*, serta memahami hubungan antara *Uṣūl al-Fiqh*, *Fiqh*, dan *Maqāṣid al-Syar'ah*. Pada akhirnya, mahasiswa diharapkan memiliki kemampuan berpikir kritis, memahami struktur dalil syar'i, serta memiliki kesadaran etis bahwa *Uṣūl al-Fiqh* bukan sekadar teori hukum, tetapi juga sarana untuk mewujudkan keadilan, kemaslahatan, dan rasionalitas hukum Islam dalam konteks sosial kontemporer.

Dalam kerangka studi hukum Islam, disiplin *Uṣūl al-Fiqh* merupakan fondasi metodologis yang tidak terpisahkan, berfungsi sebagai panduan intelektual bagi para ahli hukum untuk menyimpulkan ketentuan *sharī'ah* dari sumber-sumbernya yang otentik. Secara etimologis, *uṣūl* (jamak dari *aṣl*) berarti akar, dasar, atau prinsip, sementara *fiqh* secara literal bermakna pemahaman yang mendalam. Komposisi kedua istilah ini, *Uṣūl al-Fiqh*, secara teknis didefinisikan sebagai ilmu tentang indikasi (*adillah*) dan metode-metode yang digunakan oleh seorang *mujtahid* untuk menyimpulkan hukum-hukum *shar'ī* praktis yang berkaitan dengan perbuatan dari dalil-dalilnya yang spesifik.¹ Ilmu ini sering disetarakan dengan teori hukum umum Islam (*the general theory of Islamic law*), karena tidak hanya membatasi diri pada identifikasi sumber-sumber, tetapi juga merangkul kerangka konseptual hukum, mekanisme interpretasi tekstual, dan kualifikasi para pelaku penalaran hukum. Oleh karena itu, *Uṣūl al-Fiqh* berperan sebagai ilmu alat yang memberikan kriteria standar bagi deduksi yang benar dan terperinci, memastikan bahwa produk hukum (*fiqh*) yang dihasilkan selaras dengan maksud Sang Pemberi Hukum.

¹ Mohammad Hashim author Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, with Internet Archive (Cambridge, United Kingdom : The Islamic Texts Society, 2003), 12, <http://archive.org/details/principlesofisla0000kama>.

A. Kedudukan *Uṣūl al-Fiqh* dalam Studi Hukum Islam

Kedudukan *Uṣūl al-Fiqh* dalam sistem hukum Islam sangat sentral dan fundamental, di mana ia bertindak sebagai jembatan yang menghubungkan wahyu Ilahi (al-Qur'ān dan al-Sunnah) dengan realitas praktis kehidupan manusia. *Fiqh* sendiri adalah pengetahuan tentang aturan-aturan *shar'ī* praktis yang diperoleh dari bukti-bukti spesifiknya (*adillah tafṣīliyyah*).² Sebaliknya, *Uṣūl al-Fiqh* adalah metodologi yang memandu proses perolehan pengetahuan tersebut, mirip dengan hubungan antara tata bahasa (*grammar*) dengan suatu bahasa, atau logika (*manṭiq*) dengan filsafat. Tanpa penguasaan *Uṣūl al-Fiqh*, seorang ahli hukum (*faqīh*) hanya akan mengetahui aturan-aturan yang sudah ada, tetapi tidak akan mampu berinteraksi langsung dengan sumber-sumber primer untuk menghasilkan hukum baru atau mengembangkan yang sudah ada. Ilmu ini memastikan bahwa rasio manusia digunakan dalam kerangka yang ditetapkan oleh wahyu, sehingga hasil penalaran hukum (*ijtihād*) menjadi sah dan otoritatif.

Secara historis, meskipun *fiqh* sebagai produk hukum telah ada sejak zaman Nabi, konsolidasi *Uṣūl al-Fiqh* sebagai disiplin ilmu formal terjadi belakangan, dengan Imam al-Shāfi'ī (wafat 204 H./820 M.) yang secara luas diakui sebagai yang pertama menyusun karya otoritatif, yaitu *al-Risālah*.³

² Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence: = Uṣūl al-Fiqh*, Malaysian ed (Selangor: The Other Press, 2003), 20.

³ Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 14.

Al-Shāfi'ī menyusun kerangka metodologis ini sebagai respons terhadap keragaman pemikiran yurisprudensi dan masuknya pengaruh non-Arab yang mengancam kemurnian bahasa al-Qur'ān dan *sharī'ah*. Tujuannya adalah menetapkan pedoman untuk *ijtihād*, mencakup aturan tentang *khāṣṣ* dan *'āmm* (spesifik dan umum), *nāsikh* dan *mansūkh*, serta prinsip-prinsip *ijmā'* dan *qiyās*. Meskipun mazhab-mazhab lain kemudian menambahkan sumber sekunder rasional mereka (seperti *istiḥsān* oleh *Ḥanafī* dan *maṣlaḥah mursalah* oleh *Mālikī*), kerangka dasar yang diartikulasikan oleh al-Shāfi'ī diterima secara universal dan membentuk inti dari *Uṣūl al-Fiqh*.

B. Pembahasan Uṣūl al-Fiqh

Pembahasan *Uṣūl al-Fiqh* dapat dipilah menjadi empat pilar utama (*aqṭāb*), suatu model yang dikembangkan oleh para ahli hukum klasik, termasuk al-Ghazālī (wafat 505 H./1111 M.) dalam karyanya *Al-Mustaṣfā*. Keempat pilar ini membagi subjek menjadi: *pertama*, *al-adillah* (*the proofs of fiqh*), atau sumber hukum (dianalogikan sebagai sumber buah); *kedua*, *al-aḥkām* (*the ahkam*), atau hukum dan nilai *sharī'ah* (buahnya); *ketiga*, *al-ṭarīqah* (*the method*), atau metode interpretasi dan deduksi (cara memetik); dan *keempat*, *al-mujtahid* (*the mujtahid*), atau subjek yang melakukan deduksi (pemetik).⁴ Meskipun pilar pertama (*adillah*) adalah

⁴ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā* (Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993).

komponen utama, buku ajar ini akan memberikan fokus khusus pada tiga pilar lainnya, yang membentuk kerangka metodologis dan konseptual hukum Islam.

Pilar pertama yang menjadi fokus adalah *al-aḥkām al-sharʿīyah* (Hukum *sharīʿah*), yang berfungsi sebagai struktur formal dan konseptual hukum Islam. Studi ini menjawab pertanyaan dasar mengenai sifat aturan dalam sistem hukum Islam: Apa itu hukum Islam? Bagaimana aturan-aturan ini diklasifikasikan (*ḥukm taklīfī* dan *ḥukm waḍʿī*) dan bagaimana mereka saling berinteraksi? *Ḥukm sharʿī* adalah komunikasi dari Sang Pemberi Hukum (*al-Ḥākim*), yang berkaitan dengan perbuatan subjek (*al-mukallaḥ*) melalui tuntutan, pilihan, atau deklarasi. Bagian ini, yang mencakup pembahasan tentang *al-Ḥākim* (Sang Pemberi Hukum), *al-maḥkūm fīh* (Objek Hukum), dan *al-maḥkūm ʿalayh* (Subjek Hukum), akan membentuk landasan teoretis dalam BAB II, III, dan IV.

Pilar kedua adalah *al-ṭarīqah*, yang secara substansial membahas metodologi interpretasi teks (mode *ijtihād* pertama) dan penalaran rasional (mode *ijtihād* kedua dan ketiga). *Uṣūl al-Fiqh* secara ekstensif membahas klasifikasi lafal berdasarkan kejelasan (*wāḍiḥ al-dalālah* dan *Ghayr wāḍiḥ al-dalālah*), cakupan makna (*ʿāmm-khāṣṣ*, *muṭlaq-muqayyad*), dan implikasi tekstual (*al-dalālāt*) seperti *ʿibārat al-naṣṣ*, *ishārat al-naṣṣ*, *dalālat al-naṣṣ*, dan *iqṭidāʾ al-naṣṣ*. Metodologi ini sangat penting karena ini adalah cara yang dilakukan *mujtahid* untuk mengubah prinsip-prinsip umum dalam sumber menjadi aturan hukum yang spesifik.

Pilar ketiga adalah *al-mujtahid* (Sang Pelaku Legislasi) dan *al-faqih* (Sang Pelaku Ajudikasi). *Mujtahid* adalah ahli hukum independen yang memenuhi syarat untuk menyimpulkan hukum secara langsung dari sumber utama, dan fungsinya di era modern disetarakan dengan fungsi legislatif, yaitu menetapkan hukum untuk pertama kalinya. Sementara *faqih*, dalam pengertian yang lebih sempit, adalah jurist yang bergantung pada karya *mujtahid* dan menggunakan metodologi *takhrij* (penalaran dari prinsip umum) untuk memperluas hukum ke kasus-kasus baru, yang sebanding dengan fungsi yudisial atau ajudikasi. Mempelajari peran dan kualifikasi *mujtahid* serta metodologi *faqih* (*takhrij*) adalah kunci untuk memahami dinamika yurisprudensi dan pembaruan hukum Islam.

C. Capaian Pembelajaran dan Relevansinya

Pembelajaran *Uṣūl al-Fiqh* dalam buku ini diarahkan untuk membentuk kemampuan berpikir hukum yang mendalam, sistematis, dan reflektif. Mahasiswa tidak hanya diharapkan memahami kaidah-kaidah dasar yang melandasi proses penetapan hukum Islam, tetapi juga mampu menafsirkan, menilai, dan menerapkannya dalam konteks sosial yang berubah. Melalui keseluruhan bab, pembelajaran ini mengembangkan tiga lapisan kompetensi: pemahaman teoretis terhadap sumber dan struktur hukum Islam, keterampilan analitis dalam membaca teks dan dalil, serta kepekaan etis dalam menimbang kemaslahatan dan keadilan sebagai tujuan syariat.

Pada tahap awal, mahasiswa diperkenalkan pada pengertian, ruang lingkup, dan fungsi *uṣūl al-fiqh* sebagai disiplin ilmu yang menghubungkan teks wahyu dengan realitas manusia. Bab-bab berikutnya mengantarkan mereka memahami elemen fundamental hukum, meliputi hakikat hukum *syarʿī*, subjek dan objek hukum, serta relasi antara kehendak Ilahi dan tanggung jawab manusia sebagai *mukallaf*. Dari sini, mahasiswa diarahkan untuk melihat hukum Islam bukan sekadar kumpulan aturan, melainkan sistem normatif yang memiliki logika internal, tujuan rasional, dan prinsip moral.

Pembelajaran kemudian berlanjut pada pembahasan mendalam mengenai *lafẓ*—unit bahasa yang menjadi medium utama hukum Islam. Melalui kajian tentang *ʿāmm* dan *khāṣṣ*, *amr* dan *nahy*, *muṭlaq* dan *muqayyad*, *ḥaqīqah* dan *majāz*, mahasiswa berlatih menelusuri cara teks mengandung makna dan menetapkan hukum. Pada tahap ini, kemampuan berpikir analitis, kebahasaan, dan logis diuji secara sistematis agar mahasiswa mampu memahami teks *syarʿī* secara kontekstual, tanpa terjebak pada literalitas maupun subjektivitas.

Bab-bab lanjutan membawa mahasiswa kepada dimensi metodologis: bagaimana menafsirkan teks berdasarkan kejelasan makna (*wuḍūḥ al-maʿnā*), penunjukan makna (*dalālah*), serta cara menyelesaikan pertentangan dalil (*taʿāruf wa tarjīḥ*). Di sinilah mahasiswa belajar berpikir secara argumentatif dan kritis, menilai kekuatan dalil, serta

membedakan antara perbedaan yang dapat direkonsiliasi dan yang memerlukan penegasan hukum baru.

Tahap akhir pembelajaran diarahkan pada penguasaan konsep *maṣlaḥah* dan *ijtihād* sebagai puncak dinamika hukum Islam. Mahasiswa diharapkan mampu memahami hubungan antara teks, rasionalitas, dan kemaslahatan dalam proses pembentukan hukum, serta menyadari tanggung jawab moral seorang *mujtahid* dalam menjaga keseimbangan antara wahyu dan realitas. Dengan demikian, pembelajaran *Uṣūl al-Fiqh* menjadi sarana membentuk nalar hukum yang berkeadaban—yakni berpikir dengan dalil, beretika dengan ilmu, dan berorientasi pada kemaslahatan umat.

D. Peta Materi dan Alur Pembahasan

Buku ajar ini disusun secara berurutan, mengikuti model teoritis yang telah dikembangkan oleh para ahli hukum Islam, dimulai dengan struktur formal hukum, diikuti oleh metode interpretasi tekstual, dan diakhiri dengan peran jurist dalam menerapkan dan memperluas hukum. Alur pembahasan ini bertujuan untuk memberikan pemahaman yang komprehensif mengenai *Uṣūl al-Fiqh* sebagai teori hukum umum Islam.

Peta Materi dan Alur Pembahasan:

- BAB I – Pendahuluan: Memberikan landasan filosofis dan metodologis studi *Uṣūl al-Fiqh*.
- BAB II – Hakikat dan Otoritas Hukum dalam Islam: Membahas unsur *al-Ḥākim* dan mendefinisikan *ḥukm shar'ī* (*ḥukm taklīfī* dan *ḥukm waḍ'ī*).

- BAB III – Subjek Hukum dan Dasar Pembebanan: Menganalisis *al-maḥkūm ‘alayh* (subjek hukum) dan kapasitas hukum (*ahlīyyah*).
- BAB IV – Objek Hukum dan Dimensi Perbuatan: Mengkaji *al-maḥkūm fih* (perbuatan) dan klasifikasi hak (*ḥaqq Allāh* dan *ḥaqq al-‘Abd*).
- BAB V – Lafal Ditinjau dari Segi Penetapan Maknanya (الَلْفُظُّ بِاعْتِبَارِ وَضْعِهِ لِلْمَعْنَى): Membahas klasifikasi lafal berdasarkan cakupannya (*‘āmm-khāṣṣ* dan *muṭlaq-muqayyad*), serta implikasi *amr* (perintah) dan *nahy* (larangan).
- BAB VI – Lafal Berdasarkan Segi Pemakaiannya (الَلْفُظُّ بِاعْتِبَارِ اسْتِعْمَالِهِ): Analisis lafal *ḥaqīqī* (literal) dan *majāzī* (metaforis), yang merupakan bagian dari kaidah penafsiran.
- BAB VII – Lafal Berdasar Segi Kejelasan Maknanya (الَلْفُظُّ بِاعْتِبَارِ وُضُوحِ الْمَعْنَى): Klasifikasi *wāḍiḥ al-dalālah* dan *Ghayr wāḍiḥ al-dalālah*.
- BAB VIII – Lafal Berdasar dari Cara Penunjukan Maknanya (الَلْفُظُّ بِاعْتِبَارِ دَلَالَتِهِ عَلَى الْمَعْنَى): Menganalisis *al-dalālāt* (implikasi makna) yang merupakan panduan bagi *mujtahid*.
- Bab IX: Al-Ta‘arūḍ dalam Sumber Hukum *Shar‘ī*: Membahas konflik bukti hukum dan mekanisme resolusinya.
- BAB X – Konsep *Maqāṣid* dalam Hukum Islam: Mendefinisikan *maṣlaḥah* dan mengaitkannya dengan *maqāṣid al-sharī‘ah* (tujuan hukum).

- BAB XI – *Maqāṣid* sebagai Pendekatan dan Sumber Hukum: Membahas *Maqāṣid* dan kondisinya.
- BAB XII – *Maṣlaḥah* dan Pertentangannya dengan *Nāṣṣ*: Menganalisis hubungan *maṣlaḥah* dengan teks eksplisit dan pandangan Al-Ṭūfī.
- BAB XIII – *Mujtahid* dan *Ijtihād*: Mendefinisikan *ijtihād* dan kualifikasi *mujtahid*.
- BAB XIV – *Ijtihād* Kontemporer: Membahas perkembangan *ijtihād* dan perlunya teori legislasi Islam.

E. Pentingnya Uṣūl Fiqh bagi Pembaruan Hukum Islam

Pentingnya *Uṣūl al-Fiqh* di era kontemporer jauh melampaui peranannya sebagai disiplin akademik semata; ia merupakan instrumen penting untuk memastikan bahwa hukum yang diterapkan di negara-negara Muslim diturunkan dari *sharīʿah* dan selaras dengan kebutuhan masyarakat modern. *Uṣūl al-Fiqh* tidak hanya berfungsi sebagai ilmu yang menjelaskan warisan masa lalu, tetapi juga memberikan kerangka yang efisien untuk mengembangkan metodologi legislasi dan adjudikasi Islam. Ada kebutuhan mendesak untuk mengembangkan teori hak dan kewajiban lebih lanjut, serta teori keadilan Islam, yang harus terintegrasi dalam teori legislasi.

Salah satu kontribusi terpenting *Uṣūl al-Fiqh* adalah memfasilitasi revitalisasi *ijtihād*. *Ijtihād*, yang didefinisikan sebagai upaya maksimal jurist untuk mencari pengetahuan

tentang hukum *shar'ī* yang bersifat presumtif (*ẓanni*), harus dilihat sebagai fungsi legislatif di negara Islam modern. Gagasan bahwa pintu *ijtihād* telah tertutup (*closure of the gate of ijtihād*) dikritik oleh pemikir modern, karena tidak ada justifikasi teologis untuk menganggap generasi awal lebih unggul sehingga generasi selanjutnya tidak berhak melakukan *ijtihād*.⁵ *Uṣūl al-Fiqh* menyediakan metodologi, termasuk kaidah interpretasi tekstual dan penalaran analogis (*qiyās*), yang memungkinkan *ijtihād* dilakukan secara kolektif dan terlembaga (*ijtihād jamā'ī*) untuk menghasilkan produk hukum yang sah.

Selain fungsi legislatif, *Uṣūl al-Fiqh* juga menyediakan landasan bagi teori adjudikasi Islam melalui doktrin *taqlīd* dan metodologi *takhrij*. *Takhrij* adalah metode penalaran hukum dari prinsip-prinsip umum, yang sangat diperlukan oleh *faqīh* (hakim dan pengacara modern) untuk memperluas hukum ke kasus-kasus baru yang tidak diatur secara eksplisit. Metodologi ini, yang harus dikaitkan langsung dengan *qawā'id fiqhīyah* (maksimum hukum Islam), penting untuk memastikan konsistensi analitis dan kelancaran sistem hukum, terutama dalam putusan pengadilan tinggi. Oleh karena itu, bagi mahasiswa yang akan menjadi praktisi hukum, penguasaan *Uṣūl al-Fiqh* bukan hanya sekadar tugas akademik, tetapi kebutuhan praktis untuk menyikapi tantangan hukum kontemporer dengan argumentasi yang metodologis dan sesuai dengan *sharī'ah*.

⁵ Wael B. Hallaq, *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations* (Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2009).



BAGIAN I

DASAR TEORI HUKUM ISLAM

BAB II

Hakikat dan Otoritas Hukum dalam Islam

Tujuan Pembelajaran

Bab ini bertujuan membekali mahasiswa dengan pemahaman teoretis dan kritis tentang substansi hukum *syarʿī*: pengertian, sumber, dan klasifikasi (*ḥukm taklīfī* vs *ḥukm waqʿī*). Mahasiswa diarahkan untuk mampu merumuskan definisi hukum *syarʿī* secara istilahi, menjelaskan relasi antara *al-Kālim* (Sang Pemberi Hukum) dan objek hukum, serta mengevaluasi konsekuensi epistemologis dari klaim otoritas wahyu terhadap praktik hukum. Selanjutnya, pembelajaran fokus pada analisis fungsi norma sebagai tuntutan, pilihan, atau penetapan serta implikasinya terhadap struktur institusi hukum Islam modern (legislasi, yudikasi, dan administratif). Mahasiswa dilatih mengaitkan kategori hukum dengan konsep *sabab*, *syarṭ*, *maniʿ*, dan status pelaksana (*ahlīyah*), sehingga mampu mengidentifikasi kapan suatu norma berlaku, batal, atau mendapat dispensasi. Kompetensi akhir meliputi kemampuan menilai argumen tafsiri yang menjustifikasi perubahan struktur hukum (misalnya pembatasan penerapan *naṣṣ* melalui *qawāʿid*), serta merancang analisis kasus yang menunjukkan interaksi antara teks, tujuan syariat (*maqāṣid*), dan realitas sosial kontemporer.

A. Pengertian dan Klasifikasi Hukum (*Taklifi* dan *Wad'i*)

Menurut ulama *uṣūl al-fiqh*, hukum syar' adalah:

خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ اقْتِضَاءً أَوْ نَهْيًا أَوْ
وَضْعًا

“*Khiṭāb* Allah yang berkaitan dengan perbuatan mukallaf, baik berupa tuntutan, pilihan, atau kondisi.”¹

Berdasarkan definisi ini, hukum syar' adalah hukum yang bersumber dari *khiṭāb* Allah. *Khiṭāb* Allah adalah komunikasi yang terkandung di dalam kitab al-Qur'an dan dalil-dalil yang menunjukkan kepada kandungan al-Qur'an, seperti sunnah, *qiyās*, atau *maṣlahah*. *Khiṭāb* Allah berupa:

1. Tuntutan untuk melakukan sesuatu atau meninggalkannya.
2. Pilihan antara melakukan sesuatu atau meninggalkannya.
3. Penetapan tentang berlakunya atau tidak berlakunya sesuatu.

Ketiga kandungan hukum syar' di atas menjadi dasar pembagian *hukum syar'*. Para ulama mengkategorikan hukum syar' menjadi dua, yaitu hukum *taklifi* dan hukum *wad'i*. Hukum *taklifi* adalah hukum yang isinya berupa tuntutan dan pilihan, sedangkan hukum *Wad'i*isnya berupa penetapan.

¹ Ali Hasbullah, “*Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*” (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1976). 375.

B. Hukum *Taklifi* dan Pembagiannya

Hukum *taklifi* (الْحُكْمُ التَّكْلِيفِيُّ) adalah komunikasi Allah Swt. yang berisi tuntutan kepada manusia untuk melakukan suatu perbuatan, meninggalkannya, atau memberi pilihan di antara keduanya. Tuntutan untuk melakukan suatu perbuatan melahirkan hukum *ijāb* (الْإِيجَابُ) dan *nadb* (النَّدْبُ). Apabila perintah tersebut bersifat tegas dan pasti, maka hukumnya adalah *ijāb* (*wājib* - وَاجِبٌ). Namun, jika perintah itu tidak bersifat tegas atau hanya berupa anjuran, maka hukumnya adalah *nadb* (*sunnah* - سُنَّةٌ). Sebaliknya, tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan menimbulkan hukum *tahrīm* (التَّحْرِيمُ) dan *karāhah* (الْكَرَاهَةُ). Apabila larangan tersebut disampaikan dengan tegas dan pasti, maka hukumnya adalah *tahrīm* (*ḥarām* - حَرَامٌ). Namun, jika larangan itu tidak tegas atau hanya berupa imbauan, maka hukumnya menjadi *karāhah* (*makrūh* - مَكْرُوهٌ). Adapun apabila seseorang diberi pilihan untuk melakukan atau tidak melakukan suatu perbuatan, maka hukum yang berlaku adalah *ibāḥah* (الْإِبَاحَةُ) atau disebut *mubāḥ* (مُبَاحٌ), yakni boleh dilakukan atau ditinggalkan tanpa ada sanksi tertentu.

Secara rinci, *jumhūr al-‘ulamā’* membagi hukum *taklifi* menjadi lima jenis, yaitu:

1. *Wājib* (وَاجِبٌ)

Secara istilah, *wājib* menurut *syar‘* adalah suatu perbuatan yang diperintahkan oleh Allah Swt. kepada setiap mukallaf dengan tuntutan yang tegas dan mengikat. Dengan kata lain,

wājib ialah perbuatan yang apabila dilaksanakan akan memperoleh pahala, sedangkan apabila ditinggalkan akan mendapatkan dosa atau siksa. Suatu ketentuan dianggap *wājib* dapat diketahui melalui *lafz* atau indikasi tertentu dalam *naş syariat*. Contohnya adalah hukum melaksanakan *şalāh*, seperti yang terdapat dalam surah al-Baqarah ayat 110:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

“Dan dirikanlah salat dan tunaikanlah zakat ...”

Tuntutan dalam ayat di atas adalah perintah melaksanakan *şalāh*. Perintah ini dikategorikan *wājib* karena diulang-ulang dalam al-Qur'an. Pengulangan perintah menunjukkan ketegasan tuntutan, sehingga menyebabkan kewajiban tersebut bersifat pasti (*qaṭ'i*).

Klasifikasi *Wājib*

Para ulama *uşūl al-fiqh* membedakan hukum *wājib* ke dalam beberapa jenis berdasarkan berbagai sudut pandang, yaitu:²

a. Ditinjau dari Segi Waktu Pelaksanaan

- 1) *Wājib mu'aqqat* (وَاجِبٌ مُّؤَقَّتٌ), yaitu kewajiban yang ditentukan waktunya secara pasti oleh syar', sehingga pelaksanaannya harus berada dalam rentang waktu tersebut. Contoh: *şalāt* lima waktu, puasa Ramadan.
- 2) *Wājib muṭlaq* (وَاجِبٌ مُّطْلَقٌ), yaitu kewajiban yang tidak ditentukan waktunya oleh syar', dapat dilakukan

² 'Abd al-Wahhāb Khallāf, “‘Ilm Uşūl al-Fiqh” (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1996). 101.

kan saja setelah sebab kewajiban itu ada. Contoh: *ḥajj* bagi yang mampu.

b. Ditinjau dari Segi Subjek Pelaksana

- 1) *Wājib ‘ainī* (وَاجِبٌ عَيْنِي), yaitu kewajiban yang harus dilaksanakan oleh setiap individu mukallaf secara pribadi. Contoh: ṣalāt, puasa Ramadan, zakat fitrah.
- 2) *Wājib kifā’ī* (وَاجِبٌ كِفَايِي), yaitu kewajiban yang dibebankan kepada sekelompok orang. Jika sebagian telah melaksanakannya, maka gugur kewajiban bagi yang lain. Contoh: ṣalāt janāzah, amr ma’rūf nahy munkar, jihād fī sabīlillāh.

c. Ditinjau dari Segi Ukuran yang Diwajibkan

- 1) *Wājib muḥaddad* (وَاجِبٌ مُحَدَّد), yaitu kewajiban yang telah ditentukan bentuk, kadar, dan tata cara pelaksanaannya oleh syar’. Contoh: ṣalāt wajib dengan jumlah rakaat tertentu, zakat dengan kadar tertentu.
- 2) *Wājib Ghayr muḥaddad* (وَاجِبٌ غَيْرُ مُحَدَّد), yaitu kewajiban yang tidak ditentukan kadarnya secara spesifik oleh syar’. Contoh: infak, sedekah, atau menolong sesama.

d. Ditinjau dari Segi Kandungan Perintahnya

- 1) *Wājib mu’ayyan* (وَاجِبٌ مُعَيَّن), yaitu kewajiban terhadap satu jenis perbuatan tertentu yang tidak dapat digantikan oleh perbuatan lain. Contoh: ṣalāt lima waktu, puasa Ramadan.
- 2) *Wājib mukhayyar* (وَاجِبٌ مُخَيَّر), yaitu kewajiban yang memberi pilihan kepada mukallaf untuk

melaksanakan salah satu dari beberapa perbuatan yang ditentukan syar'. Contoh: *kaffārah* sumpah, antara memberi makan, memberi pakaian, atau memerdekakan budak.

2. *Nadb* (النَّدْبُ)

Secara bahasa, *nadb* berarti anjuran atau dorongan untuk melakukan sesuatu. Dalam istilah fikih, kata ini memiliki padanan dengan *nāfilah*, *sunnah*, dan *taṭawwu'*.

Secara terminologis, *nadb* diartikan sebagai tuntutan syar'i untuk melaksanakan suatu perbuatan tanpa sifat keharusan (*Ghayru jāzim*). Dengan demikian, perintah yang bersifat *nadb* bukanlah kewajiban (*wujūb*), tetapi sekadar anjuran yang baik untuk dilakukan. Pelakunya memperoleh pahala, sedangkan yang meninggalkannya tidak berdosa.

Para ulama menjelaskan bahwa melaksanakan perbuatan yang bersifat *mandūb* memiliki nilai kemaslahatan, karena mengandung manfaat spiritual maupun sosial bagi pelakunya. Dalam hal ini, perbuatan yang dianjurkan disebut *mandūb*, sedangkan tuntutan untuk melakukannya disebut *nadb*. Contoh perintah yang bersifat *nadb* dapat dilihat dalam firman Allah Swt. pada surah al-Baqarah: 282:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermuamalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, maka hendaklah kamu menuliskannya.”

Menurut para ulama, perintah dalam ayat di atas tidak bersifat wajib, meskipun berbentuk perintah (*amr*). Hal ini karena tidak terdapat *qarīnah* (indikasi penguat) seperti ancaman sanksi atau pengulangan perintah yang menunjukkan adanya kewajiban. Oleh sebab itu, perintah untuk mencatat transaksi tersebut dikategorikan sebagai *nadb*, bukan wujūb.

Klasifikasi *Nadb*

Para ulama membagi *nadb* menjadi tiga tingkatan berdasarkan kuat-lemahnya anjuran untuk melaksanakannya, yaitu:³

a. *Al-Nadb al-Mu'akkad* (النَّدْبُ الْمُؤَكَّد)

Merupakan anjuran yang kuat untuk dilakukan. Orang yang meninggalkannya tidak berdosa, tetapi dapat dicela karena mengabaikan sunnah yang sangat dianjurkan.

Contoh: ṣalāt Id, ṣalāt sunnah qabliyyah ṣubḥ, dan ṣalāt ba'diyyah maghrib.

b. *Al-Nadb Ghayr al-Mu'akkad* (النَّدْبُ غَيْرُ الْمُؤَكَّد)

Merupakan anjuran yang tidak terlalu kuat. Orang yang meninggalkannya tidak berdosa dan tidak tercela.

Contoh: ṣalāt sunnah qabliyyah zuhr.

c. *Al-Nadb al-Zā'id* atau *al-Zawā'id* (النَّدْبُ الزَّائِدُ / الزَّوَائِدُ)

Merupakan bentuk sunnah tambahan atau pelengkap, yang berfungsi menyempurnakan perilaku dan akhlak.

³ Wahbah Al-Zuhaylī, "*Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*" (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986). 78-79. Lihat pula Khallāf, "*Ilm Uṣūl al-Fiqh*". 107

Contoh: adab kesopanan, kelembutan, dan sikap santun dalam pergaulan sehari-hari.

3. *Tah̥rīm* (التَّحْرِيمُ)

Secara bahasa, *tah̥rīm* berarti melarang atau menetapkan sesuatu sebagai terlarang. Dalam istilah fikih, *tah̥rīm* adalah tuntutan Allah Swt. secara tegas agar seseorang tidak melakukan suatu perbuatan tertentu. Dengan kata lain, *tah̥rīm* merupakan perintah untuk meninggalkan sesuatu yang dilarang.

Prinsip *tah̥rīm* berlawanan dengan *ijāb*. Jika *ijāb* menuntut seseorang untuk melaksanakan suatu perbuatan secara pasti, maka *tah̥rīm* menuntut agar seseorang meninggalkannya secara pasti. Akibat dari tuntutan ini disebut *ḥurmah* (keharaman), sedangkan perbuatan yang dilarang disebut *ḥarām*. Contoh paling jelas adalah larangan membunuh, sebagaimana firman Allah Swt. dalam surah al-Nisā': 93:

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

“Dan barang siapa membunuh seorang mukmin dengan sengaja, maka balasannya ialah neraka Jahannam; ia kekal di dalamnya, Allah murka kepadanya, melaknatnya, dan menyediakan azab yang besar baginya.”

Ayat tersebut menunjukkan bahwa perintah untuk meninggalkan perbuatan membunuh sangat tegas. Hal ini

terlihat dari ancaman keras yang disebutkan, seperti murka Allah dan siksaan di neraka. Karena adanya ancaman yang jelas, para ulama sepakat bahwa pembunuhan dengan sengaja termasuk perbuatan *ḥarām*, yakni larangan keras dalam Islam yang membawa dosa besar bagi pelakunya.

Macam-Macam *Taḥrīm*

Para ulama membedakan *taḥrīm* menjadi dua jenis berdasarkan sebab dan tingkat larangannya, yaitu:

- a. *Al-Taḥrīm li-dzātih* (التَّحْرِيمُ لِذَاتِهِ), yaitu larangan yang ditetapkan langsung oleh Allah Swt. sejak awal, karena perbuatan itu pada dasarnya buruk dan merusak. Contoh: zina, mencuri, dan meminum khamr.
- b. *Al-Taḥrīm li-Ghayrih* (التَّحْرِيمُ لغيرِهِ), yaitu larangan terhadap sesuatu yang pada asalnya boleh, tetapi menjadi *ḥarām* karena ada faktor lain yang menyertainya. Contoh: jual beli ketika azan Jum'ah berkumandang, karena dapat membuat seseorang lalai dari kewajiban *ṣalāt* Jum'ah.

4. *Karāhah* (الكَرَاهَةُ)

Secara bahasa, *karāhah* berarti tidak menyukai atau merasa enggan terhadap sesuatu. Dalam istilah fikih, *karāhah* diartikan sebagai tuntutan *syar'ī* agar seseorang meninggalkan suatu perbuatan, namun tidak secara tegas atau pasti (*Ghayru jāzim*).

Dengan kata lain, *karāhah* merupakan bentuk anjuran untuk meninggalkan suatu perbuatan, tetapi tidak sampai pada tingkat larangan mutlak seperti *taḥrīm*. Apabila

seseorang meninggalkan perbuatan yang makrūh, ia mendapatkan pahala; namun apabila melakukannya, ia tidak berdosa, hanya dianggap meninggalkan sesuatu yang lebih utama.

Hukum karāhah merupakan kebalikan dari *nadb*. Jika *nadb* berisi anjuran untuk melakukan suatu perbuatan, maka karāhah berisi anjuran untuk meninggalkan suatu perbuatan. Dalam konteks ini, meninggalkan perbuatan yang *makrūh* akan membawa kemaslahatan yang lebih besar bagi mukallaf.

Sebagai contoh, larangan untuk menanyakan hal-hal yang memberatkan atau menyulitkan diri sendiri sebagaimana disebutkan dalam surah al-Mā'idah: 101:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ
وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا
وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

“Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan (kepada Nabimu) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu justru menyulitkan kamu.”

Ayat ini menunjukkan bahwa Islam tidak menyukai sikap berlebihan dalam bertanya tentang hal-hal yang tidak perlu, karena dapat membawa kesulitan bagi diri sendiri maupun orang lain. Larangan dalam ayat ini tidak bersifat tegas seperti larangan membunuh atau mencuri, sehingga hukumnya termasuk makrūh.

Macam-Macam *Karāhah*

Para ulama membagi *karāhah* ke dalam dua bentuk berdasarkan tingkat kekuatannya, yaitu:

a. *Al-Karāhah al-Tanzīhiyyah* (الكَرَاهَةُ التَّنْزِيهِيَّةُ)

Yaitu tuntutan untuk meninggalkan perbuatan tetapi tidak pasti. Sama dengan *karāhah* menurut jumhur. Contoh: makan atau minum sambil berdiri, meniup makanan yang masih panas, dan memulai sesuatu dengan tangan atau kaki kiri.

b. *Al-Karāhah al-Taḥrīmiyyah* (الكَرَاهَةُ التَّحْرِيمِيَّةُ)

Yaitu perbuatan yang dianjurkan untuk ditinggalkan karena dalilnya menunjukkan larangan yang kuat, meskipun tidak sampai pada tingkat kepastian seperti *ḥarām*.

Contoh: melakukan jual beli ketika pelaksanaan ṣalāt Jum'ah. Meskipun larangan ini tidak secara eksplisit menyebut “*ḥarām*”, namun karena berpotensi menghalangi kewajiban ṣalāt, maka hukumnya termasuk *karāhah taḥrīmiyyah*.

5. *Ibāḥah* (الِإِبَاحَةُ)

Secara bahasa, *ibāḥah* (الِإِبَاحَةُ) berarti membolehkan atau memberi kebebasan. Dalam istilah fikih, *ibāḥah* diartikan sebagai tuntutan Allah Swt. yang memberikan pilihan kepada mukallaf untuk melakukan atau tidak melakukan suatu perbuatan. Dengan kata lain, hukum *ibāḥah* tidak mengandung unsur kewajiban maupun larangan, tetapi

memberikan ruang kebebasan bagi seseorang untuk menentukan pilihannya sesuai dengan kondisi dan kebutuhannya.

Dengan demikian, hukum ini tidak membawa konsekuensi pahala maupun dosa secara langsung, karena melakukan atau meninggalkan perbuatan yang *mubāḥ* memiliki nilai yang sama di sisi syar'. Akibat dari tuntutan tersebut disebut *ibāḥah*, sedangkan perbuatan yang berada dalam ruang pilihan itu disebut *mubāḥ*. Sebagai contoh, Allah Swt. berfirman dalam surah al-Jumu'ah: 10:

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ
وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Apabila salat Jumat telah ditunaikan, maka bertebaranlah kamu di muka bumi, carilah karunia Allah, dan ingatlah Allah banyak-banyak agar kamu beruntung.”

Ayat ini menunjukkan bahwa setelah selesai *ṣalāt* Jum'ah, seseorang diberi kebebasan untuk memilih: ia boleh bertebaran di bumi, kembali bekerja mencari rezeki, atau memperbanyak zikir kepada Allah. Tidak ada keharusan untuk melakukan salah satunya secara mutlak. Karena adanya unsur pilihan ini, para ulama menilai bahwa perintah dalam ayat tersebut bersifat *mubāḥ*, bukan *wājib* maupun *mandūb*.

Dengan demikian, hukum *ibāḥah* menegaskan bahwa syariat Islam mengakui adanya ruang kebebasan bagi manusia dalam menjalani kehidupan, selama kebebasan

tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar agama.

Macam-Macam *Mubāḥ* (المُبَاح)

Para ulama mengklasifikasikan *mubāḥ* menjadi beberapa bentuk berdasarkan tujuan dan dampaknya, yaitu:

- a. Perbuatan *mubāḥ* yang menjadi sarana untuk melaksanakan kewajiban.

Contohnya adalah makan dan minum agar tubuh kuat menjalankan ibadah. Meskipun secara asal *mubāḥ* , namun ketika menjadi penunjang ibadah, ia bernilai mandūb atau bahkan *wājib* jika tanpanya ibadah tidak dapat dilaksanakan.

- b. Perbuatan *mubāḥ* yang jika dilakukan terus-menerus dapat berubah hukumnya.

Misalnya, mendengarkan musik pada waktu tertentu hukumnya *mubāḥ* , tetapi jika dilakukan setiap hari hingga melalaikan kewajiban, maka bisa menjadi *ḥarām*.

- c. Perbuatan *mubāḥ* yang dilakukan untuk memenuhi kebutuhan yang juga bersifat *mubāḥ* .

Seperti membeli perabot rumah tangga, pakaian, atau alat kerja sesuai kebutuhan hidup. Perbuatan tersebut tetap berada dalam koridor *ibāḥah* selama tidak mengandung unsur pemborosan (*isrāf*) atau kesombongan (*takabbur*).

C. Hukum *Wad'ī* dan Jenis-jenisnya (الْحُكْمُ الْوَضْعِيُّ)

Para 'ulamā' uṣūl al-fiqh mendefinisikan hukum *Wad'ī* sebagai:

مَا يَقْتَضِي جَعْلَ شَيْءٍ سَبَبًا لِآخَرَ، أَوْ شَرْطًا لَهُ، أَوْ مَانِعًا مِنْهُ

“Hal-hal yang ditetapkan sesuatu sebagai sebab, syarat, atau penghalang bagi sesuatu yang lain (pelaksanaan hukum taklifi)”

Dengan demikian, hukum *Wad'ī* merupakan hukum yang bersifat penetapan (taqrīrī), yaitu hukum yang menunjukkan berlakunya atau tidak berlakunya suatu hukum *taklifi*. Dalam pengertian lain, hukum *Wad'ī* menjelaskan kondisi-kondisi pelaksanaan hukum *taklifi*: apakah hukum tersebut sah, batal, berlaku, atau gugur. Oleh karena itu, pembahasan hukum *Wad'ī* berkaitan erat dengan aspek teknis pelaksanaan hukum syar'ī.

Para 'ulamā' uṣūl al-fiqh membagi hukum *Wad'ī* ke dalam beberapa jenis pokok, yaitu: *Sabab*, *syarṭ*, *māni'*, *ṣiḥḥah* dan *buṭlān*, serta *azimah* dan *rukḥṣah*.

1. *Sabab* (السَّبَبُ)

Secara bahasa, *Sabab* berarti sesuatu yang mengantarkan kepada hal lain. Dalam istilah uṣūl al-fiqh, *Sabab* diartikan sebagai kondisi tertentu yang menunjukkan adanya hukum syar'ī.

Dengan kata lain, *Sabab* menjadi indikasi adanya atau tidak adanya hukum syar'ī. Apabila *Sabab* ada, maka hukum berlaku; jika *Sabab* tidak ada, maka hukum pun tidak berlaku.

Contoh *Sabab* adalah tergelincirnya matahari yang menjadi tanda masuknya waktu ṣalāt zuhr. Sebelum matahari tergelincir, kewajiban ṣalāt zuhr belum berlaku. Namun, ketika matahari telah tergelincir, maka hukum wajib ṣalāt zuhr mulai berlaku.

2. *Syarṭ* (الشَّرْطُ)

Secara bahasa, *syarṭ* berarti tanda atau ketentuan. Dalam istilah *uṣūl al-fiqh*, *syarṭ* adalah sesuatu yang berada di luar hakikat hukum, tetapi keberlakuan hukum bergantung padanya. Artinya, jika *syarṭ* tidak terpenuhi, maka hukum tidak berlaku; namun terpenuhinya *syarṭ* tidak otomatis mewajibkan adanya hukum.

Contoh: *wuḍū'* merupakan *syarṭ ṣaḥḥat al-ṣalāt* (syarat sah salat). Seseorang tidak dapat melaksanakan salat tanpa *wuḍū'*, karena syarat sah salat adalah kesucian badan, pakaian, dan tempat salat. Akan tetapi, seseorang yang telah berwudu tidak otomatis wajib salat; ia bisa membaca al-Qur'an atau berzikir tanpa melaksanakan salat.

Para 'ulamā' membedakan *syarṭ* menjadi dua:

- a. *Syarṭ syar'ī* (الشَّرْطُ الشَّرْعِيُّ) — syarat yang ditetapkan oleh al-Syārī (Allah atau Rasul-Nya), sebagaimana disebutkan dalam naṣṣ. Contohnya, *wuḍū'* sebagai syarat sah salat.
- b. *Syarṭ ja'lī* (الشَّرْطُ الْجَعْلِيُّ) — syarat yang dibuat oleh manusia (mukallaf), bukan ditetapkan oleh naṣṣ, seperti syarat dalam akad jual beli atau pernikahan.

3. *Mānīʿ* (الْمَانِعُ)

Secara bahasa, *mānīʿ* berarti penghalang. Dalam istilah *uṣūl al-fiqh*, *mānīʿ* adalah sifat yang keberadaannya menyebabkan gugurnya atau tidak berlakunya hukum *syarʿī*.

Contohnya adalah *ḥaiḍ* yang menjadi penghalang bagi perempuan untuk melaksanakan salat. Dalam kondisi *ḥaiḍ*, kewajiban salat tidak berlaku. Jika salat tetap dilakukan dalam keadaan tersebut, maka salatnya dianggap tidak sah karena adanya *mānīʿ* (penghalang).

4. *Ṣiḥḥah dan Buṭlān* (الصَّحَّةُ وَالْبُطْلَانُ)

Secara istilah, *ṣiḥḥah* berarti kesesuaian suatu perbuatan dengan tuntunan *syarʿ*, yakni terpenuhinya *Sabab*, *syarṭ*, dan tidak adanya *mānīʿ*. Sementara *buṭlān* berarti tidak sahnya suatu perbuatan karena tidak memenuhi ketentuan tersebut. *Ṣiḥḥah* dan *buṭlān* merupakan bentuk penilaian atas pelaksanaan hukum *taklīfī* berdasarkan keberlakuan hukum *waḍʿī*.

Contohnya, salat *ḡhur* dinilai sah apabila telah masuk waktunya (*Sabab*), dilakukan dengan *wuḍūʿ* (*syarṭ*), dan tidak sedang *ḥaiḍ* (*mānīʿ*). Sebaliknya, salat *ḡhur* yang dilakukan sebelum waktunya, tanpa wudu, atau dalam keadaan *ḥaiḍ* dinilai batal (*bāṭil*).

5. *ʿAzīmah dan Rukḥṣah* (الْعَزِيمَةُ وَالرُّخْصَةُ)

a. *ʿAzīmah* (الْعَزِيمَةُ)

Secara bahasa, *ʿazīmah* berarti tekad yang kuat. Menurut istilah *uṣūl al-fiqh*, *ʿazīmah* adalah:

مَا شَرَعَهُ اللَّهُ لِعَامَّةِ عِبَادِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ ابْتِدَاءً

“Hukum yang ditetapkan Allah bagi seluruh hamba-Nya sejak awal.”

Dengan demikian, ‘*azimah*’ adalah hukum asal yang ditetapkan secara umum dan bersifat wajib dilaksanakan. Para ‘*ulamā*’ mengelompokkan ‘*azimah*’ ke dalam empat macam:

- 1) Hukum yang ditetapkan sejak awal untuk kemaslahatan umum, seperti hukum-hukum ibadah dan muamalah.
- 2) Hukum yang ditetapkan karena adanya sebab tertentu, seperti larangan mencaci sesembahan agama lain (QS. al-An‘ām [6]: 108).
- 3) Hukum yang ditetapkan sebagai penghapus (nāsikh) hukum sebelumnya, seperti pengalihan arah kiblat (QS. al-Baqarah [2]: 144).
- 4) Hukum yang ditetapkan sebagai pengecualian dari ketentuan umum, seperti kebolehan menikahi budak (QS. al-Nisā’ [4]: 24).

b. *Rukhṣah* (الرُّخْصَةُ)

Secara bahasa, *rukḥṣah* berarti kemudahan atau keringanan. Dalam istilah uṣūl al-fiqh, *rukḥṣah* adalah hukum yang ditetapkan berbeda dari ketentuan asal karena adanya ‘*udzr*’ (halangan).

Artinya, *rukḥṣah* berlaku ketika pelaksanaan hukum asal

(*‘azīmah*) menimbulkan kesulitan atau mudarat bagi mukallaf. Menurut al-Syātibī, rukhṣah termasuk kategori *mubāḥ* (boleh), karena ia merupakan bentuk kemurahan dari Allah Swt. untuk menghilangkan kesulitan.⁴

Bentuk-bentuk rukhṣah antara lain:⁵

- 1) *Rukhṣah wājib*, seperti memakan bangkai dalam keadaan darurat untuk menyelamatkan jiwa.
- 2) *Rukhṣah mandūb*, seperti mengqashar salat bagi musafir.
- 3) *Rukhṣah mubāḥ*, seperti dokter melihat aurat pasien dalam pengobatan.
- 4) *Rukhṣah makrūh*, seperti menyatakan pada kekafiran karena dipaksa, dengan tetap beriman.

D. Perbedaan antara *Hukm Taklīfī* dan *Hukm Waḍ‘ī*

Baik *hukm taklīfī* maupun *hukm Waḍ‘ī* merupakan bagian integral dari hukum *syar‘ī*. Keduanya saling melengkapi dalam menentukan status suatu perbuatan mukallaf. Namun demikian, keduanya memiliki perbedaan mendasar sebagai berikut:⁶

1. Dari segi substansi: *hukm taklīfī* berisi tuntutan untuk melakukan, meninggalkan, atau memberi pilihan; sedangkan *hukm Waḍ‘ī* berisi ketentuan tentang sebab, syarat, dan penghalang berlakunya hukum.

⁴ Ibrāhīm ibn Mūsā al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Syarī‘ah* (Kairo:Dār Ibn ‘Affān, 1997). Juz I. 457-456.

⁵ Al-Zuhaylī, “*Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*.” 111.

⁶ (Ali, 2012) 130

2. Dari segi bentuk: *ḥukm taklīfī* bersifat langsung ditujukan kepada mukallaf, sedangkan *ḥukm Waḍ'ī* bersifat penetapan kondisi yang memungkinkan pelaksanaan *ḥukm taklīfī*.
3. Dari segi pelaksanaan: *ḥukm taklīfī* berada dalam jangkauan kemampuan manusia, sedangkan *ḥukm Waḍ'ī* sebagian berada di luar kemampuan manusia (seperti datangnya waktu atau terjadinya *ḥaid*).

E. Otoritas Hukum (*al-Ḥākim*) dan Sumber Kekuasaan Syariat

1. Otoritas Hukum (*al-Ḥākim* — *الْحَاكِمُ*)

Secara etimologis, istilah *al-ḥākim* (*الْحَاكِمُ*) bermakna menetapkan, memutuskan, atau mengatur suatu perkara. Dalam konteks hukum Islam, istilah ini memiliki dua makna pokok.

Pertama, *al-ḥākim* berarti pembuat, penetap, atau sumber hukum, yaitu Allah Swt. sebagai pemegang otoritas tertinggi dalam menetapkan syariat. Kedua, *al-ḥākim* juga bermakna penemu, penjelas, atau penyingkap hukum, yaitu para *mujtahid* yang berupaya memahami dan menafsirkan hukum Allah dari sumber-sumbernya.⁷

Kedudukan Allah Swt. sebagai satu-satunya pembuat hukum ditegaskan dalam firman-Nya:

⁷ Khallāf, “‘Ilm Uṣūl al-Fiqh», 94.

قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ
إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ

“Katakanlah (Muhammad): Sesungguhnya aku berpijak di atas hujjah yang nyata dari Tuhanku, sedang kamu mendustakannya. Menetapkan hukum itu hanyalah hak Allah; Dia menjelaskan kebenaran dan Dia sebaik-baik pemberi keputusan.” (Q.S. al-An‘ām: 57)

Ayat ini menegaskan bahwa kekuasaan menetapkan hukum merupakan hak prerogatif Allah Swt. Dialah yang mengatur seluruh hukum bagi makhluk-Nya, baik secara langsung melalui wahyu maupun secara tidak langsung melalui petunjuk yang diberikan kepada para *mujtahid*.

Dalam konteks filsafat hukum Islam, *al-syarī‘ah* memiliki dua dimensi yang saling melengkapi. Pertama, dimensi teologis, yaitu syariat sebagai hukum agama (*divine law*) yang bersumber dari kehendak Ilahi dan bersifat mutlak. Kedua, dimensi positif, yaitu syariat sebagai hukum yang hidup dalam praktik masyarakat dan keputusan para ahli hukum Islam (*fuqahā’*).

Dengan demikian, *al-syarī‘ah* di satu sisi merupakan kehendak Allah yang bersifat transenden, dan di sisi lain merupakan hasil penalaran manusia melalui *ijtihād* yang merepresentasikan kehendak Ilahi dalam konteks sosial dan historis. Para *mujtahid* dalam hal ini tidak berperan sebagai pencipta hukum, melainkan sebagai penyingkap (*kāsyif*) dan penerjemah hukum Ilahi sesuai dengan kemampuan dan pengetahuan mereka.

2. Kedudukan Mujtahid dalam Penetapan Hukum Islam

Dalam kenyataannya, hukum Islam yang berlaku di tengah masyarakat tidak serta-merta bersumber langsung dari wahyu, melainkan merupakan hasil *ijtihād*. Pada masa Rasulullah Saw., *ijtihād* dilaksanakan secara langsung oleh beliau sebagai utusan Allah yang sekaligus menjadi penafsir utama terhadap al-Qur'an. Setiap kali wahyu turun, Nabi menjelaskan makna dan penerapannya kepada para sahabat melalui sabda, perbuatan, atau persetujuan beliau.

Penjelasan Nabi ini kemudian menjadi sumber hukum kedua setelah al-Qur'an, yang disebut *al-sunnah* atau *al-ḥadīṣ*. Hubungan antara al-Qur'an dan hadis bersifat fungsional dan saling melengkapi, dengan beberapa bentuk hubungan, yaitu:

1. *Bayān tafsīr* (بَيَانُ تَفْسِيرٍ) — menjelaskan dan memperinci makna ayat al-Qur'an.
2. *Bayān ta'kīd* (بَيَانُ تَأْكِيدٍ) — menguatkan hukum yang telah ditetapkan dalam al-Qur'an.
3. *Bayān tashrī* (بَيَانُ تَشْرِيعٍ) — menetapkan hukum baru yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam al-Qur'an.

Setelah wafatnya Nabi, tugas *ijtihād* dilanjutkan oleh para sahabat dan generasi 'ulamā' berikutnya. Oleh karena itu, hukum Islam yang dijalankan dalam kehidupan sehari-hari umat Islam pada dasarnya merupakan hasil penalaran dan kesepakatan para mujtahid berdasarkan prinsip-prinsip *al-syarī'ah*.

Dalam perkembangannya, hasil *ijtihād* para 'ulamā'

menjadi dasar bagi pembentukan hukum positif Islam (*al-qānūn al-islāmī*). Rumusan hukum tersebut kemudian diadopsi oleh lembaga hukum dan negara melalui proses legislasi, sehingga hukum Islam dapat berlaku dan mengikat secara yuridis.

Proses penerapan hukum Islam dapat dibedakan menjadi dua tahap penting:

1. Tahap *Ijtihād ‘Ilmī* — yaitu penetapan hukum melalui metode penalaran terhadap dalil syar’i.
2. Tahap Legislasi Negara — yaitu proses pembentukan hukum positif melalui mekanisme perundang-undangan.

Kedua tahap ini menunjukkan adanya sinergi antara wahyu dan akal, serta keseimbangan antara otoritas Ilahi dan rasionalitas manusia.

Dengan demikian, hukum Islam memiliki dua dimensi yang saling melengkapi:

- a. Dari segi sumbernya, hukum Islam merupakan hukum Ilahi (*divine law*) yang bersumber dari wahyu Tuhan.
- b. Dari segi penerapannya, hukum Islam merupakan produk penalaran manusia (*human-made law*) karena menuntut peran *ijtihād* dalam memahami dan menerapkannya.

Keselarasan antara kedua aspek ini menjadikan hukum Islam tidak hanya bersifat normatif dan teologis, tetapi juga rasional, dinamis, dan relevan dengan perkembangan kehidupan manusia.⁸

⁸ Ali, *Fiqh Dan Ushul Fiqh: Sejarah, Metodologi Dan Implementasinya Di Indonesia*. 132-133.

F. Sifat dan Hikmah Pensyariaan

1. Sifat Pensyariaan dalam Islam

Pensyariaan dalam Islam merupakan manifestasi dari kehendak Allah Swt. untuk menuntun manusia menuju kehidupan yang harmonis, adil, dan seimbang. Hukum-hukum yang diturunkan melalui wahyu tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, tetapi juga mengarahkan hubungan sosial, ekonomi, dan moral antarsesama manusia agar tercipta kemaslahatan umum.

Al-syarī'ah al-islāmiyyah memiliki sifat menyeluruh karena mengatur seluruh aspek kehidupan manusia, baik yang bersifat individual maupun sosial. Ia juga bersifat realistis dan adaptif, mampu diterapkan dalam berbagai ruang dan waktu tanpa kehilangan prinsip ilahinya. Hukum Islam bukanlah sistem yang kaku, melainkan fleksibel, sesuai dengan konteks dan kebutuhan masyarakat yang senantiasa berubah.

Dari segi sumber dan tujuannya, *al-syarī'ah* memiliki dua sifat utama:

Pertama, *sifat ketuhanan (al-ṣifah al-ilāhiyyah)* yang menunjukkan bahwa seluruh hukum bersumber dari Allah Swt. sebagai *al-Ḥākīm* (الْحَكِيم), Zat yang Mahasempurna dalam ilmu dan keadilan. Karena itu, setiap hukum pasti mengandung hikmah dan rahmat bagi manusia. Hal ini ditegaskan dalam firman Allah Swt.:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Dan tidaklah Kami mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam.” (Q.S. al-Anbiyā’: 107)

Kedua, *sifat kemanusiaan (al-ṣifah al-insāniyyah)*, yang berarti bahwa *al-syarī’ah* diturunkan untuk memenuhi kebutuhan manusia dan menjamin kesejahteraan hidup mereka. Syariat tidak dimaksudkan untuk membebani, tetapi untuk memberikan kemudahan dan keringanan dalam menjalankan kehidupan. Sebagaimana firman Allah Swt.:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ

“Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesulitan bagimu.” (Q.S. al-Baqarah: 185)

Selain itu, hukum Islam juga memiliki karakter *wasathiyyah (وَسْطِيَّةٌ)* — moderasi, yaitu keseimbangan antara dua kutub ekstrem: keras dan longgar. Prinsip moderasi ini menegaskan bahwa *al-syarī’ah* Islam selalu menempatkan segala sesuatu secara proporsional. Sebagaimana firman Allah Swt.:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا

“Dan demikianlah Kami jadikan kamu sebagai umat yang pertengahan (adil dan seimbang).” (Q.S. al-Baqarah: 143)

Dengan demikian, *al-syarī’ah al-islāmiyyah* tidak hanya berfungsi sebagai pedoman hukum, tetapi juga sebagai sistem nilai dan etika yang membentuk keseimbangan antara akal dan wahyu, antara individu dan masyarakat, serta antara dunia dan akhirat.

2. Hikmah Pensyariatan

Hikmah al-tasyrī (hikmah pensyariatan) adalah rahasia dan tujuan luhur di balik setiap ketentuan hukum Islam. Tidak ada satu pun hukum yang disyariatkan tanpa alasan dan tujuan. Setiap ketentuan memiliki fungsi mendasar untuk mewujudkan keadilan, kemaslahatan, serta kesejahteraan hidup manusia.

Prinsip dasar dari hikmah pensyariatan berkaitan erat dengan *maqāṣid al-syarī'ah* (مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ), yaitu tujuan-tujuan utama syariat yang mencakup lima aspek pokok kehidupan manusia, yang dikenal dengan *al-darūriyyāt al-khamsah* (الضَّرُورِيَّاتُ الْخَمْسَةُ):⁹

1. Menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn* — حِفْظُ الدِّينِ)
2. Menjaga jiwa (*ḥifẓ al-nafs* — حِفْظُ النَّفْسِ)
3. Menjaga akal (*ḥifẓ al-'aql* — حِفْظُ الْعَقْلِ)
4. Menjaga keturunan (*ḥifẓ al-nasl* — حِفْظُ النَّسْلِ)
5. Menjaga harta (*ḥifẓ al-māl* — حِفْظُ الْمَالِ)

Hukum Islam ditetapkan untuk menggapai kemaslahatan (*jalb al-maṣlaḥah*) dan menolak kerusakan (*dar' al-maṣṣadah*). Oleh karena itu, setiap perintah dan larangan dalam Islam senantiasa berorientasi pada manfaat nyata bagi kehidupan manusia, baik secara individu maupun sosial.

Selain itu, *al-syarī'ah* juga memiliki hikmah moral dan spiritual. Tujuan hukum tidak hanya untuk menegakkan

⁹ Ibrāhīm ibn Mūsā al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Juz II, 20.

ketertiban, tetapi juga untuk membentuk karakter manusia yang berakhlak mulia. Setiap ibadah memiliki nilai pendidikan moral:

- a. Salat menumbuhkan kedisiplinan,
- b. Puasa melatih pengendalian diri,
- c. Zakat menumbuhkan solidaritas sosial, dan
- d. Haji memperkuat persaudaraan umat.

Hikmah pensyariatan juga tampak dalam prinsip keadilan (*al-'adālah*), yang menjadi inti dari seluruh sistem hukum Islam. Keadilan dalam Islam bukan sekadar memberikan hak kepada yang berhak, tetapi juga menempatkan segala sesuatu pada tempatnya. Melalui prinsip ini, Islam menjaga keseimbangan antara hak individu dan hak sosial, serta antara kepentingan duniawi dan ukhrawi.

Dengan demikian, *ḥikmah al-tasyrī'* menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang rasional, realistis, dan berorientasi pada kemaslahatan. Syariat tidak hanya mengatur, tetapi juga mendidik dan membimbing manusia untuk mencapai kesempurnaan hidup, baik lahir maupun batin.¹⁰

G. Konsep al-Ḥukm al-Taklīfī dan al-Ḥukm al-Waḍ'ī dalam Perspektif Abū Zahrah

1. Pengertian dan Landasan al-Ḥukm al-Taklīfī (الْحُكْمُ التَّكْلِيفِيُّ)

Dalam pandangan Abū Zahrah, konsep *al-ḥukm al-taklīfī* merupakan bagian fundamental dari sistem hukum Islam

¹⁰ (Tahir, 2020)

yang berhubungan langsung dengan perintah dan larangan Allah Swt. kepada manusia (*al-mukallaf*). Ia didefinisikan sebagai ketetapan Allah Swt. yang berkaitan dengan perbuatan manusia, baik dalam bentuk perintah, larangan, maupun pilihan.¹¹

Konsep hukum *taklifi* ini menegaskan hubungan vertikal antara kehendak Ilahi dan tanggung jawab manusia. Melalui *al-amr* (الأمر) dan *al-nahy* (النهي), manusia diuji sejauh mana ia menaati kehendak Allah Swt. dan menjaga keseimbangan moralnya. Dalam konteks ini, hukum *taklifi* bukan hanya instrumen legal-formal, tetapi juga mekanisme spiritual yang mendidik manusia agar hidup sesuai fitrahnya.

Menurut Abū Zahrah, pelaksanaan hukum *taklifi* hanya berlaku bagi individu yang memenuhi syarat sebagai *mukallaf*, yakni berakal (*‘āqil* – عاقل), balig (*bāligh* – بالغ), dan memiliki kemampuan (*qudrah* – قدرة). Ketiga syarat ini menjamin bahwa seseorang mampu memahami tuntutan syariat dan bertanggung jawab atas amalnya. Dengan demikian, *taklif* bukan hanya penetapan kewajiban, melainkan juga pengakuan terhadap eksistensi dan kapasitas moral manusia.

Abū Zahrah menegaskan bahwa hukum *taklifi* mencerminkan keseimbangan antara ibadah dan kemaslahatan. Dalam setiap perintah syariat, selalu terkandung dua dimensi: pengabdian kepada Allah dan pemeliharaan kemaslahatan sosial. Karena itu, pelaksanaan

¹¹ Muḥammad Abū Zahrah, “*Uṣūl al-Fiqh*” (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1958). 28.

hukum Islam tidak hanya menekankan kepatuhan ritual, tetapi juga tanggung jawab sosial. Sebagai contoh, zakat tidak hanya bernilai ibadah, tetapi juga memiliki fungsi sosial untuk mewujudkan keadilan dan kesejahteraan umat.

Adapun bentuk-bentuk hukum *taklifi* terdiri atas lima kategori utama, yaitu: *wājib* (واجب), *sunnah/mandūb* (مندوب), *ḥarām* (حرام), *makrūh* (مكروه), dan *mubāḥ* (مباح). Setiap kategori menunjukkan tingkatan tanggung jawab yang berbeda. Abū Zahrah menjelaskan bahwa kategori hukum tersebut bersifat dinamis dan kontekstual. Misalnya, perbuatan yang secara asal *mubāḥ* dapat berubah menjadi *wājib* apabila menjadi sarana bagi terlaksananya kewajiban, seperti makan untuk menjaga kemampuan beribadah.¹²

Dengan demikian, hukum *taklifi* dalam perspektif Abū Zahrah tidak hanya menunjukkan bentuk perintah dan larangan, melainkan juga menggambarkan interaksi nilai-nilai Ilahi dengan kehidupan manusia secara rasional, etis, dan spiritual.

2. Makna dan Fungsi al-Ḥukm al-Waḍ'ī (الحُكْمُ الْوَضْعِيُّ)

Selain hukum *taklifi*, Abū Zahrah menjelaskan pentingnya memahami *al-ḥukm al-Waḍ'ī* (الحكم الوضعي), yaitu hukum yang menetapkan *Sabab* (السبب), *syart* (الشرط), atau *māni'* (المانع) bagi berlakunya hukum lain. Dengan kata lain, hukum *Waḍ'ī* menjelaskan kondisi yang membuat suatu hukum sah atau tidak sah.

¹² Muḥammad Abū Zahrah. 47.

Dalam pandangan Abū Zahrah, *ḥukm waḍ'ī* merupakan bagian dari sistem hukum Islam yang berfungsi menetapkan keterkaitan antara sebab, syarat, dan penghalang terhadap keberlakuan hukum *taklīfī*.¹³ Ia menggambarkan aspek kausalitas dalam syariat, di mana setiap hukum memiliki kondisi objektif yang menentukan validitas dan penerapannya. Dengan demikian, *ḥukm waḍ'ī* berperan sebagai landasan teknis yang memastikan bahwa hukum-hukum syariat berjalan secara tertib, rasional, dan konsisten dengan prinsip kemaslahatan.

Contoh penerapan *ḥukm waḍ'ī* dapat ditemukan dalam praktik ibadah. Tergelincirnya matahari menjadi sebab wajibnya salat zuhur, sedangkan wudu merupakan syarat sahnya salat. Adapun haid menjadi penghalang bagi perempuan untuk melaksanakan salat. Melalui konsep ini, Abū Zahrah menunjukkan bahwa hukum Islam tidak berdiri dalam ruang abstrak, melainkan selalu terkait dengan kondisi dan realitas manusia.

Lebih jauh, Abū Zahrah memandang bahwa *ḥukm waḍ'ī* memiliki dimensi metodologis dalam memahami syariat. Dengan menelaah sebab, syarat, dan penghalang, seorang mujtahid dapat menentukan sah tidaknya suatu perbuatan hukum. Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam bersifat rasional, sistematis, dan ilmiah, bukan sekadar kumpulan aturan dogmatis. (Nafi et al., 2025)

¹³ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣrah Fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1957). 55.

Pada akhirnya, Abū Zahrah menekankan bahwa *ḥukm waḍ'ī* dan *taklīfī* tidak dapat dipisahkan. *Hukum taklīfī* menetapkan tuntutan, sedangkan *hukum waḍ'ī* menentukan kondisi keberlakuannya. Keduanya membentuk sistem hukum yang komprehensif dan saling melengkapi dalam mewujudkan kemaslahatan manusia.

H. Ringkasan

Dalam bab ini ditegaskan bahwa hukum dalam Islam bersumber dari *khiṭāb Allāh*, yakni firman Allah yang berkaitan dengan perbuatan *mukallaf* (المُكَلَّف). Hukum syar'ī merupakan bentuk pengaturan ilahi terhadap aktivitas manusia agar terarah pada kemaslahatan dan terhindar dari kemudharatan. Secara umum, hukum Islam terbagi menjadi dua kelompok besar, yaitu *ḥukm taklīfī* (الْحُكْمُ التَّكْلِيفِيُّ) dan *ḥukm Waḍ'ī* (الْحُكْمُ الْوَضْعِيُّ).

Klasifikasi Hukum *Taklīfī* (الْحُكْمُ التَّكْلِيفِيُّ)

No.	Jenis Hukum	Pengertian	Contoh
1.	<i>Wājib</i> (واجب)	Perbuatan yang diperintahkan secara tegas; bila dilakukan berpahala, bila ditinggalkan berdosa.	Salat lima waktu.

No.	Jenis Hukum	Pengertian	Contoh
2.	<i>Sunnah / Mandūb</i> (مندوب)	Perbuatan yang dianjurkan; bila dilakukan berpahala, bila ditinggalkan tidak berdosa.	Salat sunnah <i>rawātib</i> .
3.	<i>Ḥarām</i> (حرام)	Perbuatan yang dilarang secara tegas; bila dilakukan berdosa, bila ditinggalkan berpahala.	Mencuri, berzina.
4.	<i>Makrūh</i> (مكروه)	Perbuatan yang dianjurkan untuk ditinggalkan, namun tidak berdosa bila dilakukan.	Makan bawang sebelum salat berjamaah.
5.	<i>Mubāḥ</i> (مباح)	Perbuatan yang boleh dilakukan atau ditinggalkan tanpa pahala dan dosa.	Makan dan minum yang halal.

Catatan:

Hukum *taḳlīfī* menunjukkan dimensi moral dan tanggung jawab manusia terhadap perintah dan larangan Allah Swt.

Klasifikasi Hukum *Wad'ī* (الْحُكْمُ الْوَضْعِيُّ)

No.	Unsur Hukum Wad'ī	Makna / Fungsi	Contoh
1.	<i>Sabab</i> (السَّبَبُ)	Sesuatu yang menjadi tanda timbulnya hukum.	Terbenam matahari → wajib salat Magrib.
2.	<i>Syarat</i> (الشَّرْطُ)	Sesuatu yang harus ada agar hukum berlaku.	Wudu sebagai syarat sah salat.
3.	<i>Māni'</i> (الْمَانِعُ)	Sesuatu yang menghalangi berlakunya hukum.	Haid menjadi penghalang kewajiban salat.
4.	<i>Ṣiḥḥah & Buṭlān</i> (الصِّحَّةُ وَالْبُطْلَانُ)	Ukuran sah atau tidak sahnya suatu perbuatan hukum.	Nikah sah jika memenuhi rukun dan syarat.
5.	<i>'Azimah & Rukhsah</i> (الْعَزِيمَةُ وَالرُّخْصَةُ)	Ketentuan hukum asal dan keringanan syariat.	Boleh berbuka (membatalkan) puasa bagi musafir (<i>rukhsah</i>).

Catatan:

Hukum *Wad'ī* menjelaskan kapan dan bagaimana hukum *taklīfī* berlaku, sekaligus mencerminkan fleksibilitas dan kemudahan (*taysīr*) dalam syariat.

Otoritas Hukum dalam Islam

Dalam konteks otoritas hukum (*al-ḥākim* — الحَكِيم), Islam menetapkan bahwa Allah Swt. adalah satu-satunya pembuat hukum (*al-muḥakkim al-a'lā*), sedangkan para *mujtahid* dan ulama berperan sebagai penafsir (*mubayyin*) untuk menjelaskan dan menerapkan hukum dalam konteks kehidupan manusia.

Hal ini menunjukkan keseimbangan antara wahyu dan akal, di mana hukum Islam tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga rasional, kontekstual, dan berorientasi pada *maṣlaḥah al-‘ibād* (مَصْلَحَةُ الْعِبَاد) — kemaslahatan umat manusia.

Pemahaman terhadap hukum *taklīfī* dan *Wad’ī* merupakan dasar utama dalam studi *uṣūl al-fiqh*:

1. Hukum *taklīfī* mengatur tuntutan moral: apa yang harus, boleh, dan dilarang.
2. Hukum *Wad’ī* mengatur kondisi dan sebab berlakunya hukum tersebut.

Keduanya membentuk sistem hukum Islam yang utuh, logis, dan relevan dalam setiap situasi kehidupan, menggambarkan prinsip *taysīr* (التَّيْسِيرُ) — kemudahan, dan *raf’ al-ḥaraj* (رَفْعُ الْحَرْجِ) — penghilangan kesulitan dalam penerapan syariat.

I. Latihan

1. Jelaskan pengertian *ḥukm al-syar‘ī* (الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ) menurut ulama *uṣūl al-fiqh*, dan sebutkan perbedaan mendasar

antara *ḥukm taklīfī* (الْحُكْمُ التَّكْلِيفِيُّ) dan *ḥukm Waḍ'ī* (الْحُكْمُ الْوَضْعِيُّ) beserta contohnya masing-masing.

2. Uraikan secara sistematis lima macam hukum *taklīfī* dan berikan contoh masing-masing. Jelaskan pula bagaimana hubungan antara unsur *ijāb* (الإيجاب), *tahrīm* (التحريم), dan *ibāḥah* (الإباحة) dalam membentuk struktur dasar hukum Islam.
3. Analisislah makna dan peran *sabāb* (السَّبَب), *syarṭ* (الشَّرْطُ), dan *mānī* (الْمَانِعُ) dalam menentukan keabsahan suatu amal ibadah. Gunakan contoh konkret dari praktik fikih ibadah atau muamalah.
4. Jelaskan konsep *'azimah* (الْعَزِيمَةُ) dan *rukhsah* (الرُّخْصَةُ) dalam hukum Islam. Bagaimana penerapan keduanya mencerminkan prinsip *al-taysīr wa raf' al-ḥaraj* (التَّيْسِيرُ وَرَفْعُ الْحَرْجِ) dalam kehidupan seorang Muslim?
5. Dalam konteks otoritas hukum (*al-ḥākim* — الْحَاكِمُ), bagaimana hubungan antara Allah Swt. sebagai pembuat hukum dan para *mujtahid* sebagai penafsir hukum? Jelaskan peran rasionalitas manusia dalam memahami dan mengimplementasikan syariat.

BAB III

Subjek Hukum dan Dasar Pembebanan

Tujuan Pembelajaran

Tujuan bab ini adalah mengembangkan kapabilitas mahasiswa dalam memetakan dan menjustifikasi pembebanan hukum: siapa yang menjadi *mukallaf*, kriteria kecakapan hukum (*ahliyah*), dan penghalang-penghalang (*al-‘awāriḍ*) yang memengaruhi tanggung jawab *syarʿ*. Mahasiswa didorong untuk memahami dimensi normatif dan faktual dari subjek hukum yaitu perbedaan antara kapasitas menerima hak (*ahliyyat al-wujūb*), kapasitas melaksanakan kewajiban (*ahliyyat al-adāʾ*), serta kondisi yang meniadakan atau menanggihkan *taklīf* (misalnya gila, mabuk, atau paksaan). Pembahasan melatih kemampuan menganalisis kasus konkret: menguji apakah suatu perbuatan memenuhi syarat *maḥkūm fīh*, menilai peran niat, dan merumuskan kriteria operasional untuk menentukan kapan hukum diterapkan atau dikecualikan. Selain aspek teknis, bab ini mengajarkan mahasiswa mengevaluasi implikasi etis dan kebijakan dari klasifikasi subjek misalnya akses terhadap perlindungan hukum, pemberian *rukḥṣah*, dan mekanisme rehabilitasi hukum bagi yang tidak cakap. Hasil pembelajaran yang diharapkan adalah kemampuan menyusun argumentasi yuridis yang mengintegrasikan teks, kaidah kausalitas *syarʿ*, dan bukti faktual dalam penentuan status subjek hukum di masyarakat modern.

A. Pengertian dan Syarat al-Maḥkūm ‘Alayh (المَحْكُومُ عَلَيْهِ)

Secara etimologis, *al-maḥkūm ‘alayh* berarti “subjek hukum”, yaitu pihak yang menjadi sasaran atau perintah syariat. Dengan kata lain, ia adalah orang yang dibebani hukum (*mukallaf* – الْمُكَلَّف).

Secara terminologis, *al-maḥkūm ‘alayh* ialah individu yang dituntut oleh Allah Swt. untuk melakukan suatu perbuatan atau meninggalkannya, dan seluruh perilakunya dinilai berdasarkan ketentuan hukum Allah tersebut. Dengan demikian, *al-maḥkūm ‘alayh* merupakan pelaku hukum yang menjadi tempat berlakunya ketentuan syariat.

Sebagai subjek hukum, seorang *mukallaf* (مُكَلَّف) harus memenuhi beberapa syarat agar dapat dikenai beban hukum (*taklīf* – تَكْلِيف). Para *fuqahā’* menjelaskan bahwa dasar *taklīf* terletak pada kemampuan berpikir dan pemahaman terhadap petunjuk syariat. Dari dasar ini kemudian diturunkan beberapa syarat utama bagi seorang *mukallaf*, yaitu:

1. Bāligh (بَالِغ)

Syarat pertama adalah kedewasaan, yaitu kemampuan untuk memahami khiṭāb al-syāri‘ (خِطَابُ الشَّارِع) yang terdapat dalam al-Qur’an dan hadis, baik secara langsung maupun tidak langsung.

Pemahaman secara langsung berarti seseorang mampu menangkap makna ayat dan hadis hukum secara mandiri,

sedangkan pemahaman tidak langsung berarti pemahamannya diperoleh melalui penjelasan ulama, guru, atau pihak lain yang lebih berilmu.

2. Ahliyyah (أَهْلِيَّة)

Syarat kedua adalah kecakapan hukum, yaitu kemampuan seseorang untuk bertindak dan menerima konsekuensi hukum. Dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, *ahliyyah* terbagi menjadi dua bentuk:

a. *Ahliyyat al-adā'* (أَهْلِيَّةُ الْأَدَاءِ)

Yaitu kecakapan sempurna untuk melaksanakan dan mempertanggungjawabkan perbuatannya. Ukuran kecakapan ini ditentukan oleh tiga unsur utama: berakal, dewasa, dan cerdas.

Orang yang memiliki *ahliyyat al-adā'* penuh berarti telah mampu melaksanakan kewajiban dan menanggung akibat hukumnya.

b. *Ahliyyat al-wujūb* (أَهْلِيَّةُ الْوُجُوبِ)

Yaitu kecakapan untuk menerima hak, meskipun belum mampu menunaikan kewajiban sepenuhnya.

Contohnya adalah bayi (ṭifl — طِفْل) yang sudah memiliki hak-hak tertentu seperti hak nasab, waris, dan wasiat, namun belum terbebani kewajiban syariat karena belum memiliki *ahliyyat al-adā'*.

Bentuk *ahliyyat al-wujūb* ini terbagi menjadi dua:

- 1) *Ahliyyat al-wujūb al-nāqishah* (أَهْلِيَّةُ الْوُجُوبِ النَّاقِصَةِ), yaitu kecakapan yang belum sempurna seperti janin yang

masih dalam kandungan. Meskipun belum lahir, janin sudah memiliki hak-hak hukum seperti hak warisan dan wasiat.

- 2) *Ahliyyat al-wujūb al-kāmilah* (أَهْلِيَّةُ الْوُجُوبِ الْكَامِلَةِ), yaitu kecakapan penuh yang dimiliki oleh anak yang telah lahir hidup, meskipun belum *bāligh*. Anak tersebut memiliki hak yang sama seperti janin, tetapi belum wajib menanggung kewajiban hukum.¹

Dengan demikian, seseorang baru dapat disebut *mukallaf* jika telah memiliki *ahliyyat al-adā'* yang sempurna, yaitu berakal sehat, telah *bāligh*, dan mampu memahami serta melaksanakan perintah syariat.

B. Penghalang Kecakapan Hukum (*al-'Awāriḍ al-Ahliyyah* — الْعَوَارِضُ الْأَهْلِيَّةُ)

Dalam pelaksanaan hukum syariat, tidak semua *mukallaf* selalu dalam keadaan mampu menjalankan tanggung jawab hukumnya. Ada kalanya seseorang mengalami kondisi yang menghilangkan atau mengurangi kecakapannya. Keadaan semacam ini disebut *al-'awāriḍ al-ahliyyah* (العَوَارِضُ الْأَهْلِيَّةُ), yakni faktor penghalang yang dapat meniadakan atau membatasi kemampuan bertindak hukum.

Para ulama membagi *'awāriḍ* ini menjadi dua kategori besar:²

¹ Al-Zuhaylī, “*Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*”. 163-167. Lihat pula Hasbullah, “*Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*». 404-405.

² Al-Zuhaylī, “*Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*.” 168. Lihat pula Hasbullah, “*Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*.”. 407-416

1. ‘*Awāriḍ samāwiyyah*’ (العَوَارِضُ السَّمَاءِيَّةُ)

Yaitu penghalang yang datang dari kehendak Allah Swt. atau di luar kemampuan manusia. Termasuk dalam kategori ini adalah gila (*junūn* — جُنُون), sakit berat (*marād* — مَرَض), atau cacat intelektual (*balāḥah* — بَلَاهَةٌ). Keadaan-keadaan tersebut menghapus kemampuan seseorang untuk bertindak hukum secara penuh.

2. ‘*Awāriḍ muktasabah*’ (العَوَارِضُ الْمُكْتَسَبَةُ)

Yaitu penghalang yang disebabkan oleh perbuatan manusia sendiri, seperti mabuk (*sukr* — سُكْر), paksaan (*ikrāh* — إِكْرَاه), atau kelalaian (*ghaflah* — غَفْلَةٌ). Penghalang jenis ini dapat bersifat sementara dan akan hilang jika penyebabnya diatasi.

Kedua jenis penghalang tersebut memiliki dampak berbeda terhadap kecakapan hukum (*ahliyyah*). Secara garis besar, akibatnya dapat dikelompokkan sebagai berikut:

- a. Penghalang yang menghapus *ahliyyat al-adā’* secara total, seperti gila, tidur, lupa, dan paksaan berat. Dalam keadaan ini, tanggung jawab hukum mukallaf hilang sepenuhnya. Misalnya, orang gila tidak wajib salat dan tidak berdosa bila meninggalkannya. Namun, bagi orang yang tertidur atau lupa, meskipun tidak berdosa, mereka tetap wajib *qadā’* (mengganti) salat setelah sadar atau teringat.
- b. Penghalang yang mengurangi *ahliyyat al-adā’*, seperti gangguan mental ringan atau kebodohan. Orang dengan kondisi ini tetap memiliki sebagian tanggung jawab

hukum, namun terbatas. Perbuatannya yang membawa manfaat bagi dirinya dianggap sah, tetapi yang merugikan dirinya tidak sah menurut hukum syar'.

- c. Penghalang yang membatasi sebagian tindakan hukum, seperti kondisi pailit, kelalaian, atau di bawah perwalian hukum. Dalam keadaan ini, seseorang masih dianggap cakap hukum, namun tidak memiliki kewenangan penuh untuk melakukan tindakan tertentu, terutama yang berkaitan dengan harta dan transaksi.

Dengan demikian, konsep *al-mahkūm 'alayh* tidak hanya berbicara tentang siapa yang dibebani hukum, tetapi juga sejauh mana kecakapan seseorang diakui oleh syariat untuk bertanggung jawab atas tindakannya. Hal ini menunjukkan bahwa hukum Islam bersifat realistis dan manusiawi, karena memperhatikan kondisi individu dan kemampuannya dalam menerima beban hukum.

C. Dimensi Etik dan Akal dalam Ketaatan Hukum

Dalam perspektif Islam, ketaatan terhadap hukum bukan hanya sekadar kepatuhan formal terhadap perintah dan larangan, tetapi merupakan ekspresi kesadaran moral dan rasional yang menyatu dalam diri seorang *mukallaf*. Ketaatan yang sejati tidak lahir dari rasa takut terhadap hukuman, melainkan dari pemahaman yang mendalam tentang nilai etik (*akhlāq*) dan peran akal dalam memahami tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī'ah*).

Etika dalam Islam berfungsi sebagai *rūḥ* bagi tegaknya

hukum. Ia memberikan orientasi moral yang membimbing perilaku manusia agar sejalan dengan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan. Dalam konteks ini, hukum tidak hanya menjadi alat pengatur tingkah laku sosial, tetapi juga sarana pendidikan moral yang menumbuhkan tanggung jawab dan kesadaran spiritual. Dengan kata lain, hukum Islam tidak semata mengatur apa yang boleh dan tidak boleh dilakukan, tetapi juga mendidik manusia agar memahami hikmah di balik setiap ketentuan.

Akal memiliki peranan penting sebagai instrumen untuk memahami dan menginternalisasi nilai-nilai etik dalam pelaksanaan hukum. Dengan akal, manusia mampu membedakan antara yang benar dan salah, menimbang manfaat dan madarat, serta menilai relevansi suatu hukum dengan tujuan syariat. Karena itu, syarat utama bagi seseorang untuk dapat dibebani hukum adalah memiliki akal yang sehat. Akal yang berfungsi dengan baik memungkinkan manusia memahami perintah dan larangan Allah dengan kesadaran, bukan sekadar mengikuti secara membuta.³

Penelitian dalam bidang psikologi dan sosial menunjukkan bahwa kepatuhan yang dilandasi oleh kesadaran moral dan rasional cenderung lebih stabil dan tulus dibandingkan dengan kepatuhan yang muncul karena tekanan eksternal. Ketika individu memandang hukum sebagai sarana untuk menegakkan nilai-nilai kebenaran dan

³ Zahrah, *Uşrah Fī Al-Islām*. 327-328.

keadilan, maka kepatuhan yang dihasilkan bersifat intrinsik, bukan karena rasa takut terhadap sanksi. (Wenzel, 2004) Dengan demikian, etika menjadi penghubung antara dimensi spiritual dan sosial dalam pelaksanaan hukum.

Lebih jauh, dalam konteks sosial, kepatuhan terhadap hukum dipengaruhi oleh integritas moral masyarakat dan efektivitas sistem nilai bersama. Suatu sistem hukum akan berjalan dengan baik apabila masyarakat memiliki norma moral yang kuat serta mempercayai legitimasi hukum tersebut. Karena itu, pendidikan hukum Islam harus menekankan pembentukan karakter etis yang berlandaskan nilai-nilai syariat, bukan sekadar pemahaman terhadap teks hukum.

Keterkaitan antara akal dan etika juga tampak dalam pandangan Islam tentang peran akal sebagai alat berpikir kritis yang membantu manusia memahami makna ketaatan. Ketaatan yang dibangun atas dasar akal sehat menghasilkan bentuk kepatuhan yang rasional, di mana seseorang menaati hukum bukan karena paksaan, tetapi karena kesadaran bahwa hukum tersebut membawa kebaikan. Dalam konteks ini, Islam mengajarkan keseimbangan antara otoritas hukum dengan kebebasan berpikir, sehingga manusia tidak menjadi robot yang patuh tanpa pemahaman, melainkan pribadi yang taat karena mengerti.

Sejalan dengan pandangan tersebut, penelitian kontemporer menunjukkan bahwa produktivitas dan kepatuhan sosial yang tinggi berakar pada budaya kerja dan

etos moral yang kuat. Hukum yang dijalankan dengan dasar rasionalitas dan nilai etik akan lebih efektif diterapkan, sebab masyarakat memandangnya bukan sebagai beban, tetapi sebagai sarana mencapai kesejahteraan bersama. (Bakas et al., 2020)

Selain itu, akal juga berfungsi sebagai alat evaluasi dalam menilai apakah suatu hukum masih sesuai dengan tujuan-tujuan syariat. Akal tidak dimaksudkan untuk menandingi wahyu, tetapi untuk mengaktualisasikan maknanya dalam realitas kehidupan manusia. Dengan demikian, sinergi antara etika dan akal membentuk ketaatan yang sempurna — ketaatan yang tidak hanya bersifat lahiriah, tetapi juga menumbuhkan kesadaran batiniah yang mencerminkan hubungan harmonis antara manusia, hukum, dan Tuhan.

Ketaatan yang berlandaskan etika dan akal inilah yang menciptakan masyarakat berperadaban, yaitu masyarakat yang menaati hukum karena memahami nilai-nilai ilāhiyyah di baliknya. Dengan demikian, pelaksanaan hukum Islam bukan sekadar kewajiban normatif, tetapi bagian dari pembangunan kesadaran moral, intelektual, dan spiritual umat manusia.

D. Ringkasan

Secara keseluruhan, pembahasan mengenai *al-maḥkūm ‘alayh* (المَحْكُومُ عَلَيْهِ) menegaskan bahwa subjek hukum dalam Islam bukan sekadar individu yang dikenai perintah dan larangan, melainkan manusia yang memiliki akal (‘aql — عَقْل)

dan kesadaran moral (*akhlāq* — أَخْلَاق) sebagai dasar tanggung jawab hukumnya.

Beban hukum (*taklif* — تَكْلِيف) hanya dapat diberlakukan kepada mereka yang memenuhi syarat kecakapan (*ahliyyah* — أَهْلِيَّة) serta bebas dari penghalang (*al-‘awāriḍ al-ahliyyah* — الْعَوَارِضُ الْأَهْلِيَّة).

Dari uraian ini dapat disimpulkan beberapa poin penting sebagai berikut:

1. Subjek hukum (*al-maḥkūm ‘alayh*) adalah *mukallaf* (الْمُكَلَّف), yaitu individu yang telah memenuhi syarat *bāligh* (بَالِغ) dan berakal (*‘āqil* — عَاقِل).
2. Kecakapan hukum (*ahliyyah*) terbagi menjadi dua dimensi, yakni *ahliyyat al-wujūb* (kemampuan menerima hak) dan *ahliyyat al-adā’* (kemampuan melaksanakan kewajiban).
3. Penghalang kecakapan (*al-‘awāriḍ*) dapat berasal dari faktor *ilāhiyyah* (*samāwiyyah*) maupun perbuatan manusia (*muktasabah*), yang berpengaruh terhadap tingkat tanggung jawab hukum seseorang.
4. Akal dan etika merupakan dua pilar utama dalam pelaksanaan hukum Islam. Keduanya memastikan bahwa ketaatan terhadap hukum tidak bersifat formalistik, melainkan lahir dari kesadaran rasional dan moral.
5. Hukum Islam bersifat realistik dan manusiawi, karena menyesuaikan beban tanggung jawab dengan kemampuan individu serta menempatkan etika sebagai tujuan moral dari setiap ketentuan hukum.

Klasifikasi Kecakapan dan Penghalang Hukum dalam Islam

Aspek	Klasifikasi	Deskripsi	Dampak terhadap Taklif (تَكْلِيف)	Contoh
Kecakapan Hukum (Ahliyyah)	<i>Ahliyyat al-wujūb</i> (أَهْلِيَّةُ الْوُجُوب)	Kecakapan menerima hak tanpa kewajiban	Tidak menanggung kewajiban, hanya memiliki hak	Janin, anak kecil
	<i>Ahliyyat al-adā'</i> (أَهْلِيَّةُ الْأَدَاء)	Kecakapan melaksanakan dan bertanggung jawab hukum	Menanggung kewajiban syariat sepenuhnya	Orang dewasa berakal
Penghalang Kecakapan (al-'Awārid al-Ahliyyah)	<i>Samāwīyyah</i> (سَمَاوِيَّة)	Faktor di luar kehendak manusia	Menghapus kecakapan total atau sebagian	Gila, sakit berat
	<i>Muktasabah</i> (مُكْتَسَبَة)	Faktor yang disebabkan perbuatan manusia	Mengurangi tanggung jawab sementara	Mabuk, paksaan
Dimensi Etik dan Akal	<i>Etika (Akhlāq)</i>	Kesadaran moral terhadap tujuan hukum	Melahirkan kepatuhan batiniah	Ikhlās menjalankan hukum
	<i>Akal ('Aql)</i>	Instrumen rasional memahami hukum	Mendorong kepatuhan rasional dan sadar	Menimbang <i>maṣlaḥah</i> dan <i>mafsadah</i>

Dengan demikian, konsep *al-maḥkūm 'alayh* dalam hukum Islam mengintegrasikan unsur intelektual ('aql),

moral (*akhlāq*), dan spiritual (*īmān* — إيمان) secara harmonis. Seorang *mukallaf* bukan hanya tunduk karena perintah, tetapi patuh karena memahami makna dan tujuan di baliknya. Inilah yang membentuk ketaatan hukum yang berkeadaban (*tā'ah ḥaḍāriyyah* — طاعة حضارية), yang menjadi ciri khas sistem hukum Islam yang universal, humanistik, dan berorientasi pada kemaslahatan (*maṣlaḥah* — مصلحة).

E. Latihan

1. Jelaskan pengertian *al-maḥkūm 'alayh* secara etimologis dan terminologis, serta bagaimana konsep *mukallaf* menjadi dasar dalam menentukan subjek hukum Islam!
2. Uraikan dan jelaskan dua bentuk kecakapan hukum (*ahliyyah*) beserta perbedaannya, yaitu *ahliyyat al-wujūb* dan *ahliyyat al-adā'*, serta berikan contoh konkret penerapannya dalam konteks hukum keluarga Islam!
3. Apa yang dimaksud dengan *al-'awāriḍ al-ahliyyah* (penghalang kecakapan hukum)? Jelaskan perbedaan antara *'awāriḍ samāwiyyah* dan *'awāriḍ muktasabah* serta dampaknya terhadap tanggung jawab hukum seseorang!
4. Analisislah hubungan antara akal dan etika dalam melahirkan ketaatan hukum yang sejati dalam Islam!
5. Menurut Anda, bagaimana konsep keseimbangan antara wahyu, akal, dan etika dapat diterapkan dalam penegakan hukum Islam di masyarakat modern?

BAB IV

Objek Hukum dan Dimensi Perbuatan

Tujuan Pembelajaran

Bab IV dimaksudkan untuk membekali mahasiswa dengan ketajaman analitis terhadap objek hukum (*maḥkūm fih*) dan klasifikasi perbuatan yang menjadi sasaran titah *syarʿ*. Tujuan pembelajaran mencakup: (1) kemampuan mendefinisikan *maḥkūm fih* secara etimologis dan terminologis; (2) mengidentifikasi syarat sahnya suatu perbuatan menjadi objek hukum termasuk kepastian bentuk, tata cara, rukun, dan indikasi tambahan yang diperlukan; (3) menguraikan perbedaan antara hak-hak ilāhiyyah (*ḥaqq Allāh*) dan hak antar-manusia (*ḥaqq al-ʿabd*) serta implikasinya dalam pelaksanaan hukum. Mahasiswa dilatih menerapkan konsep *sabab*, *syarʿ*, *maniʿ*, *ṣiḥḥah*, dan *buṭlān* untuk menilai kasus-kasus praktis (misalnya batasan wudu, kondisi haid, atau syarat sah akad). Pembelajaran juga menekankan metodologi: bagaimana menggabungkan *naṣṣ*, *sunnah*, dan bukti rasional untuk menentukan apakah sebuah perbuatan dapat dijadikan dasar penjatuhan hukuman atau kewajiban. Pada akhir bab, mahasiswa diharapkan mampu menyusun analisis hukum terstruktur terhadap perbuatan kompleks, merumuskan norma operasional yang relevan untuk praktik yudisial, dan mengevaluasi kebijakan hukum yang mempertimbangkan tujuan syariat dan realitas sosial.

A. Pengertian *Maḥkūm Fīh* (المَحْكُومُ فِيهِ)

Secara etimologis, istilah *maḥkūm fīh* (المَحْكُومُ فِيهِ) berarti “objek hukum”, yakni perbuatan *mukallaf* yang menjadi sasaran titah atau ketentuan-ketentuan *syar’*.

Secara terminologis, *maḥkūm fīh* diartikan sebagai perbuatan atau tindakan yang dikenai penilaian hukum oleh *syar’*. Dengan demikian, *maḥkūm fīh* merupakan perbuatan *mukallaf* (*fi’l al-mukallaf*) yang menjadi objek penerapan hukum *syar’*.¹

Namun, tidak setiap tindakan manusia dapat dikategorikan sebagai *maḥkūm fīh*. *Fuqahā’* memberikan sejumlah syarat agar suatu perbuatan dapat masuk dalam kategori ini.

B. Syarat-syarat *Maḥkūm Fīh* (شُرُوطُ الْمَحْكُومِ فِيهِ)²

1. Perbuatan tersebut diketahui dan dipahami secara sempurna oleh *mukallaf*.

Maksudnya, *mukallaf* harus mengetahui secara utuh bentuk dan tata cara pelaksanaan perbuatan yang dituntut oleh *syar’*, termasuk rukun, syarat, dan ketentuannya.

Karena itu, ayat yang bersifat global (*mujmal*) tidak dapat dijadikan dasar pelaksanaan hukum sebelum ada penjelasan rinci dari sumber lain, baik melalui ayat lain maupun melalui hadis Nabi Saw.

1 Khallāf, “‘Ilm Uṣūl al-Fiqh”. 120.

2 Khallāf. 121-123. Lihat pula Al-Zuḥaylī, “Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī.” 133-135 .

Misalnya, perintah salat dalam al-Qur'an menjadi *maḥkūm fih* karena disertai penjelasan tentang tata caranya melalui hadis Nabi Saw. yang menunjukkan secara praktis cara pelaksanaannya.

2. Perbuatan tersebut harus ditetapkan oleh otoritas *syar'ī* Artinya, perbuatan yang menjadi tuntutan hukum harus memiliki dasar dari sumber hukum Islam, baik dari al-Qur'an maupun hadis. Apabila perbuatan tersebut tidak memiliki landasan dari sumber hukum yang sah, maka ia tidak termasuk *maḥkūm fih*.

Oleh karena itu, seseorang baru dapat dikenai *taklif* apabila telah memenuhi syarat *bulūgh* (بُلُوغ) dan *'aql* (عَقْل), karena hanya dengan akal dan kedewasaan seseorang dapat memahami sumber hukum yang menetapkan perbuatan tersebut.

3. Perbuatan tersebut memungkinkan untuk dilakukan atau ditinggalkan oleh *mukallaf*.

Dengan konsekuensi sebagai berikut:

- a. Syarat ini menunjukkan bahwa *taklif* (تَكْلِيف) tidak boleh bersifat mustahil, yakni tidak mungkin dilakukan manusia, atau berada di luar batas kemampuan manusia. Allah Swt. berfirman:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya.” (Q.S. al-Baqarah: 286).

Standar kemampuan yang dimaksud adalah kemampuan manusia pada umumnya, bukan kemampuan individu tertentu.

Jika seseorang memiliki kekhususan atau kelemahan pribadi, seperti usia lanjut atau sakit parah, maka ia tetap berada dalam lingkup *taklif*, namun berhak memperoleh keringanan (*rukhsah*).

Contohnya, orang tua yang sudah sangat lemah tidak wajib berpuasa, tetapi dapat menggantinya dengan membayar *fidyah*.

- b. Selain itu, perbuatan hukum tidak sah jika dilakukan atas nama orang lain, karena *taklif* bersifat pribadi (*laysa li-Ghayrihi* — لَيْسَ لغيرِهِ).

Misalnya, menurut *jumhūr al-‘ulamā*, ibadah haji boleh diwakilkan apabila orang yang mewakili telah menunaikan hajinya sendiri. Namun, menurut mazhab *Mālikī*, hal tersebut tidak diperbolehkan.

Adapun puasa, menurut *Syāfi‘iyyah* dan *Ḥanābilah* dapat diwakilkan, sedangkan menurut *Abū Ḥanīfah* dan *Mālik*, tidak sah dilaksanakan oleh wakil.

- c. Tercapainya syarat *taklif*.

Ketentuan tentang hal ini dapat dilihat dalam syarat *mukallaf*.

C. Kriteria *Taklif*

Para ulama berbeda pendapat mengenai siapa saja yang termasuk subjek *taklif* dalam hukum *syar‘*. Apakah semua

manusia, termasuk orang kafir, ataukah hanya kaum Muslim saja?

1. Pendapat pertama:

Kelompok *Asy'ariyyah*, *Māturīdiyyah*, dan sebagian *Ḥanafīyyah* berpendapat bahwa semua manusia, termasuk orang kafir, terkena *taklīf*.

Menurut mereka, ayat-ayat *taklīf* bersifat umum (*‘āmm*), dan ancaman terhadap orang yang meninggalkan perintah syar‘ juga mencakup orang kafir. Oleh sebab itu, orang kafir tetap akan dimintai pertanggungjawaban atas tidak dilaksanakannya hukum syar‘ di akhirat kelak.

2. Pendapat kedua:

Mayoritas *Ḥanafīyyah* dan *Abū Ḥāmid al-Asfārāyinī* berpendapat bahwa *taklīf* hanya berlaku bagi umat Islam. Orang kafir tidak termasuk dalam beban *taklīf*, karena penerapan hukum terhadap mereka sebelum beriman dianggap tidak sah. Jika mereka kemudian masuk Islam, maka tidak wajib mengqada ibadah yang ditinggalkan ketika masih kafir.

D. Macam-Macam *Maḥkūm Fih* (أَنْوَاعُ الْمَحْكُومِ فِيهِ)

1. Berdasarkan keberadaan materi dan status syar‘-i-nya:

- a. Perbuatan yang ada secara materiil tetapi tidak memiliki hubungan dengan hukum syar‘, seperti makan dan minum.
- b. Perbuatan yang ada secara materiil dan menjadi sebab timbulnya hukum syar‘, seperti pencurian, perzinaan, dan pembunuhan.

- c. Perbuatan yang diakui oleh *syar'* dan melahirkan akibat hukum *syar'i* lain, seperti pernikahan (*nikāḥ* — نِكَاح), jual beli (*bay'* — بَيْع), dan sewa menyewa (*ijārah* — إِجَارَة).

2. Berdasarkan hak yang terkandung di dalamnya:

- a. Perbuatan yang menyangkut hak Allah semata (*ḥaqq Allāh ta'ālā* — حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى), yaitu yang berkaitan dengan kemaslahatan umum, seperti ibadah dan *ḥudūd*.
- b. Perbuatan yang menyangkut hak manusia semata (*ḥaqq al-ādami* — حَقُّ الْآدَمِيِّ), seperti ganti rugi dan hak kepemilikan pribadi.
- c. Perbuatan yang merupakan gabungan antara hak Allah dan hak manusia, namun hak Allah lebih dominan, seperti hukuman *qazf* (menuduh zina).
- d. Perbuatan yang merupakan gabungan antara hak Allah dan hak manusia, namun hak manusia lebih dominan, seperti hukum *qiṣās* (balasan setimpal dalam perbuatan melukai, penganiayaan dan pembunuhan).³

E. Kontribusi Abū Zahrah terhadap Teori Objek Hukum

Pemikiran Muḥammad Abū Zahrah tentang objek hukum (*al-maḥkūm fīh* — الْمَحْكُومُ فِيهِ) merupakan salah satu kontribusi penting dalam kajian *uṣūl al-fiqh* modern. Menurut beliau, *al-maḥkūm fīh* tidak hanya dipahami sebagai perbuatan *mukallaf* yang menjadi sasaran *khiṭāb al-syar'* (خِطَاب الشَّرْع), tetapi juga sebagai wujud nyata dari hubungan antara tujuan hukum

³ Ali, *Fiqh Dan Ushul Fiqh: Sejarah, Metodologi Dan Implementasinya Di Indonesia*. 138-139.

(*maqāṣid al-syarīʿah* — مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ) dan konteks penerapannya (*manāṭ al-ḥukm* — مَنَاطُ الْحُكْم). Dua aspek ini menjadi pilar utama dalam sistem hukum Islam yang memadukan idealitas wahyu dan realitas sosial.(Hendriyanto et al., 2025)

Abū Zahrah menegaskan bahwa setiap ketentuan hukum Islam dibangun atas dasar prinsip kemaslahatan dan keadilan, di mana hukum tidak hanya bertujuan mengatur perilaku lahiriah manusia, tetapi juga mengarahkan kesadaran moralnya. Oleh karena itu, pemahaman terhadap hukum tidak cukup dengan pendekatan tekstual, melainkan harus dipadukan dengan pendekatan kontekstual dan rasional.

Dalam pandangannya, *Abū Zahrah* berupaya menyatukan dua kerangka besar dalam hukum Islam, yaitu *al-maqāṣid* (orientasi tujuan hukum) dan *al-manāṭ* (realitas penerapan hukum). Ia menolak pandangan hukum yang bersifat kaku dan tekstual semata, serta mendorong pemahaman hukum yang responsif terhadap dinamika sosial tanpa kehilangan nilai-nilai ilāhiyyah.

Lebih jauh, *Abū Zahrah* juga menggarisbawahi peran penting *mujtahid* sebagai jembatan antara wahyu dan realitas. Seorang *mujtahid* dituntut untuk memahami ‘*illah al-ḥukm*’ (عِلَّةُ الْحُكْم) dan *maqṣad al-tasyrīʿ* (مَقْصَدُ التَّشْرِيع) secara mendalam. Hukum tidak berhenti pada batas *lafz*, tetapi harus dimaknai melalui *ḥikmah* dan tujuan yang terkandung di dalamnya.⁴ Dengan demikian, hukum Islam tidak hanya menata perilaku lahiriah, melainkan juga memperbaiki struktur sosial dan spiritual masyarakat.

⁴ Muḥammad Abū Zahrah, “*Uṣūl al-Fiqh*”. 386-387.

Konsep integrasi antara *maqāṣid al-syarīʿah* dan *manāṭ al-ḥukm* yang digagas oleh Abū Zahrah menunjukkan bahwa hukum Islam bersifat teleologis-kontekstual: selalu berorientasi pada tujuan syariat (teleologis) dan menyesuaikan diri dengan kondisi zaman serta tempat penerapannya (kontekstual). Pendekatan ini mempertegas bahwa hukum Islam bukan sistem yang statis, melainkan dinamis, rasional, dan humanistik, karena berpihak pada kemaslahatan manusia (*jalb al-maṣāliḥ wa dar' al-mafāsid* — جَلْبُ الْمَصَالِحِ وَدَرْءُ الْمَفَاسِدِ). (Nafi et al., 2025)

Secara keseluruhan, kontribusi Abū Zahrah terhadap teori objek hukum menunjukkan bahwa hukum Islam merupakan kesatuan antara wahyu dan akal, antara nilai-nilai ilāhiyyah dan kenyataan empiris. *Al-maḥkūm fīh* bukan hanya perbuatan yang dinilai dari sisi halal dan haram, tetapi juga sebagai manifestasi dari cita-cita syariat untuk mewujudkan kehidupan manusia yang adil, seimbang, dan bermartabat. Pendekatan ini menjadikan hukum Islam selalu relevan dalam menjawab tantangan zaman sekaligus menjaga kemurnian nilai-nilai wahyu.

F. Rangkuman materi

Dari pembahasan ini dapat disimpulkan bahwa *maḥkūm fīh* (المَحْكُومُ فِيهِ) atau objek hukum merupakan perbuatan *mukallaf* yang menjadi sasaran *khiṭāb al-syarʿ* (خِطَابُ الشَّرْعِ), yakni ketentuan hukum Allah yang menilai tindakan manusia dari segi boleh, wajib, haram, sah, dan batal. Namun, tidak semua

tindakan manusia dapat menjadi objek hukum; hanya perbuatan yang memenuhi syarat-syarat tertentu — yakni diketahui oleh *mukallaf*, memiliki dasar hukum yang *ṣaḥīḥ*, dan dapat dilakukan dalam batas kemampuan manusia.

Dengan demikian, konsep *maḥkūm fih* menunjukkan bahwa hukum Islam bersifat realistis dan rasional, karena hanya membebani manusia dalam batas kesanggupannya. Prinsip ini ditegaskan dalam firman Allah Swt.:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

“Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya.” (Q.S. al-Baqarah: 286)

Selain itu, pembahasan tentang kriteria *taklif* memperlihatkan adanya perbedaan pandangan para ulama mengenai siapa yang termasuk subjek beban hukum, apakah seluruh manusia atau hanya kaum Muslimin. Perbedaan ini menunjukkan keluasan metodologi *uṣūl al-fiqh* dalam memahami ruang lingkup penerapan hukum syar’.

Sementara itu, pemikiran Muḥammad Abū Zahrah memperkaya khazanah modern *uṣūl al-fiqh* dengan menegaskan bahwa *al-maḥkūm fih* tidak hanya dipahami secara tekstual sebagai perbuatan yang diatur hukum, tetapi juga secara kontekstual sebagai sarana untuk mewujudkan *maqāṣid al-syarīʿah* (مَقَاصِد الشَّرِيعَةِ, tujuan syariat) dan *manāṭ al-ḥukm* (مَنَاطُ الْحُكْم, realitas penerapan hukum). Abū Zahrah menegaskan bahwa hukum Islam bersifat dinamis, rasional, dan humanistik karena bertujuan menegakkan keadilan dan kemaslahatan manusia.

Oleh karena itu, pemahaman terhadap *maḥkūm fih* tidak boleh berhenti pada dimensi normatif semata, tetapi harus dihubungkan dengan aspek moral, sosial, dan rasional yang menjadi *rūḥ al-syarīʿah* (روح الشريعة) atau ruh syariat Islam. Dengan pendekatan ini, hukum Islam akan selalu relevan dan kontekstual dalam menjawab perubahan zaman tanpa kehilangan nilai-nilai ilāhiyyah yang menjadi dasarnya.

G. Latihan soal

1. Jelaskan pengertian *maḥkūm fih* secara etimologis dan terminologis! Bagaimana peran *maḥkūm fih* dalam struktur hukum Islam menurut para *fuqahāʾ*?
2. Uraikan tiga syarat utama agar suatu perbuatan dapat dikategorikan sebagai *maḥkūm fih*! Sertakan contoh aplikatif untuk masing-masing syarat.
3. Bandingkan pendapat para ulama tentang siapa yang termasuk subjek *taklīf* dalam hukum Islam, serta jelaskan dasar argumentasi masing-masing!
4. Jelaskan klasifikasi *maḥkūm fih* berdasarkan hak yang terkandung di dalamnya (*ḥaqq Allāh*, *ḥaqq al-ādami*, dan kombinasi keduanya)!
5. Analisislah kontribusi pemikiran Muḥammad Abū Zahrah dalam mengembangkan teori *maḥkūm fih*, terutama dalam mengintegrasikan konsep *maqāṣid al-syarīʿah* dan *manāṭ al-ḥukm* dalam sistem hukum Islam modern!



BAGIAN II

METODE
PENAFSIRAN DAN
ISTINBĀT HUKUM

BAB V

Lafal Ditinjau dari Segi Penetapan Maknanya (الَلْفُظُّ بِاعْتِبَارِ وَضْعِهِ لِلْمَعْنَى)

Tujuan Pembelajaran

Bab ini bertujuan agar mahasiswa memahami dan mampu menganalisis seluruh bentuk lafal yang berhubungan dengan cakupan makna, arah tuntutan, dan batasan penggunaannya dalam teks-teks hukum Islam. Mahasiswa diharapkan dapat menjelaskan secara sistematis konsep *al-'āmm* (lafal umum) dan *al-khāṣṣ* (lafal khusus), serta memahami hubungan keduanya dalam konteks *takhṣīs* (pengkhususan) dan *ta'ārudh ṣāhirī* antar dalil. Selain itu, mahasiswa harus mampu menguraikan prinsip *al-amr* (perintah) dan *an-nahy* (larangan) dalam menentukan konsekuensi hukum suatu tindakan, termasuk memahami perbedaan antara kewajiban dan anjuran, serta antara larangan yang menunjukkan keharaman dan kemakruhan.

Mahasiswa juga dilatih menelaah makna *al-muṭlaq* (lafal bebas tanpa syarat) dan *al-muqayyad* (lafal terikat oleh sifat atau kondisi tertentu), serta bagaimana keduanya saling menjelaskan atau membatasi makna hukum. Melalui studi linguistik dan aplikatif terhadap ayat dan hadis hukum, mahasiswa akan memahami bagaimana ketiga kategori lafal tersebut berperan dalam proses *istinbāṭ al-aḥkām*. Pembelajaran ini diakhiri dengan latihan analisis terhadap kasus pertentangan lafaz umum dan khusus, mutlak dan *muqayyad*, serta perintah dan larangan, untuk melatih kepekaan metodologis dan kemampuan sintesis dalam memahami teks syariat secara kontekstual dan rasional.

Pemahaman yang sahih terhadap dua sumber utama, yaitu *al-Kitāb* dan *al-Sunnah*, secara fundamental bergantung pada penguasaan *al-Lughah al-‘Arabīyah* (Bahasa Arab). Bahasa Arab memainkan peran yang tak terpisahkan dalam *Uṣūl al-Fiqh* karena ia adalah media orisinal di mana hukum-hukum Allah disampaikan kepada umat manusia. Kajian ini mutlak diperlukan karena Al-Qur’an dan Sunnah merupakan kalam (ucapan) yang disusun berdasarkan kaidah bahasa Arab. Kemampuan untuk mengidentifikasi dan menginterpretasikan *dalālah* (implikasi/penunjukan) dari lafal, seperti membedakan antara yang umum (*‘āmm*), khusus (*khāṣṣ*), mutlak (*muṭlaq*), dan terikat (*muqayyad*), adalah kunci untuk menghindari kekeliruan dalam menetapkan hukum. Oleh karena itu, kaidah-kaidah kebahasaan termasuk dalam lingkup kajian *Uṣūl al-Fiqh*, berfungsi sebagai alat utama yang digunakan oleh *mujtahid* untuk membedah dan menafsirkan teks-teks hukum.

Al-Qawā’id al-Uṣūliyah al-Lughawīyah (Kaidah-kaidah *Uṣūl Fiqh* terkait Kebahasaan) dapat didefinisikan sebagai kaidah-kaidah kebahasaan yang dirumuskan oleh ulama *Uṣūl al-Fiqh* yang bertugas membantu *mujtahid* dalam memahami dalil-dalil *shar‘ī* guna mencapai hukum-hukum *sharī‘ah*. Kaidah-kaidah ini berkaitan dengan bagaimana lafal-lafal Arab, seperti klasifikasi lafal berdasarkan cakupan penetapan maknanya (*Al-Lafẓ bi-ītibār Waḍ‘ihi li’l-Ma‘nā*), dapat dipahami dan diterapkan dalam konteks hukum. Oleh karenanya, pemahaman mendalam terhadap struktur linguistik Arab

mutlak diperlukan untuk menghindari kekeliruan dalam penarikan hukum. Ilmu ini adalah jembatan antara teks wahyu yang berbahasa Arab dan bagaimana penerapan praktisnya dalam kehidupan *mukallaf*.

Dalam bahasa Arab, setiap lafal diciptakan untuk menunjukkan makna tertentu yang berkaitan dengan manusia, benda, atau konsep. Jika suatu lafal menunjuk hanya pada satu makna tunggal atau pada kelompok yang terbatas, maka disebut *al-khāṣṣ* (lafal khusus). Sebaliknya, jika satu lafal mencakup banyak individu dalam satu makna secara menyeluruh dan meliputi seluruh bagiannya, maka ia disebut *al-‘āmm* (lafal umum). Adapun jika satu lafal digunakan untuk beberapa makna berbeda melalui penetapan yang berbeda-beda, maka disebut *al-mushtarak* (homonim). Dengan demikian, ditinjau dari cakupan makna dan cara peletakkannya dalam bahasa, lafal terbagi menjadi tiga kategori utama: *al-‘āmm* (umum), *al-khāṣṣ* (khusus), dan *al-mushtarak* (homonim). Dalam praktik penggunaannya, lafal umum sering kali dimaksudkan untuk makna khusus yang dikenal sebagai *takhṣīṣ al-‘āmm* (pengkhususan makna umum) dan begitu juga sebaliknya.

A. Lafal *al-Khāṣṣ* (الخاص) dan *al-‘Āmm* (العام)

Pembagian lafal ke dalam kategori *khāṣṣ* (khusus) dan *‘āmm* (umum) adalah pembagian yang didasarkan pada cakupan lafal dalam menetapkan makna, di mana *khāṣṣ* mengindikasikan individu atau jumlah yang terbatas dan

terperinci, sementara *‘āmm* mengindikasikan individu-individu yang tidak terbatas. Perbedaan dalam penunjukan makna ini memiliki implikasi hukum yang besar, menentukan apakah suatu hukum berlaku secara umum atau terbatas.

1. Lafal *Khāṣṣ*

Lafal *khāṣṣ* adalah lafal yang secara spesifik dirumuskan untuk diterapkan pada entitas tunggal, jenis tertentu, atau jumlah yang sudah pasti. ketika lafal *khāṣṣ* disebutkan, maknanya yang definitif langsung terlintas dalam pikiran. Dalam konteks hukum, *khāṣṣ* memiliki kekuatan pembuktian yang pasti (*qaṭ‘ī*) dalam menetapkan hukumnya, sehingga secara umum tidak terbuka untuk *ta’wīl* (penafsiran) kecuali jika terdapat indikasi yang jelas bahwa lafal tersebut digunakan dalam makna kiasan.

a. Definisi

Definisi lafal *khāṣṣ* dalam *Uṣūl al-Fiqh* adalah:

الْلَفْظُ الَّذِي وُضِعَ فِي اللُّغَةِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى فَرْدٍ وَاحِدٍ

Lafal yang ditetapkan secara bahasa untuk menunjukkan makna individu tunggal.¹ Lafal ini merujuk pada individu yang terperinci atau jumlah yang terbatas. Ketika suatu hukum ditetapkan dengan lafal *khāṣṣ*, hukum tersebut harus dilaksanakan sesuai dengan penetapan makna tersebut dalam bahasa, dan tidak ada ruang untuk mengubahnya.

¹ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Khayr liṭ-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tawzī‘, 2006), 2:59.

Lafal ini merujuk pada lafal yang diciptakan untuk menunjukkan makna yang tunggal atau jamak, namun jumlah maknanya dibatasi dan dianggap tidak mencakup semua individu yang tidak terbatas, sesuai dengan pertimbangan pembicara. Lafal *khāṣṣ* mencakup berbagai ungkapan linguistik yang berfungsi menunjukkan sesuatu yang diketahui. Ungkapan-ungkapan ini di antaranya meliputi *al-'alam al-shakhṣī* (nama diri). Ini adalah lafal yang secara khusus diciptakan untuk merujuk pada entitas identitas tunggal atau spesifik, contohnya nama orang atau tempat tertentu. Selanjutnya adalah *al-'adad* (bilangan). Ini mencakup lafal yang menunjukkan kuantitas yang terbatas dan terhitung, seperti “sepuluh” atau “seratus”. *Ism al-jins* (nama jenis) juga termasuk bentuk *khāṣṣ*. Lafal ini dirancang untuk menunjukkan hakikat jenis secara keseluruhan, tetapi dalam konteks *khāṣṣ*, rujukannya dibatasi pada kategori jenis tertentu. Contohnya adalah kata “*insān*” (manusia). Ungkapan yang lain adalah *ism al-ma'nā* (nama makna/kata benda abstrak). Ini adalah lafal yang menunjukkan makna atau konsep abstrak yang memiliki batasan jelas, seperti kata “*ilm*” (ilmu). Ungkapan-ungkapan linguistik ini dikategorikan sebagai *khāṣṣ* karena maknanya sudah terbatas dan tidak mencakup keumuman yang tak terbatas.

b. Macam-macam Lafal *Khāṣṣ*

Secara metodologis, *khāṣṣ* mencakup sub kategori bentuk lafal yang memiliki penetapan makna yang jelas dan langsung, yang umumnya menghasilkan hukum pasti.

Kategori ini termasuk:²

1. *Amr* (perintah) dan *nahy* (larangan): Mayoritas ulama menganggap *ṣiḡḥah* (bentuk) *amr* dan *nahy* sebagai *khāṣṣ* karena secara khusus menetapkan permintaan untuk melakukan atau meninggalkan suatu perbuatan. Perintah “*wa aqīmū al-ṣalāh*” (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) dan “*wa ātū al-zakāh*” (وَاتُّوا) adalah *Amr* (perintah) yang bersifat *khāṣṣ* dalam menetapkan hukum, yaitu kewajiban (*wujūb*) shalat dan zakat. Begitu juga larangan “*wa lā taqtulū al-nafs*” (وَلَا تَقْتُلُوا) adalah *nahy* (larangan) yang bersifat *khāṣṣ* dalam menetapkan hukum, yaitu keharaman (*taḥrīm*) membunuh jiwa secara definitif, kecuali jika ada sebab yang dibenarkan oleh *sharīʿah*.
2. *Muṭlaq* (absolut) dan *muqayyad* (terkualifikasi): Lafal *muṭlaq* adalah lafal yang menunjuk pada esensi atau jenisnya tanpa dibatasi oleh sifat tertentu, sementara *Muqayyad* adalah lafal yang dibatasi oleh sifat. Meskipun *muṭlaq* mencakup semua individu dalam jenisnya (seperti *raqabah* mencakup semua budak), ia dianggap *Khāṣṣ* karena menunjuk pada esensi tunggal dan bukan pada keseluruhan yang tidak terbatas sebagaimana ‘*āmm*. Diskusi mendalam mengenai *muṭlaq* dan *muqayyad* akan dibahas lebih lanjut.

2. Lafal ‘*Āmm*

Lafal ‘*āmm* adalah antitesis dari *khāṣṣ*. Ia memiliki satu makna tunggal tetapi dirumuskan untuk mencakup semua individu

² Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl Al-Fiqh al-Islāmī*, 2 vols. (Damaskus: Dar al-Fikr, n.d.), vol. 1:208.

atau jenis yang relevan yang tercakup dalam maknanya, tanpa batasan jumlah. Keumuman (*‘umūm*) dari lafal ini bersifat menyeluruh (*shumūlī*), yang berarti hukum berlaku untuk semua individu yang dicakupnya secara serentak.

a. Definisi

Definisi lafal *‘āmm* adalah:

الَلْفُ الْمُسْتَعْرَقُ لِجَمِيعِ مَا يَصْلُحُ لَهُ بِحَسَبِ وَضْعِ وَاحِدٍ دَفْعَةً

Lafal yang mencakup seluruh hal yang layak baginya menurut satu penetapan (makna asal) secara sekaligus.³ Lafal ini adalah lafal yang secara linguistik dirancang untuk menunjukkan keumuman dan kemenyeluruhan bagi semua individu yang berada di bawah cakupannya.

Mengenai kekuatan dari lafal *‘āmm*, terdapat perbedaan pandangan yang signifikan antara Mazhab Ḥanafī dan mayoritas ulama. Mazhab Ḥanafī berpandangan bahwa lafal *‘āmm* menetapkan hukum untuk seluruh cakupannya dengan kepastian (*qaṭ’ī*). Kekuatan *qaṭ’ī* ini hanya akan berubah menjadi *ẓannī* (presumtif) jika lafal tersebut telah mengalami *takhṣīṣ* (pembatasan). Pandangan ini didukung oleh pendapat seperti yang dipegang oleh al-Karkhī (seorang ulama Ḥanafī) yang menyatakan bahwa ketika *takhṣīṣ* telah terbukti pada lafal umum, kekuatan pembuktian dari lafal tersebut dianggap gugur (*saqaṭa al-istidlāl bi al-lafẓ*), dan hukumnya

³ Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Syaukānī, *Irsyād Al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaqq Min ‘Ilm al-Uṣūl* (Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1999), vol. 1:287.

kemudian bergantung pada bukti lain. Sedangkan mayoritas ulama (*Jumhūr*) berpendapat bahwa lafal ‘*āmm* selalu bersifat presumtif (*ẓannī*) sejak awal, karena lafal umum tersebut selalu mengandung kemungkinan untuk di-*takhsīs* (dispesifikasi). Konsekuensinya dari pandangan *Jumhūr* ini, ‘*āmm* dapat dibatasi bahkan oleh dalil yang bersifat *ẓannī*, seperti *khbar wāḥid* (hadis ahad). Perbedaan ini menciptakan perdebatan ketika seorang mujtahid menemukan keumuman dalam al-Qur’an dan kemudian menemukan *khbar wāḥid* yang mengecualikan sebagian dari keumuman tersebut.⁴

b. Bentuk-bentuk (*Ṣiḡhah*) Lafal ‘*Āmm*

Bentuk-bentuk linguistik yang menunjukkan keumuman di antaranya meliputi:⁵

1. *Kull* (كُلُّ) dan *jamī‘* (جميع): Kata-kata yang secara eksplisit menunjukkan cakupan universal. Dalam Surat Āli‘Imrān; 185, kata “*kullu nafs*” (كُلُّ نَفْسٍ) bersifat umum, mencakup setiap jiwa, memastikan bahwa setiap entitas yang berjiwa akan mengalami kematian.
2. *Al-mufrad* atau *al-jam‘* yang didahului *alif lām* (ال) yang mengindikasikan jenis secara keseluruhan. Contohnya, “*al-muṭallaqāt*” (وَالْمُطَلَّقاتُ) dalam Surat al-Baqarah; 228

⁴ ‘Abd al-Karīm bin ‘Alī bin Muḥammad an-Namlah, *Al-Muḥadddzab Fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Muqāran*, 5 vols. (Riyadh: Maktabat ar-Rusyd, 1999), vol. 3:1263; Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Syaukānī, *Irsyād Al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaqq Min ‘Ilm al-Uṣūl*, vol. 1:342.

⁵ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl Al-Fiqh Wa Khulāṣat Tārīkh at-Tasyrī‘* (Kairo: Maṭba‘at al-Madanī “al-Mu‘assasah as-Su‘ūdiyyah, 1431), 171–72.

adalah jamak yang diawali *al-*, menunjukkan keumuman bagi semua wanita yang diceraikan, yang diwajibkan menjalani masa ‘*iddah*. Begitu juga lafal “*al-bay*” (الْبَيْع – jual beli) dalam Surat al-Baqarah: 275 yang didahului *al-* adalah ‘*amm*, mencakup semua bentuk jual beli yang diizinkan.

3. *Ism mawṣūl* (kata benda penghubung): Kata benda relatif seperti *alladhī* (الَّذِي), *allatī* (الَّتِي), *man* (مَنْ), dan *mā* (مَا) yang digunakan untuk merujuk pada cakupan umum. Contohnya lafal “*wa alladhīna yarmūna*” (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ) dalam Surat an-Nūr; 4 menggunakan *ism mawṣūl* (الَّذِينَ) yang menunjukkan keumuman. Hukum cambuk berlaku untuk siapa saja yang menuduh wanita baik-baik berzina tanpa bukti yang memadai.
4. *Nakirah* (kata benda indefinitif) dalam konteks negasi (*nafy*) atau larangan (*nahy*): Kata benda tak tentu yang didahului oleh negasi menunjukkan peliputan menyeluruh, mencakup semua jenis yang dimaksud. Contohnya kata “*shay’an*” (شَيْئًا – sesuatu) dalam Surat al-Nisā’: 36 adalah *nakirah* yang berada dalam konteks larangan (*lā tushrikū* – janganlah kalian menyekutukan). Ini memberikan keumuman larangan, mencakup segala bentuk penyekutuan terhadap Allah.
5. *Asmā’ al-shurūṭ* (kata benda syarat/kondisional): Ini adalah kata-kata yang digunakan untuk mengaitkan suatu ketentuan (*al-jazā’*) dengan syarat (*al-shart*), sehingga ketentuan tersebut berlaku umum bagi siapa

pun atau apa pun yang memenuhi syarat tersebut. Kata-kata seperti *man* (مَنْ), *mā* (مَا), *ayy* (أَيُّ), *aiynama* (أَيْنَمَا), dan *matā* (مَتَى) termasuk dalam kategori ini, menunjukkan keumuman karena konsekuensi hukumnya berlaku untuk semua individu yang memenuhi prasyarat. Contoh ayat:

{فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ}
(Al-Zalzalah: 7-8)

Lafal {فَمَنْ يَعْمَلْ} (*fa man ya'mal* - maka barang siapa yang mengerjakan) adalah *ism al-shart* yang menunjukkan keumuman. Keumuman ini meliputi setiap individu yang melakukan kebaikan atau keburukan seberat *dharr* (atom/partikel kecil), dan konsekuensinya (melihat hasil perbuatannya) berlaku umum bagi mereka semua.

6. *Asmā' al-istifhām* (kata benda tanya/interogatif): Kata-kata tanya seperti *man* (مَنْ), *mā* (مَا), *ayy* (أَيُّ), dan *matā* (مَتَى) juga dapat memberikan makna umum ketika digunakan untuk tujuan tertentu, seringkali retorik, yang menafikan keberadaan lawan dari pernyataan tersebut. Dalam konteks ini, lafal tersebut mencakup keseluruhan jenis yang dimaksud. Contohnya ayat:

{وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا} (Al-Nisā': 87)

Lafal {وَمَنْ أَصْدَقُ} (*wa man aṣḍaqu* - dan siapakah yang lebih benar perkataannya) menggunakan *ism al-istifhām* (*man*). Walaupun berbentuk pertanyaan, ia dimaksudkan secara retorik untuk menunjukkan bahwa tidak ada seorang

pun yang lebih benar perkataannya daripada Allah, sehingga mencakup semua makhluk secara umum.

7. *Al-Mufrad al-mudāf* dan *al-jam' al-mudāf* (kata tunggal atau jamak yang di-*idāfah*-kan): Ketika sebuah kata benda tunggal (*al-mufrad*) atau jamak (*al-jam'*) di-*idāfah*-kan (disandarkan) kepada kata benda tertentu (*ma'rifah*), lafal tersebut menjadi '*amm*, mencakup semua individu dalam kategori yang di-*idāfah*-kan tersebut. Keumuman yang timbul dari *idāfah* ini disebut '*umūm al-idāfah*. Contohnya ayat

{حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ} (An-Nisā': 23).

Lafal {أُمَّهَاتُكُمْ} (*ummahātukum* - ibu-ibu kalian) adalah bentuk jamak (*ummahāt*) yang di-*idāfah*-kan kepada kata ganti nama (*kum* - kalian). Bentuk ini menunjukkan keumuman yang mencakup semua kategori ibu yang terlarang untuk dinikahi oleh seseorang, termasuk ibu kandung, ibu persusuan, dan nenek (ibu dari ibu, ibu dari ayah, dan seterusnya). Contoh *mufrad* yang di-*idāfah*-kan adalah

{وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ} (Al-Baqarah: 233).

Lafal {رِزْقُهُنَّ} (*rizquhunna* - rezeki mereka/para ibu yang menyusui) dan {وَكِسْوَتُهُنَّ} (*wa kiswatuhanna* - pakaian mereka) adalah kata tunggal yang di-*idāfah*-kan kepada kata ganti nama (*hunna*), sehingga memberikan makna umum, yaitu kewajiban untuk menyediakan semua jenis

rezeki dan pakaian yang diperlukan secara layak bagi para istri yang menyusui anak-anaknya.

c. Penunjukan Makna ‘Āmm

Salah satu kaidah penting dalam interpretasi teks hukum:

الْعِبْرَةُ بِعُمُومِ اللَّفْظِ لَا بِمُحْضَرِ السَّبَبِ

Pertimbangan (hukum) adalah pada keumuman lafalnya, bukan pada kekhususan sebabnya.⁶

Meskipun suatu ayat seperti ayat *zihār* mungkin diturunkan karena kasus yang sangat spesifik yang melibatkan individu tunggal, jika lafal yang digunakan bersifat ‘āmm, maka hukum yang terkandung di dalamnya berlaku umum untuk semua kasus serupa. Kaidah ini memastikan universalitas *sharīah*. Namun begitu, pada umumnya ketentuan-ketentuan hukum akan menerima *takhṣīṣ* dalam pemberlakuannya.⁷

Takhṣīṣ secara etimologis berarti mengkhususkan atau membatasi. Secara terminologis, *takhṣīṣ* adalah proses mengecualikan sebagian individu dari cakupan lafal ‘āmm melalui dalil *khāṣṣ*.⁸ *Takhṣīṣ* merupakan bentuk penjelasan terhadap maksud *sharīah*, yang menegaskan bahwa ‘āmm tersebut sebenarnya dimaksudkan secara terbatas.

⁶ Syaikh al-Islām ‘Alī bin ‘Abd al-Kāfī as-Subkī, *Al-Ibhāj Fī Syarḥ al-Minhāj*, 3 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1984), vol. 2:184-5.

⁷ Syaikh al-Islām ‘Alī bin ‘Abd al-Kāfī as-Subkī, *Al-Ibhāj Fī Syarḥ al-Minhāj*, vol. 2:185.

⁸ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:2:61.

Dalam kajian *uṣūl al-fiqh*, penting untuk memahami bahwa lafal ‘*āmm* tidak hanya merujuk pada keumuman linguistik, tetapi juga pada bagaimana cakupan lafal tersebut diinterpretasikan, yang kemudian dibagi menjadi tiga kategori utama berdasarkan kemungkinan adanya *takhṣiṣ* (pembatasan).⁹ Tiga jenis ‘*āmm* tersebut adalah:

1. ‘*Āmm yurādu bihi al-’umūm qat’an* (umum yang dimaksudkan keumumannya secara pasti): Ini adalah lafal ‘*āmm* yang disertai oleh *qarīnah* (indikasi) yang pasti sehingga meniadakan kemungkinan pembatasan (*takhṣiṣ*). Keumuman hukum dalam jenis ini bersifat mutlak dan tidak menerima pengecualian. Contohnya adalah ayat di atas

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا

Ayat ini menetapkan sunah Ilahi yang bersifat umum dan tidak berubah, menegaskan bahwa rezeki setiap makhluk melata adalah tanggungan Allah.

2. ‘*Āmm yurādu bihi al-khuṣūṣ qat’an* (umum yang dimaksudkan kekhususannya secara pasti): Ini merujuk pada lafal umum yang sedari awal, berdasarkan *qarīnah* yang menyertainya, sudah pasti ditujukan hanya pada sebagian dari cakupan lafal tersebut. Meskipun lafalnya berbunyi umum, maknanya dikhususkan. Contohnya adalah firman Allah:

⁹ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl Al-Fiqh Wa Khulāṣat Tārīkh at-Tasyrī*, 174.

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (Āli ‘Imrān: 97)

Lafal *al-nās* (manusia) bersifat umum, namun *qarīnah* akal secara pasti mengecualikan orang-orang yang tidak *mukallaf*, seperti anak kecil dan orang gila, dari kewajiban haji.

3. *‘Āmm makhṣūṣ* (umum yang dikhususkan) atau yang dikenal sebagai *‘āmm yabqā ‘alā ‘umūmihi wa yaqbalu at-takhṣīṣ* (Umum yang tetap pada keumumannya dan dapat menerima *takhṣīṣ*): Ini adalah jenis *‘āmm* yang paling sering ditemui. Ia berlaku umum pada cakupannya, tetapi sifatnya *ẓannī* (presumtif) karena selalu mengandung kemungkinan untuk dibatasi oleh dalil lain. Contohnya adalah ayat tentang jual beli:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا (al-Baqarah: 275)

Lafal *al-bay‘u* (jual beli) adalah umum, namun keumumannya dibatasi oleh hadis atau dalil lain, misalnya larangan jual beli yang mengandung unsur *gharar* (ketidakjelasan).

d. *Takhṣīṣ al-‘Āmm*:

1) *Takhṣīṣ Munfaṣil* (Spesifikasi Terpisah)

Takhṣīṣ munfaṣil adalah penetapan pembatasan yang dilakukan oleh dalil *Khāṣṣ* yang berdiri sendiri, terpisah dari teks *‘āmm* yang dibatasi.

- a) *Takhṣīṣ al-Qur’an* dengan al-Qur’an: Lafal *‘āmm* dalam al-Qur’an dapat dibatasi oleh lafal *Khāṣṣ* dalam al-Qur’an.

Contoh ayat ‘āmm mengenai wasiat: (Surat al-Baqarah; 180)

كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا^ط الْوَصِيَّةَ^ط
لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ^ط

“Diwajibkan kepadamu, apabila seseorang di antara kamu didatangi (tanda-tanda) maut sedang dia meninggalkan kebaikan (harta yang banyak), berwasiat kepada kedua orang tua dan karib kerabat dengan cara yang patut (sebagai) kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa.”

Ayat ini mewajibkan wasiat kepada orang tua dan kerabat. Kemudian dibatasi oleh ayat Khāṣṣ yang menetapkan hak waris di antaranya Surat al-Nisā’; 7

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا
تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ^ط نَصِيبًا مَّفْرُوضًا^ط

“Bagi laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya dan bagi perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan kedua orang tua dan kerabatnya, baik sedikit maupun banyak, menurut bagian yang telah ditetapkan.”

Hukum warisan yang terperinci ini membatasi keumuman kewajiban wasiat. Berdasarkan ini, wasiat tidak lagi wajib bahkan tidak sah bagi ahli waris yang telah ditetapkan bagiannya.

- b) *Takhsīṣ al-Qur’an dengan Sunnah*: Lafal ‘āmm al-Qur’an dapat dibatasi oleh *Sunnah*, baik *mutawātir* maupun *āḥād*

sesuai pandangan mazhab. Contohnya ayat tentang keharaman makanan Surat al-An‘ām; 145:

قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ

“Katakanlah, “Tidak kudapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku sesuatu yang diharamkan memakannya bagi yang ingin memakannya, kecuali (daging) hewan yang mati (bangkai), darah yang mengalir, daging babi karena ia najis, atau yang disembelih secara fasik, (yaitu) dengan menyebut (nama) selain Allah.”

Ayat ini bersifat ‘āmm, dalam menghalalkan segala makanan kecuali bangkai, darah mengalir, daging babi dan sembelihan fasik. Ayat ini kemudian jauh dikhususkan oleh *ḥadīth khāṣṣ* riwayat al-Bukhārī dan Muslim, “Nabi SAW pada hari Khaybar melarang (memakan) daging keledai peliharaan.” Larangan dalam *ḥadīth* ini berfungsi sebagai *mukhassis* (pembatas) yang mengecualikan daging keledai peliharaan dari keumuman ayat al-An‘ām, yang secara literal tidak mencantumkannya sebagai haram.

- c) *Takhṣiṣ* dengan *Ijmā‘* (konsensus): *Ijmā‘* adalah dalil *qaṭ‘ī* yang dapat membatasi lafal ‘āmm. *Ijmā‘* ulama menetapkan bahwa seorang pembunuh tidak berhak mewarisi harta warisan korban yang ia bunuh berdasar hadis (*lā yarithu*

al-qātil).¹⁰ Ketetapan ini membatasi lafal ‘āmm dalam ayat warisan yang secara umum memberikan hak waris kepada kerabat (*al-aqrabūn*) dengan mengecualikan pembunuh dari cakupan ‘āmm tersebut.

- d) *Takhṣiṣ* dengan *Ḥiss* (Panca Indra) dan ‘*aql* (Akal): Lafal ‘āmm dapat dibatasi oleh apa yang diketahui melalui indra atau akal, yang merupakan *mukhassṣ* yang bersifat *munfaṣil*. Contoh yang *ḥiss* adalah ayat ‘āmm mengenai angin topan yang memusnahkan segalanya: (Surat al-Aḥqāf; 25)

تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَاصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسَكِنُهُمْ

“(Angin itu) menghancurkan segala sesuatu dengan perintah Tuhannya sehingga mereka (kaum ‘Ad) menjadi tidak terlihat lagi, kecuali hanya (bekas-bekas) tempat tinggal mereka.”

Meskipun lafalnya “*kulla shay’in*” (كل شيء - setiap sesuatu) bersifat umum, indra menyaksikan bahwa angin tersebut tidak menghancurkan langit, bumi, dan benda-benda lainnya. Oleh karena itu, ‘āmm ini dibatasi secara *ḥiss* untuk merujuk pada segala sesuatu yang harus dihancurkan yang ada di jalurnya. Sedangkan contoh yang ‘*aql* adalah ayat ‘āmm mengenai kewajiban beribadah: (Surat al-Baqarah; 21):

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

¹⁰ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā* (Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 249.

“Wahai manusia, sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dan orang-orang yang sebelum kamu agar kamu bertakwa.”

Kewajiban umum untuk beribadah (*u'budū*) dibatasi secara akal hanya kepada *mukallaf* (orang yang memenuhi syarat taklif), yaitu yang baligh dan berakal, mengecualikan anak kecil dan orang gila, karena taklif tanpa akal itu tidak mungkin.

- e) *Takhṣiṣ* dengan *Qawl al-Ṣaḥābī*. Sebagian ulama (khususnya Ḥanbalī dan Ḥanafī) menerima *qawl al-ṣaḥābī* (pendapat sahabat) sebagai *mukhassṣ munfaṣil* terhadap teks umum, dengan alasan bahwa sahabat tidak mungkin bertindak berlawanan dengan apa yang mereka dengar dari Nabi SAW. Mereka pasti memiliki dalil *khāṣṣ* yang sahih. Namun, *Jumhūr* menolak ini karena pendapat sahabat bisa saja salah tanpa disadari sahabat tersebut.¹¹

2) *Takhṣiṣ Muttasil* (Spesifikasi Bersambung/Tergantung)

Takhṣiṣ muttasil adalah penetapan pembatasan yang dilakukan oleh dalil *khāṣṣ* yang tersambung langsung dengan lafal *‘āmm* dalam satu ucapan atau kalimat, sehingga dalil pembatas tersebut tidak dapat berdiri sendiri. Di antara pembatas ini:

- a) *Istithnā’* (pengecualian): Pengecualian adalah proses mengeluarkan sebagian individu dari cakupan *‘āmm* dengan menggunakan kata pengecualian seperti *illā* (إلا -

¹¹ Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl Al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 1:251-2.

kecuali). Contohnya, ayat ‘āmm menetapkan bahwa semua manusia berada dalam kerugian, lalu dibatasi: (Surat al-‘Aṣr; 3-2):

إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا
بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ

“Sesungguhnya manusia benar-benar berada dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman dan beramal saleh serta saling menasihati untuk kebenaran dan kesabaran.”

Pengecualian “illā alladhīna āmanū” (إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا) berfungsi membatasi keumuman lafal “al-insān” (الْإِنْسَانُ - manusia). Pengecualian ini memastikan bahwa orang-orang yang beriman dan beramal saleh dikecualikan dari kerugian tersebut.

- b) *Shart* (syarat/kondisi): Syarat adalah penetapan hukum ‘āmm yang hanya berlaku jika kondisi atau prasyarat tertentu terpenuhi. Sebagai contohnya ayat ‘āmm mengenai hak suami mewarisi harta istri: (Surat an-Nisā’; 12)

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ

Bagimu (para suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh istri-istimu, jika mereka tidak mempunyai anak.

Hak suami atas separuh harta istri dibatasi oleh syarat (*shart*) “in lam yakun lahunna waladun” (إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ - jika mereka tidak mempunyai anak). Jika syarat (tidak adanya anak) ini tidak terpenuhi, maka hukum (mendapat

separuh) menjadi batal dan suami hanya akan mendapatkan seperempat bagian jika istrinya memiliki anak.

- c) *Ṣifah* (sifat/atribut): Pembatasan yang berupa penetapan sifat atau atribut pada subjek lafal ‘*āmm*. Penetapan hukum hanya berlaku bagi objek yang memiliki sifat tersebut. Sebagai contoh, *ḥadīth* riwayat Bukhari:

فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ الزَّكَاةُ

“Pada kambing yang digembalakan (*sā’imah*) terdapat zakat.”

Lafal “*al-ghanam*” (kambing) bersifat umum. Namun, ia dibatasi oleh sifat (*ṣifah*) “*sā’imah*” (yang digembalakan). Pembatasan ini mengkhususkan kewajiban zakat hanya pada kambing yang memiliki sifat tersebut, mengecualikan kambing yang diberi pakan (*ma’lūfah*).

- d) *Ghāyah* (batas/akhir): Pembatasan yang menetapkan batas waktu atau fisik, sering menggunakan kata *ilā* (إلى – sampai) atau *ḥattā* (حتى – sehingga). Contohnya ayat perintah berpuasa Surat al-Baqarah; 187:

ثُمَّ آتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ

Kemudian, sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam.

Perintah umum untuk berpuasa dibatasi oleh *ghāyah* “*ilā al-layl*” (إلى اللَّيْلِ – sampai malam). Ini menunjukkan bahwa puasa wajib berakhir pada batas yang ditentukan, yaitu masuknya malam.

3. Ringkasan

1. Bahasa Arab merupakan kunci utama dalam memahami al-Qur'an dan Sunnah karena struktur kebahasaannya menentukan makna hukum yang sahih dalam *Uṣūl al-Fiqh*.
2. Lafal *al-khāṣṣ* menunjukkan makna yang terbatas pada individu, jenis, atau jumlah tertentu, dengan kekuatan hukum yang bersifat pasti (*qaṭ'ī*).
3. Contoh lafal *khāṣṣ* mencakup 'alam *shakhṣī* (nama diri), 'adad (bilangan), *ism al-jins* (nama jenis), dan *ism al-ma'nā* (konsep abstrak).
4. Lafal *al-'āmm* mencakup semua individu dalam satu makna secara menyeluruh, bersifat umum dan berlaku bagi seluruh cakupan hukumnya.
5. Mazhab Ḥanafī memandang lafal 'āmm bersifat *qaṭ'ī* kecuali jika telah dibatasi (*takhṣīs*), sedangkan *Jumhūr* menganggapnya bersifat *ẓannī* sejak awal.
6. Kaidah penting: "*al-'ibrah bi-'umūm al-lafẓ lā bi-khuṣūṣ al-sabab*" hukum didasarkan pada keumuman lafaz, bukan sebab khusus turunnya.
7. Bentuk lafaz umum dapat berupa *kull*, *jamī'*, *ism mawṣūl*, *nakirah fi siyāq an-nafy*, *ism shart*, *istifhām*, dan *iḍāfah*.
8. *Takhṣīs al-'āmm* adalah pengecualian sebagian cakupan lafal umum melalui dalil khusus, baik yang bersambung (*muttaṣil*) maupun terpisah (*munfaṣil*).
9. *Takhṣīs munfaṣil* dapat dilakukan oleh al-Qur'an, Sunnah, Ijmā', akal, atau pancaindra, sedangkan *muttaṣil* melalui *istithnā'*, *ṣifah*, *shart*, atau *ghāyah*.

10. Pemahaman lafal *khāṣṣ* dan *‘āmm* menjadi dasar utama dalam *istinbāt al-aḥkām*, agar mujtahid mampu menafsirkan teks hukum dengan presisi dan keadilan shar‘ī.

4. Latihan

1. Jelaskan perbedaan mendasar antara kekuatan hukum lafal *khāṣṣ* dan *‘āmm*!
Gunakan satu contoh ayat untuk menjelaskan bagaimana perbedaan itu memengaruhi penetapan hukum.
2. Menurut mazhab Ḥanafī dan Jumhūr, lafal *‘āmm* memiliki derajat kekuatan hukum yang berbeda.
Analisislah argumentasi epistemologis dari kedua pandangan tersebut dan implikasinya terhadap proses *istinbāt al-aḥkām*.
3. Uraikan jenis-jenis *takhṣīṣ al-‘āmm* dan berikan contoh dari al-Qur’an dan Sunnah yang menunjukkan interaksi antara dalil umum dan dalil khusus dalam menetapkan hukum!
4. Ayat “وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا” (QS. al-Baqarah: 275) bersifat umum (*‘āmm*).
Namun, hadis Nabi melarang jual beli yang mengandung *gharar* (ketidakjelasan). Analisislah hubungan antara kedua dalil ini dengan menggunakan konsep *takhṣīṣ al-‘āmm*! Bagaimana implikasinya terhadap praktik jual beli modern (misalnya transaksi digital)?
5. Dalam QS. al-Baqarah: 180 disebutkan kewajiban wasiat bagi orang tua dan kerabat, tetapi ayat itu dibatasi oleh

ayat-ayat warisan seperti (an-Nisā': 7). Jelaskan bagaimana proses *takhsīṣ munfaṣīl* bekerja dalam kasus ini, dan apa hikmah di balik pembatasan tersebut dalam sistem hukum Islam?

B. Perintah (الأَمْر) dan Larangan (النَّهْي)

Dalam kerangka ilmu *uṣūl al-fiqh*, pembahasan mengenai *al-amr* (perintah) dan *al-nahy* (larangan) merupakan pilar fundamental yang sangat penting untuk *istinbāṭ al-aḥkām al-shar'īyah* (penggalian hukum syariat) dari dalil-dalil yang terperinci (*adillatiha al-tafṣīlīyah*). Kedua konsep ini secara esensial merepresentasikan “tuntutan” (*ṭalab*) dari *Shārī'* (Pembuat Hukum) yang berkaitan langsung dengan tindakan-tindakan *mukallaḥ* (orang-orang yang dibebani hukum), dan keduanya bersama *takhyīr* merupakan komponen utama dari *al-aḥkām al-shar'īyah al-taklīfīyah* (Hukum Syariat yang Bersifat Kewajiban), yang meliputi *wājib*, *mandūb*, *muḥarram*, *makrūh*, dan *mubāḥ*. *Amr* dan *nahy* dikaji secara mendalam oleh para ulama *uṣūl* untuk menentukan makna hakiki yang terkandung dalam lafal-lafal syariat, di mana perintah (*amr*) pada dasarnya menunjukkan kewajiban (*wujūb*) dan larangan (*nahy*) pada dasarnya mengindikasikan pengharaman (*taḥrīm*). Walaupun demikian, pemahaman ini sering kali memerlukan analisis terhadap *qarā'in* (indikator kontekstual) yang dapat menggeser makna dasar tersebut ke makna lain seperti *nadb* (sunnah) atau *karāhah* (makruh). Oleh karena itu, *uṣūl al-fiqh* membahas mengenai *ṣiḡḥah* (bentuk/formula)

amr dan *nahy*, *dalālah*-nya terhadap *fawr* (segera) atau *tarākhī* (ditunda), serta dampaknya terhadap keabsahan (*ṣiḥḥah*) atau kerusakan (*fasād*) suatu perbuatan, menjadikannya kunci untuk memahami tuntutan syariat untuk kehidupan sehari-hari

1. Perintah (الأمر)

Salah satu pembahasan fundamental dalam Ilmu Uṣūl al-Fiqh adalah analisis mendalam terhadap lafal-lafal yang menunjukkan tuntutan tindakan, yang dikategorikan dalam *al-aḥkām al-taklīfīyah* (hukum-hukum pembebanan). Dalam kerangka ini, pembahasan mengenai *al-amr* (Perintah) memegang peranan sentral, karena ia adalah sumber utama penetapan *wujūb* (kewajiban) atau *nadb* (anjaran) yang mengikat setiap *mukallaf* (individu yang dibebani hukum), dan pemahaman yang akurat terhadapnya mutlak diperlukan untuk menyingkap maksud sejati *al-Shārī'* (Pembuat Hukum, yaitu Allāh). Oleh karena itu, bagi seseorang yang mempelajari *Uṣūl al-Fiqh*, menguasai kaidah-kaidah interpretasi *al-amr* bukan hanya penting tetapi merupakan prasyarat untuk dapat melakukan *ijtihād* (penalaran hukum) dan menafsirkan teks-teks utama *Sharī'ah* secara benar.

a. Definisi

Memahami *al-amr* dalam *Uṣūl al-Fiqh* membutuhkan pembedaan yang jelas antara makna linguistiknya (*lughawī*) dan makna terminologisnya (*iṣṭilāhī*). Secara bahasa, *al-amr* adalah lafal yang memiliki makna luas, yang dapat diartikan

sebagai “perkara,” “urusan,” atau “tindakan” itu sendiri. Berbagai penggunaan linguistik ini sering ditemukan dalam al-Qur’ān.¹² Namun, fokus utama para ahli Uṣūl adalah pada makna terminologisnya, yang secara spesifik merujuk pada tuntutan tindakan dari pihak yang lebih tinggi otoritasnya kepada pihak yang lebih rendah. Secara terminologis, *al-amr* didefinisikan:

طَلَبُ الْفِعْلِ عَلَى جَهَةِ الْإِسْتِعْلَاءِ

“Permintaan untuk melakukan perbuatan dengan cara superioritas (atas).”¹³

Definisi ini menetapkan *al-amr* sebagai bentuk tuntutan (*ṭalab*) untuk melakukan suatu perbuatan (*al-fi’l*). Karakteristik paling penting yang membedakan *al-amr* dari jenis permintaan lain (seperti permohonan, atau doa) adalah frasa ‘alā jihat al-Isṭi’lā’ (على جهة الاستعلاء), yang berarti tuntutan itu datang dari otoritas yang lebih tinggi dan memiliki kekuasaan untuk membebani hukum. Dalam konteks *shar’i*, ini merujuk kepada Allāh Subḥānahu wa Ta’ālā. Perintah harus berupa tuntutan untuk melaksanakan *al-fi’l* (perbuatan) di masa depan, bukan di masa lalu atau kini. Jika perintah ini berasal dari *al-Shāri’* secara mutlak, maka ia menjadi salah satu *al-aḥkām al-taklīfiyah* yang pokok, menentukan apakah tindakan

¹² Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Syaukānī, *Irsyād Al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaqq Min ‘Ilm al-Uṣūl*, vol. 1:242.

¹³ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 2, vol. 2:22.

itu wajib, sunnah, atau mubah.¹⁴ Oleh karenanya, dalam *Uṣūl al-Fiqh*, *Amr* adalah bentuk *inshā'* (tuntutan/perintah) yang ditujukan kepada *mukallaf* untuk bertindak, dan secara otomatis akan menghasilkan hukum shar'ī yang mengikat.

b. Bentuk dan Redaksi Amr (Ṣiġhat al-Amr)

Perintah dalam teks shar'ī tidak selalu muncul dalam bentuk kata kerja perintah eksplisit, tetapi bisa hadir dalam berbagai redaksi bahasa yang menunjukkan tuntutan tindakan. Para ulama *Uṣūl* mengklasifikasikan *ṣiġhat al-amr* menjadi beberapa jenis, yang kesemuanya memiliki implikasi hukum yang sama, yaitu *wujūb* (kewajiban) secara hukum asalnya, kecuali ada *qarīnah* yang mengalihkannya. Di antara redaksinya adalah:¹⁵

1) *Fī'l al-Amr* (Kata Kerja Perintah)

Ini adalah bentuk yang paling langsung dan eksplisit. Kata kerja ini menuntut pelaksanaan tindakan dari subjek, seperti *iḍrib* (pukullah) atau *uktub* (tulislah). Salah satu contohnya:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

“Dan dirikanlah *al-ṣalāh* (salat), dan tunaikanlah *al-zakāh* (zakat).” (al-Baqarah: 43)

¹⁴ Muḥammad bin Ṣāliḥ al-Utsaymīn, *Al-Uṣūl Min 'Ilm al-Uṣūl* (Dār Ibn al-Jawzī, 2009), 10.

¹⁵ 'Abd al-Karīm bin 'Alī bin Muḥammad an-Namlah, *Al-Muhadzdzab Fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Muqāran*, 3:1318-20; Muḥammad Muṣṭafā az-Zuhaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 2, vol. 2:22.

Lafal أَقِيمُوا (*aqīmū*) dan آتُوا (*ātū*) adalah bentuk *fi'l al-amr*. Karena tidak ada *qarīnah* yang memalingkannya, ulama sepakat bahwa perintah ini mewajibkan pelaksanaan salat dan zakat. Perintah ini bersifat umum dan mencakup semua *mukallaf*.

- 2) *Al-Muḍāri' al-Maqrūn bi Lām al-Amr* (Kata Kerja *Muḍāri'* Disertai *Lām* Perintah)

Bentuk ini menggunakan kata kerja bentuk kini/ mendatang (*al-muḍāri'*) yang didahului oleh *lām* (لِ) yang dikenal sebagai *lām al-amr*. Contohnya,

لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ

“Hendaklah orang yang mempunyai kelapangan memberi nafkah menurut kelapangannya.” (al-Ṭalāq: 7)

Lafal لِيُنْفِقْ (*liyunfiq*) adalah *fi'l muḍāri'* yang menunjukkan tuntutan tindakan memberi nafkah. Dalam konteks *Uṣūl*, bentuk ini sama kuatnya dengan *fi'l al-amr* dalam menetapkan *wujūb* (kewajiban), kecuali jika ada konteks yang menyimpangkannya. Ayat ini menetapkan kewajiban nafkah berdasarkan kemampuan (*sa'ah*), yang merupakan hukum wajib secara taklīfī.

- 3) *Al-Maṣḍar al-Nā'ib 'an Fi'lihi* (Kata Kebendaan yang Menggantikan Kedudukan Kata Kerja Perintah)

Ini adalah bentuk kata benda verbal (*maṣḍar*) yang digunakan di tempat kata kerja perintah, menyiratkan tuntutan tindakan dengan kuat.

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ

“Maka apabila kamu menemui orang-orang kafir (dalam peperangan), maka penggallah batang leher mereka (maka memukul leher).” (Muḥammad: 4)

Frasa *فَضَرْبَ الرِّقَابِ* (*fa darba al-riqāb*) secara leksikal adalah *maṣḍar* yang berkedudukan sebagai pengganti kata kerja perintah *faḍribū* (maka pukullah). Tuntutan yang tersirat dalam *maṣḍar* ini dipandang oleh *uṣūlīyūn* sebagai perintah untuk melakukan perbuatan (jihad dan memerangi musuh) yang memiliki implikasi *wujūb* dalam kondisi yang tepat.

- 4) *Al-Jumlah al-Khabarīyah* (Kalimat Berita yang Bermakna Perintah)

Perintah dapat diungkapkan dalam bentuk kalimat pernyataan atau berita (*khabar*), tetapi maksud hakikinya adalah tuntutan untuk bertindak (*al-amr*). Contohnya:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ

“Dan para ibu (hendaklah) menyusui anak-anak mereka selama dua tahun penuh.” (al-Baqarah: 233)

Kata *يُرْضِعْنَ* (*yurḍi’na*, mereka menyusui) adalah *fi’l muḍāri’* yang secara tata bahasa berupa kalimat berita. Namun, konteks penetapan hukum (*shar’i*) mengindikasikan bahwa ayat ini adalah perintah bagi para ibu untuk menyusui anak mereka secara sempurna. Bentuk *khabar* yang bermakna *inshā’* (tuntutan) seringkali digunakan

untuk memperkuat makna perintah, seolah-olah perbuatan itu sudah pasti terjadi karena keagungan Allāh yang memerintahkannya.

c. Kaidah-Kaidah Pokok Amr

Beberapa kaidah ini adalah dari kaidah-kaidah yang berfungsi sebagai tolok ukur fundamental dalam menafsirkan teks-teks *shar'ī* yang mengandung perintah sehingga memungkinkan *mujtahid* untuk menetapkan hukum secara konsisten dan akurat.

a. Kaidah Pertama

الأَصْلُ أَنَّ الْأَمْرَ لِلْجَوِبِ حَتَّى تَصْرِفَهُ قَرِينَةٌ عَنْ ذَلِكَ

“Hukum asal pada perintah adalah kewajiban sampai ada *qarīnah* yang mengalihkannya dari hal tersebut.”¹⁶

Kaidah ini adalah kaidah umum yang menunjukkan bahwa jika suatu lafal perintah (seperti *if'al*) muncul dalam al-Qur'ān atau al-Sunnah tanpa disertai indikasi lain (*qarīnah*) yang membatasi atau mengalihkan maknanya, maka secara langsung ia harus dipahami sebagai kewajiban (*wujūb*). Landasan penetapan *wujūb* sebagai hukum asal adalah karena perintah datang dari Allāh yang Maha Kuasa (*‘alā jīhat al-Istī'lā'*) dan superioritas ini secara inheren menuntut kepatuhan mutlak.

¹⁶ ‘Abd Allāh ibn Yūsuf ibn ‘Isā ibn Ya‘qūb al-Ya‘qūb al-Juday‘, *Taysīr ‘Ilm Uṣūl Al-Fiqh* (Beirut: Mu‘assasat al-Rayyān, 1997), 13.

Apabila *al-Shāri'* hanya menghendaki anjuran (*nadb*) atau pembolehan (*ibāḥah*), maka seharusnya Allah menyertakan *qarīnah* yang menghilangkan unsur sanksi atau menghilangkan unsur otoritas mutlak tersebut. Misalnya, perintah untuk melakukan suatu perbuatan yang disertai dengan janji pahala tetapi tanpa ancaman sanksi bagi yang meninggalkan, sering diartikan sebagai *nadb*. Jika *al-amr* muncul dalam konteks mengangkat larangan (*al-ḥazr*), seringkali ia beralih ke *ibāḥah*.

Salah satu konteks di mana *Amr* menunjukkan *nadb* adalah ketika perintah itu dulunya wajib, namun hukumnya di-*naskh* (diabrogasi) menjadi hanya anjuran. Contohnya adalah salat malam.¹⁷ *Amr* juga dapat menunjukkan anjuran ketika ia berupa kalimat berita (*khavar*) yang mengandung dorongan janji pahala untuk tindakan tertentu sejenis zikir tanpa adanya ancaman hukuman.¹⁸

Sedangkan contoh *amr* untuk pembolehan adalah mencari rezeki setelah salat Jum'at

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ

“Apabila salat (Jumat) telah dilaksanakan, bertebaranlah kamu di bumi, carilah karunia Allah.” (al-Jumu'ah: 10)

Lafal *فَانْتَشِرُوا* (*fāntashirū*—maka bertebaranlah) dan *ابْتَغُوا* (*wabtaghū*—dan carilah) adalah bentuk perintah. Perintah

¹⁷ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 2, vol. 2:248.

¹⁸ ‘Abd Allāh ibn Yūsuf ibn ‘Isā ibn Ya’qūb al-Ya’qūb al-Juday’, *Taysīr ‘Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, 29.

ini muncul setelah larangan melakukan kegiatan duniawi selama waktu salat. Karena mencari karunia Allāh (rezeki) sebelum adanya larangan salat Jumat adalah mubah (*ibāḥah*), maka perintah ini berfungsi sebagai yang mengembalikan hukum mencari nafkah ke status mubahnya, bukan mewajibkannya. Selain menunjukkan hal-hal di atas, dalam konteks-konteks yang berbeda perintah dapat mengandung makna doa, penghormatan, menantang, dan makna lainnya.¹⁹

b. Kaidah Kedua

الْأَمْرُ لَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ

“Perintah tidak menuntut adanya pengulangan.”²⁰

Kaidah ini, yang didukung oleh *Jumhūr* ulama dan disandarkan pada konsensus ahli bahasa Arab, menetapkan bahwa bentuk kata kerja perintah (*ṣīghah*) secara inheren hanya menuntut dilakukannya substansi perbuatan satu kali. *Al-Amr* tidak mencakup dimensi waktu berupa pengulangan atau keberlanjutan. Apabila *al-Shāri'* menghendaki pengulangan (*al-Tikrār*), maka harus ada *qarīnah* eksternal yang menegaskan, seperti pengikatan perintah pada sebab yang berulang seperti perintah salat yang dikaitkan dengan waktu-waktu yang berulang.

Dalil kaidah ini adalah sebuah hadīth di mana seorang laki-laki bertanya kepada Nabi ṣallā Allāhu 'alayhi wa sallam

¹⁹ Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Syaukānī, *Irsyād Al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaqq Min 'Ilm al-Uṣūl*, vol. 1:254-5.

²⁰ Syaikh al-Islām 'Alī bin 'Abd al-Kāfī as-Subkī, *Al-Ibhāj Fī Syarḥ al-Minhāj*, vol. 2:87.

setelah turunnya kewajiban Ḥajj, “Apakah setiap tahun, wahai Rasūlullāh?” Beliau diam hingga orang itu mengulanginya tiga kali. Kemudian Rasūlullāh *ṣallā Allāhu ‘alayhi wa sallam* bersabda, “Seandainya aku katakan ‘Ya’, niscaya ia akan menjadi wajib...” (HR. Abu Daud, Nasa’i, dan Ibn Majah) Kewajiban Ḥajj ditetapkan melalui sebuah perintah. Pertanyaan sahabat ini dan respons Nabi menguatkan kaidah bahwa perintah mutlak tidak mengimplikasikan pengulangan. Jika hukum asalnya adalah pengulangan, Nabi tidak perlu khawatir jawaban “Ya” akan memberatkan umat. Oleh karena itu, haji diwajibkan hanya sekali seumur hidup, kecuali ada dalil lain yang menetapkan pengulangan.

c. Kaidah Ketiga

الْأَمْرُ الْمُطْلَقُ لَا يَقْتَضِي الْفَوْرَ

“Perintah yang bersifat mutlak tidak menuntut untuk segera dilaksanakan”²¹

Kaidah ini membahas perintah yang mutlak dan tidak terikat waktu. Terdapat tiga pandangan utama:²²

- a) *Al-Fawr* (Kewajiban Segera): Pandangan ini dianut oleh sebagian Ḥanafīyah dan Mālikīyah, berargumen bahwa penundaan (*tarākhi*) dapat mengakibatkan hilangnya kesempatan melaksanakan perintah, yang bertentangan dengan tujuan *al-Shar’i* untuk menuntut kepatuhan.

²¹ Syaikh al-Islām ‘Alī bin ‘Abd al-Kāfi as-Subkī, *Al-Ibhāj Fī Syarḥ al-Minhāj*, vol. 2:60.

²² Muḥammad Muṣṭafā az-Zuhaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 2, vol. 2:25-6; Syaikh al-Islām ‘Alī bin ‘Abd al-Kāfi as-Subkī, *Al-Ibhāj Fī Syarḥ al-Minhāj*, vol. 2:58.

- b) *Al-Tarākhi* (Keleluasaan Menunda): Pandangan ini, yang dipegang oleh *Jumhūr* (terutama *Shāfi'īyyah*), berpendapat bahwa *Amr* hanya menuntut *penciptaan perbuatan* tanpa menentukan waktu. Jika *al-Shāri'* menghendaki *fawr*, Dia akan menyatakannya. Ketidadaan *qarīnah* menunjukkan keleluasaan waktu.
- c) *Al-Tawaqquf* (Penangguhan Hukum): Pandangan yang diyakini oleh beberapa ulama, termasuk *Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī*, menyatakan bahwa lafal *Amr* itu sendiri tidak dapat menunjukkan *fawr* maupun *Tarākhi*; penentuan waktu harus dicari dari dalil atau *qarīnah* lain di luar lafal. Tanpa *qarīnah*, status waktu pelaksanaan perintah mutlak ditangguhkan.

Dalam praktiknya, pemilihan antara *fawr* atau *tarākhi* sangat menentukan penentuan dosa. Misalnya, jika haji dipandang '*alá al-tarākhi*, seseorang tidak berdosa jika menunda, asalkan ia yakin dapat melaksanakannya di kemudian hari. Jika dipandang '*alá al-fawr*, penundaan tanpa alasan yang sah sudah termasuk dosa.

d. Kaidah Keempat

الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ أَمْرٌ بِوَسَائِلِهِ

“Perintah terhadap sesuatu juga merupakan perintah terhadap sarana-sarana yang mengantarkan kepadanya.”

Kaidah ini merumuskan prinsip bahwa ketika *al-Shāri'* memerintahkan suatu tujuan atau tindakan tertentu (*al-maqṣūd*), maka secara implisit, Allah juga memerintahkan

segala sarana (*wasā'il*) atau prasyarat (*shurūṭ*) yang tanpanya tujuan tersebut tidak mungkin tercapai.²³ Dengan kata lain, jika suatu tindakan adalah *wājib*, maka sarana untuk mencapainya juga *wājib*. Misalnya, salat (*wājib*) memerlukan *ṭahārah* (bersuci) sebagai syarat. Karena *al-Ṣalāh* diwajibkan dengan adanya perintah, maka *ṭahārah* pun menjadi *wājib*. Kaidah ini juga memastikan bahwa jika seorang *mukallaf* diperintahkan untuk salat dan ia tidak memiliki air, maka ia wajib mencari air; jika pencarian air tidak memungkinkan, maka ia wajib beralih ke *tayammum*. Intinya, *al-amr* menuntut realisasi tujuan dan semua sarana yang diperlukan untuknya.

2. *Nahy* (النَّهْيُ)

Salah satu pilar utama dalam pemahaman hukum syariat adalah analisis terhadap redaksi perintah (*amr*) dan larangan (*nahy*). Larangan (*nahy*) dalam konteks syariat merujuk pada tuntutan untuk meninggalkan suatu perbuatan, yang apabila ditujukan secara tegas dan mengikat, akan menghasilkan hukum *tahrīm* (keharaman). Memahami implikasi kaidah-kaidah *nahy* adalah kunci untuk membedakan antara yang dilarang secara mutlak dan yang dilarang hanya sebatas anjuran, yang pada gilirannya akan menentukan sah atau tidaknya suatu perbuatan di mata Syariat. Dengan demikian, pembahasan ini akan mengupas secara mendalam konsep *nahy*, redaksinya, serta kaidah-kaidah pokok yang melingkupinya.

²³ Syaikh al-Islām 'Alī bin 'Abd al-Kāfī as-Subkī, *Al-Ibhāj Fī Syarḥ al-Minhāj*, vol. 1:110.

a. Definisi

Larangan (*al-nahy*) adalah salah satu dari lima jenis hukum *taklifi* (*al-aḥkām al-takliḥiyah*), yang berpasangan dengan *al-amr* (perintah) dalam menuntut tindakan dari mukalaf, baik berupa pelaksanaan maupun penghentian. Tuntutan ini secara spesifik berfokus pada penghentian suatu tindakan, baik itu menghasilkan hukum *tahrīm* (keharaman mutlak) maupun *karāhah* (kemakruhan). Oleh karena itu, *nahy* memiliki fungsi yang sangat krusial dalam membatasi ruang gerak mukalaf agar tidak terjerumus ke dalam perbuatan yang merusak atau tidak disukai oleh *Shāri‘* (Pembuat Hukum, yaitu Allah *subḥānahu wa ta‘ālā*). Pemahaman yang tepat terhadap definisi ini, baik secara linguistik maupun terminologis, akan menjadi landasan untuk menganalisis implikasi hukumnya secara *uṣūlī*.

Secara linguistik, kata berarti mencegah atau melarang.²⁴ Ketika *Shāri‘* menggunakan redaksi *nahy*, hal itu adalah upaya untuk mencegah mukalaf dari melakukan suatu tindakan. Pemahaman linguistik ini menguatkan makna terminologis yang akan dikaji dengan menekankan aspek pencegahan sebagai tujuan utama dari setiap larangan yang termaktub dalam *al-kitāb* maupun al-Sunnah.

Adapun definisi *nahy* secara terminologis (*iṣṭilāḥan*) yang digunakan oleh ulama *uṣūl* adalah:

طَلَبُ الْكَفِّ عَنِ الْفِعْلِ عَلَى وَجْهِ الْإِسْتِعْلَاءِ

²⁴ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl Al-Fiqh Wa Khulāṣat Tārīkh at-Tasyrī‘*, 252.

*Tuntutan untuk menahan diri dari suatu perbuatan dengan cara superioritas.*²⁵

Penting untuk dicatat bahwa definisi ini mencakup beberapa elemen kunci. Pertama, “طَلَبَ الْكَفِّ عَنِ الْفِعْلِ” (tuntutan untuk menahan diri dari perbuatan), membedakannya dari *amr* (perintah), yang merupakan tuntutan untuk melakukan perbuatan (*ṭalab fi'l*). Kedua, “عَلَى وَجْهِ الْإِسْتِعْلَاءِ” (dengan cara superioritas), yang menyiratkan bahwa tuntutan tersebut datang dari pihak yang lebih tinggi (*Shāri'*), yang menuntut kepatuhan, sehingga membedakannya dari *iltimās* (permintaan setara) atau *du'ā'* (doa/permohonan kepada yang lebih tinggi).

b. Bentuk dan Redaksi

Memahami redaksi atau bentuk linguistik dari *nahy* (larangan) sangat fundamental karena menentukan implikasi hukum dari suatu teks syariat. Redaksi *nahy* dapat dibagi menjadi dua kategori utama: redaksi eksplisit atau bentuk khusus (*ṣiḡḥah maṣkhūṣah*) yang menjadi hakikat *nahy*, dan redaksi tidak langsung yang menunjukkan makna larangan.

a. Redaksi Khusus (*al-Ṣiḡḥah al-Maṣkhūṣah*)

Redaksi khusus *nahy* yang menjadi fokus utama kajian *uṣūl al-fiqh* adalah formula linguistik yang secara langsung mengekspresikan tuntutan untuk menahan diri.. Redaksi paling jelas dan eksplisit dari *nahy* adalah penggunaan kata

²⁵ Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Utsaymīn, *Al-Uṣūl Min 'Ilm al-Uṣūl*, 28.

kerja bentuk kini/akan datang (*al-muḍāri'*) yang didahului oleh partikel larangan *lā al-nāhiyah* (لا). Contoh ayat yang relevan adalah larangan mendekati harta anak yatim:

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

“Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat” (QS. al-Isrā': 34)

Dalam ayat ini, redaksi {وَلَا تَقْرَبُوا} (dan janganlah kamu dekati) adalah *ṣiḡḥah nahy* yang tegas.

b. Redaksi yang Mengandung Makna Larangan Selain *Ṣiḡḥah Khusus Nahy*

Selain bentuk eksplisit di atas, tuntutan untuk menahan diri dari suatu perbuatan dapat dipahami melalui beberapa redaksi lain yang bukan merupakan formula *nahy* yang baku, tetapi memberikan makna larangan atau pencegahan.

a) Perintah dalam Bentuk *Amr* untuk Meninggalkan

Beberapa kata kerja perintah (*amr*) digunakan untuk menuntut penghentian atau penahanan diri dari suatu perbuatan. Redaksi ini mencakup kata-kata seperti:

- دَعْ (Da' - tinggalkanlah)
- اُتْرِكْ (Utruk - tinggalkanlah)
- كُفْ (Kuff - tahanlah/cegahlah).

b) Redaksi Deskriptif yang Menyatakan Keharaman atau Keburukan

Larangan juga dapat dipahami secara implisit dari pernyataan *Shāri'* (Pembuat Hukum) yang

menggambarkan suatu perbuatan dengan sifat-sifat yang buruk atau terlarang. Redaksi ini termasuk dalam metode yang digunakan untuk mengambil kesimpulan larangan, meskipun tidak menggunakan *lā al-nāhiyah*.

Bentuk-bentuk tersebut meliputi:

- **Perbuatan tersebut dideskripsikan sebagai *tahrim* (diharamkan) atau *hazr* (dilarang).**

Contohnya adalah firman Allah yang menjelaskan tentang dihalalkannya jual beli dan diharamkannya riba:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

“Allah telah menghalalkan jual-beli dan mengharamkan riba” (QS. al-Baqarah: 275)

- **Perbuatan tersebut dideskripsikan sebagai *qubh* (buruk).**

Contoh firman Allah *subhānahu wa ta‘ālā* yang menggambarkan judi sebagai perbuatan kotor dan amalan setan:

إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ
الشَّيْطَانِ

“Sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkurban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah adalah perbuatan keji (dan) termasuk perbuatan setan.”

Ayat ini mendeskripsikan judi sebagai suatu kotoran, Najis, dan keji serta amalan setan. Kata ini

mengandung makna *qubh* (keburukan) dan kenajisan yang secara tegas menunjukkan bahwa perbuatan tersebut dilarang dan wajib dijaui

- **Pelaku perbuatan dicela atau dikaitkan dengan hukuman.**

Contohnya adalah ayat al-Qur'an yang menjelaskan konsekuensi bagi mereka yang melakukan kezaliman:

وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا، يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
وَيُخْلَدُ فِيهِ مُهَانًا

“Barangsiapa melakukan yang demikian itu, niscaya dia akan mendapat (pembalasan) *athāman* (siksa); (yakni) akan dilipatgandakan azab baginya pada hari Kiamat dan dia akan kekal dalam azab itu dalam keadaan terhina” (QS. al-Furqān: 68-69)

c. Kaidah-Kaidah Pokok

Studi tentang *nahy* dalam *Uṣūl al-Fiqh* melahirkan beberapa kaidah utama yang mengatur implikasi hukum dari suatu larangan. Kaidah-kaidah ini berfungsi sebagai pegangan bagi para *fuqahā'* dan *mujtahidūn* dalam menyimpulkan hukum-hukum praktis dari nash-nash syariat.

1) Kaidah Pertama:

الَّتِي يَقْتَضِي التَّحْرِيمَ مَا لَمْ يَرِدْ دَلِيلٌ يَصْرِفُهُ عَنْهُ

“Larangan menunjukkan makna keharaman selama tidak ada dalil yang memalingkannya kepada makna selain haram.”

Bahwa *tah̥rīm* (keharaman) adalah tuntutan mutlak untuk meninggalkan suatu perbuatan, yang jika ditinggalkan karena kepatuhan akan diberi pahala, dan jika dilakukan akan dikenai sanksi (*‘iqāb*) adalah makna asli yang ditunjukkan oleh *ṣīghah nahy*. Jika ada *dalīl* (bukti) yang kuat yang mengalihkannya, maka larangan tersebut turun tingkat menjadi *karāhah* (makruh) seperti hadis larangan:

لَا يَمَسُّنَ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَهُوَ يَبُولُ

“Janganlah salah seorang dari kalian menyentuh kemaluannya dengan tangan kanannya ketika sedang buang air kecil” (HR. Bukhari Muslim)

Walaupun *ḥadīth* ini menggunakan *ṣīghah nahy* yang secara lahiriah mengindikasikan *tah̥rīm*, mayoritas ulama (al-Jumhūr) berpendapat bahwa larangan di sini ditujukan pada *karāhah* (kemakruhan), bukan *tah̥rīm*. *Qarīnah* (indikasi) yang mengalihkan makna ini adalah adanya tujuan adab dan etika (*ādāb*) dalam bersuci.²⁶

Penerapan kaidah ini sangat vital dalam proses *istinbāt* (penyimpulan hukum). Ketika seorang *mujtahid* menemukan teks yang mengandung *nahy*, ia harus berpegang pada *tah̥rīm* sebagai hukum asal, dan hanya beralih ke *karāhah* jika menemukan *dalīl* (bukti) yang kuat untuk pengalihan (*ṣārif*). Jika tidak ada *dalīl* yang secara jelas mengalihkan, maka larangan tersebut harus dipahami sebagai keharaman. Ini mencerminkan kehati-hatian Syariat agar mukalaf menjauhi

²⁶ Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Utsaymīn, *Al-Uṣūl Min ‘Ilm al-Uṣūl*, 30.

segala yang dilarang, kecuali terdapat kejelasan bahwa larangan tersebut hanyalah anjuran etika.

2) Kaidah Kedua:

التَّهْنِ عَنْ الشَّيْءِ يَقْتَضِي فَسَادَ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ

Larangan terhadap suatu perbuatan meniscayakan rusaknya (ketidaksahannya) perbuatan yang dilarang tersebut.

Kaidah ini membahas implikasi larangan (*nahy*) terhadap status keabsahan perbuatan itu sendiri (*al-ḥukm al-waḍ'ī*). Tuntutan *nahy* yang datang dari *Shāri'* (Pembuat Hukum) menunjukkan bahwa tindakan yang dilarang tersebut mengandung *mafsadah* (kerusakan) atau tidak sesuai dengan tujuan Syariat, sehingga secara hukum harus dianggap tidak sah (*fāsid*) atau batal (*bāṭil*), yang merupakan kebalikan dari *ṣiḥḥah* (keabsahan).

Para ulama berbeda pendapat mengenai dampak *nahy* terhadap perbuatan yang dilarang (*al-manhī 'anhu*), meskipun *nahy* secara eksplisit menunjukkan *tahrīm* (keharaman). Perbedaan pendapat ini melibatkan pemisahan antara ibadah (*'ibādāt*) dan transaksi (*mu'āmalāt*), dan yang lebih penting, apakah larangan tersebut diarahkan pada esensi perbuatan (*dhāt al-manhī 'anhu*) atau pada sifat yang menyertai perbuatan tersebut (*ṣifah min ṣifātih*).

Mayoritas ulama termasuk Mālikīyah, Syāfi'īyah, dan Ḥanābilah berpendapat bahwa jika larangan ditujukan pada esensi, sifat lazim, atau syarat dasar suatu perbuatan, maka perbuatan itu menjadi *bāṭil* (batal), dan bagi mereka, istilah

fāsid dan *bāṭil* adalah sinonim atau sepadan. Sebaliknya, jika larangan ditujukan pada hal-hal yang bersifat eksternal dari perbuatan itu, maka perbuatan tersebut tetap sah, meskipun pelakunya berdosa karena melanggar larangan tersebut kecuali bagi Hanabilah.

Sementara itu, ulama Ḥanafīyah memiliki pandangan yang berbeda, terutama dalam ranah *mu‘āmalāt*. Mereka membedakan secara ketat antara *fasād* (rusak) dan *buṭlān* (batal); *buṭlān* hanya berlaku jika larangan ditujukan pada rukun dasar perbuatan, sedangkan *fasād* berlaku jika larangan ditujukan pada sifat atau deskripsi perbuatan, sehingga perbuatan *fāsid* masih mungkin menghasilkan sebagian efek hukum, berbeda dengan *bāṭil* yang sama sekali tidak menghasilkan efek hukum. Kedua mazhab sepakat bahwa jika larangan ditujukan pada esensi ibadah, maka ibadah itu batal seperti puasa pada hari raya ‘Id, tetapi perincian implikasi *nahy* pada *mu‘āmalāt* terutama terkait sifat lazim memicu perbedaan hukum yang signifikan seperti pada kasus jual beli dengan harga yang belum jelas.²⁷ Pemahaman terhadap kaidah ini menuntut kehati-hatian dalam menganalisis tujuan *Shāri‘* di balik setiap larangan yang termaktub dalam teks.

²⁷ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:35–36; ‘Abd al-Karīm bin ‘Alī bin Muḥammad an-Namlah, *Al-Muhadzdzab Fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Muqāran*, vol. 3:1446–54; Mohammad Hashim author Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, with Internet Archive (Cambridge, United Kingdom : The Islamic Texts Society, 2003), 196–98, <http://archive.org/details/principlesofisla0000kama>.

3) Kaidah Ketiga

التَّهْيِ الْمُطْلَقُ يَقْتَضِي الْفَوْرَ وَالَّتَكَرَّرَ

“Larangan yang bersifat mutlak menuntut pelaksanaannya secara segera dan berkelanjutan.”²⁸

Larangan pada dasarnya menunjukkan kewajiban untuk meninggalkan perbuatan tersebut secara segera, begitu larangan itu diketahui oleh mukalaf. Mengingat *nahy* adalah tuntutan untuk menahan diri, tindakan meninggalkan atau menahan diri adalah sesuatu yang dapat dilakukan secara instan dan harus dipertahankan secara terus menerus. Ketika *Shāri‘* melarang sesuatu, Dia menuntut penghentian segera dari perbuatan tersebut tanpa penundaan. Jika mukalaf menunda penghentian larangan, ia dianggap melakukan perbuatan yang dilarang dan berpotensi mendapatkan sanksi.

Keberlakuan kaidah *fawr* pada *nahy* didukung oleh prinsip *iḥtiyāt* (kehati-hatian) dan *barā’at al-dhimmah* (pelepasan tanggung jawab). Seorang mukalaf tidak dapat melepaskan tanggung jawabnya kecuali dengan meninggalkan perbuatan terlarang tersebut segera setelah ia mengetahui adanya larangan. Secara aplikatif, hal ini berarti bahwa jika seseorang menemukan bahwa suatu transaksi atau kebiasaan yang selama ini ia lakukan ternyata dilarang oleh Syariat (misalnya, riba atau judi), ia wajib

²⁸ al-Qāḍī Abū Ya’lā, Muḥammad ibn al-Ḥusayn al-Farrā’, *Al-‘Uddah Fī Uṣūl al-Fiqh*, 5 vols. (Riyadh: Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmiyyah, 1990), vol. 2:428.

menghentikannya saat itu juga, tanpa menunda penghentiannya hingga waktu yang ia anggap lebih nyaman, karena penundaan itu sendiri merupakan pelanggaran terhadap *nahy*.

Di sisi lain, larangan tidak hanya menuntut penghentian segera (*fawr*), tetapi juga menuntut penghentian secara berkelanjutan dan permanen (*dawām* atau *tikrār*) selama hukum larangan tersebut masih berlaku. Larangan berlaku untuk setiap waktu dan setiap keadaan di mana tindakan terlarang itu mungkin dilakukan. Larangan ini bersifat meliputi seluruh masa umur mukalaf, selama ia mampu menahan diri dan larangan tersebut tidak dihapus.²⁹

Kaidah ini memastikan konsistensi dalam penegakan hukum Syariat. Ketika *Shāri'* menetapkan suatu larangan, hal itu mencerminkan keberadaan *mafsadah* (kerusakan) dalam perbuatan tersebut. Penghindaran terhadap *mafsadah* haruslah berlangsung terus menerus. Oleh karena itu, prinsip *tikrār* ini sejalan dengan tujuan Syariat untuk menghindari kerusakan yang didahulukan daripada meraih manfaat. Selama *mafsadah* dari perbuatan itu ada, larangan untuk melakukannya pun harus dipertahankan secara berkelanjutan.

d. Faedah: Perbedaan antara al-Amr (Perintah) dan al-Nahy (Larangan)

Al-Zarkashī menjelaskan bahwa meskipun *amr* (perintah) dan *nahy* (larangan) sama-sama mengandung unsur tuntutan,

²⁹ Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Syaukānī, *Irsyād Al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaqq Min 'Ilm al-Uṣūl*, vol. 1:256.

keduanya memiliki sifat dan implikasi hukum yang berbeda. Perintah berorientasi pada pelaksanaan suatu perbuatan, sedangkan larangan berorientasi pada peninggalan atau penghindaran terhadap perbuatan tertentu.

Tabel Perbandingan antara *al-amr* dan *al-nahy*³⁰

Aspek Perbandingan	الأمر (<i>al-Amr</i>) – Perintah	النهي (<i>al-Nahy</i>) – Larangan	Penjelasan Singkat
1. Kewajiban pelaksanaan	Perintah mutlak (<i>al-amr al-muṭlaq</i>) menunjukkan pelaksanaan satu kali sudah mencukupi menurut pendapat yang kuat (' <i>alā al-aṣaḥḥ</i> ').	Larangan menunjukkan keharusan meninggalkan perbuatan secara terus-menerus (' <i>alā al-dawām</i> ').	Misalnya perintah salat cukup dilakukan setiap kali datang waktunya; sedangkan larangan zina berlaku sepanjang waktu.
2. Hubungan dengan waktu (<i>fawr/tarākhi</i>)	Perintah bisa berarti segera (<i>fawr</i>) atau boleh ditunda (<i>tarākhi</i>), tergantung pada konteks dalil.	Larangan tidak memiliki konsep segera atau ditunda; ia berlaku langsung dan berkelanjutan.	Karena larangan bersifat pencegahan, maka ia tidak mengenal waktu pelaksanaan.
3. Kewajiban qadhā' (mengganti waktu)	Jika waktu perintah terlewat, maka ada tanggungan qadhā', seperti salat yang tertinggal.	Jika waktu larangan terlewat, tidak ada qadhā', sebab meninggalkan larangan tidak dapat diganti.	Meninggalkan larangan artinya tidak melakukan maksiat; jika sudah terjadi, yang ada hanyalah taubat, bukan qadhā'.

³⁰ Abū 'Abd Allāh Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Bahādir al-Zarkashī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, 8 vols. (Dār al-Kutub, 1994), vol. 3:402; Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:34.

Aspek Perbandingan	الأمر (al-Amr) – Perintah	النهي (al-Nahy) – Larangan	Penjelasan Singkat
4. Kedudukan setelah adanya larangan atau perintah	Jika ada larangan setelah perintah, maka terjadi perdebatan: apakah larangan membatalkan perintah sebelumnya.	Jika ada larangan setelah perintah, dihitung sebagai larangan baru secara pasti.	Contoh: perintah shalat di awal kemudian datang larangan karena najis di tempat; larangan langsung membatalkan keabsahan ibadah.
5. Pengulangan perintah/ larangan	Pengulangan perintah tidak selalu bermakna penegasan; bisa berarti tugas baru.	Pengulangan larangan menunjukkan penegasan dan penguatan terhadap keharaman.	Misalnya larangan zina yang disebut berulang kali dalam al-Qur'an untuk menegaskan beratnya dosa tersebut.
6. Hubungan dengan keabsahan (ṣiḥḥah/ fasād)	Perintah terhadap sesuatu menunjukkan sahnyanya perbuatan bila dilakukan sesuai ketentuan.	Larangan terhadap sesuatu menunjukkan rusaknya (fasād) perbuatan yang dilarang.	Contoh: perintah salat sah bila memenuhi syarat; akad riba batal karena terkena larangan.
7. Larangan atau perintah yang bergantung pada syarat	Perintah yang digantungkan pada syarat tidak mesti menunjukkan pengulangan ketika syarat itu berulang.	Larangan yang digantungkan pada syarat menunjukkan pengulangan setiap kali syarat itu terjadi.	Misalnya: “Jika matahari terbenam, maka janganlah berpuasa” – berlaku setiap kali syarat itu muncul.

Aspek Perbandingan	الأمر (<i>al-Amr</i>) – Perintah	النهي (<i>al-Nahy</i>) – Larangan	Penjelasan Singkat
8. Hubungan antara perintah dan larangan dalam logika hukum	Perintah terhadap suatu perbuatan secara implisit merupakan larangan terhadap kebalikannya, jika perintah itu bersifat wajib.	Larangan terhadap suatu perbuatan tidak otomatis menjadi perintah terhadap lawannya.	Contoh: perintah salat berarti larangan meninggalkan salat; tapi larangan zina tidak otomatis berarti perintah menikah.
9. Larangan dengan bentuk pilihan (<i>takhyīr</i>)	Jika perintah datang dalam bentuk pilihan, seseorang boleh memilih di antara alternatif yang diperintahkan.	Jika larangan datang dalam bentuk pilihan (<i>bi-l-takhyīr</i>), tidak boleh melakukan salah satu pun dari hal-hal yang dilarang.	Firman Allah: فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كِفْؤًا (<i>al-Insān</i> : 24) — meski kata <i>aw</i> berarti “atau”, keduanya tetap terlarang.

Dari hal di atas, perbandingan antara *amr* (perintah) dan *nahy* (larangan) menunjukkan relasi semantik yang berlawanan namun saling mengandaikan. *Amr* mengandung unsur afirmasi (*ijāb*), yakni dorongan untuk melakukan suatu tindakan, sedangkan *nahy* bersifat negasi (*tahrim*), yaitu tuntutan untuk meninggalkan. Secara fungsional, *amr* menjadi dasar penetapan kewajiban (*wujūb*) atau anjuran (*nadb*), sementara *nahy* menjadi dasar larangan yang dapat bermakna haram (*tahrim*) atau makruh (*karāhah*) sesuai *qarīnah*-nya. Perintah sering menegaskan kesempurnaan amal, sedangkan larangan menjaga kemurniannya dari unsur yang membatalkan. Karena itu, membedakan keduanya tidak hanya soal bahasa, tetapi juga epistemologis

metodologis dalam menentukan bagaimana teks melahirkan norma hukum. Kekeliruan dalam memahami relasi ini dapat menimbulkan tafsir hukum yang kaku dan ekstrem, serta jauh dari proporsionalitas.

3. Ringkasan

1. Al-Amr (perintah) dan al-nahy (larangan) adalah dua pilar utama dalam *Uṣūl al-Fiqh* yang menentukan hukum taklifi: wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah.
2. Definisi al-amr: tuntutan untuk melakukan perbuatan dari otoritas yang lebih tinggi (*ṭalab al-fi'l 'alā jihat al-isti'lā'*), bersifat mengikat dan menghasilkan hukum kewajiban.
3. Redaksi perintah tidak selalu berupa *fi'l amr*; dapat muncul melalui *lām al-amr*, *maṣḍar nā'ib 'an fi'lihi*, atau *jumlah khabariyah* yang bermakna *inshā'*.
4. Kaidah pokok al-amr: hukum asal setiap perintah adalah *wujūb* (kewajiban), kecuali terdapat *qarīnah* yang memalingkannya kepada makna lain seperti *nadb* atau *ibāḥah*.
5. Al-Amr tidak menuntut pengulangan; satu kali pelaksanaan sudah mencukupi kecuali jika ada dalil yang mengharuskan *tikrār* (berulang).
6. Perintah mutlak tidak menuntut segera (*fawr*); menurut *jumhūr*, ia memberi kelonggaran waktu (*tarākhi*) kecuali ada indikasi wajib segera.
7. Kaidah *wasīlah*: perintah terhadap sesuatu juga mencakup perintah terhadap sarana dan prasyarat yang

mengantarkan pada pelaksanaannya.

8. Al-Nahy (larangan) berarti tuntutan untuk menahan diri dari suatu perbuatan secara superior (*ṭalab al-kaff ‘an al-fi’l ‘alā jihat al-isti’lā*).
9. Kaidah pokok al-nahy: larangan menunjukkan keharaman (*tahṛīm*) selama tidak ada dalil yang memalingkannya kepada makna kemakruhan (*karāḥah*).
10. Perbedaan prinsipil: perintah menuntut pelaksanaan satu kali dan dapat ditunda, sedangkan larangan menuntut penghentian segera dan berkelanjutan untuk mencegah mafsadah.

4. Latihan

Soal Esai

1. Analisislah bagaimana *qarīnah* dapat mengubah makna asli perintah dari *wujūb* (kewajiban) menjadi *nadb* (anjuran) atau *ibāḥah* (kebolehan), disertai contoh ayatnya.
2. Jelaskan perbedaan konseptual antara *al-fawr* (segera) dan *al-tarākhī* (penundaan) dalam pelaksanaan perintah, serta konsekuensinya dalam konteks hukum ibadah seperti *ḥajj*.
3. Kaidah “*al-amr bi al-shay’ amr bi wasā’ilihi*” mengandung prinsip penting dalam *maqāṣid al-sharī’ah*. Jelaskan keterkaitan antara perintah terhadap tujuan dan kewajiban terhadap sarana dalam konteks hukum praktis!

4. Ayat “فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ” (QS. al-Jumu‘ah: 10) menggunakan bentuk perintah. Analisislah apakah perintah ini menunjukkan kewajiban atau kebolehan, dan jelaskan alasan kebahasaan serta kontekstualnya!
5. Rasulullah ﷺ bersabda:

لَا يَمَسُّنَ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ بِيَمِينِهِ وَهُوَ يَبُولُ

Sebagian ulama menilai larangan ini bermakna *karāhah*, bukan *tahrīm*. Jelaskan dengan teori *al-nahy* dan konsep *qarīnah* mengapa terjadi perbedaan penilaian hukum!

C. Lafal *Muṭlaq* (المُطْلَق) dan Lafal *Muqayyad* (المُقَيَّد)

Dalam kerangka *Uṣūl al-Fiqh*, pembahasan tentang *Muṭlaq* dan *Muqayyad* menempati posisi sentral dalam metodologi penafsiran teks-teks hukum (*nuṣūṣ*) syariah, terutama yang berkaitan dengan *dalālah al-alfāz* (implikasi linguistik). *Uṣūl al-Fiqh* menetapkan kaidah-kaidah yang memungkinkan *mujtahid* (ahli hukum yang berijtihad) untuk menentukan sejauh mana cakupan suatu lafal, apakah ia berlaku secara umum tanpa batas, atau terikat pada kondisi atau sifat tertentu yang membatasi penerapannya.

Konsep *itlāq* (ketakterikatan) dan *taqyīd* (keterikatan) adalah krusial karena ia menentukan keringanan (*taysīr*) atau beban (*taklīf*) yang ditanggung oleh *mukallaf*. Ketika suatu hukum datang secara *muṭlaq*, hal itu menunjukkan keleluasaan dalam pelaksanaannya; sebaliknya, jika datang secara *muqayyad*, pelaksanaan hukum menjadi terbatas dan

harus memenuhi segala *qayd* (batasan) yang menyertainya. Perbedaan ini juga membantu dalam menyelesaikan kontradiksi yang tampak (*ta'āruḍ*) antara dua *naṣṣ* (teks) yang berbeda, sehingga *sharī'ah* dapat dipraktikkan secara konsisten dan holistik.

1. Definisi

Muṭlaq dan *Muqayyad* berkaitan dengan cara suatu lafal menunjuk pada hakikat sesuatu tanpa atau dengan batasan tambahan. Keduanya harus dibedakan dari *‘āmm* (umum) dan *khāṣṣ* (khusus), meskipun memiliki keterkaitan fungsional. *Al-‘āmm* mencakup semua individu dari jenisnya secara total (*syumūlī*), sedangkan *al-muṭlaq* menunjukkan hakikat jenis tersebut yang dapat diwujudkan melalui satu individu mana pun secara bergantian (*badalī*).³¹ Perbedaan dalam implikasi linguistik ini menentukan bagaimana teks-teks hukum harus diinterpretasikan dan diterapkan.

2. *Muṭlaq* (المُطْلَقُ)

Secara linguistik, *al-muṭlaq* (المطلق) berasal dari kata *iṭlāq*, yang berarti melepaskan atau membebaskan sesuatu dari ikatan. Dalam terminologi *Uṣūl al-Fiqh*, *muṭlaq* didefinisikan sebagai:

مَا دَلَّ عَلَى الْحَقِيقَةِ بِلَا قَيْدٍ

³¹ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl Al-Fiqh Wa Khulāṣat Tārīkh at-Tasyrī*, 171.

*Lafal yang menunjukkan makna hakiki tanpa adanya pembatasan.*³²

Maka, lafal *muṭlaq* adalah kata yang menunjukkan satu individu yang bersifat umum, atau beberapa individu yang memiliki sifat ketersebaran, tanpa dibatasi oleh karakteristik tertentu. Contohnya seperti kata *rajul* (seorang laki-laki), *rijāl* (para laki-laki), *kitāb* (sebuah kitab), *imra'ah* (seorang perempuan), dan *ṭālib* (seorang pelajar). Namun, yang dimaksud dengan lafal tersebut bukanlah makna umum yang mencakup seluruh individu jenis itu secara menyeluruh yang termasuk lafal 'amm, seperti kata *al-insān* (manusia), melainkan makna hakiki sebagaimana hadir dalam pikiran ketika kata itu diucapkan, tanpa memperhatikan seluruh cakupan anggotanya.³³ Lafal *muṭlaq* biasanya muncul dalam bentuk *al-ism al-nākirah* (kata benda tak tentu atau indefinitif) dalam konteks *al-ithbāt* (afirmasi), yang berarti ia tidak menunjuk pada individu tertentu yang wajib dipenuhi, tetapi pada jenisnya saja. Misalnya, perintah untuk “memerdekakan budak” (budak mana pun) adalah *muṭlaq*.

Contoh paling jelas yang merujuk pada lafal *muṭlaq* adalah dalam konteks *kaffārah yamīn* (denda sumpah) dalam al-Qur'ān, di mana tuntutan hukum menetapkan adanya pelepasan budak tanpa kualifikasi spesifik mengenai sifat budak tersebut. Firman Allah *Subhānahu wa Ta'ālā* mengenai penebusan sumpah yang dilarang:

³² Muḥammad bin Šālih al-'Utsaymīn, *Al-Uṣūl Min 'Ilm al-Uṣūl*, 44.

³³ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuhaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 2, vol. 2:38.

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ
أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ

“Maka kafaratnya ialah memberi makan sepuluh orang miskin dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi mereka pakaian, atau memerdekakan seorang budak (*raqabah*)” (al-Mā'idah: 89).

Dalam ayat ini, lafal *raqabah* (رقبة - budak) datang secara *muṭlaq* karena tidak dibatasi oleh sifat-sifat tambahan, seperti harus beriman, harus sehat, atau yang lainnya. *Itlāq* ini memberikan keleluasaan kepada *mukallaf* untuk memilih budak jenis apa pun yang tersedia untuk membebaskannya, dan kewajiban hukum (*al-ḥukm*) akan gugur.

Karena demikian, implikasi hukum dari lafal *muṭlaq* adalah bahwa hukum yang terkait dengannya berlaku pada hakikat jenis tersebut, dan penerapannya dapat diwujudkan oleh individu mana pun dari jenis yang relevan. Prinsip *al-itlāq* ini penting karena menjamin bahwa *mukallaf* tidak dibebani lebih dari apa yang secara eksplisit dituntut oleh *sharī'ah*. Jika teks hukum hanya menyebutkan “budak,” maka mencari budak yang beriman adalah tindakan *taqyīd* (pembatasan) yang tidak diwajibkan oleh teks *muṭlaq* itu sendiri, dan *mukallaf* dianggap telah menunaikan kewajiban dengan memerdekakan budak apa pun, karena ketidakterikatan adalah hukum asal.

3. *Muqayyad* (المُقَيَّد)

Secara bahasa, *al-muqayyad* (المقيد) berarti yang terikat atau terkekang, lawan dari *mutlaq*. Dalam terminologi *Uṣūl al-Fiqh*, *muqayyad* didefinisikan sebagai:

مَا دَلَّ عَلَى الْحَقِيقَةِ بِقَيْدٍ

*Lafal yang menunjukkan makna hakiki dengan disertai suatu pembatasan.*³⁴

Batasan ini mungkin berupa *waṣf* (sifat), *shart* (syarat), *zamān* (waktu), atau *makān* (tempat), dan batasan ini mempersempit ruang lingkup penerapan hukum sehingga hukum hanya berlaku bagi individu yang memenuhi *qayd* tersebut. *Muqayyad* berfungsi sebagai penentu kualifikasi yang harus ada untuk mengamalkan hukum tersebut secara sah.

Sebagai contoh, lafal *muqayyad* dapat ditemukan dalam konteks *kaffārah* (denda/penebusan) yang berbeda, di mana tuntutan untuk memerdekakan budak disertai dengan sifat keimanan. Firman Allah *Subḥānahu wa Ta‘ālā* mengenai *kaffārah* pembunuhan yang tidak disengaja (*qatl al-khaṭa'*):

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً
فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَوْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ

“Barang siapa membunuh seorang mukmin karena tersalah, (hendaklah ia memerdekakan seorang budak yang mukmin (raqabah mu'minah) serta membayar diyah (denda) yang diserahkan kepada keluarganya” (al-Nisā': 92).

³⁴ Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Utsaymīn, *Al-Uṣūl Min 'Ilm al-Uṣūl*, 44.

Di sini, lafal *raqabah* (budak) terikat (*muqayyad*) dengan sifat *mu'minah* (beriman). Ini berarti *mukallaf* hanya dapat menggugurkan kewajiban *kaffārah* tersebut jika ia memerdekakan budak yang memiliki sifat keimanan. *Qayd* ini menjadi bagian tak terpisahkan dari pelaksanaan hukum.

Dengan begitu, implikasi hukum utama dari *muqayyad* adalah bahwa keberlakuan dan keabsahan (*ṣiḥḥah*) hukum hanya terbatas pada individu atau kondisi yang memenuhi batasan yang ditetapkan. Jika *mukallaf* mengabaikan *qayd* tersebut, misalnya, memerdekakan budak non-mukmin untuk penebusan pembunuhan tidak disengaja, maka perbuatannya dianggap tidak sah, dan kewajiban *kaffārah*-nya tidak gugur, karena ia tidak melaksanakan hukum sebagaimana yang dibatasi oleh *sharī'ah*. *Muqayyad* memastikan bahwa tujuan dan kualitas yang dikehendaki oleh *Shārī'* dalam menetapkan hukum terpenuhi.

4. Kaidah Dasar

Kaidah dasar dalam interpretasi lafal *muṭlaq* menetapkan bahwa kondisi asal yang harus dipertahankan sampai ada dalil yang jelas membatasinya. Kaidah itu berbunyi:

الَلْفُظُّ الْمُطْلَقُ بَاقٍ عَلَى إِطْلَاقِهِ حَتَّى يَرِدَ دَلِيلُ التَّقْيِيدِ

Lafal yang bersifat mutlak tetap pada kemutlakannya hingga datang dalil yang membatasinya.³⁵

³⁵ 'Abd Allāh ibn Yūsuf ibn 'Isā ibn Ya'qūb al-Ya'qūb al-Juday', *Taysīr 'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, 233.

Kaidah ini merupakan dasar linguistik yang disepakati oleh *uṣūliyyūn*. Jika suatu lafal datang secara *muṭlaq*, maka *mujtahid* harus menafsirkan dan menerapkannya tanpa batasan apa pun. Jika hukum yang *muṭlaq* dipaksakan *taqyīd*-nya tanpa *dalīl* yang kuat, hal itu akan dianggap sebagai *tahakkum* (penetapan sepihak) dan mengabaikan *dalālah* (implikasi) lafal tersebut³⁶.

Sebaliknya, kaidah ini dihentikan dan *muṭlaq* menjadi *muqayyad* ketika ada dalil sahih yang bertindak sebagai *muqayyad* terhadapnya. Dalil ini bisa berupa *naṣṣ* lain dari al-Qur’ān, *al-Sunnah*, atau *ijmā’* (konsensus) yang menetapkan batasan tertentu. Dalam kasus ini, *taqyīd* harus diterima karena *dalīl* yang membatasi memberikan *bayān* (penjelasan) yang lebih spesifik mengenai maksud *Shārī’*.

5. Membawa *Muṭlaq* menjadi *Muqayyad*

Ketika *mujtahid* dihadapkan pada dua *naṣṣ* yang berbeda, satu *muṭlaq* dan yang lain *muqayyad*, ia harus menentukan apakah *muṭlaq* boleh dibatasi oleh *muqayyad*. Proses ini dikenal sebagai *ḥaml al-muṭlaq ‘alā al-muqayyad* (membawa yang tak terikat kepada yang terikat).

Para ulama *Uṣūl* sepakat bahwa keputusan ini bergantung pada dua faktor utama: 1. *sabab al-ḥukm* (sebab penetapan hukum) dan 2. *al-ḥukm* (hukum yang ditetapkan).³⁷ Secara umum, ada empat skenario interaksi yang mungkin terjadi.

³⁶ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā*, 262.

³⁷ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuhaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 2, vol. 2:42.

1) Skenario 1: Sebab Hukum Sama, Hukum Sama

Dalam kondisi ini, kedua *naṣṣ* (yang satu *muṭlaq*, yang lain *muqayyad*) memiliki *sabab* (kausa hukum) yang identik, dan menetapkan *ḥukm* (hukum) yang identik pula. Sebagai contoh, terdapat dua *naṣṣ* yang sama-sama berbicara mengenai kafarat bagi orang yang melanggar sumpah (*hinh al-yamīn*).

- Dalil 1 (*Muṭlaq*):

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ

“Barang siapa tidak mampu (membayar kafārat dengan memberi makan atau pakaian), maka (wajib baginya) berpuasa tiga hari; itulah kafārat sumpah kalian apabila kalian bersumpah.” (Q.S. *al-Mā'idah* [5]: 89)

Lafal “فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ” bersifat *muṭlaq*, karena tidak menjelaskan apakah tiga hari tersebut harus dilakukan secara berturut-turut atau terpisah. (Sabab: pelanggaran sumpah; *Ḥukm*: puasa tiga hari).

- Dalil 2 (*Muqayyad*):

Dalam qirā'ah Ubay bin Ka'b dan Ibn Mas'ūd disebutkan:

فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ

“(Maka wajib baginya) berpuasa tiga hari secara berturut-turut.” (Diriwayatkan oleh Ibn Abī Shaybah dan Ibn Jarīr serta lainnya).

(Sabab: pelanggaran sumpah; *Ḥukm*: puasa tiga hari secara berturut-turut).

Karena *sabab* dan *hukm* pada kedua teks tersebut identik, maka *muṭlaq* harus dibawa kepada *muqayyad* (*ḥaml al-muṭlaq ‘alā al-muqayyad*). Dengan kata lain, makna puasa tiga hari yang disebut secara umum dalam ayat pertama dijelaskan secara lebih rinci oleh bacaan yang menyebutkan “berturut-turut”. Para ulama bersepakat bahwa dalam kasus seperti ini, *muṭlaq* wajib dipahami dalam bingkai *muqayyad*, karena sifat pembatas (*qayd*) yang terdapat dalam teks kedua merupakan *ziyādah mufidah* (tambahan yang bermakna) dan memperjelas kehendak *al-Shāri’*.³⁸ Dengan mengamalkan *muqayyad*, secara otomatis makna *muṭlaq* juga telah terakomodasi, sehingga tidak terjadi pertentangan hukum, melainkan justru penyempurnaan implementasi hukum syariat.

2) Skenario 2: Sebab Hukum Sama, Hukum Berbeda

Dalam skenario ini, kedua *naṣṣ* lahir dari *sabab* (kausa hukum) yang sama, namun *hukm* (hukum) yang ditetapkan oleh masing-masing *naṣṣ*. Kasus ini dapat dilihat dalam dua ayat yang berkaitan dengan kafarat bagi suami yang melakukan *zihār*, sebagaimana disebutkan dalam Surat *al-Mujādalah* ayat 3-4.

- Dalil 1 (*Muṭlaq*):

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ
مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَٰلِكُمْ تُوَعُّظُونَ بِهِ ۖ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

³⁸ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuhaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:43.

“Orang-orang yang men-*zihār* istri-istri mereka, kemudian ingin menarik kembali apa yang telah mereka ucapkan, maka (wajib atas mereka) memerdekakan seorang budak sebelum keduanya bersentuhan; demikianlah yang diajarkan kepada kalian.” (Q.S. al-Mujādalah [58]: 3)

Dalam ayat ini, perintah memerdekakan budak sebelum bersentuhan disebut secara jelas. (Sabab: pelanggaran *zihār*; Hukm 1: memerdekakan budak sebelum bersetubuh).

- Dalil 2 (*Muqayyad*):

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ۖ فَمَنْ
لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا

“Barang siapa tidak mampu (memerdekakan budak), maka (wajib baginya) berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bersentuhan. Namun apabila ia tidak mampu juga, maka (wajib) memberi makan enam puluh orang miskin.” (Q.S. al-Mujādalah [58]: 4)

Dalam ayat ini, perintah berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum bersentuhan disebut secara eksplisit, sedangkan bagian memberi makan enam puluh orang miskin tidak disertai pembatasan waktu “sebelum bersentuhan”. (Sabab: pelanggaran *zihār*; Hukm 2: memberi makan enam puluh orang miskin tanpa syarat waktu tertentu).

Maka, kedua ayat tersebut sama-sama turun karena *sabab* yang identik, yaitu pelanggaran *zihār*, tetapi menetapkan *hukm* yang berbeda: pertama, kewajiban memerdekakan budak atau berpuasa dua bulan sebelum

bersentuhan; sedangkan dalam bagian memberi makan enam puluh miskin, tidak terdapat batasan waktu “sebelum bersentuhan.”

Karena *ḥukm* yang dituntut oleh *Shārīʿ* berbeda, maka lafal *muṭlaq* dan *muqayyad* dianggap sebagai dua dalil yang berdiri sendiri (*mustaqill*). Jika dipaksakan pembatasan, itu berarti *mujtahid* telah mengubah salah satu hukum yang telah ditetapkan *sharīʿah*, yang tidak sesuai dengan *ghāyah* (tujuan) hukum tersebut.

3) Skenario 3: Sebab Hukum Berbeda, Hukum Sama

Skenario ini adalah yang paling banyak dibahas dan merupakan titik perbedaan paling besar antara ulama. Kedua *naṣṣ* memiliki *sabab* yang berbeda, tetapi menetapkan *ḥukm* (hukum) yang sama, atau setidaknya memiliki esensi yang sama. Kita kembali pada contoh *kaffārah* (penebusan) yang telah dibahas sebelumnya, karena ini adalah contoh standar.

- Dalil 1 (*Muṭlaq*):
Kaffārah yamīn (sumpah) atau *kaffārah ḡihār* (penyamaan istri dengan ibu) menyebutkan (أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) “... atau memerdekakan seorang budak (*raqabah*)”. (*Sabab*: Pelanggaran sumpah dan *ḡihār*; *Ḥukm*: Memerdekakan budak (*Muṭlaq*)).
- Dalil 2 (*Muqayyad*):
Kaffārah qatl khataʿ (pembunuhan tidak disengaja) menyebutkan (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ) “... hendaklah ia memerdekakan seorang budak yang mukmin (*raqabah*”

mu'minah)” (al-Nisā': 92). (*Sabab*: Pembunuhan tidak disengaja; *Hukm*: Memerdekakan budak (*Muqayyad*)).

Dalam kasus ini, *sabab* jelas berbeda, tetapi *hukm* (memerdekakan budak) adalah sama. Pandangan Shafi'iyah, sebagian Malikīyah dan sebagian Hanabilah mewajibkan dilakukan *ḥaml al-muṭlaq 'alā al-muqayyad*. Mereka berpendapat bahwa selama *hukm*-nya sama, yaitu pelepasan budak, maka lafal *muṭlaq* dalam *kaffārah yamīn* harus dibatasi oleh sifat *mu'minah* yang ada dalam *kaffārah qatl khaṭa'*. Landasan hukum mereka adalah *qiyās* (analogi): karena sifat keimanan diperlukan dalam penebusan yang satu, maka sifat keimanan harus dianalogikan ke penebusan yang lain, karena *kaffārah* secara umum bertujuan untuk *taqarrub* (mendekatkan diri kepada Allah) dengan kualitas terbaik. Meskipun *sabab* berbeda, mereka menganggap *maqṣad* (tujuan) hukumnya sama, yaitu penebusan dengan tindakan paling sempurna.

Di sisi lain, *Ḥanafīyah* dan mayoritas Malikīyah berpandangan tidak boleh dilakukan *ḥaml al-muṭlaq 'alā al-muqayyad*. Mereka berpegangan teguh pada *dalālah* (implikasi) linguistik yang pasti (*qaṭ'i*) dari lafal *muṭlaq*. Bagi mereka, *itlāq* (ketidak terikatan) adalah makna yang pasti dari lafal *raqabah* dalam *kaffārat al-yamīn*, dan pembatasan (*taqyīd*) hanya dapat dilakukan oleh *dalīl qaṭ'i* (dalil pasti) yang memiliki *sabab* yang sama. Karena *qiyās* adalah *dalīl ḡannī* (dalil dugaan), ia tidak cukup kuat untuk mengubah *dalālah* pasti dari *muṭlaq* dalam konteks yang *sabab*-nya

berbeda. Oleh karena itu, *kaffārat al-yamīn* boleh dilakukan dengan memerdekakan budak mana pun, meskipun non-mukmin, karena teksnya *muṭlaq*.³⁹

4) Skenario 4: Sebab Hukum Berbeda, Hukum Berbeda

Skenario terakhir ini terjadi ketika *naṣṣ* yang *muṭlaq* dan *naṣṣ* yang *muqayyad* memiliki *sabab* (kausa hukum) yang berbeda, dan *ḥukm* (hukum) yang ditetapkan oleh keduanya juga berbeda. Dalam kondisi ini, kedua *naṣṣ* tidak memiliki hubungan apa pun. Kasus ini dapat dijelaskan melalui dua ayat berikut:

- Dalil 1 (*Muṭlaq*):

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا

“Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, maka potonglah tangan keduanya.” (Q.S. al-Mā'idah [5]: 38).

Lafal “أَيْدِيَهُمَا” (tangan keduanya) bersifat *muṭlaq*, karena tidak dijelaskan batasan lebih dari bagian tangan yang harus dipotong. (Sabab: pencurian; *Hukm* 1: potong tangan).

- Dalil 2 (*Muqayyad*):

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

“Maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai siku.” (Q.S. al-Mā'idah [5]: 6).

Dalam ayat ini, lafal “أَيْدِيَكُمْ” (tanganmu) *muqayyad* dengan batas “إِلَى الْمَرَافِقِ” (sampai siku). (Sabab: keinginan

³⁹ Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl Al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 1:212-3.

melaksanakan salat dan mengangkat hadas; Ḥukm 2: membasuh tangan hingga siku).

Kedua ayat di atas sama-sama menggunakan lafal “*yad*” (tangan), tetapi konteks dan sebab hukumnya sangat berbeda: ayat pertama berbicara tentang *ḥadd* (sanksi pidana) bagi pencuri, sedangkan ayat kedua membahas *ṭahārah* (pensucian) sebagai syarat sahnya ibadah. Oleh karena itu, pembatasan makna “tangan” dalam ayat wudu tidak dapat diterapkan pada ayat potong tangan, sebab konteks hukum, tujuan syar‘i, dan maqṣad dari keduanya berbeda secara fundamental.

6. Ringkasan

1. Lafal *muṭlaq* adalah lafal yang menunjukkan satu makna tanpa batasan tertentu, baik dari segi sifat, jumlah, waktu, maupun tempat. Contohnya: kata *raqabah* (budak) tanpa keterangan tambahan.
2. Lafal *muqayyad* adalah lafal yang menunjukkan makna tertentu yang dibatasi oleh sifat, syarat, waktu, atau keadaan tertentu; misalnya *raqabah mu’minah* (budak yang beriman).
3. Perbedaan utama antara *muṭlaq* dan *muqayyad* terletak pada unsur pembatas (*qayd*), yang mengarahkan makna hukum dari umum menjadi lebih spesifik.
4. Kaidah penting: “*al-muṭlaq yajri ‘alā itlāqih mā lam yarid qayd*” lafal mutlak berlaku umum selama tidak ada pembatas yang datang dari dalil lain.

5. Bila lafal *muṭlaq* dan *muqayyad* terdapat dalam satu hukum dan satu sebab, maka *muqayyad* membatasi *muṭlaq* secara pasti.
6. Bila keduanya berada dalam satu hukum namun berbeda sebab, ulama berbeda pendapat; *jumhūr* tetap melakukan *taqyīd*, sedangkan *Hanafīyah* membiarkan keduanya berdiri sendiri.
7. Bila keduanya berbeda hukum dan sebab, maka tidak berlaku *taqyīd*; masing-masing lafaz dipahami sesuai konteks hukumnya.
8. *Muṭlaq* dan *muqayyad* memiliki peran penting dalam menyeimbangkan penerapan hukum antara fleksibilitas nash dan ketepatan konteks penerapan syariat.
9. Pemahaman yang cermat terhadap interaksi *muṭlaq-muqayyad* menjadi dasar ketelitian mujtahid dalam *istinbāt al-aḥkām*, agar hukum tidak terlalu sempit atau terlalu umum dari maksud syariat.

7. Latihan

Soal Esai

1. Jelaskan perbedaan mendasar antara *muṭlaq* dan *muqayyad* dari segi makna, konteks penggunaan, serta pengaruhnya terhadap penetapan hukum syariat!
2. Kaidah “*al-muṭlaq yajri ‘alā itlāqih mā lam yarid qayd*” menjadi dasar penting dalam memahami teks al-Qur’an dan Sunnah. Uraikan makna kaidah ini dan jelaskan dengan contoh konkret!

3. Bagaimana perbedaan pandangan antara *Shafi'iyah* dan *Hanafiyyah* ketika lafal *muṭlaq* dan *muqayyad* memiliki hukum yang sama tetapi sebab yang berbeda? Jelaskan logika ushuliyah di balik perbedaan itu.
4. Ayat tentang *raqabah* dalam QS. an-Nisā': 92 menyebut “رَقَبَةً مُّؤْمِنَةً”, sedangkan dalam kafarat zihar (QS. al-Mujādalah: 3) hanya menyebut “رَقَبَةً”.
Analisislah apakah iman menjadi syarat pada semua bentuk pembebasan budak, atau hanya pada kasus pembunuhan tidak sengaja.
5. Dalam QS. al-Mā'idah: 89 tentang kafarat sumpah disebutkan “فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ” (memberi makan sepuluh orang miskin).
Apabila seseorang memberi makan 10 orang kaya, apakah sah kafaratnya?
Gunakan konsep *muṭlaq-muqayyad* untuk menjelaskan.

D. Lafal Mushtarak (المُشْتَرَك)

Salah satu klasifikasi lafal berdasarkan maknanya yang memiliki implikasi besar dalam interpretasi hukum adalah *al-Mushtarak*. Pemahaman yang tepat terhadap *al-Mushtarak* sangat penting bagi mahasiswa di semester awal karena lafal ini seringkali menjadi sumber perselisihan pandangan (khilāf) antar-mazhab fikih, sehingga memerlukan metode interpretasi yang ketat dan terstruktur dalam menentukan hukum syariat.

Menurut klasifikasi yang dominan, *al-Mushtarak* didefinisikan secara harfiah sesuai teks aslinya sebagai berikut:

الَلْفُظُ الْمَوْضُوعُ لِلدَّلَالَةِ عَلَى مَعْنَيْنِ فَأَكْثَرُ

Suatu lafal yang diletakkan (dalam bahasa) untuk menunjukkan dua makna atau lebih.⁴⁰

Dengan kata lain, *al-mushtarak* adalah lafal tunggal yang menunjukkan dua makna atau lebih secara setara di sisi ahli bahasa, yang tidak dimaksudkan salah satunya kecuali dengan *qarīnah* (indikasi/konteks). Esensi lafal ini terletak pada kesamaan derajat (kesetaraan) makna yang dikandungnya, dan penentuan salah satu makna tersebut harus didukung oleh *qarīnah* (petunjuk konteks) yang jelas, jika *qarīnah* tidak ada, maka lafal tersebut dikategorikan sebagai *al-mujmāl* (lafal yang maknanya belum jelas/rinciannya belum terperinci). Lafal *mushtarak* ini menunjukkan bahwa lafal tersebut secara sengaja diciptakan oleh ahli bahasa untuk memuat makna yang berbeda-beda.

Contoh klasik yang paling relevan dalam konteks *al-mushtarak* yang memiliki implikasi hukum adalah penggunaan kata الْقُرُوءُ (*al-qurū'*) dalam firman Allah *subhānahu wa ta'ālā*:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ^{٤١}

⁴⁰ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuhaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:77.

Terjemahan Kemenag 2019

228. Para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali *qurū'* (suci atau haid). Tidak boleh bagi mereka menyembunyikan apa yang diciptakan Allah dalam rahim mereka, jika mereka beriman kepada Allah dan hari Akhir. Suami-suami mereka lebih berhak untuk kembali kepada mereka dalam (masa) itu, jika mereka menghendaki perbaikan. Mereka (para perempuan) mempunyai hak seimbang dengan kewajibannya menurut cara yang patut. Akan tetapi, para suami mempunyai kelebihan atas mereka. Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

“Para istri yang diceraikan (wajib) menahan diri mereka (menunggu) tiga kali *qurū'*.”(QS. al-Baqarah: 228) Dalam ayat ini, lafal الْقُرُوء (*al-qurū'*) termasuk *mushtarak* karena dalam bahasa Arab ia memiliki dua makna yang saling berlawanan secara setara. Makna pertama adalah الطُّهُور (*al-ṭuḥur*) yang berarti suci dari haid, dan makna kedua adalah الْحَيْض (*al-ḥayḍ*) yang berarti haid. Perbedaan interpretasi lafal *al-qurū'* inilah yang memicu perbedaan pendapat mazhab fikih tentang lamanya masa 'iddah (masa tunggu) bagi wanita yang dicerai.

Dalam *uṣūl al-fiqh*, keberadaan *al-mushtarak* menunjukkan titik krusial di mana interpretasi linguistik bertemu dengan penetapan hukum. Secara konseptual, lafal *mushtarak* memerlukan penyelidikan intensif terhadap konteks syariat (*qarā'in shar'iyah*) untuk menentukan makna yang paling dimaksudkan oleh Syāri' (Pembuat Hukum). Jika lafal *mushtarak* tidak didukung oleh *qarīnah* yang jelas, lafal

tersebut akan tetap berada dalam status *al-mujmāl* (ambigu).

Lafal *mushtarak* yang awalnya multitafsir dan problematik karena mengandung ambiguitas bawaan, setelah proses *ijtihād* dan penentuan makna berdasarkan *dalīl* atau *qarīnah*, akan bertransformasi menjadi *al-mu'awwal* yang maknanya telah ditetapkan dan siap diaplikasikan dalam penetapan hukum. *Al-Mu'awwal* adalah lafal yang maknanya ditentukan (diutamakan) dari beberapa makna yang mungkin melalui penetapan *dalīl* (bukti) yang kuat, sehingga lafal tersebut menjadi spesifik. Proses ini terjadi ketika ulama mujtahid menemukan *qarīnah* yang menguatkan salah satu makna dari lafal *mushtarak* tersebut. Ini menunjukkan bahwa *al-mushtarak* adalah tahapan lafal yang memerlukan *ta'wīl* (interpretasi) untuk menjadi *al-mu'awwal*, yang merupakan bagian integral dari tugas seorang mujtahid.

BAB VI

Lafal Berdasarkan Segi Pemakaiannya (الْفُظُّ بِاعْتِبَارِ اسْتِعْمَالِهِ)

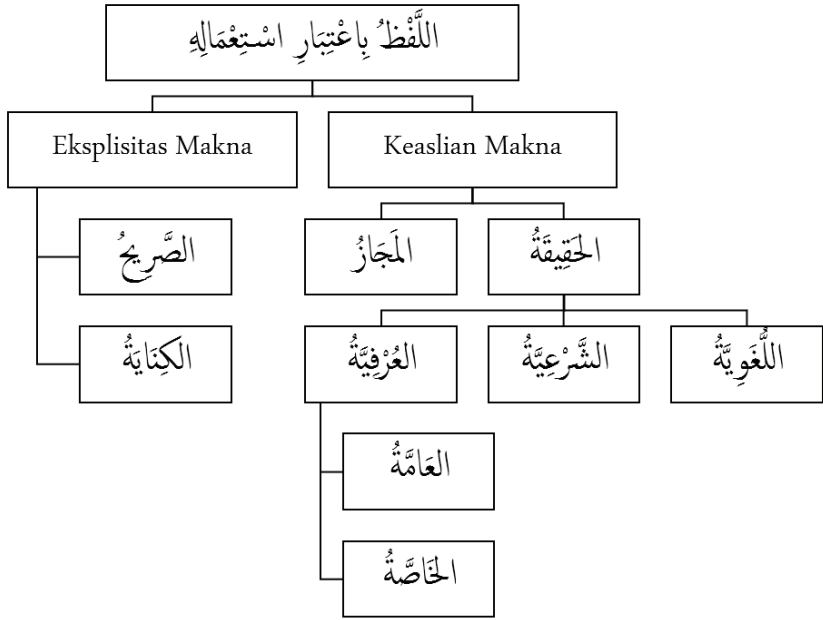
Tujuan Pembelajaran

Bab ini bertujuan agar mahasiswa memahami cara kerja bahasa dalam teks hukum Islam, khususnya melalui perbedaan antara lafal *ḥaqīqah* (makna asli) dan *majāz* (makna kiasan), serta *ṣarīḥ* (jelas) dan *kināyah* (implisit). Mahasiswa diharapkan mampu menjelaskan pengertian *ḥaqīqah* sebagai lafaz yang digunakan sesuai makna asal penetapannya oleh bahasa, syara', atau adat, dan *majāz* sebagai lafaz yang dialihkan dari makna asalnya karena adanya indikasi (*qarīnah*). Pembelajaran diarahkan agar mahasiswa memahami bagaimana pemakaian *majāz* memengaruhi penetapan hukum, serta kapan ia dapat diterima atau ditolak dalam konteks dalil syar'i.

Selain itu, mahasiswa dilatih untuk membedakan antara lafal *ṣarīḥ*, yang secara langsung menunjuk pada makna hukum tanpa memerlukan penafsiran tambahan, dan lafal *kināyah*, yang memerlukan niat atau konteks untuk menentukan maksud hukumnya. Bab ini juga membahas pandangan *jumhūr* dan *ḥanafiyah* mengenai kekuatan dalalah kedua jenis lafaz tersebut, khususnya dalam perkara akad, sumpah, dan talak. Melalui analisis tekstual terhadap ayat dan hadis, mahasiswa akan mengembangkan kemampuan linguistik-hukum yang kritis, memahami relasi antara niat dan lafaz, serta menilai penggunaan majaz dan kinayah dalam batas rasionalitas bahasa hukum Islam.

Kajian mengenai klasifikasi lafal (*al-alfāz*) berdasarkan cara merupakan cabang penting dalam ‘ilm *Uṣūl al-Fiqh*, yang berada di bawah payung besar *dalālah al-Alfāz* (implikasi linguistik). Memahami bagaimana suatu lafal digunakan, apakah sesuai makna aslinya (*ḥaqīqah*) atau kiasan (*majāz*), dan apakah ia diekspresikan secara eksplisit (*ṣarīḥ*) atau implisit (*kināyah*), adalah prasyarat bagi *mujtahid* (ahli hukum yang berijtihad) untuk menyimpulkan hukum syariah (*istinbāt al-aḥkām*) secara benar.

Metode klasifikasi ini diperlukan karena bahasa Arab, yang merupakan bahasa al-Qur’ān dan *al-Sunnah*, kaya akan nuansa dan gaya *balāghah* (retorika), termasuk penggunaan kiasan dan ungkapan tidak langsung. Jika lafal-lafal ini tidak diklasifikasikan dan dianalisis sesuai kaidah linguistik dan *shar’i* yang ketat, maka penetapan hukum akan menjadi tidak stabil dan rentan terhadap penafsiran tanpa dasar (*tahakkum*). Oleh karena itu, *uṣūliyyūn* (ahli *uṣūl*) menetapkan kaidah-kaidah yang mengutamakan makna asli (*ḥaqīqah*) dan ucapan eksplisit (*ṣarīḥ*) sebagai hukum asal (*al-aṣl*), sementara makna kiasan (*majāz*) dan implisit (*kināyah*) dianggap sebagai pengecualian yang hanya dapat diterima jika didukung oleh *dalīl* (bukti) atau *qarīnah* (indikasi) yang kuat.



A. Lafal *Ḥaqīqah* (الْحَقِيقَةُ)

Lafal *ḥaqīqah* adalah kategori linguistik dasar yang menjadi sandaran utama dalam memahami teks-teks hukum. *Uṣūliyyūn* sepakat bahwa setiap kali suatu lafal diucapkan atau tertulis, asumsi pertamanya adalah bahwa ia digunakan dalam makna hakiki atau makna yang diletakkan untuknya.

1. Definisi

Al-Ḥaqīqah secara harfiah berarti kebenaran atau kenyataan. Dalam *Uṣūl al-Fiqh*, *ḥaqīqah* didefinisikan sebagai:

الْفَرْقُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيْمَا وَضِعَ لَهُ

*Lafal yang digunakan sesuai dengan makna asal yang ditetapkan baginya.*¹

Lafal *ḥaqīqah* menetapkan makna yang jelas tanpa perlu adanya *qarīnah* luar, dan ia berlaku untuk semua jenis lafal, baik *amr* (perintah) maupun *nahy* (larangan), *‘āmm* (umum) maupun *khāṣṣ* (khusus).

2. Jenis *Ḥaqīqah*

Para ulama membagi *ḥaqīqah* menjadi tiga jenis, tergantung pada otoritas yang menetapkan makna lafal tersebut:²

- a. *Ḥaqīqah Lughawīyah* (Hakikat Bahasa): Ini adalah makna yang ditetapkan oleh penutur bahasa Arab asli pada saat lafal itu pertama kali diletakkan. Makna ini dipahami melalui kamus dan penggunaan bahasa Arab standar. Contohnya adalah kata-kata dasar yang tidak diubah maknanya oleh syariat atau kebiasaan, seperti *al-shams* (matahari), *al-qamar* (bulan), *al-samā’* (langit), dan *al-arḍ* (bumi). Dalam lafal-lafal semacam ini, rujukan untuk menentukan maknanya adalah kepada kaidah-kaidah linguistik dan penggunaan oleh ahli bahasa (*ahl al-lughah*).
- b. *Ḥaqīqah Shar‘īyah* (Hakikat Syariat): Ini adalah makna lafal yang awalnya mungkin memiliki arti linguistik yang berbeda, tetapi kemudian ditetapkan dan dibatasi maknanya oleh *Shārī‘* (Allah atau Rasul-Nya). Makna

¹ Muḥammad bin Šāliḥ al-‘Utsaymīn, *Al-Uṣūl Min ‘Ilm al-Uṣūl*, 19.

² ‘Abd Allāh ibn Yūsuf ibn ‘Isā ibn Ya‘qūb al-Ya‘qūb al-Juday‘, *Taysīr ‘Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, 285–86.

- shar'ī ini menjadi makna hakiki yang wajib diamalkan ketika lafal tersebut digunakan dalam konteks hukum. Contohnya lafal *al-ṣalāh* (الصَّلَاةُ) secara bahasa berarti doa, tetapi secara *shar'ī* bermakna serangkaian ucapan dan perbuatan tertentu yang dimulai dengan *takbīr* dan diakhiri dengan *taslīm*. Demikian pula *al-zakāh* (الزَّكَاةُ) yang secara bahasa berarti pembersihan atau pertumbuhan, tetapi secara *shar'ī* berarti harta tertentu yang dikeluarkan pada waktu dan kadar tertentu untuk kelompok tertentu.
- c. *Ḥaqīqah 'Urfiyah* (Hakikat Kebiasaan) terbagi menjadi dua jenis, yakni *'urfīyah 'āmmah* (umum) dan *'urfīyah khāṣṣah* (khusus). Pertama, *'urfīyah 'āmmah* adalah makna kebiasaan yang berlaku luas di tengah masyarakat tanpa terbatas pada kelompok tertentu. Jenis ini telah dijelaskan pada bagian sebelumnya melalui berbagai contoh, seperti lafal *al-Walad* (الولد) yang secara bahasa mencakup anak laki-laki dan perempuan, namun dalam kebiasaan umum sering dipahami hanya untuk anak laki-laki. Contoh lainnya adalah lafal *al-Laḥm* (اللحم) yang secara *'urf* dipahami sebagai daging hewan darat, tidak termasuk ikan (*samak*). Kedua, *'urfīyah khāṣṣah* ialah makna yang ditetapkan oleh kebiasaan suatu kelompok tertentu, biasanya dalam disiplin ilmu atau profesi tertentu. Misalnya, dalam istilah para ahli usul fikih, lafal *al-Naqḍ* (النقض) dan *al-Kasr* (الكسر) digunakan untuk menunjukkan cacat atau pembatal dalam *qiyās*. Dalam istilah para ahli *naḥwu*, lafal *ar-raḥu* (الرَّحُّ), *an-naṣbu* (النَّصْبُ), *al-jarru* (الْجَرُّ),

dan *al-jazmu* (الْجَزْمُ) digunakan bukan dalam makna bahasa asalnya, seperti “mengangkat” atau “menjatuhkan”, melainkan sebagai istilah teknis yang menunjukkan bentuk *i'rāb* (إِعْرَاب) pada akhir kata dalam struktur kalimat. Demikian pula istilah-istilah teknis lain yang dikhususkan oleh para ahli di setiap bidangnya.³

Setiap lafal dalam al-Qur'an dan Sunnah harus terlebih dahulu dipahami menurut makna yang digunakan oleh syariat, karena umat diperintahkan mengikuti penjelasan Rasul ﷺ. Misalnya, lafal *ṣalāh* berarti ibadah dengan rukun dan tata cara tertentu sebagaimana dijelaskan Nabi, bukan sekadar doa kecuali ada dalil yang menunjukkan makna bahasa tersebut. Umumnya, penggunaan istilah syar'i tetap memiliki kaitan dengan makna lugawi, namun sering kali lebih khusus atau ditetapkan pada makna tertentu. Jika suatu lafal tidak dijelaskan batasannya oleh syariat, maka rujukannya adalah *'urf* (kebiasaan masyarakat); dan bila tidak pula dapat ditentukan melalui *'urf*, maka dikembalikan pada makna bahasa Arab. Dengan demikian, urutan prioritas makna ialah: syar'i, *'urf*, lalu *lughawī*.⁴

3. Kaidah Pokok

Kaidah ini adalah prinsip interpretasi dasar:

³ 'Abd al-Karīm bin 'Alī bin Muḥammad an-Namlah, *Al-Muḥadddzab Fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Muqāran*, vol. 3:1150.

⁴ 'Abd Allāh ibn Yūsuf ibn 'Isā ibn Ya'qūb al-Ya'qūb al-Juday', *Taysīr 'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, 286–88.

الأَصْلُ فِي الْكَلَامِ الْحَقِيقَةُ

Hukum asal dalam ucapan adalah *ḥaqīqah*.⁵

Kaidah ini menetapkan prioritas interpretasi bahwa seorang *mujtahid* harus menafsirkan teks sesuai makna asalnya (baik *lughawīyah*, *shar'īyah*, atau *urfīyah*) kecuali terdapat *qarīnah ṣarīḥah* (indikasi eksplisit) yang memaksanya beralih ke makna lain, yaitu *majāz*. Jika lafal tersebut masih memiliki kemungkinan makna hakiki dan majazi, maka *ḥaqīqah* harus diutamakan karena *al-majāz* dianggap *khilāf al-aṣl* (menyalahi hukum asal). *Majāz* hanya dapat diterima jika ada *qarīnah* yang kuat (baik inderawi, akal, maupun syariah) yang memalingkannya dari makna asli.

B. Lafal *Majāz* (الْمَجَازُ)

Lafal *majāz* adalah pengecualian dari *ḥaqīqah*. Ia merupakan keindahan dalam retorika bahasa Arab (*balāghah*) dan banyak ditemukan dalam al-Qur'ān maupun *al-Sunnah*, meskipun penerapannya dalam hukum harus memenuhi syarat ketat.

1. Definisi

Al-Majāz (المجاز) secara umum berarti perlintasan atau pergeseran. Dalam *Uṣūl al-Fiqh*, *majāz* didefinisikan sebagai:

الَلْفُظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ

⁵ Syaikh al-Islām 'Alī bin 'Abd al-Kāfī as-Subkī, *Al-Ibhāj Fī Syarḥ al-Minhāj*, vol. 1:317; 'Abd Allāh ibn Yūsuf ibn 'Tsā ibn Ya'qūb al-Ya'qūb al-Juday', *Taysīr 'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, 11.

*Lafal yang digunakan bukan pada makna asal yang ditetapkan baginya.*⁶

Lafal ini digunakan dalam makna yang tidak diletakkan untuknya dengan keberadaan *qarīnah* (indikasi konteks) yang mencegah pemahaman makna asli, dan adanya '*alāqah* (hubungan) yang jelas antara makna hakiki dan makna majazi.

2. Jenis Majāz

Terdapat banyak jenis *majāz* yang diklasifikasikan berdasarkan jenis hubungan ('*alāqah*) antara makna asli dan kiasan. Berikut adalah beberapa di antara jenis yang relevan dengan interpretasi hukum:⁷

1. *Majāz fī al-lughah (isti'ārah)*: Ini adalah penggunaan kiasan berdasarkan kemiripan (*mushābahah*). Contoh: Menyebut pria pemberani sebagai *asad* (singa). *Qarīnah*-nya adalah konteks pujian terhadap keberanian, yang menolak makna hakiki (singa sebagai hewan buas).
2. *Majāz mursāl (iṭlāq al-sabab wa irādat al-musabbab)*: Ini adalah penggunaan majaz di mana '*alāqah*-nya bukanlah kemiripan, tetapi hubungan logis seperti menyebut sebab tetapi yang dimaksud adalah akibat. Contoh Ayat al-Qur'ān firman Allah *Subhānahu wa Ta'ālā* yang menceritakan perkataan saudara-saudara Yūsuf:

⁶ Muḥammad bin Šālih al-'Utsaymīn, *Al-Uṣūl Min 'Ilm al-Uṣūl*, 20.

⁷ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuhaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:14–16.

وَسَّئِلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا^ق

“Tanyalah (penduduk) negeri tempat kami berada dan kafilah yang datang bersama kami.” (Yūsuf: 82).

Secara akal, tidak mungkin menanyai desa (*qaryah*) itu sendiri. Oleh karena itu, *qarīnah* ‘*aqlīyah* (indikasi akal) memalingkan makna *qaryah* menjadi *ahl al-qaryah* (penduduk desa). Ini adalah *majāz mursāl* di mana nama tempat digunakan untuk merujuk pada orang yang berada di tempat tersebut.

3. *Majāz bi-ītibār mā sayakūn ‘alayh* (majaz dengan pertimbangan masa depan): majaz ini didasarkan pada hubungan antara suatu benda saat ini dengan wujudnya di masa depan. Contoh ayat al-Qur’ān: Firman Allah *Subḥānahu wa Ta‘ālā* yang menceritakan mimpi salah satu penghuni penjara:

إِنِّي أَرِنِّي أَغْصِرُ خَمْرًا^ج

“Sesungguhnya aku bermimpi memeras anggur,” (Yūsuf: 36).

Pada saat memeras, yang diperas bukanlah *khamr* (yang merupakan produk akhir), melainkan buah anggur. Anggur disebut *khamr* secara *majāz* karena ia akan menjadi *khamr* di masa depan (*mā ya’ūl ilayh*).

Kategori Lafal	Kekuatan Penunjukan Makna (<i>Dalālah</i>)	Ketergantungan pada Indikasi
<i>Ḥaqīqah</i>	Paling kuat, karena merupakan hukum asal (<i>al-aṣl</i>)	Tidak bergantung pada indikasi atau konteks eksternal untuk penetapan makna.
<i>Majāz</i>	Lemah, karena merupakan pengecualian (<i>khilāf al-aṣl</i>).	Sangat bergantung pada <i>qarīnah</i> (indikasi) yang kuat untuk membenarkan pengabaian makna hakiki.

C. Lafal *Ṣarīḥ* (الصَّرِيحُ) dan *Kināyah* (الْكِنَايَةُ)

Pembagian *ṣarīḥ* dan *kināyah* sangat relevan dalam hukum seperti akad, talak, dan sumpah, karena menentukan sejauh mana niat (*nīyah*) memengaruhi validitas suatu ucapan.

1. *Ṣarīḥ*

Al-Ṣarīḥ didefinisikan sebagai:

مَا ظَهَرَ الْمُرَادُ مِنْهُ ظُهُورًا بَيِّنًا لِكثَرَةِ الْإِسْتِعْمَالِ فِيهِ، حَقِيقَةً كَانَ أَوْ مَجَازًا.

Suatu lafal yang maknanya tampak jelas karena sering digunakan dalam makna tersebut, baik makna itu bersifat hakiki maupun majazi (*kiasan*).⁸

Lafal ini maknanya sangat jelas dan eksplisit sedemikian rupa sehingga ia tidak membutuhkan niat (*nīyah*) untuk menentukan maksudnya. Maknanya langsung terlintas di benak pendengar, karena lafal tersebut sangat sering digunakan untuk makna tersebut.

⁸ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuhaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:19.

Sebagai contoh dalam konteks *ṭalāq* (perceraian), *ṣarīḥ* adalah lafal yang secara lugas merujuk pada pembubaran ikatan pernikahan. Jika seorang suami berkata kepada istrinya: “أَنْتِ طَالِقٌ” (*anti ṭāliqun* - Kamu telah dicerai). Ucapan ini secara *ṣarīḥ* (eksplisit) menetapkan terjadinya talak, terlepas dari apakah suami berniat bercerai atau hanya bercanda. Hukum talak terjadi secara langsung karena lafal ini secara spesifik ditetapkan untuk makna tersebut.

2. Kināyah

Al-Kināyah (الكناية) didefinisikan sebagai:

مَا اسْتَتَرَ الْمَعْنَى الْمُرَادُ مِنَ اللَّفْظِ بِالِاسْتِعْمَالِ، سَوَاءً كَانَ اللَّفْظُ حَقِيقَةً أَوْ مَجَازًا.

Suatu lafal yang makna yang dimaksud darinya tersembunyi karena cara penggunaannya, baik lafal itu digunakan dalam makna hakiki maupun makna majazi.⁹

Lafal ini maknanya tersembunyi, yang tidak secara eksplisit diletakkan untuk makna tertentu, melainkan hanya mengindikaskannya, sehingga memerlukan *nīyah* (niat) atau *qarīnah* (indikasi konteks) untuk menetapkan maksudnya. *Kināyah* memiliki derajat penunjukan makna yang lebih rendah daripada *ṣarīḥ*.

Dalam konteks *ṭalāq*, *kināyah* adalah ungkapan yang mungkin berarti talak, tetapi juga mungkin berarti hal lain

⁹ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:19.

seperti jika seorang suami berkata kepada istrinya: “أَنْتِ عَلَيَّ حَرَامٌ” (*anti ‘alayya ḥarāmun* - kamu haram bagiku) atau: “الْحُقِّيْ” (*ilḥaqī bi-ahlīki* - susullah keluargamu/pulanglah ke keluargamu). Lafal “haram” dapat berarti haram secara umum (seperti haramnya makanan), atau haramnya istri (talak). Lafal *kināyah* seperti ini tidak otomatis menghasilkan talak. Talak hanya jatuh jika suami berniat talak saat mengucapkannya, atau jika ada *qarīnah* (seperti kondisi marah besar) yang mengindikasikan niat tersebut.

3. Kaidah Pokok

Kaidah ini mengatur perbedaan aplikasi hukum antara *ṣarīḥ* dan *kināyah*:

الصَّرِيحُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ، وَالْكِنَايَةُ تَحْتَاجُ إِلَيْهَا

“Lafal *ṣarīḥ* tidak membutuhkan niat, dan lafal *kināyah* membutuhkan niat.”¹⁰

Kaidah ini adalah inti dari pemisahan kedua jenis lafal ini. Niat dalam *ṣarīḥ* bersifat *taba’ī* (mengikuti), sementara dalam *kināyah* niat adalah *mustaqill* (mandiri) dan esensial bagi keabsahan hukum yang dimaksudkan. Kekuatan *ṣarīḥ* adalah kekuatan fungsional terutama dalam akad atau *taṣarruf* (tindakan hukum) yang menolak pengaruh niat. Sebaliknya, kafaz *kināyah* diakui berdasarkan niat dan indikasi konteksnya (*qarīnah*). Jika niat tidak ada, *qarīnah*

¹⁰ Sa’d ad-Dīn Mas’ūd ibn ‘Umar at-Taftāzānī, *At-Talwīḥ ‘alā At-Tawḍīḥ Li-Matn At-Tanqīḥ Fī Uṣūl al-Fiqh*, 2 vols. (Kairo: Maṭba‘ah Muḥammad ‘Alī Ṣubayḥ wa Awlādih, 1957), vol. 1:234.

yang jelas dapat menggantikan niat untuk menetapkan hukum yang dimaksud, asalkan *qarīnah* tersebut secara meyakinkan menunjuk pada makna tertentu.

Kategori Lafal	Kekuatan Penunjukan Makna (<i>Dalālah</i>)	Ketergantungan pada Niat/ Konteks
<i>Ṣarīḥ</i>	Paling kuat, karena maknanya eksplisit dan tidak ambigu dalam konteks hukum.	Tidak membutuhkan niat (<i>nīyah</i>) untuk keabsahan hukum (<i>al-ḥukm</i>). Hukum tetap berlaku walau tanpa niat.
<i>Kināyah</i>	Lemah, karena maknanya tersembunyi (<i>mustatir</i>) dan spekulatif.	Wajib bergantung pada niat atau <i>qarīnah</i> yang menyertainya untuk menetapkan hukum yang dimaksud.

D. Ringkasan

1. Lafal berdasarkan segi pemakaiannya mengkaji hubungan antara kata dan makna yang dituju oleh pembicara (*syāri'*), baik digunakan pada makna asalnya (*ḥaqīqah*) maupun secara kiasan (*majāz*).
2. Lafal *ḥaqīqī* (الحقيقي) adalah lafal yang digunakan sesuai makna asalnya sebagaimana pertama kali ditetapkan oleh bahasa atau kebiasaan, tanpa memerlukan penjelasan tambahan.
3. Lafal *majāzī* (المجازي) digunakan pada makna selain makna asalnya karena adanya hubungan (*'alāqah*) dan indikasi pengalihan makna (*qarīnah*), seperti *as-sab'* (binatang buas) digunakan untuk menggambarkan orang kejam.

4. Kaidah dasar: “*al-aṣl fī al-kalām al-ḥaqīqah ḥattā taqūma qarīnah ‘alā al-majāz*” — makna hakiki menjadi pegangan utama selama tidak ada petunjuk yang mengalihkan kepada makna majāzi.
5. *Ḥaqīqah* terbagi menjadi tiga:
 - a) *Lughawīyah* (bahasa),
 - b) *‘Urfīyah* (kebiasaan), dan
 - c) *Shar‘īyah* (terminologi agama), seperti kata *ṣalāh* yang dalam syariat bermakna ibadah tertentu, bukan sekadar doa.
6. *Majāz* sering muncul dalam teks al-Qur’an sebagai bentuk keindahan bahasa dan kedalaman makna hukum.
7. Lafal *ṣarīḥ* (الصريح) adalah lafal yang maknanya jelas dan langsung menunjukkan maksud tanpa memerlukan penafsiran tambahan, seperti kata *ṭalāq* dalam pernyataan perceraian.
8. Lafal *kināyah* (الكناية) digunakan untuk menyampaikan makna secara tidak langsung, namun tetap dapat dipahami melalui konteks, seperti ungkapan “pergilah ke keluargamu” yang bisa bermakna talak bila disertai niat.
9. Perbedaan *ṣarīḥ* dan *kināyah* terletak pada kejelasan makna: *ṣarīḥ* menunjukkan hukum langsung tanpa niat, sedangkan *kināyah* memerlukan niat (*qaṣd*) untuk menegaskan konsekuensi hukumnya.
10. Pemahaman terhadap *ḥaqīqah-majāz* dan *ṣarīḥ-kināyah* penting dalam *istinbāt al-aḥkām*, agar mujtahid dapat

membedakan antara makna yang bersifat pasti dan makna yang memerlukan interpretasi niat serta konteks ucapan.

E. Latihan

Soal Esai

1. Jelaskan perbedaan konseptual antara *lafal ḥaqīqī* dan *lafal majāzī*! Berikan masing-masing satu contoh dalam konteks ayat al-Qur'an, lalu analisis dampaknya terhadap penetapan hukum fiqh.
2. Kaidah "*al-aṣl fī al-kalām al-ḥaqīqah ḥattā taqūma qarīnah 'alā al-majāz*" menjadi prinsip dasar tafsir. Uraikan bagaimana kaidah ini bekerja dalam proses *istinbāt al-aḥkām* dan berikan contoh penerapan riilnya!
3. Analisis perbedaan antara *lafal ṣarīḥ* dan *kināyah* dalam aspek niat (*qaṣd*). Mengapa niat menjadi faktor penentu dalam penetapan akibat hukum pada ucapan *kināyah*?
4. Seorang suami berkata kepada istrinya: "*Engkau bebas sekarang.*" Analisis apakah ucapan tersebut termasuk *ṣarīḥ* atau *kināyah* dalam talak, dan jelaskan bagaimana niat memengaruhi keabsahan hukumnya.
5. Dalam al-Qur'an disebutkan: "*Yadullāh fawqa aydihim*" (QS. al-Fath: 10). Analisislah penggunaan kata *yad* dalam konteks ini dari perspektif *ḥaqīqah* dan *majāz*, serta bagaimana ulama menetapkan makna yang sesuai dengan prinsip *tanzīh* (penyucian Allah).

BAB VII

Lafal Berdasar Segi Kejelasan Maknanya (الَلْفُظُّ بِاعْتِبَارِ وُضُوحِ الْمَعْنَى)

Tujuan Pembelajaran

Bab ini bertujuan agar mahasiswa mampu memahami klasifikasi lafaz berdasarkan tingkat kejelasan maknanya menurut dua mazhab utama: *jumhūr al-uṣūliyyīn* dan *ḥanafīyyah*. Mahasiswa diharapkan memahami pembagian *jumhūr* yang mengelompokkan lafaz menjadi *wāḍiḥ al-dalālah* (jelas maknanya) seperti *zāhir* dan *naṣṣ*, serta *Ghayr wāḍiḥ al-dalālah* seperti *mujmal* dan *mutashābih*. Sementara menurut *ḥanafīyyah*, klasifikasi lebih terperinci, meliputi empat jenis lafaz yang jelas (*zāhir*, *naṣṣ*, *mufassar*, *muḥkam*) dan empat yang tidak jelas (*khafī*, *musykil*, *mujmal*, *mutashābih*). Melalui bab ini, mahasiswa dilatih menelaah struktur bahasa hukum dan memahami tingkat kekuatan dalalah dalam menentukan hukum. Pembahasan diarahkan agar mahasiswa mampu mengidentifikasi perbedaan epistemologis antara kejelasan bahasa dan ketetapan makna hukum. Pada akhirnya, mahasiswa diharapkan mampu menafsirkan ayat atau hadis dengan mempertimbangkan tingkat kejelasan lafaznya, memahami konteks yang memengaruhi makna, dan menerapkan prinsip ini dalam menyelesaikan persoalan hukum yang memerlukan ketepatan dalalah teks.

Kajian mengenai penunjukan (*dalālah*) lafal teks syar'ī terhadap makna merupakan salah satu bahasan fundamental dalam disiplin ilmu *uṣūl al-fiqh* yang mempelajari metodologi hukum Islam. Lafal, sebagai sarana utama penyampaian hukum-hukum *sharī'ah*, memiliki variasi tingkat kejelasan atau ketidakjelasan dalam menunjuk maknanya, yang secara langsung memengaruhi proses *istinbāt* (penggalian) dan *istidlāl* (pengambilan dalil) hukum oleh seorang *mujtahid*. Memahami hierarki kejelasan lafal ini sangat krusial, sebab penunjukan lafal menentukan apakah suatu teks harus diamalkan secara *qaṭ'ī* (pasti), secara *ẓannī* (dugaan kuat), atau memerlukan *bayān* (penjelasan) lebih lanjut, sehingga menjamin bahwa pengambilan hukum dilakukan sesuai dengan kehendak *Syārī'* (Pembuat Hukum). Oleh karena itu, para ulama *uṣūl* membagi lafal ke dalam klasifikasi yang terperinci.

Lafal-lafal dalam *sharī'ah* diklasifikasikan berdasarkan kemampuannya dalam menunjuk makna yang dimaksud, yang terbagi menjadi dua kelompok besar, yaitu *wāḍiḥ al-dalālah* (jelas penunjukannya) dan *Ghayru wāḍiḥ al-dalālah* (tidak jelas penunjukannya). Konsep *khafā'* (ketidakjelasan atau keabstrakan) dalam lafal secara istilah disebut karena penunjukannya terhadap hukum samar, baik kesamaran itu karena zatnya sendiri, atau karena faktor eksternal, dan oleh karena itu pemahaman maksudnya bergantung pada sesuatu yang bersifat eksternal selain dirinya, dan terkadang kesamaran itu dapat hilang melalui *ijtihād* sehingga

maksudnya dapat dipahami, dan terkadang juga tidak mungkin hilang kecuali dengan *bayān* (penjelasan) dari *Syāri*.¹ Dengan demikian, klasifikasi lafal ini berfungsi untuk mengukur sejauh mana upaya diperlukan untuk menarik hukum dari teks, baik melalui *ijtihād* atau menunggu penjelasan resmi.

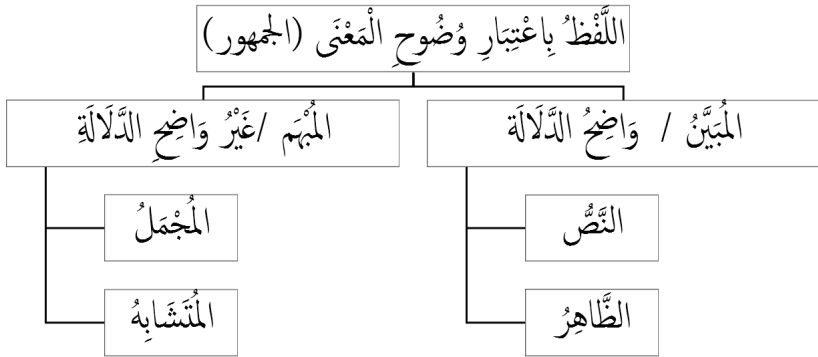
Para ulama *uṣūl* memiliki dua pendekatan utama untuk mengklasifikasikan kejelasan lafal, yang paling menonjol adalah metode *Mutakallimīn* (disebut juga *Jumhūr al-Uṣūliyyīn*) dan metode *Fuqahā'* (*Ḥanafīyah*). Perbedaan utama terletak pada jumlah tingkatan dan penamaan yang digunakan, meskipun tujuannya sama yaitu menentukan tingkat kepastian makna. Secara garis besar, *Jumhūr* membagi lafal berdasarkan tingkat kejelasan maknanya menjadi dua kelompok besar. Pertama, lafal yang jelas (*wāḍiḥ al-dalālah / mubayyan*), yaitu lafal yang maknanya dapat dipahami secara langsung tanpa memerlukan penjelasan tambahan atau dalil eksternal. Jenis ini mencakup *al-naṣṣ* dan *al-zāhir*, yakni lafal yang maknanya tampak nyata melalui konteks atau susunan katanya. Kedua, lafal yang tidak jelas (*Ghayru wāḍiḥ al-dalālah/mubham/mujmal*), yaitu lafal yang maknanya tersembunyi atau samar sehingga tidak dapat dipahami secara mandiri tanpa keterangan tambahan. Kategori ini mencakup *al-mujmal* dan *al-mutashābih*, yang menuntut adanya penjelasan (*bayān*) atau penafsiran untuk

¹ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:108.

memperoleh makna yang dikehendaki Allah. Sebaliknya, *Ḥanafīyah* membagi tingkat kejelasan lafal secara lebih terinci menjadi delapan tingkatan, empat untuk kejelasan (*ẓāhir*, *naṣṣ*, *mufassar*, *muḥkam*) dan empat untuk ketidakjelasan (*khafī*, *musykil*, *mujmal*, *mutashābih*)..

A. Klasifikasi Menurut Jumhūr al-Uṣūliyyīn / Mutakallimīn

Metode *Jumhūr* dalam mengklasifikasikan lafal yang jelas sering kali merujuk pada konsep umum *al-mubayyan* (yang dijelaskan) sebagai lawan dari *al-mujmal* atau *al-mubham* (yang global atau samar). Dalam praktiknya, mereka fokus pada dua kategori utama lafal yang jelas yang paling sering digunakan dalam *istidlāl* dari al-Qur’ān dan al-Sunnah, yaitu *al-naṣṣ* dan *al-ẓāhir*, yang keduanya termasuk dalam *mubayyan* dalam arti luas. Teks-teks yang *qat’ī al-dalālah* (pasti maknanya) dan tidak dapat diubah, baik karena *naṣṣ* yang *ṣariḥ* atau *ijmā’* (konsensus), secara umum dianggap berada di luar wilayah *ijtihād* dan *ta’wīl*, sejalan dengan pandangan bahwa *lā ijtiḥāda fī mawridi al-naṣṣ* (tidak ada *ijtihād* pada teks yang jelas).



1. *Al-Mubayyan* (المُبَيَّنُّ)

Lafal *mubayyan* adalah yang maknanya jelas, mencakup *al-naṣṣ* dan *al-zāhir*. Secara umum, lafal yang telah jelas maknanya wajib diamalkan.

a. *Al-Naṣṣ* (النَّصُّ)

Secara definisi, kategori ini adalah:

الَلْفُظُ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى مَعْنَاهُ، وَلَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ.

Lafal yang menunjukkan maknanya secara tegas dan tidak mengandung kemungkinan takwil (penafsiran lain).²

Contoh *naṣṣ* yang memiliki makna *qaṭʿī* (pasti dan tegas) sangat sedikit dalam al-Qurʿan dan Sunnah, hanya terdapat pada lafal-lafal tertentu yang sama sekali tidak membuka peluang penafsiran lain. Di antaranya firman Allah:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

² Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:98.

“Katakanlah: Dialah Allah Yang Maha Esa.” (al-Ikhlāṣ: 1)

dan firman-Nya:

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ

“Muhammad itu adalah utusan Allah.” (al-Faṭḥ: 29)

Kedua ayat ini merupakan contoh *naṣṣ*. Dalam ayat pertama, makna keesaan Allah (*al-aḥadiyyah*) ditegaskan tanpa ruang penafsiran alternatif. Tidak mungkin lafal *aḥad* di sini ditakwilkan kepada selain makna keesaan mutlak bagi Allah. Demikian pula dalam ayat مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ, makna kerasulan Muhammad ﷺ bersifat pasti dan tidak dapat diarahkan kepada makna metaforis atau majazi tanpa membatalkan inti keimanan itu sendiri.

Dalam konteks *istidlāl*, *Al-Naṣṣ* wajib diamalkan karena maknanya yang pasti *qaṭʿī al-dalālah* (pasti dalam petunjuknya). Jika ada yang mencoba men-*taʿwīl al-naṣṣ*, *taʿwīl*-nya dianggap *bāṭil* (tidak sah) jika tidak didukung oleh dalil yang benar atau bertentangan dengan lafal *ṣarīḥ* tersebut. *Al-Naṣṣ* membatasi ruang *ijtihād* karena kejelasannya yang mutlak. Ini sesuai dengan prinsip bahwa teks yang pasti dalam maknanya tidak memerlukan perenungan (*naẓar*) atau spekulasi (*ẓann*) untuk menetapkan hukum.

b. Al-ẓāhir (الظاهر)

Definisi:

الْلَفْظُ الَّذِي يُدُلُّ عَلَى مَعْنَاهُ الْمُتَبَادِرِ لِلذَّهْنِ مِنَ الصَّيْغَةِ نَفْسِهَا،
وَلَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ.

Lafal yang menunjukkan makna yang langsung terpahami oleh pikiran dari bentuk katanya sendiri, namun masih memungkinkan untuk ditakwil (ditafsirkan) kepada makna lain.³

Contohnya adalah teks perintah umum yang secara lahiriah menunjuk pada makna wajib, tetapi berpotensi dialihkan maknanya ke *nadb* (sunah) jika ada *qarīnah* (indikasi) lain.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ

“Wahai orang-orang yang beriman, penuhilah akad-akad itu.” (al-Mā’idah: 1)

Secara *ẓāhir*, lafal *أَوْفُوا* (penuhilah) adalah *ṣīghah al-amr* (bentuk perintah) yang menunjukkan kewajiban (*wujūb*) untuk memenuhi semua akad yang dibuat. Kewajiban ini adalah makna *rājih* (kuat) yang pertama terbayang. Namun, terdapat kemungkinan *marjūh* (lemah) bahwa perintah ini tidak mencakup akad-akad yang diharamkan oleh *sharī’ah* (seperti *ribā* atau *gharar*), sehingga keumuman lafalnya dapat dikhususkan (*takhṣīs*) oleh dalil lain.

Hukum beramal dengan *al-ẓāhir* adalah wajib, karena ia adalah makna yang *mutabādir* (langsung terbayang). Ini adalah prinsip dasar (*aṣl*) dalam memahami teks. Namun, karena *ẓāhir* mengandung kemungkinan makna lain, ia menerima *ta’wīl* (penafsiran) jika terdapat dalil yang kuat

³ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:96.

atau indikasi (*qarīnah*) yang mengalihkan makna dari yang *rājih* ke yang *marjūh*.⁴ Proses pengalihan *zāhir* ke makna *marjūh* disebut *ta'wīl*. Dalam hierarki *istidlāl*, mengamalkan *zāhir* adalah metode yang benar dan merupakan sikap yang paling hati-hati (*aḥwaṭ*) dan paling bersih dari keraguan (*abrā' li-dh-dhimmah*). Teks *zāhir* adalah area utama di mana *ijtihād* berperan, terutama dalam menentukan apakah ada *qarīnah* yang sah untuk *ta'wīl* atau *takhṣīṣ*.

2. *Al-Mubham* (المُبْهَم)

Para ulama *uṣūl al-fiqh* dari kalangan *mutakallimīn* berbeda pendapat dalam menjelaskan konsep *al-mubham* (lafal yang maknanya tidak jelas). Sebagian berpendapat bahwa *mubham* hanyalah satu jenis saja, yakni *mujmal* atau *mutashābih*, karena keduanya memiliki makna yang serupa meskipun bentuknya beragam. Sebagian lain membedakannya: *mubham* identik dengan *mujmal*, sedangkan *mutashābih* merupakan bagian dari *mujmal*. Setiap *mutashābih* pasti *mujmal*, tetapi tidak setiap *mujmal* termasuk *mutashābih*. Adapun kelompok ketiga mengklasifikasikan *mubham* ke dalam dua cabang utama, yaitu *mujmal* dan *mutashābih*. Pendapat terakhir inilah yang menjadi dasar pembahasan mengenai lafal yang tergolong *Ghayr wāḍiḥ al-dalālah* (tidak jelas maknanya).⁵

Dalam pandangan *Jumhūr*, lafal yang samar (*mubham*) terbagi menjadi dua jenis utama berdasarkan kemampuan

⁴ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:100–101.

⁵ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:120–21.

untuk diidentifikasi maknanya. Lafal *mubham* adalah lafal yang penunjukannya samar, baik karena zatnya sendiri atau faktor eksternal, sehingga pemahaman maksudnya bergantung pada sesuatu di luar lafal itu sendiri.

a. *Al-Mujmal* (المُجْمَل)

Kategori ini dideskripsikan sebagai:

مَا لَهُ دَلَالَةٌ عَلَى أَحَدِ أَمْرَيْنِ، لَا مَزِيَّةَ لِأَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ بِالنَّسْبَةِ إِلَيْهِ.

Suatu lafal yang menunjukkan pada salah satu dari dua makna, tanpa ada keunggulan salah satunya atas yang lain menurut lafal tersebut.⁶

Kategori ini mencakup *mushtarak*, lafal-lafal *shar'iyah* seperti salat, beberapa kata kerja, dan majaz. Karena lafal ini menunjukkan dua makna tanpa kejelasan makna yang dimaksud, diperlukan penelitian, ijtihad, dan penalaran untuk menentukannya. Dalam pandangan Hanafiyah, istilah ini mencakup tiga jenis *mubham*: *khafī*, *musykil*, dan *mujmal* itu sendiri. Dengan demikian, cakupan *mujmal* menurut jumhur lebih luas daripada yang dipahami oleh Hanafiyah. Para *mutakallimūn* juga berpendapat bahwa penjelasan terhadap lafal *mujmal* tidak terbatas pada penutur asal (Allah atau Rasul), tetapi dapat diperoleh melalui *qarīnah* atau hasil ijtihad. Secara metodologis, hukum lafal *mujmal* adalah *tawaqquf*, yaitu menangguhkan penetapan hukum hingga

⁶ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:121; Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl Al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 1:333.

terdapat penjelasan yang valid dari dalil luar teks, baik bersumber dari nash lain, konteks bahasa, maupun petunjuk rasional.⁷ Dengan demikian, tidak diperbolehkan mengamalkan salah satu makna dari lafal *mujmal* tanpa adanya bukti pendukung yang menjelaskan maksud sebenarnya, sebab hal itu termasuk dalam kategori taklif tanpa dalil yang sah.

Contohnya adalah ayat yang membutuhkan penjelasan praktis ataupun lisan dari *Sunnah*. Allah berfirman:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ

“Dan dirikanlah salat.” (al-Baqarah: 43)

Lafal الصلاة (salat) adalah *mujmal* karena secara lafal tidak menjelaskan rukun, syarat, dan tata cara pelaksanaan yang diwajibkan. *Bayān* (penjelasan) terhadap *mujmal* ini datang melalui *Sunnah* Nabi *ṣallā Allāh ‘alayhi wa sallam* dapat dalam bentuk perkataan (*qaul*), perbuatan (*fi’l*), atau tulisan (*kitābah*).

Hukum beramal dengan *al-mujmal* adalah berhenti (*tawaqquf*) dari penentuan maknanya hingga *bayān* muktabar diterima dari *Syār’i*. *Ijmāl* dapat disebabkan oleh lafal yang samar (*mubham*), lafal *mushtarak* (memiliki banyak makna) yang tidak memiliki *qarīnah* untuk menentukan makna yang dimaksud, atau karena lafal tersebut dipindahkan dari makna bahasa ke makna *syar’i* baru (seperti *ṣalāh*). Setelah *bayān* diperoleh, *mukallaf* wajib mengamalkannya.

⁷ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuhaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:121-23.

b. *Al-Mutashābih* (المتشابه)

Kategori ini dideskripsikan sebagai:

مَا اشْتَبَهَ مَعْنَاهُ، وَلَمْ يَتَّضِحِ الْمُرَادُ مِنْهُ، وَاسْتَأْثَرَ اللَّهُ بِعِلْمِهِ، وَلَمْ يُظْلِعْ عَلَيْهِ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ.

Suatu lafal yang maknanya samar dan tidak jelas maksudnya, di mana Allah semata yang mengetahui hakikatnya dan tidak memberitahukannya kepada seorang pun dari makhluk-Nya.⁸

Contoh lafal *mutashābih* ialah huruf-huruf muqatta‘āt yang terdapat pada awal beberapa surah, seperti *Alif Lām Mīm Ṣād* (المص), *Alif Lām Mīm Rā* (الر), *Ḥā Mīm* (حم), *Alif Lām Mīm* (الم), dan sejenisnya. Lafal-lafal ini serupa dengan kategori *mutashābih* menurut mazhab Ḥanafiyah.

Meskipun *mujmal* dan *mutashābih* adalah bentuk lafal yang samar (*mubham*), perbedaan esensial antara *mujmal* dan *mutashābih* adalah kemampuan *bayān*. *Mujmal* adalah samar yang dapat dijelaskan dan harus diamalkan setelah *bayān* tiba. *Mutashābih* adalah samar yang maknanya tidak mungkin diketahui oleh manusia dan hanya diketahui oleh Allah (menurut pendapat *Salaf*).

Perbedaan pendapat utama dalam memahami ayat ini menentukan posisi *mutashābih*. Kalangan *Salaf* (yang dipegang sebagai pendapat *rājih*) berpendapat bahwa *ta’wīl* (makna pasti) ayat-ayat *mutashābihāt* hanya diketahui oleh Allah (*illā Allāh*), dan *al-rāsikhūn fī al-‘ilm* (orang yang

⁸ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:123.

mendalam ilmunya) hanya beriman padanya (*yāqūlūna āmannā bihi*). Karena itu, hukum *al-mutashābih* adalah mengimani dan *tafwīd* (menyerahkan) makna hakikinya kepada Allah. Sementara kalangan *khalaf* berpendapat *rāsikhūn fī al-‘ilm* juga mengetahuinya sehingga berusaha menakwilkannya dengan makna yang sesuai dengan kaidah bahasa dan prinsip tauhid.⁹ Diskusi tentang *mutashābih* ini dalam *uṣūl al-fiqh* seringkali dianggap menyusup dari *‘Ilm al-Kalām* dan karena tidak berhubungan langsung dengan hukum *‘amalī* (praktis) sehingga berada di luar ranah *ijtihād* hukum.¹⁰

B. Klasifikasi Menurut Ḥanafīyah / Fuqahā'

Sistem klasifikasi Ḥanafīyah adalah yang lebih detail, membagi lafal ke dalam delapan kategori berdasarkan tingkat kejelasan penunjukan, empat di antaranya berada di bawah *wāḍiḥ al-dalālah* (jelas penunjukannya), dan empat lainnya di bawah *Ghayru wāḍiḥ al-dalālah* (tidak jelas penunjukannya). Hierarki ini sangat penting karena menetapkan batas-batas kemampuan *mujtahid* untuk melakukan *ta'wīl* atau *takhṣīṣ*. Semakin tinggi tingkat kejelasan lafal, semakin kecil ruang lingkup untuk intervensi interpretatif.

⁹ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:119–20.

¹⁰ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:124.

1. Tingkatan Wāḍiḥ al-Dalālah (وَاضِحُ الدَّلَالَةِ)

Perbedaan mendasar antara tingkatan-tingkatan ini terletak pada kemungkinan lafal tersebut menerima *ta'wīl* (interpretasi), *takhṣīṣ* (pengkhususan), atau *nasKh* (abrogasi), dan apakah makna tersebut merupakan tujuan utama dari konteks kalimat atau bukan.

Berikut adalah bagan klasifikasi *wāḍiḥ al-dalālah* menurut *Fuqahā'* (Ḥanafīyah):

Nama Kategori	Definisi	Contoh	Ketent
<i>al-Zāhir</i>	Lafal yang menunjukkan maknanya dari redaksinya sendiri tanpa memerlukan <i>qarīnah</i> (indikasi) eksternal. Maknanya bukan tujuan utama (<i>maqsūd aṣālatan</i>) dari <i>siyāq</i> (konteks) kalimat.	Ayat 'Arab: {□□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□} [al-Baqarah: 275]. Terjemah/Penjelasan: Secara <i>zāhir</i>, ayat ini menunjukkan kehalalan jual beli dan keharaman <i>ribā</i>. Namun, tujuan utama <i>siyāq</i> ayat ini adalah membantah mereka yang menyamakan jual beli dengan <i>ribā</i>.	Wajib hukum ditunj Namun memu <i>takhṣīṣ</i>

lafal ini timbul karena adanya kebutuhan untuk mendapatkan petunjuk eksternal (*amr khārij ‘anhu*) untuk memahami maknanya, berbeda dengan lafal *wāḍiḥ al-dalālah* yang maknanya jelas dengan sendirinya.

Berikut adalah bagan klasifikasi *Ghayru wāḍiḥ al-dalālah* menurut Fuqahā’ (Ḥanafiyah):

N a m a Kategori	Definisi	Contoh	Keter
<i>al-Khafī</i>	Lafal yang maknanya jelas pada asalnya, tetapi ada kekaburan dalam penerapannya (<i>inṭibāq</i>) pada kasus tertentu karena faktor eksternal (<i>‘āriḍ min Ghayr al-lafẓ</i>). Dapat diketahui melalui ijtihad/analogi. (Tingkat kekaburan terendah)	Ayat ‘Arab: {وَالسَّارِقُ} وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا [al-Mā’idah: 38]. Penjelasan: Lafal <i>al-sāriq</i> (pencuri) jelas. Namun, terjadi kekaburan dalam penerapannya pada <i>al-nashshāl</i> (pencopet) atau <i>al-nabbāsh</i> (perampok kuburan), apakah mereka termasuk kategori <i>al-sāriq</i> .	Wajib <i>hid</i> u dan b meng hukun Jika laku, tong apkan ditera lain.

tujuan	<i>al-Mushkil</i>	Lafal yang maknanya tersembunyi dan tidak menunjukkan maksudnya karena redaksi lafal itu sendiri. Makna dapat dipahami melalui perenungan/pertimbangan mendalam (<i>ta'ammul</i>) dan <i>qarīnah</i> (indikasi) eksternal.	Ayat 'Arab: {وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ} [al-Baqarah: 228]. Penjelasan: Lafal <i>al-qur'</i> ambigu karena dalam bahasa Arab berarti <i>al-ṭuhr</i> (masa suci) dan <i>al-ḥayḍ</i> (masa haid), yang menimbulkan keraguan mengenai maksud al-<i>Shāri'</i>.	Wa jta car me un gk bu tuk dir
o bagi <i>mujtahid</i> untuk meneliti perijtihad untuk mengaplikasikan maknanya.	<i>al-Mujmal</i>	Lafal yang maknanya tersembunyi karena lafal itu sendiri (<i>sabab fī naḥs al-lafẓ</i>), dan tidak dapat dipahami kecuali dengan meminta penjelasan (<i>istifsār</i>) dari sumbernya (<i>al-Shāri'</i>).	Ayat 'Arab: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ} [al-Baqarah: 43]. Penjelasan: Perintah <i>ṣalāh</i> dan <i>zakāh</i> mujmal karena rincian, syarat, dan rukun pelaksanaannya (seperti waktu, jumlah, atau kadar <i>niṣāb</i>) tidak dijelaskan dalam redaksi lafal tersebut, melainkan memerlukan penjelasan dari sumber.	Se ma ing al- Ha Ha ini
terbukti ber- hukum po- tangan diter-; jika tidak, pkan hukum	<i>al-Mujmal</i>	(Kekaburan akut, tidak bisa diselesaikan dengan ijtihad semata)	Wa (be me suc ba res (al dij ja	Wa (be me suc ba res (al dij ja

<i>al - Mu - tashābih</i>	Lafal yang paling kabur. Maknanya tersembunyi, dan hanya <i>al-Shāri'</i> sendiri yang tahu. Mustahil dipahami baik dengan akal (<i>ʿaql</i>) maupun riwayat (<i>naql</i>) menurut kalangan salaf. (Kekaburan tertinggi)	Contoh ʿArab: {الم} (Alif Lam Mim). Atau ayat-ayat sifat Allah: {يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ} [al-Fath: 10]. Penjelasan: Huruf-huruf <i>muqattaʿah</i> di awal surah, atau sifat-sifat Allah yang secara <i>ẓāhir</i> (lahiriah) menyiratkan penyerupaan dengan makhluk. <i>al-Mutashābih</i> tidak terdapat dalam ayat-ayat hukum praktis.	Wajib benar <i>ḥaqīq</i> menir aya r sudny Tidak pada l (<i>aḥkā</i>
---------------------------	--	--	---

Secara ringkas, perbedaan mendasar dalam klasifikasi ini terletak pada sumber kekaburan makna dan cara mengatasinya. Kekaburan dalam *al-khafī* bersumber dari kesulitan penerapan hukum terhadap kasus tertentu, sehingga penyelesaiannya menuntut *ijtihād* dan *baḥṭs* (penelitian mendalam). Adapun *al-mushkil* memiliki kekaburan pada struktur redaksi, namun maknanya masih dapat digali melalui *ijtihād* dan *taʿammul* (perenungan kritis). Sementara itu, *al-mujmal* juga mengalami kekaburan pada sisi redaksi, tetapi berbeda dari *al-mushkil* karena penjelasannya tidak dapat dihasilkan melalui nalar manusia; ia hanya dapat dijelaskan melalui *bayān* (penjelasan langsung) dari sumber syariat, yaitu al-Qurʿan atau Sunnah. Adapun *al-mutashābih*, tingkat kekaburannya bersifat

permanen dan tidak mungkin dipecahkan oleh akal atau penalaran manusia, sebab pengetahuan tentang hakikat maknanya hanya dimiliki oleh Allah semata.

meyakini ke-
annya (*i'tiqād*
atihī) dan
nggalkan up-
mencari mak-
a.

berimplikasi
hukum praktis
(*m shar'īyah*).

C. Ringkasan

1. Tujuan pembagian lafal ini adalah untuk mengetahui sejauh mana makna suatu teks syar'i dapat dipahami secara langsung (*wadīh al-dalālah*) atau masih memerlukan penjelasan tambahan (*Ghayr wadīh al-dalālah*).
2. Menurut Mutakallimun, lafal ditinjau dari segi kejelasan maknanya terbagi dua:
 - *Wādīh al-dalālah* / *Mubayyan* (وَادِيحُ الدَّلَالَةِ / الْمُبَيَّنُّ): yaitu lafal yang maknanya jelas dan dapat dipahami tanpa penjelasan tambahan.
 - *Ghayru wādīh al-dalālah* / *Mubham* (غَيْرُ وَادِيحِ الدَّلَالَةِ / الْمُبْهَمُ): yaitu lafal yang maknanya masih samar dan memerlukan *bayān* (penjelasan).
3. Lafal *wādīh al-dalālah* menurut *Jumhūr* mencakup dua bentuk:
 - *Naṣṣ* (النَّصُّ): lafal yang secara tegas menunjukkan makna tertentu dan menjadi tujuan langsung pembicara (seperti QS. al-Nisā': 11 tentang waris).
 - *Zāhir* (الظَّاهِرُ): lafal yang maknanya jelas pada pandangan pertama tetapi masih mungkin ditakwil jika ada dalil yang memalingkan.
4. Lafal *Ghayru wādīh al-dalālah* terdiri atas dua bentuk:
 - *Mujmal* (الْمُجْمَلُ): lafal yang maknanya tidak dapat

dipahami kecuali setelah datang penjelasan dari dalil lain (contoh: perintah “*aqīmū al-ṣalāh*” sebelum Nabi menjelaskan tata cara salat).

- *Mutashābih* (المُتَشَابِه): lafal yang maknanya tidak dapat dijangkau manusia secara pasti, seperti ayat-ayat sifat Allah (*istiwāʾ, yad, wajh*).
5. *Naṣṣ* dan *Zāhir* sama-sama dapat menjadi dasar hukum, namun *naṣṣ* lebih kuat karena menunjukkan maksud langsung dari *Syāriʿ*, sedangkan *zāhir* dapat dipalingkan oleh *qarinah* yang sah.
 6. *Mujmal* wajib ditunda penerapannya sampai datang penjelasan (*bayān*), sesuai kaidah:
“*Lā yajūzu al-ʿamal bil-mujmal qabla bayānih.*”
Tidak boleh beramal dengan lafal *mujmal* sebelum ada penjelasan.
 7. *Mubayyan* adalah lafal yang telah dijelaskan secara eksplisit oleh *nash* lain, baik dari al-Qurʿan, *Sunnah*, *ijmaʿ*, maupun *qarinah* bahasa, sehingga tidak menyisakan keraguan makna.
 8. Menurut *Ḥanafīyah*, pembagian dilakukan lebih rinci:
 - *Wāḍiḥ al-dalālah: zāhir, naṣṣ, mufassar, muḥkam.*
 - *Ghayru wāḍiḥ al-dalālah: khaṭfī, musykil, mujmal, mutashābih.* Urutan ini menunjukkan tingkat kekuatan makna dari yang paling terbuka (*zāhir*) hingga yang paling tertutup (*mutashābih*).
 9. Dalam kerangka *istinbāt* hukum, *Jumhūr* menekankan makna semantik dan konteks kebahasaan, sedangkan

Ḥanafīyah lebih menekankan tingkat kekuatan indikasi makna terhadap hukum dan pengaruhnya terhadap kemungkinan nasakh atau takhṣīṣ.

10. Kesimpulannya, pemahaman terhadap kategori *wāḍiḥ* dan *Ghayru wāḍiḥ* menjadi dasar penting bagi seorang *mujtahid* untuk membedakan mana teks yang dapat langsung diterapkan dan mana yang harus ditafsir atau ditunggu *bayān*-nya agar hukum yang diistinbāt tidak tergesa dan tetap sejalan dengan *maqāṣid asy-sharī'ah*.

D. Latihan

Soal Esai

1. Bandingkan antara *lafal ṣāḥir* dan *lafal naṣṣ* dari aspek makna, kekuatan *dalālah*, dan fungsi hukumnya dalam penetapan syariat menurut Mutakallimun! Berikan satu contoh ayat untuk masing-masing.
2. Mengapa *Jumhūr* menempatkan *mujmal* sebagai bagian dari *Ghayru wāḍiḥ al-dalālah*? Jelaskan bentuk-bentuk *bayān* yang dapat menjelaskan *mujmal*!
3. Allah berfirman: “*Wa aqīmū al-ṣalāh wa ātū az-zakāh.*” Menurut *Jumhūr*, ayat ini termasuk *lafal mujmal*. Jelaskan alasan kebahasaan dan hukum mengapa ia dianggap demikian, serta bagaimana *Sunnah* berfungsi sebagai *bayān* bagi ayat tersebut.
4. Firman Allah: “*Fa in khiftum farijālan aw rukbānā.*” Secara *ṣāḥir* menunjukkan bolehnya salat sambil berjalan atau berkendara. Analisislah apakah makna *ṣāḥir* ini bisa

ditakwil dan dalam kondisi apa perubahan makna tersebut dibenarkan.

5. Dalam QS. *al-Nisā'*: 11, ayat waris menyebut: "*Lidz-zakari mitslu ḥaẓẓ al-unṣayayn.*" Menurut *Jumhūr*, ini adalah *naṣṣ*. Jelaskan alasan kebahasaan dan hukum mengapa ayat ini tidak dapat ditakwil, serta bagaimana kekuatan *naṣṣ* menjaga stabilitas hukum waris.

BAB VIII

Lafal Berdasar dari Cara Penunjukan Maknanya (الَلْفُظُّ بِاعْتِبَارِ دَلَالَتِهِ عَلَى الْمَعْنَى)

Tujuan Pembelajaran

Bab ini bertujuan agar mahasiswa memahami mekanisme penunjukan makna dalam teks syar'i dan menguasai klasifikasi *dalālah* baik secara logis maupun linguistik. Pada tingkat pengantar, mahasiswa diperkenalkan dengan tiga bentuk *dalālah*: *al-muṭābaqah*, *al-tadāmmun*, dan *al-iltizām* sebagai dasar teori penunjukan makna. Selanjutnya, pembahasan beralih pada pendekatan *mutakallimūn* yang membedakan antara *manṭūq* (makna eksplisit yang diucapkan) dan *Mafhūm* (makna implisit yang dipahami dari konteks). Mahasiswa diharapkan mampu menguraikan jenis-jenis *manṭūq* – baik yang *ṣarīḥ* maupun *Ghayr ṣarīḥ* – seperti *dalālat al-iqtidhā'*, *al-isyārah*, dan *al-imā'*, serta memahami pembagian *Mafhūm* menjadi *muwāfaqah* dan *mukhālafah*. Melalui analisis komparatif dengan pendekatan *fuqahā'* (terutama ḥanafīyyah), mahasiswa akan memahami kategori *'ibārat al-naṣṣ*, *isyārat al-naṣṣ*, *dalālat al-naṣṣ*, dan *iqtidā' al-naṣṣ*. Bab ini memperkuat kemampuan mahasiswa menafsirkan teks secara kontekstual dan logis, serta mengasah keterampilan mereka dalam mengaitkan *dalālah* bahasa dengan metodologi hukum Islam secara ilmiah.

Kajian terhadap lafal (*al-lafẓ*) dan bagaimana lafal tersebut menunjuk pada makna (*dalālah*) merupakan inti fundamental dalam disiplin ilmu *uṣūl al-fiqh* dan prasyarat untuk ijtihad.¹ Kaidah-kaidah mengenai *dalālah* ini berfungsi sebagai perangkat utama bagi seorang *mujtahid* atau pakar hukum (*faqīh*) untuk mengekstraksi dan menyimpulkan hukum-hukum praktis dari sumber-sumber hukum utama, yaitu al-Qur'an dan *Sunnah*.² Tanpa pemahaman mendalam tentang mekanisme penunjukan makna ini, proses *istinbāṭ* hukum akan rentan terhadap kekeliruan dan penyimpangan dari maksud sesungguhnya *al-Shāri'* (Pembuat Hukum). Lebih lanjut, metodologi ini tidak hanya relevan dalam memahami teks-teks syariat, tetapi juga mungkin diterapkan dalam menafsirkan naskah-naskah undang-undang dan keputusan modern. Perbedaan antara mazhab-mazhab *Uṣūl al-Fiqh*, seperti Ḥanafīyah dan Jumhūr (Mutakallimūn), sering kali berakarpadaperbedaanterminologisdalampengklasifikasian *dalālah*, meskipun pada dasarnya mereka sepakat mengenai banyak dasar linguistik dan metode interpretasi.

A. Makna *Dalālah*

Secara etimologis, kata *dalālah* mengandung pengertian dasar *al-irshād* yaitu proses bimbingan atau penunjukan yang mengarahkan pikiran kepada suatu hal. Dalam konteks

¹ Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Utsaymīn, *Al-Uṣūl Min 'Ilm al-Uṣūl*, 85.

² 'Abd Allāh ibn Yūsuf ibn 'Isā ibn Ya'qūb al-Ya'qūb al-Juday', *Taysīr 'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, 13; 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh Wa Khulāṣat Tāriḫ at-Tasyrī'*, 134.

terminologi *uṣūl al-fiqh*, *dalālah* menunjukkan apa yang dituntut oleh lafal ketika diucapkan.³ Definisi ini mencakup makna-makna yang muncul ketika suatu lafal disebutkan. Penunjukan lafal terhadap makna (*dalālah al-lafz*) terbagi menjadi tiga jenis fundamental yang disepakati oleh para ahli bahasa, yaitu: *dalālah al-muṭābaqah*, *dalālah at-taḍammun*, dan *dalālah al-iltizām*.⁴ *Dalālah al-muṭābaqah* adalah penunjukan lafal terhadap keseluruhan makna yang ditetapkan untuknya, seperti lafal “manusia” menunjuk pada “hewan yang berbicara” (hewan yang berpikir). *Dalālah at-taḍammun* adalah penunjukan lafal terhadap sebagian makna yang ditetapkan untuknya, seperti lafal “manusia” menunjuk hanya pada sifat “hewan” atau hanya pada sifat “berbicara”. Sementara *dalālah al-iltizām* adalah penunjukan lafal terhadap makna yang tidak ditetapkan untuknya tetapi merupakan kelaziman dari maknanya yang ditetapkan. Ketiga jenis *dalālah* ini membentuk dasar bagaimana teks dipahami dalam *uṣūl al-fiqh*.

B. Klasifikasi *Dalālah* menurut *Jumhūr*

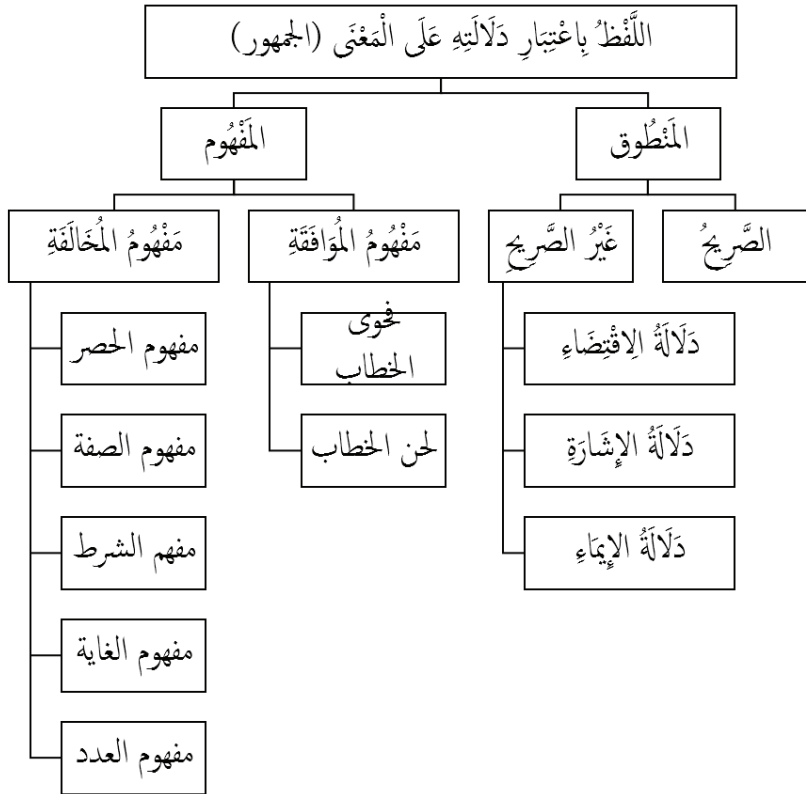
Para ulama *uṣūl al-fiqh* dari kalangan *Mutakallimūn* pada umumnya membagi *dalālah* menjadi dua kategori besar, yang menjadi poros utama interpretasi teks-teks syariat:

³ Muḥammad Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 2:137.

⁴ ‘Abd al-Karīm bin ‘Alī bin Muḥammad an-Namlah, *Al-Muḥadḍazab Fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Muqāran*, vol. 3:1069-72.

1. *Dalālah al-Manṭūq* (دَلَالَةُ الْمَنْطُوق): Penunjukan yang maknanya diucapkan atau disebut dalam lafal tersebut, yaitu yang dapat dipahami langsung dari teks.
2. *Dalālah al-Mafhūm* (دَلَالَةُ الْمَفْهُوم): Penunjukan yang maknanya dipahami dari lafal tersebut tetapi *di luar* area lafal yang diucapkan, biasanya berdasarkan implikasi atau perbandingan.

Meskipun klasifikasi ini umum, mazhab Ḥanafiyah memiliki sistem klasifikasi yang lebih rinci yang memasukkan aspek-aspek *manṭūq* ke dalam empat jenis spesifik (*ibārah, ishārah, dalālah, dan iqtidā'*). Walaupun terdapat perbedaan dalam penamaan dan pembagian, prinsip dasarnya sama, yaitu menentukan sejauh mana hukum yang terkandung dalam lafal berlaku, baik secara eksplisit maupun implisit, langsung maupun melalui implikasi logis, demi memastikan keakuratan dalam *istinbāt* hukum. Kajian ini akan fokus pada struktur *Jumhūr* (mayoritas ulama), dengan tetap menyertakan kategori Ḥanafiyah secara ringkas sebagai perbandingan.



1. *Dalālah al-Manṭūq* (دَلَالَةُ الْمَنْطُوقِ)

Dalālah al-Manṭūq merujuk pada pemahaman hukum yang secara langsung berasal dari kata-kata yang diucapkan (*nuṭq*) atau tertulis dalam teks. Ini adalah cara paling langsung untuk mendapatkan hukum dan merupakan sumber utama dari sebagian besar hukum syariat.

Definisi *al-Manṭūq*:

مَا دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ فِي مَحَلِّ التَّنْطِقِ

*Apa yang ditunjukkan oleh lafal pada tempat pengucapannya.*⁵

Dengan kata lain, *dalālah al-mantūq* adalah penunjukan lafal terhadap hukum yang disebutkan dalam ucapan dan diucapkan dengannya.

Manṭūq mencakup semua jenis penunjukan makna yang diakui dalam linguistik (yaitu *muṭābaqah*, *taḍammun*, dan *iltizām*) selama hukum tersebut disebutkan dalam ucapan. *Manṭūq* dibagi menjadi dua kategori umum:

1. *Ṣarīḥ (al-Manṭūq al-Ṣarīḥ)*: Makna yang eksplisit dan jelas yang dituju secara primer oleh konteks pembicaraan (*siyāq al-kalām*). Ini seringkali setara dengan *‘Ibārat al-Naṣṣ* dalam terminologi *Ḥanafīyah*.⁶
2. *Ghayru Ṣarīḥ (al-Manṭūq Ghayru al-Ṣarīḥ)*: Makna yang bukan tujuan utama dari konteks ucapan, tetapi merupakan kelaziman logis atau keharusan untuk menegakkan kebenaran lafal tersebut.

a. *Ṣarīḥ (الصَّرِيحُ)*

Makna *ṣarīḥ* adalah yang langsung terlintas dalam pikiran dari redaksi teks, yang secara jelas dimaksudkan oleh pembicara. Biasanya mencakup *dalālah muṭābaqah* dan *taḍammun*,

⁵ Abū ‘Abd Allāh Badr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Bahādir al-Zarkashī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ Fī Uṣūl al-Fiqh*, vol. 5:123.

⁶ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl Al-Fiqh Wa Khulāṣat Tārīkh at-Tasyrīf*, 136.

Contohnya adalah firman Allah:

وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

“Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba.”
(al-Baqarah: 275)

Ayat ini secara langsung (*manṭūq*) dan eksplisit (*ṣarīḥ* atau *‘ibārat al-naṣṣ*) menunjukkan bahwa praktik jual beli adalah halal dan praktik riba adalah haram.

Dalam konteks *uṣūl al-fiqh*, penunjukan ini bersifat *qaṭ’ī* (pasti) pada hukum yang ditegaskannya (kehalalan jual beli dan keharaman riba), sehingga tidak memerlukan interpretasi yang jauh atau keraguan tentang maksud utamanya. Hal ini menjadi fondasi bagi seluruh hukum muamalah dalam Islam, memisahkan transaksi sah dari yang terlarang.

b. *Ghayru al-Ṣarīḥ* (غَيْرُ الصَّرِيحِ)

Al-Manṭūq Ghayru al-ṣarīḥ mencakup makna yang dipahami dari teks bukan sebagai tujuan utama dari konteksnya, tetapi sebagai konsekuensi logis atau struktural. Kategori ini yang menunjukkan *dalālah iltizām*.

a) *Dalālah al-Iqtidā’* (دَلَالَةُ الْإِقْتِضَاءِ)

Iqtidā’ (Implikasi Keharusan) adalah jenis *dalālah* di mana kebenaran atau keabsahan lafal yang diucapkan menuntut adanya makna yang diperkirakan (diasumsikan) yang tidak disebutkan secara lafal.⁷

⁷ Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl Al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 1:348.

Ucapan itu mensyaratkan makna yang diperkirakan dan didahulukan atas apa yang diucapkan secara lafal demi keharusan kelurusan maknanya.⁸

Contohnya hadis Nabi:

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنَّسْيَانُ....

“Diangkat dari umatku kesalahan, kelupaan....” (HR. Ahmad)

Jika dipahami secara harfiah, hadis ini berarti bahwa tindakan “kesalahan” dan “kelupaan” itu sendiri diangkat, padahal hal itu jelas terjadi. Oleh karena itu, agar ucapan Rasulullah ﷺ benar dan logis, harus ada makna yang diperkirakan. Makna yang diperkirakan adalah *ḥukmu* (hukum) atau *ithm* (dosa) yang ditimbulkan oleh kesalahan dan kelupaan tersebut. Pertanggungjawaban hukum (*ithm*) atas kesalahan dan kelupaan ditiadakan. Misalnya, seseorang yang lupa berpuasa dan makan, puasanya tidak batal karena hukum (kewajiban puasa) tetap ada, tetapi *ithm* (dosa/pertanggungjawaban) diangkat. *Iqtidā'* memastikan bahwa maksud *al-Shāri'* selalu logis dan valid secara hukum.

b) *Dalālah al-Ishārah* (دَلَالَةُ الْإِشَارَةِ)

Ishārah (Implikasi Isyarat) adalah penunjukan pada makna yang bukan tujuan utama pembicara, tetapi merupakan konsekuensi logis atau kelaziman yang tak

⁸ 'Abd al-Karīm bin 'Alī bin Muḥammad an-Namlah, *Al-Muḥadddzab Fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Muqāran*, vol. 4:1730.

terhindarkan dari makna eksplisit.⁹ Dengan kata lain, lafal menunjukkan atas makna yang tidak dimaksudkan dari konteksnya, tetapi merupakan kelaziman dari apa yang dipahami dari ungkapan nas.

Contohnya adalah ayat:

{أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ} حَتَّى قَالَ: {فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ}

“Dihalalkan bagi kamu pada malam hari puasa bercampur dengan isteri-isteri kamu... Maka sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah untukmu, dan makan serta minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar.” (al-Baqarah: 187)

Ungkapan nas adalah membolehkan bersetubuh dan makan/minum sepanjang malam hingga fajar terbit. *Ishārah* (makna tidak langsung yang menjadi kelaziman) darinya adalah bahwa keadaan *janābah* (junub/hadas besar) tidak membatalkan puasa. Sebab, jika seseorang diizinkan bersetubuh hingga detik terakhir sebelum fajar, ia mungkin akan menjalani puasa dalam keadaan *junub*. *Dalālah al-ishārah* menunjukkan bahwa hukum yang dipahami adalah implikasi yang valid secara syariat, meskipun *al-Shāri‘* tidak secara eksplisit menyebutkannya. Kaidah ini mempertahankan konsistensi hukum. Jika

⁹ ‘Abd Allāh ibn Yūsuf ibn ‘Isā ibn Ya‘qūb al-Ya‘qūb al-Juday’, *Taysīr ‘Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, 313.

janābah membatalkan puasa, maka izin bersetubuh hingga fajar akan bertentangan dengan tujuan syariat. Oleh karena itu, *ishārah* menjaga keselarasan hukum.

c) ***Dalālah al-Īmā'*** (دَلَالَةُ الْإِيمَاءِ)

Īmā' (implikasi isyarat atau penunjuk sebab) adalah jenis *dalālah* yang menunjuk kepada suatu makna yang diketahui sebagai '*illah*' (sebab/rasional) bagi hukum yang disebutkan bersamanya.¹⁰ Ini adalah penunjukan lafal sifat yang menyertai suatu hukum yang jika dihilangkan, lafal tersebut tidak akan tepat atau aneh, sehingga lafal yang menyertainya tersebut dianggap sebagai '*illah*'. Para *uṣūlī* juga mengenalnya sebagai *īmā'* wa *tanbīh* (isyarat dan peringatan) dalam konteks metode penemuan '*illah*' (*masālik al-'illah*).

Contohnya hadis Nabi bahwa seorang badui menghadap beliau Shallallahu 'alaihi wa sallam . Lalu pria tersebut mengatakan, “Wahai Rasūlullāh, celaka aku.” Nabi Shallallahu 'alaihi wa sallam berkata, “Apa yang terjadi padamu?” Pria tadi lantas menjawab, “Aku telah menyetubuhi istri, padahal aku sedang puasa.” Kemudian Rasūlullāh Shallallahu 'alaihi wa sallam bertanya, “Apakah engkau memiliki seorang budak yang dapat engkau merdekakan?” Pria tadi menjawab, “Tidak”. Lantas Nabi Shallallahu 'alaihi wa sallam bertanya lagi, “Apakah engkau mampu berpuasa dua bulan berturut-turut?” Pria tadi menjawab, “Tidak”. Lantas Beliau

¹⁰ Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl Al-Fiqh al-Islāmī*, vol. 1:348.

Shallallahu ‘alaihi wa sallam bertanya lagi, “Apakah engkau dapat memberi makan kepada 60 orang miskin?” Pria tadi juga menjawab, “Tidak” (HR.Bukhari Muslim) Rasulullah ﷺ menyebutkan hukum (kewajiban *kaffārah*) setelah disebutkan deskripsi perbuatan (menyetubuhi isteri di siang hari Ramadān). *Dalālah al-īmā’* menunjukkan bahwa tindakan menyetubuhi isteri di siang hari Ramadān adalah ‘illah (sebab) diwajibkannya *kaffārah*. Karena *hukm* (hukum) yaitu *kaffārah* muncul sebagai jawaban atas *wasf* (sifat/peristiwa) tersebut.

Īmā’ memiliki peran krusial dalam identifikasi ‘illah untuk *qiyās* (analogi). Jika suatu lafal atau konteks ucapan mengisyaratkan suatu sifat yang menjadi alasan penetapan hukum, sifat itu dapat dijadikan ‘illah yang dapat diterapkan pada kasus lain yang memiliki sifat serupa. Ini adalah landasan untuk memperluas jangkauan hukum syariat di luar kasus yang secara eksplisit disebutkan.

2. *Dalālah al-Mafhūm* (دَلَالَةُ الْمَفْهُومِ)

Dalālah al-Mafhūm merujuk pada penunjukan makna yang dipahami dari teks bukan pada bagian yang diucapkan (*maḥall al-nuṭq*), melainkan dari implikasi yang tidak diucapkan. Konsep ini menjadi titik perbedaan signifikan antara *Jumhūr* (yang menerimanya sebagai *ḥujjah*) dan *Ḥanafiyah* (yang menolaknya, terutama *Mafhūm al-mukhālafah*).

Definisi *al-Mafhūm* adalah:

مَا دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ لَا فِي مَحَلِّ التَّنْطِقِ

*Apa yang dipahami dari lafal di luar tempat pengucapan.*¹¹

Makna dapat dipahami dari konteks atau implikasi, bukan dari kata yang diucapkan secara langsung. *Mafhūm* dibagi menjadi dua jenis utama, tergantung apakah hukum yang tidak disebutkan (*al-maskūt ‘anhu*) sejalan atau berlawanan dengan hukum yang disebutkan (*al-manṭūq*): *Mafhūm al-Muwāfaqah* dan *Mafhūm al-Mukhālafah*.

a. *Mafhūm al-Muwāfaqah* (مَفْهُومُ الْمُوَافَقَةِ)

Mafhūm al-Muwāfaqah terjadi ketika hukum yang diterapkan pada kasus yang tidak disebutkan sama (sesuai) dengan hukum yang disebutkan dalam lafal. Hukum pada kasus yang tidak disebutkan ini seringkali lebih kuat atau lebih jelas alasannya daripada yang disebutkan.

Contohnya ayat terkait adab kepada orang tua:

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا

“Maka janganlah engkau mengatakan kepada keduanya perkataan ‘ah’ dan janganlah engkau membentak keduanya.”
(*al-Isrā’*: 23)

Manṭūq melarang mengucapkan “ah” (*uff*) dan membentak orang tua. *Mafhūm al-Muwāfaqah* adalah pelarangan yang bahkan lebih berat seperti memukul atau

¹¹ Syaikh al-Islām ‘Alī bin ‘Abd al-Kāfī as-Subkī, *Al-Ibhāj Fī Syarḥ al-Minhāj*, vol. 3:27.

mencela karena jika perkataan ringan saja dilarang, maka perbuatan yang lebih menyakiti harus dilarang dengan alasan yang lebih utama.

Dalam *uṣūl al-fiqh*, *Mafhūm al-Muwāfaqah* diakui oleh mayoritas ulama (*Jumhūr*) dan bahkan *Ḥanafiyah* melalui konsep *Dalālah al-Naṣṣ* (yang menetapkan hukum melalui analogi yang jelas/makna linguistik yang terang).¹² Dalil yang melarang memukul orang tua adalah haram karena ‘illah (rasional hukum) larangan menyakiti orang tua lebih kuat pada perbuatan memukul daripada sekadar mengucapkan “ah”. Ini menunjukkan konsistensi *sharīʿah* dalam menerapkan hukum berdasarkan ‘illah yang dipahami.

b. *Mafhūm al-Mukhālafah* (مَفْهُومُ الْمُخَالَفَةِ)

Mafhūm al-mukhālafah (mafhum pertentangan) adalah kebalikan dari *muwāfaqah*, yaitu ketika yang tidak disebutkan hukumnya berlawanan dengan hukum yang disebutkan dalam lafal. Penunjukan ini terjadi ketika suatu hukum dikaitkan dengan suatu sifat, syarat, batasan, atau bilangan tertentu, sehingga secara implisit menyatakan bahwa jika sifat atau syarat tersebut tidak ada, hukumnya pun berbeda.

Penting untuk dicatat bahwa *Mafhūm al-mukhālafah* ini adalah poin utama perselisihan antara *Jumhūr* yang menganggapnya sebagai *ḥujjah* atau dalil yang valid dan *Ḥanafiyah* secara umumnya menolaknya¹³. *Jumhūr*

¹² Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad bin ‘Abd Allāh al-Syaukānī, *Irsyād Al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq al-Ḥaqq Min ‘Ilm al-Uṣūl*, vol. 1:393.

¹³ Wahbah al-Zuhayli, *Uṣūl Al-Fiqh al-Islāmī*, 349.

berargumen bahwa penambahan sifat, syarat, atau batasan pada suatu lafal pastilah dimaksudkan untuk membatasi hukum, karena jika hukum itu berlaku secara umum (tanpa pembatasan), maka penyebutan sifat tersebut akan menjadi sia-sia.

Mafhūm al-mukhālafah memiliki beberapa jenis, yang diklasifikasikan berdasarkan elemen yang digunakan sebagai pembatas hukum dalam *manṭūq*:

1) *Mafhūm al-Ṣifah* (مَفْهُومُ الصِّفَةِ)

Penentuan hukum yang dikaitkan dengan suatu sifat tertentu dalam benda. Hukum tersebut dinafikan ketika sifat itu tidak ada.

Contohnya hadis Nabi :

فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ زَكَاةٌ

“Pada kambing yang digembalakan (*sā'imah*), ada zakat.”
(HR. Bukhari)

Manṭūq mewajibkan zakat pada kambing yang digembalakan. *Mafhūm al-ṣifah* menyiratkan bahwa kambing yang diberi makan (*ma'lūfah*) tidak wajib dikeluarkan zakatnya. *Jumhūr* menerima *Mafhūm al-ṣifah* ini. Pembatasan dengan sifat *sā'imah* (yang digembalakan) dianggap bukan sekadar deskripsi, melainkan pembatasan hukum, karena penyebutan sifat tersebut menjadi sia-sia jika kambing yang diberi makan juga wajib dizakati.

2) *Mafhūm al-Sharṭ* (مَفْهُومُ الشَّرْطِ)

Penentuan hukum yang dikaitkan dengan suatu syarat. Hukum tersebut tidak berlaku jika syarat itu tidak terpenuhi.

Contohnya:

وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

“Jika mereka (istri-istri yang dicerai) itu sedang hamil, maka berikanlah nafkah kepada mereka sampai mereka melahirkan kandungannya.” (al-Ṭalāq: 6)

Manṭūq mewajibkan nafkah jika isteri hamil (*sharṭ*). *Mafhūm al-sharṭ* menyiratkan bahwa jika isteri yang dicerai itu tidak hamil, kewajiban nafkah gugur (jika cerai *bā'in* dan bukan cerai *raj'i*). Kaidah ini memastikan bahwa ketergantungan hukum pada suatu syarat adalah timbal balik. *Jumhūr* menganggapnya sebagai *ḥujjah*, sementara *Ḥanafīyah* menolaknya, berargumen bahwa hukum nafkah hanya tergantung pada keadaan hamil, bukan menafikan kewajiban nafkah dalam keadaan lain.

3) *Mafhūm al-Ghāyah* (مَفْهُومُ الْغَايَةِ)

Penentuan hukum yang dikaitkan dengan suatu batasan (*ghāyah*) waktu atau keadaan yang ditunjukkan oleh lafal *ḥattā* (hingga) atau sejenisnya. Hukum yang berlaku sebelum batasan tersebut dinafikan setelah batasan itu tercapai.

Contoh Penerapan:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ
الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ

“Dan makan serta minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, yaitu fajar.” (al-Baqarah: 187)

Manṭūq membolehkan makan dan minum hingga munculnya fajar (batasan akhir). *Mafhūm al-ghāyah* menyiratkan bahwa setelah fajar tiba, makan dan minum dilarang. Meskipun *Mafhūm al-ghāyah* ini diterima secara luas, perdebatan terjadi pada apakah batas akhir (*al-ghāyah*) itu sendiri termasuk dalam hukum sebelumnya atau tidak (misalnya apakah “sampai dengan malam” dalam puasa Ramadān mencakup malam atau tidak). Namun, secara umum, batasan ini menandai perubahan hukum, baik dengan pengecualian batasan itu sendiri atau perubahan total hukum.

4) *Mafhūm al-‘Adad* (مَفْهُومُ الْعَدَدِ)

Penentuan hukum yang dikaitkan dengan bilangan (*‘adad*) tertentu, yang menyiratkan bahwa bilangan selain itu memiliki hukum yang berbeda.

Contohnya:

فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً

“Maka deralah mereka (para penuduh zina) delapan puluh kali jilidan.” (Al-Nūr: 4)

Manṭūq menetapkan hukuman cambuk 80 kali bagi *qāḍif*. *Mafhūm al-‘adad* menyiratkan bahwa bilangan yang lebih

dari 80 (misalnya 81) atau kurang dari 80 (misalnya 79) tidak memenuhi syarat hukum yang ditetapkan. Dalam masalah *ḥudūd* (hukuman yang ditetapkan), *Mafhūm al-‘adad* memiliki peran penting karena angka hukuman yang pasti menunjukkan adanya pembatasan yang ketat.

5) *Mafhūm al-Ḥaṣr* (مَفْهُومُ الْحَصْرِ)

Penentuan hukum yang dikaitkan dengan alat pembatasan pengkhususan (*ḥaṣr*) seperti *innamā* (إنما) atau *illā* (إلا) (kecuali) setelah negasi. Hukum tersebut secara implisit dinafikan pada hal-hal di luar pembatasan itu.

Contohnya:

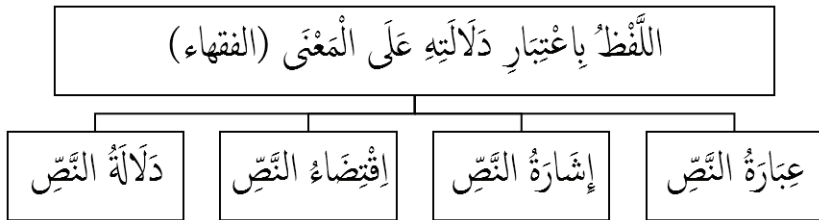
إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ...

Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin...” (At-Taubah: 60)

Manṭūq menetapkan bahwa sedekah (zakat) diberikan kepada delapan golongan yang disebutkan, dengan menggunakan kata *innamā* (hanyalah). *Mafhūm al-ḥaṣr* menyiratkan bahwa zakat tidak boleh diberikan kepada selain delapan golongan tersebut. Baik *Jumhūr* maupun *Ḥanafīyah* cenderung menerima *Mafhūm al-ḥaṣr* karena alat pembatasan seperti *innamā* secara linguistik memang bertujuan membatasi. Ini berfungsi untuk melindungi tujuan syariat (*maqāṣid al-sharī‘ah*) dalam pendistribusian dana zakat, memastikan dana tersebut hanya mencapai penerima yang ditunjuk.

Penggunaan *Mafhūm al-mukhālafah* harus memenuhi syarat-syarat. Syarat fundamental adalah bahwa hukum yang disimpulkan tidak boleh bertentangan dengan dalil yang lebih kuat (*arjah*), seperti *naṣṣ* (teks) yang bersifat definitif, atau indikasi yang lebih kuat seperti *Mafhūm al-muwāfaqah*. Selain itu, *Mafhūm al-mukhālafah* tidak dapat diterapkan apabila batasan (*qayd*) dalam teks tersebut dimaksudkan untuk tujuan lain di luar penafian hukum, misalnya untuk *targhīb*, *tarhīb*, *imtinān* (pemberian nikmat), atau hanya menggambarkan situasi yang umum (*makhraj al-'amm al-aghlab*).

C. Klasifikasi *Dalālah* Menurut *Ḥanafīyah*



Mazhab *Ḥanafīyah* memiliki pendekatan yang unik dalam mengklasifikasikan *dalālah* lafal, yang mereka bagi menjadi empat tingkatan dalam penunjukan makna teks (dinamakan *Dalālāt al-Khiṭāb*): *‘Ibārat al-Naṣṣ*, *Ishārat al-Naṣṣ*, *Dalālah al-Naṣṣ*, dan *Iqtidā’ al-Naṣṣ*. Keempatnya dianggap sebagai bagian dari *manṭuq* secara luas, karena maknanya berasal dari lafal itu sendiri (baik secara langsung, konsekuensial, atau logis wajib). Keempat klasifikasi ini memiliki

bandingannya dalam klasifikasi *Jumhūr* dengan table perbandingan sebagai di bawah ini.

Konsep <i>Ḥanafīyah</i>	Konsep <i>Jumhūr</i>	Keterangan Perbandingan
<i>‘Ibārah al-Naṣṣ</i>	<i>Manṭūq Ṣarīḥ</i>	Makna yang diucapkan. Kekuatan <i>‘Ibārah</i> lebih diutamakan daripada <i>Ishārah</i> jika berbenturan.
<i>Ishārah al-Naṣṣ</i>	<i>Manṭūq Ghayr Ṣarīḥ (Ishārah)</i>	Konsekuensi yang muncul, bukan tujuan utama.
<i>Iqtiḍā’ al-Naṣṣ</i>	<i>Manṭūq Ghayr Ṣarīḥ (Iqtiḍā’)</i>	Makna yang wajib ada untuk kebenaran atau keabsahan teks.
<i>Dalālah al-Naṣṣ</i>	<i>Mafhūm al-Muwāfaqah</i>	<i>Ḥanafīyah</i> menganggapnya sebagai <i>dalālah</i> linguistik langsung dari teks, bukan <i>Mafhūm</i> atau <i>qiyās</i> .
(Tidak Diakui)	<i>Mafhūm al-Mukhālafah</i>	<i>Ḥanafīyah</i> secara umum menolak <i>Mafhūm al-Mukhālafah</i> (khususnya <i>Waṣf</i> dan <i>‘Adad</i>) sebagai <i>hujjah</i> , karena <i>Mafhūm</i> adalah <i>ẓannī</i> yang tidak cukup kuat untuk membatasi <i>manṭūq</i> .

Sistem *Ḥanafīyah* cenderung memasukkan semua bentuk penunjukan yang berasal dari lafal ke dalam kategori *manṭūq*. Sementara *Jumhūr* (yang mewakili *Mutakallimūn* seperti Syāfi‘īyah dan Mālikīyah) memisahkan secara tegas antara *manṭūq* (yang diucapkan) dan *Mafhūm* (yang dipahami di luar ucapan).

Penolakan *Ḥanafīyah* terhadap *Mafhūm al-Mukhālafah* didasarkan pada anggapan bahwa lafal bisa jadi hanya bertujuan menjelaskan realitas tanpa niat membatasi hukum, sehingga tidak ada indikasi pasti bahwa yang tidak disebutkan itu berbeda hukumnya. Jika *al-Shāri’* ingin membatasi, seharusnya *al-Shāri’* menggunakan lafal yang

lebih eksplisit untuk pembatasan (*ḥaṣr*). Oleh karena itu, *Ḥanafīyah* berpendapat bahwa yang didiamkan (*al-maskūt ‘anhu*) tetap harus dicari hukumnya melalui dalil lain, seperti *qiyās* (analogi), bukan dari mafhum itu sendiri.

D. Relevansi Pemahaman *Dalālah* dalam *Istinbāt* Hukum

Pemahaman yang mendalam tentang klasifikasi dan kekuatan *dalālah* adalah esensial dalam *istinbāt al-aḥkām* (penyimpulan hukum). Kekuatan suatu *dalālah* menentukan apakah suatu *naṣṣ* dapat diatasi atau dikesampingkan oleh *dalīl* lain.

1. Mengatasi Kontradiksi (*Ta‘ārud*): Ketika dua dalil tampak bertentangan, *mujtahid* harus membandingkan kekuatan *dalālah* keduanya. *Manṭūq ṣarīḥ* selalu diutamakan daripada *manṭūq Ghayr ṣarīḥ* jika terjadi pertentangan. Demikian pula, *Dalālah al-manṭūq* yang kuat diutamakan daripada *dalālah al-Mafhūm* yang lemah apalagi (*Mafhūm al-mukhālafah*).
2. Batasan *Qiyās* dan *Ijtihād*: *dalālah* yang bersifat *qaṭ‘ī* (pasti), seperti yang ditetapkan oleh *naṣṣ* atau *mufassar* (setara dengan *manṭūq ṣarīḥ* dengan *adad/angka*), tidak dapat dikalahkan oleh *dalīl ṣannī* (dalil dugaan), termasuk *qiyās* (analogi). *Qiyās* hanya dapat beroperasi pada area yang maknanya *ṣannī* atau pada kasus yang tidak tercover (*al-maskūt ‘anh*), namun bahkan dalam kasus *maskūt ‘anh*, *Mafhūm* (seperti *mukhālafah*) sering dianggap lebih lemah

daripada *qiyās jali*.

3. Mengatasi Ambiguitas (*Khafā'*): Jenis *dalālah* tertentu, seperti *Iqtidā'*, membantu *mujtahid* untuk mengatasi ambiguitas yang terjadi dalam teks (*Mujmal* atau *Mushkil*) dengan menyimpulkan makna yang diperlukan untuk menjaga kebenaran hukum.

Secara keseluruhan, pemahaman terhadap berbagai tingkatan *dalālah* adalah cerminan dari prinsip *al-iḥtiyāt* (kehati-hatian) dalam *istinbāt*. Metode *Jumhūr* memberikan ruang lebih besar untuk *Mafhūm*, sementara *Ḥanafīyah* lebih mengandalkan *Dalālah al-Naṣṣ* dan *Ishārah* yang secara linguistik lebih terkait erat dengan *manṭūq*, menunjukkan preferensi metodologis yang berbeda namun sama-sama bertujuan menjaga konsistensi dalam berijtihad.

E. Ringkasan

1. Tujuan pembahasan ini adalah menjelaskan bagaimana teks syar'ī menunjukkan makna hukumnya: apakah melalui makna eksplisit (*manṭūq*) atau makna implisit yang dipahami melalui petunjuk makna tersirat (*mafhum*).
2. Menurut al-Mutakallimūn (*Jumhūr*), lafal dari segi penunjukan makna terbagi dua:
 - *Manṭūq* (لَمَنْطُوقٌ) → makna yang diucapkan secara langsung oleh lafaz.
 - *Mafhūm* (لَمَفْهُومٌ) → makna yang tidak diucapkan tetapi dipahami dari susunan atau konteks lafaz.

3. *Manṭūq* terbagi menjadi dua bagian:
 - a) *Ṣarīḥ* (صَرِيح) → makna yang secara jelas diucapkan dan dimaksudkan oleh syāri‘,
 - b) *Ghayr Ṣarīḥ* (غَيْرُ صَرِيح) → makna yang dipahami secara implisit dari struktur atau konteks kalimat.
4. *Manṭūq ṣarīḥ* mencakup setiap lafaz yang secara langsung menunjukkan hukum tanpa memerlukan penalaran tambahan, seperti perintah “*Aqīmū al-ṣalāh*” yang menunjukkan kewajiban salat.
5. *Manṭūq ghayr ṣarīḥ* terdiri atas tiga bentuk penunjukan makna:
 - *Dalālat al-Iqtidhā’* (دَلَالَةُ إِقْتِضَاءٍ) → makna yang harus diasumsikan agar teks tetap logis atau sah secara syar‘i, contoh: firman “*ḥurrimat ‘alaykum al-maytah*” (QS. al-Mā’idah: 3) — dipahami bahwa yang diharamkan adalah *memakannya*, bukan sekadar keberadaannya.
 - *Dalālat al-Isyārah* (دَلَالَةُ إِشَارَةٍ) → makna yang tidak disebut tetapi dapat dipahami dari susunan lafaz, seperti larangan berkata “*uffin*” yang juga menunjukkan larangan menyakiti orang tua secara fisik.
 - *Dalālat al-Imā’* (دَلَالَةُ إِمَاءٍ) → makna yang dipahami dari isyarat atau sebab yang menyertai lafaz, misalnya penyebutan “Allah melaknat riba” menunjukkan illat keharamannya adalah sifat riba itu sendiri.

6. *Mafhūm* (مَفْهُومٌ) adalah makna yang dipahami dari diamnya lafaz, bukan dari ucapan yang eksplisit, melainkan dari pengertian yang ditinggalkan oleh redaksi kalimat.
7. *Mafhūm* terbagi menjadi dua:
 - *Mafhūm al-Muwāfaqah* (مَفْهُومٌ لِّمُوَافَقَةٍ) → makna yang sejalan dengan makna yang diucapkan, bahkan lebih kuat darinya.
 - *Mafhūm al-Mukhālafah* (مَفْهُومٌ لِّمُخَالَفَةٍ) → makna yang berlawanan dengan yang disebut, yakni jika sebab yang disebut tidak ada, maka hukum pun tidak berlaku.
8. Kaidah utama:
 - *Al-Mutakallimūn* menilai seluruh jenis *manṭūq* dan *mafhum* sebagai dasar *istidlāl* hukum.
 - *Al-Fuqahā'* (*Ḥanafīyah*) lebih selektif, mereka menolak *mafhum al-mukhālafah* karena dianggap terlalu bergantung pada konteks non-verbal.
9. Menurut *al-Fuqahā'*, pembagian lebih praktis dan terarah pada fungsi hukum, yakni:
 - *'Ibārat al-Naṣṣ* (عِبَارَةٌ لِّلنَّصِّ) – makna langsung dari teks,
 - *Isyārat al-Naṣṣ* (إِشَارَةٌ لِّلنَّصِّ) – makna tersirat yang dapat dipahami dari struktur kalimat,
 - *Dalālat al-Naṣṣ* (دَلَالَةٌ لِّلنَّصِّ) – makna yang dipahami dari tujuan teks, dan
 - *Iqtidā' al-Naṣṣ* (اِقْتِضَاءُ لِّلنَّصِّ) – makna yang harus diasumsikan agar teks tetap logis atau sah secara syar'i.

10. Pembagian *manṭūq* dan *mafhum* merupakan pondasi logis bagi analisis semantik hukum Islam. Ia memastikan setiap teks dipahami secara menyeluruh, baik dari makna eksplisit yang diucapkan maupun implikasi makna yang ditinggalkan, guna menjaga keselarasan antara lafaz, konteks, dan tujuan hukum syar‘i.

F. Latihan

- 1) Jelaskan secara mendalam perbedaan antara *manṭūq* dan *mafhum* dari segi cara penunjukan makna serta posisi keduanya dalam penetapan hukum syar‘i. Berikan contoh ayat untuk masing-masing dan analisislah bagaimana keduanya bekerja dalam istidlāl hukum menurut *al-Mutakallimūn*.
- 2) Uraikan dan analisislah perbedaan antara *dalālat al-iqtidā’*, *dalālat al-isyārah*, dan *dalālat al-imā’* dari segi hubungan lafaz dengan makna. Mengapa ketiganya disebut *manṭūq ghayr ṣarīḥ* dan bukan termasuk *mafhum*? Berikan satu contoh aplikatif untuk masing-masing.
- 3) Bagaimana kedudukan *mafhum al-muwāfaqah* dan *mafhum al-mukhālafah* dalam teori istidlāl hukum? Jelaskan alasan sebagian ulama, khususnya *Ḥanafīyah*, menolak penggunaan *mafhum al-mukhālafah*, serta dampaknya terhadap keluasan penalaran hukum Islam.
- 4) Allah berfirman:

“وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا”

“Janganlah engkau mengatakan kepada keduanya ‘ah’, dan janganlah engkau membentak mereka berdua.” (QS. *al-Isrā’* [17]: 23)

Ayat ini melarang berkata kasar kepada orang tua. Analisislah jenis penunjukan makna (*dalālah*) yang terkandung dalam ayat tersebut menurut *al-Mutakallimūn*. Apakah larangan memukul orang tua termasuk bagian dari *manṭūq* atau *mafhum*? Jelaskan alasannya.

5) Allah berfirman:

“حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ لُمِيَّةٌ”

“Diharamkan bagimu (memakan) bangkai.” (QS. *al-Mā’idah* [5]: 3)

Ayat ini tidak dimaksudkan mengharamkan *bangkai* itu sendiri, tetapi mengharamkan *memakannya*. Analisislah bagaimana penambahan makna tersirat ini sah secara kaidah *uṣūliyah*!

Bab IX

Al-Ta'āruḍ dalam Sumber Hukum *Shar'ī*

Tujuan Pembelajaran

Bab ini bertujuan membekali mahasiswa dengan pemahaman konseptual dan metodologis mengenai *ta'āruḍ al-adillah*, yaitu kondisi ketika dua dalil syar'i tampak menunjukkan tuntutan hukum yang berbeda. Mahasiswa diharapkan mampu menjelaskan pengertian *ta'āruḍ* secara etimologis dan terminologis, sekaligus mengidentifikasi bentuk-bentuk pertentangan yang bersifat hakiki maupun yang hanya bersifat lahiriah akibat perbedaan konteks atau petunjuk makna. Pembelajaran juga diarahkan agar mahasiswa dapat mengklasifikasikan jenis-jenis *ta'āruḍ* berdasarkan tingkat kepastian dalil, khususnya pembedaan antara dalil yang *qaṭ'i* dan yang *ẓannī*, sehingga mereka mampu menilai signifikansi dan konsekuensi yuridis dari masing-masing kategori. Melalui kajian komparatif, mahasiswa akan memahami perbedaan metodologis antara mazhab *Shāfi'iyyah* dan *Ḥanafīyyah* dalam menyelesaikan pertentangan dalil, termasuk bagaimana keduanya memprioritaskan berbagai bentuk interpretasi teks. Selain memahami teori, mahasiswa akan berlatih menerapkan metode *jam' wa al-tawfiq*, *takhṣīs al-'āmm*, *taqyīd al-muṭlaq*, dan *naskh* melalui berbagai contoh kasus fikih yang relevan. Melalui proses tersebut, mahasiswa diharapkan mampu membangun argumentasi hukum yang logis, sistematis, dan dapat dipertanggungjawabkan, sehingga memiliki kapasitas epistemologis yang matang untuk menghadapi persoalan hukum yang kompleks dalam kajian *uṣūl al-fiqh*.

A. Pengertian *Ta'āruḍ al-Adillah*

Kata *ta'āruḍ al-adillah* (تعارض الأدلة) terdiri dari dua kata, *ta'āruḍ* (تعارض) dan *al-adillah* (الأدلة). Secara bahasa, kata *ta'āruḍ* merupakan bentuk maṣdar dari kata kerja *ta'ārada* (تعارض), yang berarti “saling bertentangan” atau “saling berhadapan.” Kata *ta'ārada* sendiri berasal dari akar kata *'araḍa* (عرض) yang bermakna “menghalangi,” “mencegah,” atau “membandingi.” Menurut al-Rāghib al-Aṣfahānī, akar kata *'araḍa* mengandung makna sesuatu yang tampak di hadapan yang lain dan menghalangi jalannya. Ia berkata:

العَرَضُ هُوَ مَا قَابِلَ الشَّيْءِ أَوْ حَالَ بَيْنِهِ وَبَيْنَ غَيْرِهِ

Artinya: *Al-'arḍ* adalah sesuatu yang berhadapan dengan sesuatu yang lain, atau menghalangi antara sesuatu dengan yang lain.”

Asal makna kata ini juga digunakan dalam konteks fisik, seperti adanya penghalang berupa bangunan, kayu, atau gunung yang menghalangi orang yang sedang melintas di jalan. Oleh karena itu, istilah *al-i'tirāḍ* (الاعتراض) diartikan sebagai “mencegah” atau “menghalangi.” Berdasarkan makna asal tersebut, maka *al-ta'āruḍ* berarti “saling menghalangi,” “saling menentang,” atau “saling berhadapan.”²

Adapun kata *al-adillah* merupakan bentuk jamak dari *dalīl* (دليل) yang berarti “petunjuk,” “bukti,” atau “alasan.”

¹ Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Qalam, 1992), 345

² Aḥmad ibn Manẓūr al-Afrīqī al-Miṣrī, *Lisān al-'Arab*, Vol. 3, (Beirut: Dār Ṣādir, 1993), 285

Dalam konteks ushul fiqh, *dalīl* diartikan sebagai segala sesuatu yang dapat menunjukkan kepada hukum shar'ī melalui cara yang pasti atau dugaan kuat (ẓannī).³

Dengan demikian, secara etimologis, istilah *ta'āruḍ al-adillah* bermakna “pertentangan di antara beberapa dalil” atau “saling berhadapannya sejumlah dalil hukum.”

Secara terminologi, ulama berbeda pendapat dalam mendefinisikan *ta'āruḍ al-adillah*.

1. Muhammad Al-Shaukanī:

التعارض هو ان يقتضي احد الدليلين حكما في واقعة خلاف ما يقتضيه الدليل الآخر فيها

Artinya: *Ta'āruḍ al-adillah* adalah ketika salah satu dari dua dalil menetapkan hukum suatu masalah, sedangkan dalil lainnya menetapkan hukum berbeda atas masalah tersebut.

2. Muḥammad ibn Ḥabīb Al-Āmidī:

التَّعَارُضُ: تَقَابُلُ دَلِيلَيْنِ عَلَى وَجْهِ يُوجِبُ تَعَدُّرَ الْعَمَلِ بِكِلَيْهِمَا فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ

Artinya: *Ta'āruḍ* ialah berhadap-hadapannya dua dalil sehingga tidak mungkin diamalkan keduanya secara bersamaan.”

³ Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb Al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 13

⁴ Muḥammad bin Alī bin Muḥammad al-Shaukanī, *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, tth), 242.

⁵ Al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Vol. 1, 173.

3. Abdul Wahhāb Khallāf:

اقتضاء كل واحد منهما في وقت واحد حكما في الواقعة يخلاف
ما يقتضيه الدليل الآخر فيها⁶

Artinya: *Ta'āruḍ al-adillah* adalah ketika setiap dalil dari dua dalil berbeda pada saat yang sama satu dari dua dalil menetapkan hukum suatu masalah, sedangkan dalil lainnya menetapkan hukum berbeda atas masalah tersebut.

4. Muhammad Jawad Mughniyyah:

التعارض هو التدافع بين الدليلين لا يمكن اجتماعهما⁷

Artinya: Pertentangan dua dalil, yang mana kedua dalil tersebut tidak memungkinkan untuk dikompromikan.

Beberapa definisi di atas meskipun kalimatnya berbeda dapat disimpulkan bahwa *ta'āruḍ al-adillah* adalah sebuah konsep dalam yang merujuk pada adanya situasi di mana dua atau lebih dalil shar'ī yaitu ayat Al-Qur'an atau hadis yang tampak saling bertentangan atau kontradiktif dalam menetapkan hukum satu persoalan yang sama.

Keyakinan fundamental dalam Islam adalah bahwa syariat (hukum) Allah SWT melalui Al-Qur'an dan sunnah Rasul-Nya bersifat sempurna dan bebas dari kontradiksi internal yang hakiki. Ajaran-ajaran tersebut saling melengkapi dan menguatkan, tidak bertentangan. Oleh

⁶ Abdul Wahhāb Khallāf, *Ilmu Usūl Fiqh* (Kairo: Maktabah Da'wah al-'Ilamiyyah, tth), 229.

⁷ Muḥammad Jawad Mughniyyah, *Ulūm Usūl al-Fiqh fī Thaūbih al-Jadid* (Beirūt: Maktabah Dar al-'Ilmi li al-Malayīn, 1975), 425

karena itu, *ta'āruḍ al-adillah* pada dasarnya sifatnya adalah semu yaitu ketika seorang mujtahid menghadapi dua dalil atau lebih yang tampaknya bertentangan. Pertentangan tersebut bukanlah pada dalil itu sendiri melainkan dalam pemahaman atau persepsi mujtahid tersebut.

Hal itu sebagaimana dinyatakan Abdul Wahhāb Khallāf bahwa pada dasarnya tidak terdapat *ta'āruḍ al-adillah* antara dua ayat al-Qur'an, antara dua hadis, atau antara ayat dengan hadis sahīḥ. Apabila tampak ada pertentangan, itu hanya pertentangan menurut pandangan kita saja karena ketidakmampuan akal kita untuk memahaminya, bukan pertentangan secara hakikatnya.⁸ Begitu juga Wahbah al-Zuhaili yang menyatakan bahwa tidak ada pertentangan dalam kalam Allah SWT dan Rasul-Nya. Anggapan adanya *ta'āruḍ* antara dua atau beberapa dalil hanyalah dalam pandangan mujtahid, bukan *fi nafs al-amr* atau pada hakikatnya. Hal itu karena sesuatu yang mustahil Allah memberikan dua dalil yang saling meniadakan dalam waktu dan tempat yang sama.⁹

Adanya *ta'āruḍ* semu ini mendorong mujtahid untuk melakukan upaya maksimal dalam meneliti dalil-dalil tersebut menggunakan metodologi ushul fiqh yang ketat, untuk menemukan titik temu, konteks yang benar, dalil yang lebih kuat, atau dalil yang menaṣṣakhkan sehingga kontradiksi tersebut terselesaikan secara ilmiah dan shar'ī.

⁸ Khallāf, *Ilmu Usūl Fiqh*, 230.

⁹ Wahbah al-Zuhailī, *Usūl Fiqh al-Islāmī*, Vol. 1 (Damaskus: Dār-Fikr, 1986), 1174

B. Jenis Pertentangan Dalil

Dalam pandangan Abdul Wahhāb Khallāf *ta'āruḍ al-adillah* hanya terjadi pada dua dalil shar'ī yang memiliki kekuatan yang sama, misalkan antara ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an, antara ayat al-Qur'an dengan hadis mutawatir, dan antara hadis mutawatir dengan hadis mutawatir lainnya karena sama-sama memiliki kekuatan *qat'ī*, atau antara hadis *āḥād* dengan hadis *āḥād* dan antara qiyas dengan qiyas yang sama-sama *ẓannī*. Apabila satu dalil lebih kuat dari yang lain, misalkan antara al-Qur'an yang *qat'ī* dengan hadis *āḥād* yang *ẓannī*, maka hukum atas masalah tersebut harus mengikuti dalil yang *qat'ī*. Dengan demikian, menurut Khallāf, tidak dibutuhkan kajian terhadap pertentangan antara dalil yang *qat'ī* dan *ẓannī*.

Begitu juga dalam pandangan al-Shaukanī, pertentangan tidak mungkin terjadi pada dalil-dalil yang kekuatannya tidak seimbang yaitu antara dalil yang *qat'ī* dan *dalil yang ẓannī*, antara *naṣṣ* (teks shar'ī) al-Qur'an atau hadis 'mutawatir dengan ijma' atau qiyas, dan juga antara *ijmā'* dan qiyas karena dalam keadaan seperti itu makna pertentangan tidak dapat terwujud. Hal ini disebabkan karena dalil yang lebih lemah akan gugur dengan adanya yang lebih kuat, dan dalil yang bersifat dugaan (*ẓannī*) akan terhapus oleh yang pasti (*qat'ī*). Padahal syarat terjadinya pertentangan antara dua dalil shar'ī adalah keduanya harus memiliki kekuatan yang seimbang.

Sebaliknya, sebagaimana dikutip oleh al-Zuhailī,

sekelompok ulama ushul berpendapat bahwa *ta'āruḍ* tidak mungkin terjadi antara dua dalil yang sama-sama *qat'ī*, sebab hal itu akan mengharuskan terjadinya pertemuan dua hal yang saling bertentangan dalam satu waktu, padahal keduanya sama-sama pasti dan tetap. Keduanya yakni dua dalil *qat'ī* memberikan keyakinan, dan tidak mungkin terjadi pertentangan antara dua hal yang sama-sama meyakinkan. Demikian pula tidak masuk akal melakukan tarjih yaitu mengunggulkan salah satunya antara dua ilmu yang sama-sama pasti.¹⁰

Terhadap kontroversi tersebut, al-Zuhailī lebih condong terhadap pendapat kedua. Al-Zuhailī menyatakan *ta'āruḍ* hanya berlaku pada dalil-dalil *ẓannī* (yang bersifat dugaan kuat), karena pertentangan itu hanya terjadi dalam hal yang tampak (*ẓāhir*) saja. Tidak mungkin pertentangan itu terjadi pada dalil-dalil yang bersifat *qat'ī* (pasti). *Ta'āruḍ al-adillah* sebagaimana dipaparkan sebelumnya berarti adanya dua dalil shar'ī yang tampak menunjukkan dua hukum berbeda terhadap satu objek pada waktu yang sama, sehingga tidak mungkin diamalkan keduanya secara literal tanpa penjelasan tambahan.

Para ulama membagi *ta'āruḍ al-adillah* berdasarkan tingkat kepastian dalil (*qat'ī* dan *ẓannī*) menjadi tiga tingkatan yaitu pertentangan antara dua dalil *qat'ī*, pertentangan antara dalil *qat'ī* dan dalil *ẓannī*, dan pertentangan antara dua dalil *ẓannī*, sebagaimana penjelasan di bawah ini:

¹⁰ Ibid., 1175.

1. Pertentangan antara Dua Dalil *Qat'ī*

Dalil *qat'ī* adalah dalil-dalil shara' yang bersifat pasti, seperti ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an, ayat al-Qur'an dengan hadis mutawatir, dan antara hadis mutawatir dengan hadis mutawatir. Dengan demikian pertentangan antara dua dalil *qat'ī* berarti pertentangan antara ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an, atau antara ayat al-Qur'an dengan hadis mutawatir, dan antara hadis mutawatir dengan hadis mutawatir, sebagaimana akan dijelaskan di bawah ini:

a. *Ta'āruḍ bayna āyāt al-Qur'ān* (antara ayat dengan ayat)

Contohnya dua ayat tentang iddahnya perempuan:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ
أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا
فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٣٤﴾

Orang-orang yang mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menunggu dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian, apabila telah sampai (akhir) iddah mereka, tidak ada dosa bagimu (wali) mengenai apa yang mereka lakukan terhadap diri mereka menurut cara yang patut. Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan. (QS. Al-Baqarah: 234)¹¹

Ayat di atas mengandung pengertian umum bahwa perempuan yang suaminya meninggal dunia, baik perempuan itu hamil maupun tidak, maka dia harus

¹¹ NU Online, <https://quran.nu.or.id/al-baqarah/234>

melaksanakan iddah selama empat bulan sepuluh hari. Sedangkan di ayat yang lain, yaitu QS. Al-Talāq [65]: 4 dijelaskan bahwa perempuan hamil yang ditinggal suaminya, baik karena meninggal dunia atau karena dithalaq maka iddahnya adalah sampai melahirkan:

وَأُولُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ¹² وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ
مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ﴿٦٥﴾

*Adapun perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka adalah sampai mereka melahirkan kandungannya. Siapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Dia menjadikan kemudahan baginya dalam urusannya.*¹²

Bagaimana jika perempuan itu suaminya meninggal dunia sedangkan dia dalam kondisi hamil, apakah menggunakan ayat yang pertama yaitu iddahnya perempuan yang suaminya meninggal adalah empat bulan sepuluh hari, atau menggunakan ayat yang kedua yaitu iddahnya perempuan hamil yang berpisah dengan suaminya (baik karena meninggal dunia atau karena thalaq) adalah sampai melahirkan? Hal ini bagi mujtahid tampak ada kontradiksi antara ayat yang pertama dan kedua, sehingga dibutuhkan ijtihad sungguh-sungguh untuk menyelesaikannya.

Menurut Abdul Wahhāb Khallāf hakikatnya kedua ayat tersebut tidak bertentangan karena bisa dikompromikan dengan jalan *al-jam'u wa al-taufiq* yaitu perempuan yang dalam kondisi hamil dan kemudian suaminya meninggal

¹² NU Online, <https://quran.nu.or.id/at-thalaq/4>

dunia, maka dia dapat beriddah dengan salah satu ketentuan dua ayat iddah di atas dengan masa yang terjauh: *Pertama*, jika perempuan tersebut melahirkan sebelum masa empat bulan sepuluh hari, maka iddahnya adalah menambah masa hingga empat bulan sepuluh hari. *Kedua*, jika perempuan tersebut hingga masa empat bulan sepuluh hari kandungannya belum lahir, maka iddahnya adalah sampai melahirkan.¹³

Contoh lainnya adalah dua ayat tentang makanan yang diharamkan. Ayat yang pertama adalah QS al-An‘ām [6]:145

قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ۖ

Katakanlah, “Tidak kudapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku sesuatu yang diharamkan memakannya bagi yang ingin memakannya, kecuali (daging) hewan yang mati (bangkai), darah yang mengalir, daging babi karena ia najis, atau yang disembelih secara fasik, (yaitu) dengan menyebut (nama) selain Allah....”¹⁴

Ayat yang kedua Adalah QS al-Mā’idah [5]:3

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ

¹³ Khallāf, *Ilmu Ushul Fiqh*, 231

¹⁴ NU Online, <https://quran.nu.or.id/al-anam/145>

*Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging hewan) yang disembelih bukan atas (nama) Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang (sempat) kamu sembelih.*¹⁵

Kedua ayat di atas nampak ada kontradiksi tentang beberapa makanan yang diharamkan oleh Allah, tetapi jika dikaji dan diteliti lebih dalam kedua ayat tersebut bisa dikompromikan dengan jalan *bayān al-tafsīl* yaitu ayat yang satu menjelaskan keglobalan (ke-mujmal-an) ayat lainnya.

QS al-An'ām [6]:145 merupakan ayat yang diturunkan di Makkah. Ayat ini diturunkan lebih awal dari pada QS al-Mā'idah [5]:3. Ayat yang pertama menyebutkan kategori dasar makanan yang diharamkan, yaitu bangkai, darah yang mengalir, daging babi, hewan yang disembelih atas nama selain Allah. Ayat ini bersifat *mujmal* atau global (belum rinci), dan menjadi landasan awal hukum makanan haram. Sedangkan QS al-Mā'idah [5]:3 yang turun di Madinah, diturunkan kemudian dan berfungsi merinci (*bayān al-tafsīl*) dari kategori “bangkai” yang disebutkan secara umum dalam QS al-An'ām [6]:145. QS al-Mā'idah [5]:3 merinci jenis-jenis bangkai yang diharamkan, yaitu hewan yang tercekik, hewan yang dipukul, hewan yang jatuh, hewan yang ditanduk, hewan yang diterkam binatang buas.

Hal itu sebagaimana penjelasan Ibn Kathīr bahwa QS al-Mā'idah [5]:3 diturunkan untuk menjelaskan apa saja yang

¹⁵ NU Online, <https://quran.nu.or.id/al-maidah/3>

diharamkan Allah kepada hamba-Nya dari segi makanan. Ia merupakan penjelas (*mufasssirah*) bagi apa yang masih global dalam firmanNya di QS al-An‘ām [6]:145: ‘Katakanlah, aku tidak mendapati sesuatu yang diharamkan...’. Dengan demikian di QS al-Mā‘idah [5]:3 Allah menambahkan rincian tentang bangkai dan jenis-jenisnya.¹⁶

Menurut Ibn Kathīr, QS al-Mā‘idah [5]:3 tidak menasakh QS al-An‘ām [6]:145, melainkan memperinci dan menjelaskan (*tafsīl al-mujmal*) isi ayat sebelumnya. Ayat al-An‘ām memuat kaidah umum empat hal yang diharamkan, sedangkan al-Mā‘idah merinci kondisi yang termasuk kategori “bangkai” seperti *al-munkhaniqah* (yang tercekik), *al-mawqūdhah* (yang dipukul), dan seterusnya. Dengan demikian, hubungan keduanya adalah *tafsīr al-Qur’ān bi-al-Qur’ān* (penjelasan ayat dengan ayat), bukan kontradiksi.

b. Pertentangan antara Ayat al-Qur’an dengan Hadis Mutawatir

Sebagaimana sudah dibahas sebelumnya, sebagian ulama ushul menerima kemungkinan terjadinya pertentangan

¹⁶ Dalam kajian Ilmu Tafsir al-Qur’an disebutkan, salah satu bentuk penafsiran al-Qur’an adalah *tafsīr bi al-ma’tsur* yaitu menafsirkan al-Qur’an dengan al-Qur’an. Menurut al-Shanqitī, sebagaimana dikutip oleh Abdurrahman Hakim, penafsiran *al-Qur’ān bi al-Qur’ān* memiliki variasi beberapa metode, salah satunya adalah metode *bayān al-mujmal* yaitu ayat al-Qur’an menjelaskan suatu ayat yang belum jelas maknanya karena masih global. Pada metode ini lafaz al-Qur’ an yang *mujmal* membutuhkan *bayān* (penjelasan) dari ayat al-Qur’an lainnya. Abdurrahman Hakim, “Tafsir Al-Qur’an dengan Al-Qur’an: Studi Analisis-Kritis dalam Lintas Sejarah”, *Waratsah*, Volume 02, Nomor 01, Juni 2017, 64-66.

antara al-Qur'an dan hadis mutawatir karena statusnya sama-sama *qat'i* sebagaimana pendapat al-Shaukanī dan Khallaf. Bahkan mereka berdua mensyaratkan *ta'āruḍ al-adillah* harus antara dali-dalil yang *qat'i* seperti ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an, atau ayat al-Qur'an dengan hadis mutawatir. Meskipun begitu, mereka meyakini hakikatnya tidak terdapat *ta'āruḍ al-adillah* antara dua ayat al-Qur'an atau antara al-Qur'an dengan hadis mutawatir. Apabila tampak ada pertentangan, itu hanya pertentangan menurut pandangan kita saja karena ketidakmampuan akal kita untuk memahaminya, bukan pertentangan secara hakikatnya.¹⁷

Contoh *ta'āruḍ al-adillah* antara al-Qur'an dengan hadis mutawatir di antaranya adalah pertentangan antara QS al-Baqarah [115]:[2 dengan hadis mutawatir tentang arah kiblat dalam sholat.

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾

*Hanya milik Allah timur dan barat. Ke mana pun kamu menghadap, di sanalah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha luas lagi Maha Mengetahui.*¹⁸

Ayat di atas mengandung hukum tentang kebolehan umat Islam menghadap ke arah mana saja saat sholat. Hal itu sesuai dengan peristiwa yang melatarbelakangi turunnya

¹⁷ Khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, 230; Al-Syaukani, *Irsyadul Fuhul*, 242

¹⁸ NU Online, <https://quran.nu.or.id/al-baqarah/115>

ayat tersebut seperti diceritakan Qatādah: “Telah disebutkan kepada kami bahwa sekelompok sahabat Nabi ﷺ berangkat dalam suatu peperangan pada malam yang gelap. Mereka tidak mengetahui arah kiblat, maka sebagian mereka salat ke arah sini dan sebagian ke arah sana. Ketika pagi hari, ternyata mereka mengetahui bahwa salat mereka tidak menghadap ke kiblat. Maka mereka menceritakan hal itu kepada Nabi ﷺ, lalu turunlah ayat: Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat...”¹⁹

Kebolehan menghadap ke mana pun saat sholat sebagaimana ayat di atas, nampak bertentangan dengan hadis Nabi saw tentang perintah menghadap kiblat:

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: بينما الناس بقباء في صلاة الصبح إذ جاءهم آتٍ فقال: إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن، وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة. (رواه البخاري ومسلم)²⁰

Artinya: Dari Ibn ‘Umar ra. berkata: “Ketika orang-orang di Qubā’ sedang melaksanakan shalat Subuh, datang seseorang dan berkata: Sesungguhnya Rasulullah ﷺ telah diturunkan kepadanya wahyu malam ini, dan beliau diperintahkan untuk

¹⁹ Al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyi al-Qur’ān*, Vol. 2 (Dār al-Ma’ārif: 1956), 485.

²⁰ Al-Kattānī menulis: “Hadis tentang pemindahan kiblat dari Baitul Maqdis ke Ka’bah adalah mutawātir secara makna, diriwayatkan oleh banyak sahabat dalam konteks yang berbeda-beda.” Muḥammad ibn Ja’far al-Kattānī, *Naẓm al-Mutanāthir min al-Ḥadīth al-Mutawātir* (Beirūt: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyah, 1980), 41.

menghadap ke Ka'bah. Maka beralihlah kalian menghadap ke Ka'bah! Saat itu wajah mereka menghadap ke Syam, lalu mereka berputar menghadap ke Ka'bah."

Menurut ulama ushul, *ta'āruḍ* di sini bukan hakiki, melainkan *ẓāhiri* (semu), sebab konteks dan sebab turunnya (*asbāb al-nuzūl*) berbeda. Begitu juga dengan mayoritas *mufasssir* seperti al-Ṭabarī dan al-Qurṭubī, yang menyatakan bahwa hakikatnya tidak ada pertentangan antara QS al-Baqarah [2]: 115 dan hadis mutawatir tersebut. Kedua dalil tersebut bisa dikompromikan atau *al-jam' wa al-tawfiq* dengan metode *tafṣīl al-mujmal* yakni hadis menjadi penjelas terhadap ayat yang global, serta dengan metode *takhṣīs al-'ām* yakni hadis memberi pengecualian makna yang umum.²¹

Menurut al-Qurṭubī QS al-Baqarah [2]: 115 bersifat *'ām* (umum) tetapi dibatasi maknanya untuk orang yang tidak tahu kiblat, orang yang shalat di atas kendaraan (*naḥīlah*), dan menunjukkan bahwa Allah tidak terbatas arah. Sedangkan menurut al-Ṭabarī Ayat 115 membolehkan menghadap ke arah mana saja dalam kondisi tidak mengetahui kiblat, sedangkan hadis memerintahkan menghadap Ka'bah bila sudah diketahui.²²

Kesimpulannya, Al-Baqarah [2]:115 berbicara tentang kondisi umum, kondisi darurat, dan kondisi sholat shalat sunnah dalam perjalanan, menunjukkan keluasaan arah

²¹ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Vol. 2, 414-416; Abu 'Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* (Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), 150-151.

²² Ibid.

ibadah bagi Allah. Sedangkan hadis mutawatir tersebut merinci (*tafṣīl*) dan menetapkan hukum khusus (*takḥṣīs*), yakni wajib menghadap ka'bah dalam kondisi sudah normal dan pada saat shalat wajib.

2. Pertentangan antara Dalil *Qat'ī* dan *Ẓannī*

Dalil *Ẓannī* ialah dalil yang menunjukkan hukum dengan tingkat kepastian yang tidak mutlak, baik karena sisi periwayatan (*ẓannī al-wurūd*) maupun sisi penunjukannya terhadap makna (*ẓannī al-dalālah*).

Menurut al-Āmidī:

الظن هو الاعتقاد الراجح مع إمكان النقيض

Ẓann ialah keyakinan yang kuat terhadap suatu hal, namun masih memungkinkan adanya kebalikannya.²³

Pertentangan antara dalil *Qat'ī* dan *Ẓannī* meliputi dua pembahasan yaitu pertentangan antara Ayat al-Qur'an dengan hadis *Āḥād* dan pertentangan antara hadis *Mutawātir* dengan hadis *Āḥād*, sebagaimana dijelaskan di bawah ini:

1) Pertentangan antara Ayat al-Qur'an dengan Hadis *Āḥād*

Pertentangan antara Ayat al-Qur'an dengan hadis *āḥād* adalah situasi teoretis di mana makna sebuah hadis *āḥād* tampak bertentangan dengan makna ayat al-Qur'an yang lebih pasti. Hal ini tidak berarti terjadi kontradiksi

²³ Al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Vol, 2, 211

sebenarnya, melainkan hanya pertentangan lahiriah yang kemudian diselesaikan melalui berbagai metode, seperti kompromi, *takhṣīs* (mengecualikan), *taqyīd* (membatasi), atau *tarjīh* (mendahulukan yang lebih kuat). Contohnya pertentangan wasiat untuk ahli waris antara QS al-Baqarah [2]:118 dengan salah satu hadis *āḥād* :

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ
لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾

Diwajibkan kepadamu, apabila seseorang di antara kamu didatangi (tanda-tanda) maut sedang dia meninggalkan kebaikan (harta yang banyak), berwasiat kepada kedua orang tua dan karib kerabat dengan cara yang patut (sebagai) kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa.

Menurut Ibnu Kathīr, ayat yang mulia ini memuat perintah berwasiat bagi kedua orang tua dan kerabat. Menurut pendapat yang paling kuat, kewajiban itu berlaku sebelum turunnya ayat-ayat waris. Ketika ayat waris (*al-farā'id*) turun, maka ayat wasiat ini dinasṣkh, karena pembagian hak waris sudah ditetapkan oleh Allah. Oleh karena itu datanglah hadis dalam Kitab Sunan dan lainnya, dari 'Amr ibn Khārijah yang menceritakan bahwa ia pernah mendengar Rasulullah saw. berkhotbah, yang antara lain isi khotbahnya adalah:

إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، فَلَا وَصِيَّةَ لَوَارِثٍ

*Sesungguhnya Allah telah memberikan kepada setiap orang yang berhak atas bagiannya (masing-masing), maka tidak ada lagi wasiat bagi ahli waris.*²⁴

Jika Ibnu Kathīr berpandangan bahwa hadis di atas menasakh Al-Baqarah [2]:115, maka al-Shāfi'ī memiliki pandangan berbeda. Menurut hadis "*lā waṣiyyata liwārith*" bukan *nasikh* (penghapus) terhadap ayat Al-Baqarah [2]:115, tetapi *mukhaṣṣiṣ* (mengecualikan) atas kemumuman *lafaz* وَالَّذِينَ وَالْأَقْرَبِينَ yang mencakup semua orang tua dan kerabat. Sehingga, dengan adanya *takhṣiṣ* oleh hadis tersebut maka wasiat hanyalah untuk kerabat yang bukan ahli waris. Sedangkan kerabat yang sudah mendapat bagian berdasarkan waris, tidak boleh menerima wasiat.²⁵

Kesimpulannya, ada dua metode penyelesaian ta'arudl antara Al-Baqarah [2]:115 dan hadis "*lā waṣiyyata liwārith*". Ibnu Kathīr menggunakan *naṣṣakh*, sehingga hukumnya adalah orang tua dan semua kerabat tidak boleh menerima wasiat karena sudah dihapus dengan hadis "*lā waṣiyyata liwārith*". Mereka hanya menerima harta peninggalan berdasar pembagian waris sebagaimana dijelaskan pada QS al-Nisā' [4]:11-12. Sedangkan al-Shāfi'ī menggunakan

²⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Vol. 2, 512-513; Hadis merupakan hadis ṣaḥīḥ diriwayatkan oleh Abu Dāwūd, al-Tirmidzī, Ibn Mājah, dan Aḥmad. Status periwayatannya ahad, tidak sampai mutawatir. al-Nawawī. *Al-Majmū' Sharḥ al-Muḥadhdhab li al-Imām Abī Ishāq al-Shirāzī*. Ditahqiq dan dilengkapi oleh Muḥammad Najīb al-Muṭṭī. (Kairo: Dār al-Fikr, 1997), 21

²⁵ Muḥammad bin Idris al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, ed. Aḥmad Shākir (Kairo: Maktabah Dār al-Turāth), 103-104.

metode *takhṣīṣ al-ām* sehingga ahli waris tidak boleh menerima wasiat sebagaimana dijelaskan oleh Sunnah. Sementara bagi kerabat non-waris, wasiat tetap berlaku. Jadi, al-Shāfi'ī tidak menganggap hadis ini menghapus hukum ayat, tetapi menjelaskan batas penerapannya.

2) Pertentangan antara Hadis *Mutawātir* dengan Hadis *Āḥād*

Pertentangan bisa terjadi apabila dua hadis tampak memberikan hukum yang berbeda terhadap satu masalah, contohnya tentang hukum memanfaatkan kulit bangkai yang disamak. Hadis *mutawātir* membolehkan memanfaatkan kulit bangkai binatang yang sudah disamak karena hukumnya suci, sebagaimana diriwayatkan oleh banyak sahabat salah satunya sahabat Abdullah ibnu Abbās:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهِّرَ²⁶

Dari Ibnu Abbās ra. dia berkata, dia mendengar Rasulullah saw bersabda, “Kulit hewan mana pun, apabila telah disamak maka menjadi suci”.

Dalam *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Imām al-Nawawī berkata, “Hadis ini menjadi dasar bahwa kulit setiap hewan yang halal dimakan dagingnya menjadi suci setelah disamak,

²⁶ HR. Muslim, Abu Dāwud, al-Tirmizī, dari Ibn ‘Abbās dan lainnya. Hadis ini diriwayatkan oleh sekitar 10 sahabat, sehingga sebagian ulama menilainya mencapai derajat *mutawātir ma’nawī*. al-Kattānī, *Naẓm al-Mutanāthir fī al-Ḥadīth al-Mutawātir*, 120.

sekalipun hewan itu telah mati tanpa disembelih.” Al-Nawawī menegaskan bahwa proses penyamakan menghilangkan *najāsah* yang ada pada kulit.²⁷ Begitu juga dengan pendapat al-Shāfi‘ī yang menyatakan setiap kulit yang telah disamak menjadi suci, kecuali kulit anjing dan babi, sebab keduanya najis ‘*ayn* (zatnya).²⁸

Namun, ditemukan suatu hadis *āḥād* yang mengandung hukum sebaliknya yaitu larangan untuk memanfaatkan kulit dan urat bangkai, sebagaimana diriwayatkan dari ‘Abdullāh bin ‘Ukaim:

لَا تَنْتَفِعُوا مِنَ الْمَيْتَةِ يَاهَابٍ وَلَا عَصَبٍ²⁹

Janganlah kalian memanfaatkan kulit bangkai maupun uratnya.

Terhadap kontradiksi dua hadis tersebut, al-Shaukanī berpendapat apabila hadis *mutawātir* bertentangan dengan hadis *āḥād*, maka hadis *āḥād* tidak boleh diamalkan, karena ia tidak dapat menentang yang *qat’ī* (*mutawātir*). Namun jika mungkin dilakukan *jam’*, maka wajib diupayakan agar keduanya dapat diamalkan. Dalam kasus tersebut al-Nawawī dan ibn Ḥajar menggunakan metode *naskh*. Al-Nawawī dan Ibn Ḥajar menjelaskan bahwa hadis yang melarang tersebut lebihdahuluadasebelum Nabi saw mengizinkan pemanfaatan

²⁷ Al-Nawawī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 4 (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t.), hlm. 54.

²⁸ Al-Shāfi‘ī, *Al-Umm*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1990), hlm. 37.

²⁹ Abū Dāwūd Sulaiman al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-Libās, Bāb fī Isti’māl Ṭhāb al-Maitah*, Vol. 4 no. 4127 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990 M), 63.

penyamakan kulit, sehingga hadis yang melarang pemanfaatan kulit bangkai yang disamak telah dihapus (*mansūkh*) oleh hadis yang membolehkan.³⁰

3. Pertentangan antara Dalil *ẓannī* dan *ẓannī*

Pertentangan antara dua dalil *ẓannī* merupakan bentuk *ta'āruḍ* (kontradiksi lahiriah) yang paling sering terjadi dalam kajian ilmu *uṣūl al-fiqh* dan *'ulūm al-ḥadīth*. Dalil *ẓannī* adalah dalil yang bersifat dugaan kuat (tidak pasti), baik dari sisi periwayatan (*wurūd*) maupun dari sisi penunjukan makna (*dalālah*).

Termasuk dalam kategori dalil *ẓannī* adalah hadis-hadis *āḥād*, yaitu hadis yang diriwayatkan oleh satu atau beberapa orang, tetapi tidak mencapai derajat *mutawātir* dan dalil *ra'yu* seperti *qiyas*. Oleh karena itu pada bagian pertentangan dalil *ẓannī* ini akan ada dua pembahasan yaitu pertentangan antara hadis *āḥād* dengan hadis *āḥād* dan pertentangan antara hadis *āḥād* dengan *qiyas*, sebagaimana akan dijelaskan berikut ini:

1) Pertentangan antara Dua Hadis *Āḥād* (*ta'āruḍ bayna al-ḥadīthayn al-āḥādayn*)

Ta'āruḍ bayna al-ḥadīthayn al-āḥādayn terjadi apabila dua hadis *ṣaḥīḥ* (atau *hasan*) menunjukkan hukum yang berbeda terhadap satu peristiwa dalam waktu atau kondisi yang sama

³⁰ Al-Nawawī, *Al-Majmū'*, Vol. 1, 252; al-Ḥāfiẓ Aḥmad Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 1 (Bairut: Libanon: Dār al-Ma'rifah), 393.

sehingga dibutuhkan usaha yang sungguh-sungguh untuk menentukan langkah penyelesaiannya. Contoh pertentangan antara dua hadis āḥād adalah tentang hukum ziarah kubur bagi perempuan.

Hadis pertama melarang ziarah kubur berdasarkan riwayat dari Abū Hurairah ra:

وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعَنَ زَوَارَاتِ
الْقُبُورِ³¹

Allah melaknat para wanita yang sering berziarah ke kubur.

Hadis kedua tentang kebolehan ziarah kubur dari periwayatan Abdullah bin Buraidah dari ayahnya:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا³²

Dahulu aku melarang kalian berziarah kubur, maka (sekarang) ziarahlah kalian.

Kedua hadis ini sama-sama berstatus āḥād ṣaḥīḥ dan tampak bertentangan yang pertama melarang, yang kedua membolehkan. Para ulama menjelaskan bahwa hadis pertama menunjukkan larangan temporal (karena khawatir unsur kesyirikan di awal Islam), sedangkan hadis kedua

³¹ Hadis riwayat Aḥmad, al-Turmudhī, dan Ibnu Majah. Menurut Ibnu Mājah ḥasan ṣaḥīḥ, sedangkan al-Bani menganggapnya ṣaḥīḥ. <https://sunnah.com/mishkat:1770>

³² Hadis riwayat al-Nasā'ī dengan status ṣaḥīḥ. <https://sunnah.com/nasai:5652>

datang kemudian dan menunjukkan nasakh terhadap larangan sebelumnya. Imam al-Nawawī dan Ibn Hajar al-'Asqalānī menambahkan bahwa ziarah kubur hukumnya menjadi boleh, termasuk bagi perempuan, selama tidak disertai perilaku yang tercela seperti tangisan berlebihan, tabarruj, dan lainnya.³³

2) Pertentangan antara Hadis Āhād dan Qiyās.

Pertentangan antara hadis dan qiyās merupakan salah satu tema penting dalam pembahasan *ta'āruḍ al-adillah* karena melibatkan dua sumber hukum yang berbeda tingkat kekuatannya. Hadis *ṣaḥīḥ* dan berstatus *marfū'* kepada Nabi ﷺ, merupakan dalil *naqlī* (wahyu) yang bersifat *qat'ī al-wurūd*, sedangkan qiyās merupakan dalil *'aqlī* (rasional-ijthadī) yang bersifat *ẓannī*. Oleh sebab itu, secara prinsip, hadis selalu didahulukan atas qiyās apabila keduanya tampak bertentangan.

Imam al-Shāfi'ī menyepakati hal tersebut, sebagaimana pernyataannya dalam *al-Risalah*:

ولا يجوز القياس والخبر موجود، لأن القياس إنما يكون على الأصل، والخبر يبين عن الله عز وجل معناه، فلا يكون لأحد أن يقيس بعد بيان رسول الله ﷺ.³⁴

³³ Al-Nawawī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2, 671; Al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 3, 148.

³⁴ Muhammad bin Idris al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, Taḥqīq Aḥmad Muḥammad Shākir (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1979), 461.

Tidak boleh melakukan qiyās selama masih ada (dalil) hadis yang menjelaskan hukum, karena qiyās hanya dilakukan atas dasar asal hukum. Sedangkan hadis menjelaskan makna dari Allah Ta‘ālā, maka tidak halal bagi siapa pun melakukan qiyās setelah penjelasan Rasulullah.

Contoh lainnya adalah hadis dari al-Mughīrah ibn Shu‘bah tentang larangan riba:

قَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ، وَلَا تَشْتَفُوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تَبِيعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ، وَلَا تَشْتَفُوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلَا تَبِيعُوا مِنْهَا غَائِبًا بِنَاجِزٍ³⁵

Janganlah kalian menjual emas dengan emas kecuali sama kadarnya, dan jangan melebihi sebagian atas sebagian yang lain; jangan pula menjual perak dengan perak kecuali sama kadarnya, dan jangan melebihi sebagian atas sebagian yang lain; serta janganlah menjual yang tidak tunai dengan yang tunai.

Hadis tersebut menjelaskan larangan riba dalam pertukaran barang-barang ribawi sejenis. Pertukaran barang ribawi sejenis itu ada dua macam: riba faḍl yaitu riba karena adanya kelebihan/tambahan dalam kuantitas barang sejenis yang ditukarkan, misalnya menukar 10 gram emas dengan 11 gram emas adalah terlarang; dan riba nasi‘ah yaitu riba karena adanya penundaan penyerahan salah satu atau kedua barang yang ditukarkan. Jual beli ribawi tersebut memberikan

³⁵ Imam Muhammad al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Kitāb al-Buyū*, no. 2175. <https://sunnah.com/bukhari>

keuntungan pada satu pihak dan menimbulkan kerugian di pihak lain, sehingga Islam melarangnya.

Hadis tersebut juga memberi syarat jika terjadi jual beli barang sejenis maka harus sama kadar dan takaran (*sawā an bi sawā in*) karena ini adalah syarat untuk menghindari riba faḍl, dan harus dilakukan secara tunai (*yadan bi yad*) karena ini adalah syarat untuk menghindari riba nasi'ah. Transaksi harus diserahterimakan di tempat dan pada waktu yang sama

Meskipun hadis menjelaskan begitu, tetapi menurut kaidah qiyās, pertukaran barang yang sejenis boleh dilakukan dengan perbedaan kadar jika nilai ekonominya seimbang. Namun hadis ini melarangnya secara tegas, sehingga tampak bertentangan dengan prinsip qiyās yang berasaskan *taqābul al-manfa'ah* (pertukaran manfaat). Dalam hal ini, hadis *āḥād saḥīḥ* lebih kuat daripada qiyās, karena hadis bersumber dari wahyu. Namun bila hadis lemah sanadnya atau bertentangan dengan qiyās *jālī* dan tidak diamalkan oleh sahabat, maka qiyās dapat diunggulkan sebagaimana pandangan Ḥanafīyah. Ini merupakan penyelesaian *ta'arūḍ* dengan metode *tarjih*.³⁶

Ulama berbeda pendapat antara mendahulukan hadis *āḥād* ataukah mendahulukan qiyas dalam penyelesaian *ta'arūḍ*. Jumhūr Ulama dari kalangan Shāfi'iyyah, Ḥanābilah, sebagian Mālikiyyah berpendapat bahwa hadis *āḥād* harus

³⁶ Abū Bakar Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1983), 7-8.

diutamakan daripada qiyās, karena hadis, meskipun āḥād tetap merupakan naṣṣh shar‘ī yang *maqbul* (diterima) selama sanadnya ṣaḥīḥ. Al-Ghazali menyatakan, “Apabila hadis āḥād yang ṣaḥīḥ bertentangan dengan qiyās, maka hadislah yang dipegang; karena qiyās hanya berlaku ketika tidak ada naṣṣ.”³⁷

Berbeda dengan jumhūr, ulama Abū Ḥanīfah terkadang mendahulukan qiyās atas hadis āḥād jika hadis tersebut bertentangan dengan prinsip umum syariat atau qiyās jālī (analogi yang kuat). Contohnya, dalam kasus wanita haid membaca Al-Qur’an, sebagian riwayat hadis melarang, tetapi menurut qiyās karena tidak ada naṣṣ qat‘ī mereka membolehkan jika tidak menyentuh mushaf. “Kami tidak menolak hadis āḥād secara mutlak, tetapi jika ia bertentangan dengan qiyās yang kuat dan tidak diamalkan oleh para sahabat, maka qiyās lebih diutamakan.”³⁸

Madhhab Ḥanafiyah yang dikenal sebagai ahli ro‘yu adalah kelompok yang sangat mengedepankan penggunaan *ijtihād bi al-ra‘yu* terutama ketika tidak menemukan dalil nass yang qat‘ī. Betatapun begitu, mereka menegaskan bahwa harus mengutamakan hadis yang ṣaḥīḥ sepanjang tidak bertentangan dengan al-Qur’an harus diutamakan. Namun, bila hadis tersebut berstatus āḥād dan bertentangan dengan qiyās yang kuat, maka mereka lebih berhati-hati untuk mengamalkannya. Sebagaimana pernyataan al-Sarakhsī,

³⁷ Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 192–193.

³⁸ Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. 2, 9.

“Apabila hadis *āḥād* bertentangan dengan *qiyās jālī*, maka kami tidak menolaknya secara mutlak, tetapi kami berhenti dahulu sampai jelas sebabnya”.³⁹

C. Metode Penyelesaian *Ta'arud*

Apabila dalam pandangan seorang mujtahid tampak ada pertentangan dalil-dalil maka dia wajib melakukan kajian bagaimana cara menyelesaikan pertentangan tersebut. Terdapat dua arus besar metode penyelesaian yaitu metode Ḥanafīyah dan Metode Shāfi'īyah.

1. Metode Ḥanafīyah

Menurut madhhab Ḥanafīyah pertentangan itu bisa terjadi antara *naṣṣ-naṣṣ* shar'ī atau antara dalil-dalil lainnya. Apabila pertentangan itu terjadi antara dua *naṣṣh*, maka mujtahid harus menempuh empat tahapan ini secara berurutan:

a. *Al-Naskh* (Penghapusan Hukum)

Al-Naskh ada upaya mujtahid untuk meneliti sejarah dua *naṣṣ* (teks shar'ī), sehingga apabila diketahui bahwa salah satunya lebih dahulu dan yang lain datang kemudian, maka hukum yang datang belakangan menghapus (*nasikh*) bagi yang terdahulu (*mansūkh*). Jika keduanya sama kuatnya dan tidak diketahui mana yang lebih dulu, maka tidak mungkin terjadi *naṣṣkh* antara keduanya.

Contohnya adalah persoalan masa iddah bagi wanita

³⁹ Ibid.

yang ditinggal mati suaminya dan masa iddah bagi wanita hamil. Ayat pertama adalah firman Allah:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ
أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

Dan orang-orang yang meninggal dunia di antara kamu serta meninggalkan istri-istri, hendaklah mereka (para istri) menunggu (beriddah) selama empat bulan sepuluh hari.⁴⁰ (QS. al-Baqarah: 234)

Ayat ini menunjukkan bahwa masa iddah karena ditinggal mati adalah empat bulan sepuluh hari, baik wanita itu sedang hamil maupun tidak hamil. Sedangkan ayat kedua adalah firman Allah:

وَأُولَئِىَ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

Dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka adalah sampai mereka melahirkan kandungannya.⁴¹ (QS. Al-Talāq: 4)

Maksud dari ayat kedua ini ialah bahwa wanita hamil, masa iddahnya berakhir setelah melahirkan, baik karena ditinggal mati suami maupun diceraikan. Dengan demikian, kedua ayat ini tampak saling bertentangan secara lahiriah.

Dalam menyelesaikan pertentangan tersebut, Hanafiyah memilih melakukan metode *naskh* berdasarkan riwayat dari Ibnu Mas'ūd bahwa ayat yang kedua turun lebih akhir

⁴⁰ NU Online, <https://quran.nu.or.id/al-baqarah/234>

⁴¹ NU Online, <https://quran.nu.or.id/at-thalaq/4>

daripada yang pertama, sehingga ia menjadi penghapus (*naskh*) bagi ayat pertama dalam bagian yang bertentangan dengannya, yaitu mengenai wanita hamil yang ditinggal wafat oleh suaminya maka masa iddahnya berakhir setelah melahirkan. Pendapat ini sejalan dengan pendapat mayoritas ulama.⁴²

b. *Tarjīh*

Metode *tarjīh* secara etimologis berarti *al-tawfiq bayna al-amrayn wa taqdīm al-arjah minhumā* artinya mengompromikan antara dua hal dan mendahulukan yang lebih kuat di antara keduanya. Sedangkan secara terminologis ialah mendahulukan salah satu dalil yang tampak bertentangan atas dalil lainnya berdasarkan adanya unsur keunggulan (*marjūhiyyah*) dalam aspek tertentu.⁴³

Kriteria *tarjīh* menurut madhhab Ḥanafiyah didasarkan pada beberapa aspek, antara lain:

- 1) Kekuatan sanad, seperti mendahulukan hadis *mutāwatir* atas hadis *āḥād*, atau hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang lebih *thiqqah* atas perawi yang kurang kuat.
- 2) Kejelasan makna lafaz, misalnya mendahulukan lafaz yang bersifat *naṣṣ* (jelas dan tegas maknanya) atas lafaz yang hanya *ẓānn* (maknanya masih dapat ditakwil).
- 3) Kekuatan sumber hukum yaitu mendahulukan al-Qur'an atas hadis, hadis atas *qiyās*, atau *qiyās jālī* atas *qiyās khafī*.

⁴² Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2, 1177.

⁴³ 'Alī ibn Muḥammad al-Jurjānī, *al-Ta'rīfāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), 56.

- 4) Kesesuaian dengan prinsip umum syariat dan *maqāṣid al-sharī'ah*, yaitu ketika salah satu dalil lebih sejalan dengan tujuan pokok hukum Islam seperti menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.⁴⁴

Dengan demikian, *tarjih* dalam madhhab Ḥanafīyah bukan semata berdasarkan preferensi rasional, tetapi memiliki kaidah-kaidah metodologis yang ketat, yang memastikan bahwa dalil yang dipilih benar-benar lebih kuat dari sisi riwayat maupun *dirāyah* (pemahaman).

Dalam madhhab Ḥanafīyah, jika seorang mujtahid tidak mengetahui mana dari dua dalil yang lebih dahulu turun (atau terjadi), lalu memungkinkan untuk menguatkan salah satunya maka dilakukan *tarjih* dengan berbagai cara, yaitu menguatkan lafaz yang *muhkam*⁴⁵ dari pada yang *mufassir*⁴⁶, menguatkan hukum lafaz *'ibārah* dibanding yang hanya berupa isyarat, menguatkan lafaz larangan atas lafaz yang menunjukkan kebolehan (*mūbah*), dan menguatkan salah satu hadis ahad dengan melihat ketelitian perawinya, keadilannya, pemahamannya, dan sebagainya.⁴⁷

Ḥanafīyah mendahulukan *tarjih* atas *al-jam'*, karena mendahulukan pendapat yang lebih kuat atas pendapat yang lemah itu lebih logis. Contohnya, Abū Ḥanīfah

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ *Muhkam* adalah lafaz yang maknanya sangat jelas, tidak mengandung kemungkinan makna lain, dan tidak memerlukan penjelasan tambahan.

⁴⁶ *Muaffassir* adalah lafaz yang maknanya bisa jelas dan dimengerti setelah ada penjelasan atau konteks tambahan

⁴⁷ Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 1, 1177.

mendahulukan hadis: “Jauhilah dirimu dari air seni (najis).” atas hadis mengenai kebolehan meminum air seni dan susu unta (dari Arab Badui dalam konteks pengobatan. Yang *rājih* (lebih kuat) adalah larangan, selama masih memungkinkan untuk menjadikan keumuman dalil itu berlaku bagi sesuatu yang tidak dimakan kecuali dalam keadaan darurat pengobatan, karena menghindari bahaya lebih utama dibanding menarik kemaslahatan.⁴⁸

c. Al-Jam' wa al-Tawfiq

Secara bahasa, *al-jam'* (الجمع) berarti “menghimpun” atau “menyatukan”, dan *al-tawfiq* (التوفيق) berarti “menyelaraskan” atau “mendamaikan”. Dalam istilah *uṣūl al-fiqh*, kedua istilah ini digunakan untuk menunjukkan upaya mengompromikan dua dalil yang tampak bertentangan, sehingga keduanya dapat diamalkan tanpa menolak salah satunya.⁴⁹

Jika tidak memungkinkan untuk melakukan *tarjih* (menentukan mana dalil yang lebih kuat), maka seorang mujtahid harus beralih untuk menggabungkan dan menyelaraskan antara dua dalil (*al-jam' wa al-tawfiq*), karena mengamalkan kedua dalil lebih utama daripada mengabaikan salah satunya.⁵⁰ Bahkan disebutkan dalam kitab madhhab Ḥanafiyah *Uṣūl al-Sarakhsī*, metode *al-jam' wa al-tawfiq* merupakan langkah pertama dalam menghadapi pertentangan dalil yang didahulukan daripada *naskh* dan

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., 1178.

⁵⁰ Ibid.

tarjih. Hal ini karena pada prinsipnya semua dalil shar'ī bersumber dari Allah SWT, sehingga pertentangan yang tampak hanyalah bersifat lahiriah, bukan hakiki. Oleh sebab itu, setiap kali masih dimungkinkan untuk mengamalkan keduanya, maka wajib dilakukan *jam'*.⁵¹

Metode untuk mengompromikan dan menyelaraskan dalil-dalil yang bertentangan disesuaikan berdasarkan sifat kedua dalil, ada lima metode yaitu

1) Menggabungkan antara dua dalil yang umum dengan cara *tanwī'*.⁵²

Secara bahasa, *tanwī'* (التنويج) berarti “membeda-bedakan bentuk” atau “membuat variasi”. Dalam istilah uṣūl al-fiqh, *tanwī'* berarti “mengompromikan dua dalil yang tampak bertentangan dengan memahami bahwa keduanya menunjukkan variasi cara pelaksanaan hukum shar'ī, bukan perbedaan hukum yang saling meniadakan.”⁵³ Dengan kata lain, *tanwī'* digunakan ketika dua dalil sama-sama umum dan sahih, namun tampak menunjukkan dua bentuk amal yang berbeda. Dalam pandangan ulama Ḥanafiyah, hal itu bukanlah pertentangan (*ta'āruḍ*), melainkan bentuk variasi ibadah yang semuanya disyariatkan.

Contohnya, hadis riwayat Zaid bin Khālīd Al-Juhānī, Nabi ﷺ bersabda:

⁵¹ Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. 2, 198.

⁵² Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 1, 1178.

⁵³ Abū al-Ḥasan Al-Bazdawī, *Kashf al-Asrār 'an Uṣūl al-Bazdawī*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t), 216.

عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَلَا أُخِيرُكُمْ بِخَيْرِ الشُّهَدَاءِ؟ الَّذِي يَأْتِي بِشَهَادَتِهِ قَبْلَ أَنْ يُسْأَلَ.⁵⁴

Artinya: Maukah aku beritahu kalian tentang sebaik-baik para saksi? (yaitu) orang yang memberikan persaksian sebelum diminta.

Dan sabda Nabi ﷺ:

عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « خَيْرُ أُمَّتِي الْقَرْنُ الَّذِينَ بُعِثَتْ فِيهِمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ. ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ يَظْهَرُ قَوْمٌ يَشْهَدُونَ وَلَا يُسْتَشْهَدُونَ وَيَنْذَرُونَ وَلَا يُوفُونَ وَيُخُونُونَ وَلَا يُؤْتَمَنُونَ وَيَفْشُو فِيهِمُ السَّمَنُ ».⁵⁵

Dari Imran bin Husain berkata, Rasulullah ﷺ bersabda: Sebaik-baik umatku adalah (generasi) yang aku diutus di tengah-tengah mereka, kemudian generasi sesudahnya, kemudian generasi sesudah mereka.... Kemudian akan muncul suatu kaum yang memberi kesaksian padahal tidak diminta menjadi saksi, berjanji namun tidak menepatinya, berkhianat padahal tidak layak dipercaya, dan kegemukan (kemewahan) menjadi hal yang meluas di antara mereka.

⁵⁴ Hadis ini ditemukan dengan berbagai redaksi pada beberapa kitab hadis induk yaitu Sahih Muslim, al-Muawatta' Imam Malik, Sunan Abu Dāwud, Jami'al-Turmudi, Sunan Ibnu Mājah dengan status *sahih*, dan Sunan al-Nasai dengan status *hasan*. <https://sunnah.com/muslim:1719>; <https://sunnah.com/urn/514030>; <https://sunnah.com/abudawud:3596>; <https://sunnah.com/tirmidhi:2295>; <https://sunnah.com/nasai:2569>; <https://sunnah.com/ibnmajah>

⁵⁵ Satu hadis ini adalah *sahih* yang terdapat pada kitab *Sahih Muslim*, *Sunan Abi Dawud*, dan lainnya. <https://sunnah.com/abudawud:4657>; <https://sunnah.com/muslim:2535a>

Kedua hadis di atas nampak bertentangan, hadis pertama membolehkan memberikan kesaksian sebelum diminta oleh pemilik hak, baik dalam hak-hak Allah Ta'ala maupun dalam hak-hak manusia. Adapun hadis kedua tidak boleh meminta menjadi saksi. Dengan metode *tanwī'* maka hadis pertama dibawa pada jenis hak tertentu, yaitu hak-hak Allah Ta'ala, dan kesaksian tersebut merupakan kesaksian karena keinginan sendiri (tanpa diminta). Sedangkan hadis kedua dibawa pada jenis hak yang lain, yaitu pada hak-hak manusia dilarang meminta untuk memberikan kesaksian. Keduanya berlaku sesuai konteksnya.⁵⁶

2) *Taqyīd al-Muṭlāq*.

Secara bahasa, *muṭlāq* berarti “bebas” atau “tidak terikat”, sedangkan *muqayyad* berarti “terikat” atau “dibatasi”. Dalam istilah uṣūl al-fiqh, lafal *muṭlaq* adalah nash yang menunjuk pada suatu makna tanpa disertai batasan sifat, jumlah, atau keadaan tertentu. Sedangkan lafal *muqayyad* adalah *naṣṣ* yang menunjuk pada makna tertentu dengan disertai batasan atau sifat tertentu. Jika terdapat dua teks dalil yang sama-sama *muṭlāq* maka salah satu dalil membatasi (*mentaḳyīd*) kemutlakan dalil lainnya.⁵⁷

Contohnya firman Allah dalam QS. al-Mujādilah [58]: 3:

فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ

Maka wajib memerdekakan seorang budak.⁵⁸

⁵⁶ Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 1, 1178.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ NU Online. <https://quran.nu.or.id/al-mujadilah/3>

Lafaz *raqabah* (budak) pada ayat tersebut bersifat *muṭlāq*, tidak dibatasi syarat iman atau kafir. Sedangkan ayat yang lain yaitu QS. al-Nisā' [4]: memberikan batasan *riqab* (budak) yang wajib dimerdekakan, yaitu *riqab* yang mu'min:

فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ⁵⁹

Maka wajib memerdekakan seorang budak yang beriman.⁶⁰

3) Takhṣīṣ bi al-Tab'īḍ

Secara etimologis, *takhṣīṣ* (تخصيص) berarti “menjadikan sesuatu bersifat khusus” atau “membatasi yang umum.” Sedangkan *al-tab'īḍ* (التبعيض) berarti “menjadikan sebagian,” yaitu memisahkan bagian tertentu dari keseluruhan.

Dalam istilah uṣūl al-fiqh, *takhṣīṣ bi al-tab'īḍ* adalah salah satu bentuk *takhṣīṣ al-‘āmm* dengan cara menjadikan sebagian dari cakupan lafaz umum itu tetap berlaku dan sebagian lainnya tidak berlaku, berdasarkan dalil atau indikasi lain. Dengan kata lain, lafaz umum (*‘āmm*) tidak dihapus seluruhnya sebagaimana *naskh*, tetapi hanya dibatasi pada sebagian kelompok, keadaan, atau kondisi tertentu. Para ulama Ḥanafiiyyah mendefinisikan *takhṣīṣ bi al-tab'īḍ* sebagai:

إِخْرَاجُ بَعْضِ أَفْرَادِ الْعَامِّ عَنْ حُكْمِهِ بِدَلِيلٍ⁶¹

Mengeluarkan sebagian individu dari cakupan hukum lafaz umum berdasarkan dalil yang menunjukkan hal itu.

⁵⁹ Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. 2, 205-207

⁶⁰ NU Online. <https://quran.nu.or.id/an-nisa/4>

⁶¹ Al-Bazdawī, *Kashf al-Asrār*, Vol. 3 106.

Contoh metode ini adalah dalil umum dalam QS. al-Mujādilah [58]: 4, mengenai *kafārah zihār*⁶²:

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا

*Maka siapa yang tidak mampu (memerdekakan budak), hendaklah ia berpuasa dua bulan berturut-turut sebelum keduanya bercampur.*⁶³

Lafaz “شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ” (dua bulan berturut-turut) bersifat ‘āmm mencakup semua orang yang tidak mampu memerdekakan budak. Namun, dalam hadis Riwayat al-Bukhari disebutkan pengecualian bagi orang yang sakit berat atau sangat tua yang tidak mampu berpuasa, maka ia dikhususkan dengan bentuk *kafārah* lain, yaitu memberi makan 60 orang miskin:

عَنْ سَلَمَةَ بْنِ صَخْرٍ الْبَيَاضِيِّ، قَالَ: جَعَلْتُ ظَهَرَ امْرَأَتِي عَلَيَّ كَظْهِرِ أُمِّي، فَاتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: مَا أَمَرَكَ اللَّهُ بِكَفَّارَةٍ؟ قُلْتُ: إِعْتَاقُ رَقَبَةٍ، قَالَ: فَهَلْ تَجِدُ ذَلِكَ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ؟ قُلْتُ: لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي إِذَا لَمْ أَكُلِ الْيَوْمَ وَاحِدًا وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لَتَكَاذُ

⁶² *Kafārah zihār* artinya denda atau tebusan yang wajib dibayar oleh seorang suami akibat melakukan perbuatan *zihār*. *Zihār* adalah tindakan suami yang menyamakan istrinya yang sah secara fisik dengan salah satu mahramnya (wanita yang haram dinikahi), seperti ibu atau saudara perempuannya, dengan tujuan mengharamkan istrinya untuk digauli.

⁶³ <https://quran.nu.or.id/al-mujadilah/4>

تَنْفِيقُ عَيْنَايَ، قَالَ: فَهَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّينَ مِسْكِينًا؟ قُلْتُ: لَا⁶⁴

Dari Salamah bin Sahr al-Bayadi. Dia berkata: “Aku telah menzihar istriku lalu aku menghadap Rasulullah ﷺ, maka Rasulullah ﷺ bersabda: ‘Apakah kamu dapat memerdekakan budak?’ Aku menjawab: ‘Tidak.’ Beliau bertanya lagi: ‘Apakah kamu mampu berpuasa dua bulan berturut-turut?’ Aku menjawab: ‘Tidak, demi Allah, wahai Rasulullah, jika aku tidak makan sehari saja, hampir saja mataku buta.’ Beliau bersabda: ‘Apakah kamu dapat memberi makan 60 orang miskin?’ Aku menjawab: Tidak...”

Contoh di atas merupakan implementasi takhṣiṣ bi al-tab'īḍ, karena sebagian individu dari hukum umum (yakni orang-orang tertentu yang tidak mampu berpuasa) dikeluarkan dari cakupan kewajiban puasa, dan diganti dengan memberi makan 60 orang miskin.

4) Takhṣiṣ al-‘Āmm

Secara bahasa, kata takhṣiṣ berasal dari akar kata “خَصَّ” yang berarti menentukan, membatasi, atau mengecualikan sebagian dari keseluruhan. Dalam terminologi uṣūl al-fiqh, takhṣiṣ al-‘āmm (تخصيص العام) berarti “mengeluarkan sebagian individu yang tercakup dalam keumuman lafaz (al-‘āmm) melalui dalil lain yang menunjukkan pengecualian.” Definisi ini sebagaimana disebutkan oleh al-Sarakhsī:

⁶⁴ Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. 2, 30-31; Hadis ini statusnya sahih yang terdapat dalam kitab Sahih al-Bukhari, رَمَضَانَ إِذَا جَامَعَ فِي رَمَضَانَ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَيْءٌ فَتَصَدَّقَ عَلَيْهِ فَلْيَكْفُرْ. <https://sunnah.com/bukhari:1936>

التخصيص بيان أن المراد بالعام بعض ما يتناوله اللفظ⁶⁵

Takhṣiṣ adalah penjelasan bahwa yang dimaksud dari lafaz umum hanyalah sebagian dari apa yang dicakup oleh lafaz tersebut.”

Dengan demikian, *takhṣiṣ al-‘āmm* merupakan metode dalam uṣūl al-fiqh untuk menyatukan dua dalil yang tampak bertentangan, di mana salah satu bersifat umum (*‘āmm*) dan yang lain bersifat khusus (*khāṣṣ*). Dalil yang bersifat khusus dijadikan sebagai *mubayyin* (penjelas) dan pembatas bagi keumuman dalil yang umum, sehingga keduanya dapat diamalkan tanpa menafikan salah satu dari keduanya. Penjelasan ini sejalan dengan pernyataan al-Bazdawī:

العام يعمل بعمومه حتى يرد دليل يخصه⁶⁶

Dalil yang umum tetap diamalkan dengan keumumannya sampai datang dalil yang men-takhṣiṣ-kan.

Selain itu, Wahbah al-Zuhaylī juga memberikan pengertian yang serupa:

التخصيص هو إخراج بعض أفراد العام بدليل⁶⁷

Takhṣiṣ ialah mengeluarkan sebagian individu dari cakupan dalil umum dengan dalil lain.

Contoh implementasi metode *takhṣiṣ al-‘āmm* adalah firman Allah dalam Surat Al-Baqarah [2]: 228:

⁶⁵ Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. 2, 31.

⁶⁶ Al-Bazdawī, *Kashf al-Asrār*, Vol. 3, 174.

⁶⁷ Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 1, 422.

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ⁶⁸

Dan perempuan-perempuan yang ditalak (hendaklah) menahan diri (menunggu) selama tiga qurū⁶⁸

Ayat di atas merupakan dalil umum yang menunjukkan kewajiban 'iddah bagi perempuan yang ditalak, baik sebelum terjadi hubungan (jima'), maupun setelahnya, yaitu iddahnya tiga kali qurū. Namun keumuman ayat Al-Baqarah [2]: 228 tersebut ditakhsis oleh QS Al-Ahzab [33]: 49:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَعَّوَهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا

Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu menikahi perempuan-perempuan mukminat, kemudian kamu ceraikan mereka sebelum kamu mencampurinya, tidak ada masa iddah atas mereka yang perlu kamu perhitungkan. Maka, berilah mereka mutah (pemberian) dan lepaskanlah mereka dengan cara yang sebaik-baiknya.⁶⁹

Penyelesaian dua ayat di atas adalah, ayat pertama sifatnya umum yaitu semua perempuan yang ditalak, baik sudah pernah dijima' oleh suaminya maupun belum, iddahnya adalah tiga kali qurū. Sedangkan ayat yang kedua mengecualikan⁷⁰ (mentakhsis) keumuman ayat pertama

⁶⁸ NU Online. <https://quran.nu.or.id/al-baqarah/228>

⁶⁹ NU Online. <https://quran.nu.or.id/al-ahzab/49>

⁷⁰ Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 1, 1179.

dengan lafaz *مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ* (sebelum kamu mencampurinya, tidak ada masa iddah atas mereka yang perlu kamu perhitungkan).

Berdasarkan metode *takhsis al-‘āmm* tersebut, maka hukum yang berlaku adalah “semua perempuan yang ditalak iddahnya adalah tiga kali *qurū*, kecuali kalau perempuan tersebut belum dijima’ suaminya maka tidak ada iddah baginya”.

d. Tasāqut Dalīlayn

Tasāqut Dalīlayn adalah metode penyelesaian jika dua dalil saling bertentangan tetapi tidak memungkinkan untuk mengompromikannya atau memilih salah satu melalui cara-cara yang telah disebutkan sebelumnya, maka keduanya gugur sebagai dalil karena adanya pertentangan, sehingga seorang mujtahid beralih menggunakan dalil yang tingkatannya lebih rendah.⁷¹

Menurut al-Sarakhsī dalam *Uṣūl al-Sarakhsī*: Apabila tidak mungkin dikompromikan antara dua dalil dan tidak mungkin pula dilakukan *tarjih* di antara keduanya, maka keduanya gugur dari sisi pengamalan, dan mujtahid berpindah kepada dalil lain dari jenis dalil shar‘i yang lain.⁷²

Al-Bazdawī menjelaskan prinsip yang sama: Jika dua dalil bertentangan dan tidak mungkin dikompromikan, maka jika dapat dilakukan *tarjih*, dalil yang rajih diamalkan. Namun jika keduanya seimbang, keduanya gugur, dan

⁷¹ Ibid.

⁷² Al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, Vol. 2, 86.

mujtahid kembali kepada dalil lain.⁷³

Tasaqut Dalālayn memiliki beberapa kemungkinan:

- 1) Jika dua ayat Al-Qur'an bertentangan (dan tidak bisa diselesaikan dengan metode *tarjih*), maka ditinggalkan istidlal (pengambilan dalil) dengan Al-Qur'an dan beralih kepada Sunnah.
- 2) Jika dua hadis bertentangan, maka ditinggalkan istidlal dengan hadis, lalu dialihkan kepada perkataan sahabat yang dianggap paling tepat,
- 3) Jika dua hadis bertentangan, maka ditinggalkan istidlal dengan hadis, lalu dialihkan kepada qiyas ketika tidak ditemukan perkataan sahabat yang bisa dijadikan rujukan.
- 4) Jika tidak terdapat dalil sama sekali tanpa adanya dua dalil yang saling bertentangan, maka wajib kembali kepada hukum asal yang bersifat umum terhadap suatu perkara, seakan-akan memang tidak ada dalil yang menjelaskan hukum tersebut sejak awal.⁷⁴

Adapun kriteria *ta'ārud al-adillah* yang bisa ditempuh metode *tasāqut al-dalālayn* adalah:

- 1) Kedua dalil sama kuat (*mutakāfi'ān*) dari segi sanad, dalālah, dan sumber hukum.
- 2) Tidak memungkinkan *jam'* (mengompromikan) dalil-dalil tersebut.
- 3) Tidak ada alasan atau kriteria *tarjih* yang jelas untuk memilih salah satu.

⁷³ Al-Bazdawī, *Kashf al-Asrār*, Vol. 3, 214

⁷⁴ Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 1, 1179.

- 4) Dalam keadaan ini, mujtahid tidak mengamalkan keduanya, dan mencari dalil lain yang relevan, misalnya qiyās, *istihsān*, atau kaidah umum shar‘i.

Contoh penerapan mengugurkan hadis dan dialihkan kepada dalil yang statusnya di bawahnya yaitu qiyas: Dua hadis yang tampak bertentangan tentang salat kusuf (gerhana). Hadis pertama dari Nu‘man bin Bashir, bahwa Nabi ﷺ bersabda: “Salat kusuf itu empat rukuk dan empat sujud.” Dan yang kedua dari ‘Aisyah ra, bahwa Rasulullah ﷺ melaksanakan salat tersebut dengan dua rakaat, empat rukuk, dan empat sujud.⁷⁵

Hadis pertama menunjukkan bahwa salat kusuf dilakukan dengan satu rukuk dan satu berdiri untuk setiap rakaat, sedangkan hadis kedua menunjukkan bahwa salat itu dilakukan dengan dua rukuk dan dua berdiri dalam setiap rakaatnya. Tidak ada yang lebih kuat antara keduanya, begitu pula tidak ada yang bisa ditarjih (dipilih sebagai yang lebih kuat). Maka Hanafiyah meninggalkan pengamalan lahiriah kedua hadis tersebut dan mengambil hukum dengan qiyas, yaitu mengqiyaskan salat kusuf dengan salat-salat lainnya.⁷⁶

Contoh penerapan pengguguran dalil dan kembali ke asal (الأصل): Athar mengenai hukum sumur dan kejatuhan bangkai di dalamnya. Dari Ibn ‘Umar: “Sumur itu najis.” Dari Ibn ‘Abbas: “Sumur itu suci.” Yang paling jelas adalah

⁷⁵ Ibid., 1180.

⁷⁶ Ibid.

meninggalkan pengamalan lahiriah kedua atsar tersebut dan kembali kepada kaidah asal dalam masalah ini, yaitu sumur itu suci.⁷⁷

Menurut Hanafiyah, apabila pertentangan dua dalil itu bukan dalil *nass* seperti dua qiyas, maka wajib bagi mujtahid untuk mentarjih salah satu dari dua qiyas tersebut dengan standar tarjih pada qiyas, seperti mengunggulkan *illah mansusah* dari pada *illah mustanbatah*. Tetapi jika tidak ditemukan dua qiyas yang bisa ditarjih salah satunya atas yang lain, maka mujtahid harus menentukan mana qiyas yang datang terlebih dahulu, dan mujtahid harus memantapkan dirinya untuk mengamalkan qiyas tersebut.⁷⁸

2. Metode Shafi'iyah

Sebagaimana dibahas dalam kitab *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* karya Wahbah Al-Zuhaylī, Shafi'iyah dalam menyelesaikan dalil-dalil yang saling bertentangan, membagi metode penyelesaiannya berdasarkan bentuk dalilnya dalam dua garis besar, yaitu pertentangan dua dalil qiyas (analogi) dan pertentangan dua *nass* (teks dalil), dengan rincian sebagaimana berikut:

1) Pertengan dua qiyas

Apabila terdapat dua dalil qiyas (analogi) yang tampak saling bertentangan, maka seorang mujtahid harus mendahulukan salah satu qiyas tersebut dengan metode *tarjih* (penguatan)

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid., 1181.

2) Pertentangan antara dua *nass*.

Adapun jika terdapat dua *nass* (teks dalil) yang tampak bertentangan menurut zahirnya bagi mujtahid, maka Shafi'iyah, mewajibkan mujtahid untuk meneliti dan berijtihad sesuai dengan tahapan-tahapan berikut:⁷⁹

a) *Al-Jam' wa al-Taufiq bi Wajh Maqbūl*

Metode *al-Jam' wa al-Taufiq bi Wajh Maqbūl* adalah upaya menyelaraskan dua dalil yang tampak bertentangan dengan cara yang dapat diterima menurut shara', akal, dan kaidah kebahasaan, sehingga keduanya tetap dapat diamalkan tanpa menafikan salah satunya.

Menurut Shafi'iyah apabila memungkinkan, maka cara ini yang diterima, karena jika tidak memungkinkan untuk mengamalkan keduanya secara bersamaan, maka tidak diperbolehkan untuk melakukan tarjih (menguatkan salah satu dalil). Mengamalkan kedua dalil lebih diutamakan dibandingkan meninggalkan salah satunya secara total, karena prinsip asal dalam dalil adalah diamalkan, bukan ditinggalkan.

Menggunakan kedua dalil yang bertentangan secara bersamaan, dapat dilakukan dalam tiga kondisi:

Pertama, apabila hukum dari masing-masing dua dalil yang bertentangan itu masih memungkinkan untuk diterapkan sebagian-sebagian. Misalnya, dua orang masing-

⁷⁹ Ibid., 1182.

masing mengklaim bahwa sebuah rumah adalah miliknya. Keduanya sama-sama ingin menguasai rumah itu. Dalam kasus seperti ini, keduanya menguasai rumah itu utuh sekaligus tidak dapat dilakukan, karena konsekuensi dari “penguasaan” masing-masing orang tersebut adalah seluruh rumah tersebut menjadi milik salah satunya dan yang lainnya kehilangan kepemilikannya, sehingga tidak memungkinkan menggabungkan kedua keinginan masing-masing untuk memiliki rumah itu utuh. Yang memungkinkan adalah mengompromikan kedua keinginan untuk memiliki rumah tersebut dengan cara qismah (pembagian), yaitu rumah tersebut dibagi dua bagian. Hal itu merupakan jalan kompromi dari dua dalil bertentangan, dengan mengamalkan salah satu sisi.

Kedua, Jika setiap dalil menunjukkan hukum yang berbeda-beda, maka dikompromikan dengan menjadikan banyak hukum, dan masing-masing dalil dapat diamalkan sesuai hukumnya masing-masing. Contohnya adalah sabda Nabi ﷺ:

لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ

Tidak sah shalat seseorang yang bertetangga dengan masjid, kecuali di masjid itu sendiri.

Hadis ini secara lahir menunjukkan larangan shalat di luar masjid, namun terdapat dalil lain yang bertentangan dengan hadis di atas, yang menunjukkan bahwa Nabi ﷺ pernah membenarkan seseorang yang shalat di luar masjid

padahal rumahnya bersebelahan dengan masjid jika seseorang memiliki alasan tertentu.

Dua dalil ini membentuk beberapa hukum, dan masing-masing dalil diamalkan pada tempatnya: Dari sisi larangan menunjukkan kesempurnaan (keutamaan), sedangkan persetujuan Nabi (*taqrir*) menunjukkan kebolehan. Maka hadis pertama menunjukkan sisi kesempurnaan, dan persetujuan Nabi menunjukkan sisi bolehnya juga. Dengan demikian, keduanya saling menguatkan pada aspek kesahihan.⁸⁰

Ketiga, setiap dalil yang bertentangan tersebut memberikan hukum yang bersifat umum, yaitu berkaitan dengan banyak individu. Maka memungkinkan untuk mengamalkan kedua dalil tersebut sekaligus dengan cara mendistribusikan penerapannya pada individu-individu. Jadi, salah satu dalil memberikan hukum pada sebagian individu, dan dalil lainnya memberikan hukum pada individu yang lain. Contohnya adalah hadis “*Khair al-shuhūd ...*” (sebaik-baik saksi ...) yang telah disebutkan sebelumnya.⁸¹ Contoh lainnya adalah firman Allah swt:

Dan orang-orang di antara kalian yang meninggal dunia dan meninggalkan istri-istri, hendaklah istri-istri itu menunggu (masa iddah) empat bulan sepuluh hari (QS. Al-Baqarah [2]: 234). Ayat tersebut nampak bertentangan dengan firman Allah swt: Dan wanita-wanita yang hamil, waktu iddah mereka adalah sampai mereka melahirkan (QS. A-Talāq: 4).

⁸⁰ Ibid., 1183.

⁸¹ Ibid.

Shāfi'īyyah mengkompromikan kedua ayat tersebut dengan jalan *takhṣīṣ al-‘āmm*, di mana ayat pertama mencakup semua wanita secara umum sedangkan ayat kedua memberi hukum khusus untuk wanita hamil, sehingga ayat kedua mempersempit keumuman ayat pertama. Dalam metode ini, dalil yang satu tergantung dengan sebagian lainnya, begitu juga sebaliknya.

Implementasinya adalah, iddah wanita yang ditinggal mati oleh suaminya berakhir setelah empat bulan sepuluh hari, baik wanita tersebut hamil atau tidak hamil. Ayat yang pertama dengan keumumannya menunjukkan bahwa masa iddah wanita hamil yang ditinggal mati suaminya berakhir setelah melahirkan, baik dia ditalak atau ditinggal mati. Maka dikompromikan antara dua ayat tersebut dengan cara mengamalkan masing-masing pada sebagian keadaan, yaitu dengan mengamalkan masing-masing dalil pada sebagian individu dan bukan pada sebagian individu lainnya, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.⁸²

Terkait pertentangan dua ayat tersebut, Imam al-Nawāwī dalam *al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhadhdhab* menjelaskan “Jika seorang wanita hamil ditinggal mati oleh suaminya, maka masa ‘iddah-nya selesai saat melahirkan, berdasarkan firman Allah وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ, ayat ini merupakan *takhṣīṣ* bagi ayat يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا⁸³

⁸² Ibid., 1183

⁸³ Al-Nawawī. *Al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhadhdhab*, Vol. 18, 202.

b) *Tarjih*

Al-Tarjih (التَرْجِيح) menurut bahasa adalah “kemiringan dan kecenderungan”. Seperti ucapan *rajjah al-mizān* (menjadikan timbangan miring) jika condong kepada salah satu sisi.

Dalam istilah para ulama ushul, terdapat beberapa definisi:

(1) Menurut al-Āmidī, *tarjih* adalah :

إعطاء الدليل رجحاناً على غيره لما فيه من المؤثر

Memberikan keunggulan (kekuatan) pada salah satu dalil atas dalil lainnya karena adanya faktor yang menguatkan.

Dengan kata lain, menurut al-Āmidī, *tarjih* adalah proses mendahulukan salah satu dari dua dalil yang tampak bertentangan berdasarkan adanya indikator atau sebab yang menjadikannya lebih kuat, baik karena kualitas sanad, kejelasan makna, tingkat keumuman, atau kesesuaian dengan dalil yang lebih tinggi (seperti al-Qur'an).⁸⁴

(2) Menurut al-Zuhaili:

Tarjih adalah menguatkan salah satu antara dua dalil dengan salah satunya karena adanya faktor-faktor yang menjadikan dalil tersebut lebih kuat.⁸⁵

(3) Para *fuqahā'* Shāfi'iyyah:

Tarjih adalah memperkuat salah satu dari dua dalil *zanni* atas dalil yang lain agar diamalkan. Shafi'iyyah mengkhususkan *tarjih* hanya pada dua dalil yang bersifat

⁸⁴ Al-Āmidī, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, Vol. 3, 174.

⁸⁵ Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2, 1184.

zanni, karena *tarjih* tidak berlaku pada perkara-perkara yang *qat'ī*, dan tidak pula antara yang *qat'ī* dengan yang *zannī* ketika keduanya bertentangan.⁸⁶

Dari definisi ini dipahami bahwa *tarjih* hanya terjadi antara dua hal yang sama kuat dalam tingkatannya. Maka tidak dikatakan, Al-Qur'an lebih unggul dari khabar (hadis) ahad, karena Al-Qur'an memang sudah pasti lebih kuat. Tidak pula dikatakan, khabar *ahad* lebih unggul dibanding *qiyās*. Jika ada dua dalil yang sama tingkatannya, lalu salah satunya lebih kuat, maka itulah yang dipilih (ditarjihkan). Dengan *tarjih*, seorang mujtahid akan menguatkan dalil yang paling kuat setelah melakukan penelitian terhadap dalil tersebut.

Madhhab Shāfi'ī memiliki sejumlah kriteria objektif dalam menentukan dalil yang *rājih* (lebih kuat). Prinsip-prinsip ini dijabarkan secara komprehensif oleh ulama uṣūliyyīn Sāfi'iyyah:

a. Kekuatan Sumber Dalil (*Marātib al-Adillah*)

Dalil yang bersumber dari al-Qur'an didahulukan atas hadis, hadis mutawātir atas āḥād, dan seterusnya. Al-Syāfi'ī dalam al-Risālah menegaskan:

فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُخَالَفَ خَبْرُ الْوَاحِدِ كِتَابَ اللَّهِ⁸⁷

Tidak boleh hadis āḥād bertentangan dengan Kitab Allah.

⁸⁶ Ibid., 1186

⁸⁷ Al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, 460.

Ini menunjukkan prinsip bahwa dalil dengan tingkat kesinambungan transmisi lebih tinggi memiliki kekuatan lebih kuat.

b. Kekuatan Sanad dan Periwaiatan

Dalam hadis, Shāfi‘iyyah mendahulukan riwayat yang lebih sahih dari sisi sanad, keadilan perawi, dan kesinambungan (*ittiṣāl al-sanad*). Hadis riwayat Bukhārī dan Muslim diutamakan atas hadis dalam kitab lain bila terjadi perbedaan kualitas. Contoh tentang ini di antaranya adalah :

(a) Mendahulukan riwayat ‘Aisyah *radiyallāh ‘anhā* dalam permasalahan إلتقاء الختانين (bertemunya dua alat vital yang dikhitan) daripada riwayat Abu Hurairah mengenai ucapannya إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ (Sesungguhnya air—mandi wajib—itu karena keluarnya air—mani).

(b) Mendahulukan riwayat ‘Aisyah *radiyallāh ‘anhā* bahwa Nabi ﷺ pernah memasuki waktu pagi dalam keadaan junub, sedangkan beliau tetap berpuasa, dibandingkan dengan riwayat Abu Hurairah yang menyatakan bahwa Nabi ﷺ bersabda: ‘Barang siapa memasuki pagi hari dalam keadaan junub, maka tidak ada puasa baginya,’ karena ‘Aisyah lebih mengetahui kondisi Nabi ﷺ. Dan masih banyak lagi contoh lain yang mengikuti pola tersebut.⁸⁸

c. Kejelasan Makna (*Wuḍūh al-Dalālah*)

Dalil yang berstatus naṣṣ (tegas) didahulukan atas yang

⁸⁸ Al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2, 1187.

zāhir (indikatif), sedangkan yang muḥkam didahulukan atas yang mutashābih.

d. Kesesuaian dengan Kaidah Syariat Umum (*Qawā'id al-Shar'īyyah*)

Dalil yang sejalan dengan prinsip umum syariat seperti raf' al-ḥaraj (menghilangkan kesulitan) dan taḥqīq al-maṣlaḥah (mewujudkan kemaslahatan) dianggap lebih kuat bila terjadi pertentangan yang seimbang.

e. Diamalkan oleh Ulama Salaf dan Jumhur

Pendapat atau dalil yang diamalkan oleh mayoritas sahabat dan fuqahā' lebih diunggulkan. Dalam *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, al-Zarkashī menyebut:

وما يُرَجَّحُ بِهِ كَوْنُ الْقَوْلِ مَعْمُولاً بِهِ عِنْدَ جَمْعِهِ الْعُلَمَاءُ⁸⁹

Termasuk faktor *tarjīḥ* ialah ketika suatu pendapat diamalkan oleh mayoritas ulama.

c) *Naskh*

(1) Menurut bahasa, kata نَسَخَ (*nasakha*) dalam Bahasa Arab memiliki dua makna:

Pertama, “pembatalan dan penghapusan”, seperti perkataan نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ (matahari menghapus bayangan), dan نَسَخَتِ الرِّيحُ آثَارَ الشَّيْءِ (angin menghapus jejak sesuatu) maksudnya menghilangkannya. Contohnya: نَسَخَ الشَّيْبُ الشَّبَابَ (uban menghapus masa muda). Dari sini juga berasal ungkapan “lenyapnya generasi demi generasi.”

⁸⁹ Badr al-Dīn al-Zarkarshī, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*, Vol. 6 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1414 H), 158.

Kedua, “pemindahan” dan “penyalinan” dari suatu keadaan ke keadaan lain dengan tetapnya sesuatu yang disalin pada dirinya, seperti ungkapan *نَسَخْتُ الْكِتَابَ* artinya aku menyalinnya (menulis kembali isinya). Di antara firman Allah Ta‘ala dalam Surah Al-Jāthiyah [45]: Ayat 29:

إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

Sesungguhnya Kami menyalin apa yang kalian kerjakan.

Demikian pula kata *تَنَاسَخَ الْمَوَارِيثُ* berarti perpindahan harta warisan dari satu ahli waris ke ahli waris lain, dan *tanāsukhu al-arwāḥ* berarti perpindahan ruh dari satu tubuh ke tubuh lainnya.⁹⁰

Sedangkan pengertian *naskh* dalam istilah para ahli ushul memiliki dua definisi yang masyhur:

Pertama, ialah penjelasan tentang berakhirnya masa berlaku suatu hukum shar‘ī dengan cara pensyariatan hukum lain yang datang setelahnya. Maksud dari “berakhirnya” (*الانتهاء*) adalah bahwa hukum yang dinasakh itu telah ditentukan oleh Allah batas waktunya, sehingga ketika batas itu tercapai maka hukum tersebut berakhir. Menurut al-Zuhailī, ini adalah definisi menurut Al-Rāzī dan Al-Baidlawī.⁹¹

Kedua, menghapus hukum shar‘ī dengan dalil shar‘ī yang datang kemudian. Ini adalah definisi menurut Ibnu al-Hajib, dan hampir sama dengan definisi Al-Qadhī al-Baqillanī yaitu

⁹⁰ Al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2, 933.

⁹¹ Ibid., 935.

“penghapusan hukum shar'ī dengan cara shar'ī yang datang kemudian,” Pendapat al-Ghazālī juga ada di kelompok ini, yaitu “penyingkapan dalil bahwa hukum yang tetap dengan perintah terdahulu telah dihapus dengan dalil baru yang datang setelahnya. Begitu juga dengan al-Āmidī”⁹²

(2) Rukun-Rukun *Naskh*

Berdasarkan definisi *naskh* di atas, maka *naskh* memiliki empat rukun, yaitu: *Adat al-Naskh* (alat *naskh*) yaitu perkataan yang menunjukkan kepada penghapusan hukum yang tetap; *Al-Nasikh* (yang menghapus hukum), yaitu Allah swt. karena Dia memiliki kedudukan tertinggi dan mutlak terhadap hukum, maka hanya dia yang punya wewenang menghapus hukum; *Al-Mansukh* (hukum yang dihapus); *Al-Mansukh 'anhu* (yang terkena penghapusan hukum) yaitu manusia (*mukallaf*) yang dikenai tuntutan hukum.⁹³

Contoh *naskh* adalah dihapusnya hukum wasiat untuk kedua orang tua dan dihapusnya hukum menunggu selama setahun penuh bagi istri yang ditinggal mati suaminya.

Pada hakikatnya yang melakukan *nāsikh* (penghapusan) adalah Allah swt. Terkadang kata “*nāsikh*” digunakan secara *majazi* (kiasan) untuk menyebut hukum shar'ī yang menghapus hukum lain, contohnya kewajiban puasa Ramadan telah menghapus kewajiban puasa Asyura, sehinggateks yang menyebut kewajiban puasa Ramadan disebut nasikh secara *majazi*; Atau untuk menyebut *mukallaf*

⁹² Ibid; Al-Āmidī, *Al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām*, Vol. 3, 156.

⁹³ Al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Vol. 2, 936

yang meyakini penghapusan hukum, contohnya *fulan* menghapus ayat Al-Qur'an dengan sunnah," maksudnya dia meyakini hal tersebut, maka ia adalah *nāsikh*, (penghapus hukum sebelumnya); Ayat pedang yang disebutkan telah menghapus (menasakh) ayat-ayat tentang perdamaian dan seruan dengan kebijaksanaan serta nasihat yang baik. Maka ayat pedang itu adalah *nāsīhah* (ayat penghapus).

Madhhab Shāfi'ī mensyaratkan beberapa hal agar *naskh* dapat diterapkan:

- (a) Kedua dalil sama-sama kuat (sama-sama dari wahyu: Qur'an dan Sunnah sahīhah).
- (b) Tidak mungkin dikompromikan (*jam'*) antara keduanya.
- (c) Diketahui urutan waktu turunnya (mana yang datang lebih dulu dan mana yang datang kemudian).
- (d) Dalil yang datang kemudian meniadakan hukum sebelumnya secara keseluruhan atau Sebagian: "Tidak berlaku *naskh* kecuali dengan syarat diketahui keterlambatan salah satu dalil dan tidak mungkin dikompromikan."⁹⁴

d) *Tasāquṭ ad-dalīlayn* (kedua dalil gugur)

(1) Pengertian

Secara bahasa, التسا (tasāquṭ) berartisinggung atau saling jatuh satu sama lain. Secara istilah dalam ilmu uṣūl al-fiqh, *Tasāquṭ ad-Dalīlayn* berarti:

⁹⁴ Imam alHaramayn alJuwaynī, *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Vol. 2 (Qatar: Matba'at alDawrah alHadīthah, 1399 H), 1082

تساقط الدليلين هو سقوط الدليلين المتعارضين عن الحجية
عند تعذر الجمع والترجيح والنسخ.

Tasāquṭ ad-dalīlayn adalah gugurnya dua dalil yang saling bertentangan dari ke-hujjah-an ketika tidak mungkin dilakukan kompromi (jam'), tarjih, maupun nasakh."¹

Dengan demikian, metode ini digunakan ketika dua dalil bertentangan secara hakiki, dan tidak ada cara lain untuk menyelesaikannya melalui metode jam' (kompromi), nasakh, atau tarjih (penguatan salah satu). Dengan kata lain, metode ini diterapkan ketika dua dalil yang tampak bertentangan tidak mungkin:

- (a) Dikompromikan (*al-jam' baynahumā*);
- (b) Dinasakh (karena tidak diketahui mana yang lebih dulu);
- (c) Ditentukan yang lebih kuat (*tarjih*).

Maka, kedua dalil yang bertentangan tersebut dianggap tidak berlaku dalam kasus tersebut, dan hukum ditetapkan melalui dalil lain yang bersifat umum, qiyās, atau *iḥtiyāt* (kehati-hatian).

(2) Pandangan Umum Ulama Uṣūl

Mayoritas ulama sepakat bahwa *tasāquṭ* hanya digunakan dalam kondisi sangat darurat, ketika semua jalan penyelesaian *ta'āruḍ* sudah buntu.

- (a) Al-Āmidī mengatakan:

“Jika dua dalil sama kuat dan tidak bisa dijam' atau ditarjih, maka keduanya *tasāquṭ*, dan hukum dikembalikan

kepada dalil umum atau qiyās.”⁹⁵

(b) Al-Juwaynī juga menyebut:

“Apabila dua dalil yang saling bertentangan tidak dapat ditarjih, maka keduanya gugur dari ke-hujjah-an, dan kita kembali kepada dalil lain.”⁹⁶

(c) Menurut al-Zarkashī dalam Al-Baḥr al-Muḥīt:

“Jika dua dalil bertentangan, dan tidak mungkin dijam’ atau ditarjih, maka sebagian ulama Syāfi’iyyah berpendapat keduanya gugur, dan dikembalikan kepada dalil lain.”⁹⁷

(d) Namun, Imam al-Shāfi’ī sendiri sangat jarang membiarkan dalil gugur. Dalam Al-Risālah, beliau justru menunjukkan kecenderungan mengharmoniskan dalil semaksimal mungkin, karena: “Tidak ada dua dalil sahih dari Rasulullah ﷺ yang benar-benar bertentangan tanpa kemungkinan jam’.”⁹⁸

E. Ringkasan

1. Pengertian *Ta’āruḍ al-Adillah*

a. Pengertian etimologi: Kata *ta’āruḍ al-adillah* terdiri dari dua kata *ta’āruḍ* dan *al-adillah*. *Ta’āruḍ* berarti saling bertentangan, sedangkan *al-adillah* merupakan bentuk jamak (plural) dari kata dalil yang berarti petunjuk, bukti, atau alasan. Dengan demikian secara

⁹⁵ Al-Āmidī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, Vol. 4, 184.

⁹⁶ Al-Juwaynī, *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Vol. 2, 803.

⁹⁷ Al-Zarkashī, *Al-Baḥr al-Muḥīt fī Uṣūl al-Fiqh*, Vol. 4, 221.

⁹⁸ Al-Shāfi’ī, *Al-Risālah*, . 27–28.

bahasa, *ta'āruḍ al-adillah* bermakna pertentangan beberapa dalil atau petunjuk.

- b. Pengertian terminologi: *Ta'āruḍ al-adillah* adalah sebuah konsep yang merujuk pada situasi di mana dua atau lebih dalil shar'ī tampak saling bertentangan atau kontradiktif dalam menetapkan hukum pada satu persoalan yang sama. dan tidak mungkin untuk dikompromikan.
2. Jenis-Jenis *Ta'āruḍ al-Adillah*: Berdasarkan tingkat kepastian dalil terbagi menjadi tiga tingkatan yaitu:
 - a. Pertentangan antara dua dalil *qat'ī*: Antara ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an dan antara ayat al-Qur'an dengan hadis mutawatir
 - b. Pertentangan antara dalil *qat'ī* dan dalil *ẓannī*: Antara ayat al-Qur'an dengan hadis ahad dan antara hadis mutawatir dengan hadis ahad.
 - c. pertentangan antara dua dalil *ẓannī*: Antara hadis ahad dengan hadis ahad dan antara hadis ahad dengan qiyas
3. Metode Penyelesaian *Ta'āruḍ al-Adillah*
 - a. Metode Hanafiyyah:
 - 1) *Naskh*: *Al-Naskh* adalah upaya mujtahid untuk meneliti sejarah dua *naṣṣ* (teks shar'ī), sehingga apabila diketahui bahwa salah satunya lebih dahulu dan yang lain datang kemudian, maka hukum yang datang belakangan menghapus (*nasikh*) bagi yang terdahulu (*mansūkh*).

- 2) *Tarjih*: Mendahulukan salah satu dalil yang tampak bertentangan atas dalil lainnya berdasarkan adanya unsur keunggulan (*marjūhiyyah*) dalam aspek tertentu
- 3) *Jam' wa al-Taufiq*: Mengompromikan dua dalil yang tampak bertentangan, sehingga keduanya dapat diamalkan tanpa menolak salah satunya. Metode ini terbagi menjadi empat:
 - a) *Tanwī'*: Mengompromikan dua dalil yang tampak bertentangan dengan memahami bahwa keduanya menunjukkan variasi cara pelaksanaan hukum shar'ī, bukan perbedaan hukum yang saling meniadakan.
 - b) *Taqyīd al-Muṭlāq*: Metode pembatasan makna lafaz mutlak (umum) dengan lafaz *muqayyad* (terikat) atau dengan kata lain, membatasi hukum yang tadinya mutlak menjadi lebih spesifik. Ini terjadi dalam ushul fiqh dan tafsir ketika sebuah lafaz yang bersifat umum (mutlak) dijelaskan lebih lanjut oleh teks lain yang lebih spesifik (*muqayyad*), dengan syarat keduanya memiliki hukum dan sebab yang sama.
 - c) *Takhṣīs bi al-Tab'īd*: *Takhṣīs bi al-tab'īd* adalah salah satu bentuk takhṣīs al-‘āmm dengan cara menjadikan sebagian dari cakupan lafaz umum itu tetap berlaku dan sebagian lainnya

tidak berlaku, berdasarkan dalil atau indikasi lain. Dengan kata lain, lafaz umum ('āmm) tidak dihapus seluruhnya sebagaimana naskh, tetapi hanya dibatasi pada sebagian kelompok, keadaan, atau kondisi tertentu.

d) *Takhṣīṣ al-'Āmm*: Menyatakan dua dalil yang tampak bertentangan, di mana salah satu bersifat umum ('āmm) dan yang lain bersifat khusus (khāṣṣ). Dalil yang bersifat khusus dijadikan sebagai mubayyin (penjelas) dan pembatas bagi keumuman dalil yang umum, sehingga keduanya dapat diamalkan tanpa menafikan salah satu dari keduanya.

4) *Tasāqut Dalālayn*: Apabila tidak mungkin dikompromikan antara dua dalil dan tidak mungkin pula dilakukan tarjīḥ di antara keduanya, maka keduanya gugur dari sisi pengamalan, dan mujtahid berpindah kepada dalil lain dari jenis dalil shar'ī yang lain.

b. Metode Shāfiyyah

1) *Al-Jam' wa al-Taufīq bi Wajh Maqbūl*: upaya menyelaraskan dua dalil yang tampak bertentangan dengan cara yang dapat diterima menurut syara', akal, dan kaidah kebahasaan, sehingga keduanya tetap dapat diamalkan tanpa menafikan salah satunya.

- 2) *Tarjih*: adalah proses mendahulukan salah satu dari dua dalil yang tampak bertentangan berdasarkan adanya indikator atau sebab yang menjadikannya lebih kuat, baik karena kualitas sanad, kejelasan makna, tingkat keumuman, atau kesesuaian dengan dalil yang lebih tinggi (seperti al-Qur'an).
- 3) *Naskh*: Menghapus hukum shar'ī dengan dalil shar'ī yang datang kemudian
- 4) *Tasāqut Dalālayn*: gugurnya dua dalil yang saling bertentangan dari ke-hujjah-an ketika tidak mungkin dilakukan kompromi (jam'), *tarjih*, maupun *nasakh*

F. Latihan

1. Jelaskan makna ***ta'āruḍ al-adillah*** secara etimologis dan terminologis, kemudian analisis apakah semua bentuk pertentangan dalil selalu menunjukkan kontradiksi hakiki. Berikan argumen dan contoh.
2. Bedakan antara pertentangan dalil yang terjadi pada dua teks ***qaṭ'ī***, dua teks ***ẓannī***, serta antara ***qaṭ'ī*** dan ***ẓannī***. Bagaimana perbedaan tingkat kepastian ini mempengaruhi cara penyelesaiannya?
3. Bandingkan metode penyelesaian ***ta'āruḍ*** menurut mazhab ***Shāfi'iyyah*** yang termasuk Jumhur dan ***Ḥanafiiyyah***. Dalam aspek apa pendekatan keduanya bertemu, dan pada titik mana keduanya berpisah secara metodologis?

4. Jelaskan prinsip dasar **jam' wa al-tawfiq**. Mengapa ulama mengutamakan sebelum beralih ke metode lain seperti **takhṣiṣ** atau **naskh**? Sertakan contoh aplikatif.
5. Analisis perbedaan antara **takhṣiṣ al-‘āmm** dan **taqyīd al-muṭlaq**. Dalam kasus apa keduanya dapat tampak mirip, dan bagaimana membedakannya secara metodologis?
6. Pada konteks **naskh**, jelaskan syarat-syarat terjadinya penghapusan hukum, kemudian analisis mengapa ulama kontemporer sangat berhati-hati dalam menyatakan adanya **naskh**.
7. Berikan satu contoh ayat atau hadis yang tampak bertentangan, kemudian demonstrasikan proses penyelesaian bertahap mulai dari **jam'**, **tarjih**, hingga kemungkinan **naskh**. Jelaskan alasan pemilihan metode.
8. Dalam beberapa kasus, pertentangan dalil muncul bukan karena makna, tetapi karena perbedaan sebab, konteks, atau tujuan hukum. Jelaskan bagaimana analisis **maqāṣid al-syarī'ah** dapat menyelesaikan bentuk **ta'arūḍ** semacam ini.



BAGIAN III

PENGERTIAN DAN LANDASAN MASLAHAH

BAB X

Konsep Masalahah dalam Hukum Islam

Tujuan Pembelajaran

Bab ini bertujuan agar mahasiswa memahami hakikat *maṣlaḥah* (kemaslahatan) sebagai konsep sentral dalam hukum Islam dan filsafat pembentukan hukum. Mahasiswa diharapkan mampu menjelaskan pengertian *maṣlaḥah* secara etimologis dan terminologis, jenis-jenisnya (*mu'tabarah*, *mulghah*, *mursalah*), serta kedudukannya dalam struktur *maqāṣid al-syarī'ah*. Pembelajaran diarahkan agar mahasiswa memahami hubungan antara *maṣlaḥah* dengan nilai-nilai keadilan, kemanusiaan, dan ketertiban sosial yang menjadi tujuan utama syariat. Melalui studi terhadap karya-karya al-Ghazālī, al-Syāṭibī, dan ulama klasik lainnya, mahasiswa akan menelaah landasan rasional dan normatif penerapan *maṣlaḥah* sebagai basis hukum. Bab ini juga memperkenalkan prinsip hierarki kebutuhan manusia (*ḍarūriyyāt*, *ḥājīyyāt*, *taḥsīniyyāt*) sebagai fondasi teoretis untuk memahami relevansi hukum Islam terhadap dinamika sosial. Pada akhirnya, mahasiswa diharapkan mampu memandang *maṣlaḥah* bukan sekadar konsep moral, tetapi sebagai instrumen metodologis yang menjembatani antara teks syar'i dan realitas kehidupan manusia secara rasional dan berkeadaban.

Teori tujuan hukum Islam, atau *maqāṣid al-shar'ah*, merupakan pilar utama dalam pemahaman filosofi hukum Islam. Secara esensial, *Maqāṣid al-shari'ah* adalah studi tentang hikmah, rahasia, dan tujuan hakiki yang melandasi setiap penetapan hukum dalam *sharī'ah*, bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan bagi umat manusia. Tidak ada satu pun hukum yang ditetapkan oleh Allah SWT melainkan bertujuan untuk menarik manfaat (*jalb al-manfa'ah*) dan menolak kerusakan (*daf' al-mafsadah*) bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Konsep sentral yang menopang seluruh arsitektur *maqāṣid al-sharī'ah* adalah masalah (kepentingan atau kemaslahatan).

Dalam bab ini, kita akan menyelami konsep penting dalam usul al-Fiqh, yakni masalah sebagai sebuah prinsip yang menjadi landasan dalam menetapkan hukum demi kemaslahatan umat. Pemahaman terhadap masalah tidak hanya memperkaya wawasan kita tentang dinamika fikih, tetapi juga membuka cakrawala berpikir tentang bagaimana syari'ah senantiasa relevan dan adaptif terhadap perubahan zaman.

Bab ini akan dibagi ke dalam tiga bagian utama: pengertian dan landasan masalah, peringkat dan sektor masalah, dan hubungan masalah dengan *maqāṣid al-shari'ah*

A. Pengertian Maslahah

Kata *al-maṣlaḥah* (المصلحة) berasal dari akar kata *ṣalāḥa-yasluḥu*, yang berarti baik, sesuai, atau bermanfaat. Lawan katanya adalah *mafsadah* (kerusakan). Secara etimologis, ia berkaitan erat dengan ide tentang *ṣalāḥ* (kebaikan dan perbaikan), sebagaimana dalam firman Allah:

إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ

Artinya: “Aku hanya bermaksud (mendatangkan) perbaikan sesuai dengan kesanggupanku”. (QS. Hūd [11]: 88)

Sementara itu, secara terminologis, masalah merupakan manfaat atau kebaikan yang diakui oleh syara’ karena sesuai dengan tujuan-tujuan syariat. Imam al-Ghazālī (w. 505 H) memberikan definisi yang sangat berpengaruh tentang masalah sebagai berikut:

”المصلحة هي المحافظة على مقصود الشرع... فكل ما يضمن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة...”

Maslahah adalah upaya menjaga maksud (tujuan) syariat. Maka, segala sesuatu yang dapat menjamin terpeliharanya lima pokok dasar tersebut (*al-usul al-khamsah*) termasuk dalam kategori masalah.¹

Yang dimaksud dengan *al-usul al-khamsah* adalah lima hal pokok yang dijaga kemaslahatannya, yakni: agama (*dīn*), jiwa (*nafs*), akal (*‘aql*), keturunan (*nasl*), dan harta (*māl*). Oleh

¹ al-Ghazālī, *Al-Mustashfā Min ‘Ilm al-Uṣūl* (Madīnah: al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah, Kulīyyah al-Syarī‘ah, n.d.), 486.

karena itu, segala bentuk kebijakan, tindakan, atau hukum yang menjamin keberlangsungan dan perlindungan terhadap kelima aspek tersebut dianggap sebagai masalah dan sejalan dengan ruh syariat; sebaliknya, segala hal yang merusak atau mengancamnya termasuk *mafsadah* (kerusakan) yang harus dihindari.

Menurut al-Shatibi, kemaslahatan bersifat komprehensif, yakni kemaslahatan duniawi dan ukhrawi.

”إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً“

Pernyataan al-Shatibi mengandung makna bahwa tujuan utama dari penetapan syariat oleh Allah adalah untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia, baik dalam kehidupan dunia maupun akhirat.² Syariat tidak diturunkan semata-mata sebagai aturan formal, melainkan sebagai pedoman yang menjaga dan mengembangkan lima aspek utama kehidupan: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dengan mengikuti syariat, manusia dapat meraih kebahagiaan, keadilan, dan ketenteraman di dunia, serta keselamatan dan pahala di akhirat. Prinsip ini mencerminkan konsep *maqāṣid al-sharī'ah*, yaitu bahwa hukum Islam bertujuan untuk mendatangkan manfaat dan menolak mudarat secara menyeluruh dan berkelanjutan.

Dalam pandangan ulama, konsep masalah lahir dari pengamatan terhadap pola umum syariat. Al-Shatibi misalnya, dengan metode induktif menyimpulkan bahwa

² al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharīah*, ed. Abdullāh Dirāz (Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d.).

seluruh hukum Islam memiliki tujuan yang bermuara pada *jalb al-manfa'ah wa dar' al-mafsadah* (mendatangkan manfaat dan menolak mudarat).³

Dengan menggunakan metode *istiqrā'* (induktif), al-Shāṭibī menelusuri secara menyeluruh ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis hukum untuk menemukan pola umum yang mendasari seluruh ketentuan syariat. Dari pengamatan induktif itu, ia sampai pada pengetahuan yang bersifat *qaṭ'i* (definitif) bahwa seluruh hukum Islam tidak lain adalah sarana untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Al-Shāṭibī menunjukkan bahwa setiap perintah dan larangan syariat, baik yang bersifat ibadah maupun mu'āmalah, secara konsisten bertujuan menjaga dan mengembangkan lima kebutuhan pokok kehidupan — agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Karena itu, melalui metode *istiqrā'* yang sistematis dan menyeluruh, al-Shāṭibī menegaskan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* bukan hasil penalaran spekulatif, tetapi kesimpulan pasti dari pengamatan terhadap keseluruhan struktur dan ruh hukum Islam.⁴

B. Landasan Normatif Maslahah

Prinsip bahwa hukum bertujuan untuk *Maṣlaḥah* umat (*ri'āyah al-maṣāliḥ*) terbukti dari berbagai sumber:

1. Tujuan Rahmat: Pengutusan Nabi Muhammad SAW adalah untuk membawa rahmat bagi seluruh alam. Rahmat ini diwujudkan melalui penetapan hukum yang

³ al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharīah*.

⁴ al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharīah*.

mensejahterakan dan adil. Al-Qur'an Surah al-Anbiyā' [21]:107

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Dan tidaklah Kami mengutus engkau (Muhammad) melainkan sebagai rahmat bagi seluruh alam”.

Ayat ini menunjukkan bahwa seluruh risalah Islam bertujuan membawa rahmat, yakni kemaslahatan dan kebaikan universal bagi manusia dan seluruh makhluk. Makna *rahmah* di sini identik dengan *maṣlahah*, sebab syariat tidak diturunkan kecuali untuk menghadirkan kebaikan (*jalb al-manfa'ah*) dan menolak keburukan (*daf' al-mafsadah*).

2. Penolakan Kesulitan (*Raf' al-Ḥaraj*): Al-Qur'an menegaskan bahwa Allah menghendaki kemudahan dan tidak menghendaki kesulitan bagi manusia. Allah berfirman dalam Surah al-Mā'idah [5]:6:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ
وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“Allah tidak menghendaki untuk menjadikan kesulitan bagi kalian, tetapi Dia menghendaki untuk membersihkan kalian dan menyempurnakan nikmat-Nya atas kalian agar kalian bersyukur.”

Prinsip *raf' al-ḥaraj* (menghilangkan kesulitan) merupakan fondasi utama *maqāṣid al-sharī'ah*. Semua perintah dan larangan bertujuan mendidik manusia

dalam kemudahan, keseimbangan, dan kebersihan moral, sehingga tercipta kehidupan yang maslahat.

Hal ini melahirkan kaidah bahwa “kesukaran menarik kemudahan” (*al-mashaqqatu tajlib al-taysir*).

3. Penolakan Bahaya (*lā ḍarara*): Hadis Nabi SAW yang masyhur menyatakan:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ

“Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh membahayakan orang lain” (*Lā ḍarara wa lā ḍirāra*).

Hadis ini dianggap sebagai prinsip fundamental yang menegaskan pentingnya menolak bahaya (*daḥ al-ḍarar*). Hadis ini merupakan prinsip universal dalam hukum Islam yang menjadi dasar bagi larangan terhadap segala bentuk kemudharatan. Menurut al-Shāṭibī, larangan terhadap *ḍarar* (bahaya) adalah bentuk nyata dari upaya menjaga *maṣlahah*. Segala hukum yang bertujuan mencegah kerusakan pada agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta termasuk dalam realisasi prinsip ini.

Berdasarkan ayat-ayat dan hadis di atas, dapat disimpulkan bahwa landasan normatif *maṣlahah* tertanam dalam prinsip-prinsip dasar syariat: kasih sayang (*rahmah*), kemudahan (*taysir*), penghapusan kesulitan (*raf al-ḥaraj*), dan pencegahan bahaya (*daḥ al-ḍarar*). Melalui metode *istiqrāʾ*, al-Shāṭibī menyimpulkan bahwa seluruh hukum Islam memiliki orientasi tunggal — yakni mewujudkan kemaslahatan manusia dalam kerangka ibadah, moralitas, dan kehidupan sosial yang harmonis.

C. Peringkat, Ragam dan Skop Masalah

1. Peringkat masalah

Masalah diklasifikasikan menjadi tiga tingkatan utama: *Darūriyyāt*, *Ḥājiyyāt*, dan *Taḥsīniyyāt*. Al-Ghazālī adalah ulama yang mempopulerkan konsep ‘pemeliharaan’ (*ḥifẓ*) dalam kerangka *Darūriyyāt*. Di bawah ini ditabelkan klasifikasi peringkat/level masalah disertai dengan penjelasan, sifat hukum dan contoh penerapan:

Tabel 1: Peringkat Masalah (Hirarki Kepentingan)

Peringkat	Definisi	Sifat Hukum	Contoh Penerapan
Darūriyyāt	Esensial/Primer: Kepentingan yang wajib dipelihara karena tanpanya kehidupan di dunia dan akhirat akan hancur.	Wajib (<i>Wājib</i>) atau terlarang (<i>Ḥarām</i>) secara mutlak.	Kewajiban salat (melindungi agama), larangan membunuh (melindungi jiwa).
Ḥājiyyāt	Sekunder/Kebutuhan: Kepentingan yang berfungsi menghilangkan kesulitan (<i>Ḥaraj</i>) dan penderitaan, meskipun ketiadaannya tidak merusak dasar kehidupan.	Menarik kemudahan (<i>Taysīr</i>).	Keringanan (<i>Rukhsah</i>) dalam ibadah (bagi musafir), pembolehan kontrak <i>ijārah</i> (sewa).
Taḥsīniyyāt	Tersier/Pelengkap: Kepentingan yang membawa keindahan, moralitas, dan kesempurnaan etika. Ketidaannya tidak menyebabkan kesulitan besar.	Dianjurkan (<i>Mandūb</i>) atau dibenci (<i>Makrūh</i>).	Menjaga kebersihan, berhemat, dan menghindari <i>radhā'il</i> (perilaku rendah).

Dalam teori *maqāṣid al-sharī'ah*, maṣlahah terbagi menjadi tiga tingkat: ḍarūriyyāt (primer), ḥājīyyāt (sekunder), dan taḥsīniyyāt (tersier), namun ketiganya bersifat dinamis dan saling terkait. Ketika kebutuhan pada tingkat ḥājīyyāt dan taḥsīniyyāt diabaikan secara luas, maka dampaknya dapat merembet hingga mengancam keberlangsungan ḍarūriyyāt, sehingga statusnya meningkat menjadi kebutuhan pokok. Misalnya, pendidikan dan teknologi informasi pada masa lalu mungkin tergolong ḥājīyyāt, tetapi di era modern, pengabaian terhadap keduanya menyebabkan kebodohan, kemiskinan, dan ketertinggalan struktural yang mengancam keselamatan akal, harta, dan martabat manusia; akibatnya, keduanya berubah menjadi bagian dari ḍarūriyyāt. Dengan demikian, menjaga kemaslahatan pada semua tingkat merupakan bagian integral dari perlindungan syariat terhadap kehidupan manusia secara menyeluruh.

Apa yang dijaga kemaslahatannya oleh syariah? Apa yang dijaga oleh syariah disebut dengan *al-ḍarūriyyāt al-khamsah* (Lima Hal Pokok). Inti dari *Dārūriyyāt* adalah lima hal pokok yang diidentifikasi melalui induksi dari hukum-hukum yang menetapkan hukuman (*Ḥudūd*) dan keharusan (*Farā'id*). secara hirarkis 5 kebutuhan pokok tersebut adalah:

1. *Ḥifẓ al-Dīn* (Memelihara Agama): Melalui penegakan keyakinan (*'aqidah*), kewajiban ibadah, dan memerangi bid'ah/kemurtadan.
2. *Ḥifẓ al-Nafs* (Memelihara Jiwa): Melalui larangan pembunuhan, penetapan *Qisās* (retaliasi yang adil), dan kewajiban menyediakan kebutuhan dasar.

3. *Ḥifẓ al-‘Aql* (Memelihara Akal): Melalui pengharaman zat yang memabukkan (seperti *khamr*), karena merusak fungsi akal, dan kewajiban menuntut ilmu.
4. *Ḥifẓ al-Nasl* (Memelihara Keturunan): Melalui pelegitimasi pernikahan (*Nikāḥ*) dan penetapan hukuman bagi perzinahan, serta perlindungan keluarga.
5. *Ḥifẓ al-Māl* (Memelihara Harta): Melalui pengakuan hak milik, pengharaman riba, larangan mencuri, dan jaminan keadilan dalam transaksi.

Beberapa ulama, seperti al-Qarāfī, menambahkan *ḥifẓ al-‘ird* (Memelihara Kehormatan) yang terpisah, didasarkan pada penetapan hukuman bagi tuduhan zina (*qadhf*).

2. Ragam dan Skop Maqāṣid al-Syarī‘ah

Dalam kajian maqāṣid al-syarī‘ah, para ulama membagi tujuan-tujuan syariat ini berdasarkan cakupan (*scope*) dan tingkat kepastiannya (*qath‘iyyah-zanniyyah*). Pembagian ini penting untuk memahami bagaimana hukum Islam bekerja pada level yang luas (umum) hingga yang sangat spesifik (parsial).

a. Al-Maqāṣid al-‘Āmmah (Tujuan Umum Syariat)

Kategori ini mencakup maqāṣid yang berlaku untuk seluruh atau sebagian besar bidang hukum Islam (*fiqh* dan *tashrī‘*). Dengan kata lain, ia merupakan prinsip-prinsip besar yang menjadi dasar bagi seluruh sistem hukum Islam. Karena sifatnya yang menyeluruh, maqāṣid jenis ini sering disebut *maqāṣid al-syarī‘ah* secara mutlak.

Contohnya adalah perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta—yang dikenal sebagai *al-ḍarūriyyāt al-khamsah*. Maqāṣid semacam ini bersifat paling penting dan paling universal, karena menjadi fondasi moral dan rasional di balik semua hukum Islam. Maka, semakin umum suatu maqāṣid, semakin besar pula tingkat urgensinya dalam keseluruhan sistem syariat.

b. Al-Maqāṣid al-Khāṣṣah (Tujuan Khusus Syariat)

Maqāṣid jenis ini tidak berlaku untuk semua bidang hukum, tetapi untuk kelompok hukum tertentu yang memiliki karakteristik serupa. Artinya, syariat memiliki tujuan spesifik yang hendak dicapai dalam tema hukum tertentu.

Contoh penerapannya dapat dilihat dalam berbagai bidang:

- Hukum keluarga (*ahwāl syakhṣiyyah*), misalnya untuk menjaga keharmonisan rumah tangga dan melindungi keturunan.
- Hukum mu‘āmalah (transaksi sosial-ekonomi), yang tujuannya untuk mewujudkan keadilan dan mencegah eksploitasi.
- Hukum peradilan dan kesaksian, yang menekankan pencarian kebenaran dan keadilan substantif.
- Hukum filantropi Islam (zakat, wakaf, infak), yang bertujuan menegakkan solidaritas sosial.
- Hukum pidana dan *ta‘zīr*, yang dimaksudkan untuk menjaga ketertiban masyarakat serta menegakkan efek jera dan keadilan.

Dengan demikian, maqāṣid al-khāṣṣah memberi arah bagi perumusan hukum dalam sektor-sektor tertentu agar tetap sejalan dengan nilai-nilai kemaslahatan.

c. Al-Maqāṣid al-Juz'iyah (Tujuan Parsial Syariat)

Ini adalah maqāṣid pada tingkat yang paling spesifik, yakni tujuan di balik setiap hukum tertentu (juz'i). Dalam setiap hukum, baik yang bersifat wajib, haram, sunnah, makruh, maupun mubah (dalam kategori *hukum taklifi* dan *wad'i*), terdapat hikmah atau tujuan yang ingin dicapai oleh syariat. Misalnya:

- **Akad rahn (gadai)** disyariatkan untuk menumbuhkan kepercayaan antara pemberi dan penerima pinjaman.
- **Akad nikah** bertujuan membentuk lembaga keluarga yang stabil dan penuh tanggung jawab.
- **Talak (perceraian)** dibolehkan untuk menghindari bahaya (*ḍarar*) yang berkelanjutan dalam rumah tangga.

Para ahli fikih (*fuqahā'*) sangat memperhatikan maqāṣid pada level ini karena mereka berfokus pada hukum-hukum yang bersifat detail (*juz'iyyah*). Namun, dalam karya-karya klasik, mereka sering menggunakan istilah lain untuk menggambarkan maqāṣid, seperti *ḥikmah* (kebijaksanaan), *'illah* (alasan hukum), atau *ma'nā* (makna yang mendasari hukum).

Selain berdasarkan skopnya, maqāṣid juga diklasifikasikan berdasarkan tingkat kepastian, pelaku, dan sifat tujuannya, sebagai berikut⁵:

⁵ Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld Publications, 2008).

1) *Al-Maqāṣid al-Qaṭ‘iyyah dan al-Maqāṣid al-Ḍanniyyah*

Al-Maqāṣid al-Qaṭ‘iyyah adalah tujuan-tujuan yang secara tegas disebut dalam teks (nas) Al-Qur’an atau Hadis. Misalnya: kewajiban menjaga harta (ḥifẓ al-māl), larangan merampas hak orang lain, atau kewajiban saling menafkahi dalam keluarga.

Al-Maqāṣid al-Ḍanniyyah, sebaliknya, adalah tujuan yang tidak disebut secara eksplisit dalam teks, tetapi dapat disimpulkan melalui penalaran ijtihad dan analisis maqāṣid. Misalnya, tujuan ekonomi syariat dalam mendorong distribusi kekayaan secara adil.

2) *Al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah dan al-Maqāṣid al-Mukallaf*

Al-Maqāṣid al-Syar‘iyyah adalah tujuan yang menjadi maksud Allah sebagai Pembuat hukum (*al-Shāri‘*), misalnya: mewujudkan kesejahteraan dan kemaslahatan manusia secara menyeluruh.

Al-Maqāṣid al-Mukallaf adalah tujuan yang dimiliki oleh manusia sebagai pelaku hukum (*mukallaf*). Contohnya: seseorang bekerja untuk mencari rezeki yang halal demi memenuhi kebutuhan hidupnya—ini merupakan maqāṣid pada level pelaku, bukan pembuat hukum.

3) *Al-Maqāṣid al-Aṣliyyah dan al-Maqāṣid al-Tab‘iyyah*

Al-Maqāṣid al-Aṣliyyah adalah tujuan utama atau primer yang secara langsung menjadi alasan ditetapkannya hukum. Al-Maqāṣid al-Tab‘iyyah adalah tujuan sekunder atau tambahan yang mengikuti tujuan utama. Contohnya: Menuntut ilmu memiliki tujuan primer, yaitu mengenal

Allah dan mengetahui cara beribadah kepada-Nya dengan benar. Namun, ada pula tujuan-tujuan sekunder seperti memperoleh gelar akademik, meningkatkan kemampuan sosial, atau mendapatkan pekerjaan. Semua ini termasuk *maqāṣid* tab‘iyyah karena bersifat turunan dari tujuan utamanya.

Dari berbagai klasifikasi tersebut, dapat dipahami bahwa masalah atau juga *maqāṣid al-sharī‘ah* merupakan sistem bertingkat: mulai dari yang paling umum hingga yang paling khusus, dari yang pasti (*qat’i*) hingga yang bersifat dugaan (*ẓanni*), dan dari yang bersumber dari Allah sebagai pembuat hukum hingga dari manusia sebagai pelaku hukum. Pemahaman yang komprehensif terhadap hirarki *maqāṣid* ini membantu kita menafsirkan hukum Islam secara dinamis, kontekstual, dan berorientasi pada kemaslahatan universal.

D. Hubungan Maṣlaḥah dengan Maqāṣid al-Sharī‘ah

Maṣlaḥah dan *Maqāṣid al-sharī‘ah* adalah konsep yang saling melengkapi. *Maṣlaḥah* adalah tujuan dan nilai tertinggi yang ingin dicapai, sedangkan *Maqāṣid al-sharī‘ah* adalah struktur dan manifestasi dari tujuan tersebut.

1. *Maṣlaḥah (the overriding objective)*: *Maṣlaḥah* adalah tujuan utama, filosofi, dan esensi yang menyeluruh dari seluruh *sharī‘ah*. *Sharī‘ah* bertujuan untuk merealisasikan *maṣlaḥah* dan menolak *mafsadah*.
2. *Maqāṣid (The Framework)*: *Maqāṣid* adalah tujuan-tujuan terperinci yang dicapai melalui hukum, di mana lima hal

pokok (*al-ḍarūriyyāt al-khamsah*) adalah inti dari *maqāṣid* dan representasi utama dari *maṣlahah*. Klasifikasi ini membantu mujtahid dalam mengarahkan ijtihad mereka agar sejalan dengan tujuan Pembuat Hukum.

E. Maṣlahah dan Fleksibilitas Hukum

Pendekatan *maṣlahah* dan *maqāṣid* memberikan fleksibilitas (*murūnah*) yang diperlukan agar *sharī'ah* tetap relevan.

1. Konstansi Tujuan, Variabilitas Sarana: Tujuan dasar *sharī'ah*—yakni *maqāṣid*—bersifat permanen dan tidak berubah. Akan tetapi, sarana untuk mencapai tujuan tersebut dapat menyesuaikan diri dengan tuntutan zaman dan tempat. Jika suatu aturan (*ḥukm*) yang ada tidak lagi mencapai tujuan dan manfaat yang diharapkan, maka ia dapat diganti.
2. Perubahan Hukum Berdasarkan Kebutuhan (*hājāt*): Adalah prinsip yang memungkinkan hukum berubah sebagai respons terhadap tuntutan kemaslahatan. Kaidah fikih yang sering dikutip dalam konteks ini adalah:

«الْأَحْكَامُ تَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْأَحْوَالِ وَالْعَادَاتِ»

“Hukum-hukum dapat berubah dengan perubahan zaman, tempat, kondisi, dan adat kebiasaan.”

Ini berarti, hukum yang bersifat *iṭihādī* (hasil ijtihad) dan didasarkan pada adat (*urf*) dapat disesuaikan selama tidak bertentangan dengan *naṣṣ* (teks) yang jelas dari *sharī'ah*.

F. Ringkasan Bab

Bab ini membahas *maṣlaḥah* sebagai fondasi teori *maqāṣid al-sharī'ah*. Beberapa poin pembahasan penting adalah sebagai berikut:

1. Pengertian dan Landasan: *Maṣlaḥah* secara terminologis didefinisikan sebagai upaya memelihara tujuan-tujuan *sharī'ah* (*ri'āyat maqāṣid al-Shar'*). Hukum Islam bertujuan untuk mewujudkan keadilan, rahmat, dan kemaslahatan. Prinsip fundamentalnya adalah mendatangkan manfaat dan menolak kerusakan, dengan mengutamakan penolakan kerusakan.
2. Peringkat *Maṣlaḥah*: *Maṣlaḥah* diklasifikasikan berdasarkan tingkat urgensinya menjadi:
 - o *Dārūriyyāt* (Esensial): Mencakup lima hal pokok (*al-darūriyyāt al-Khamsah*)—Agama, Jiwa, Akal, Keturunan, dan Harta—yang tanpanya kehidupan akan hancur.
 - o *Hājiyyāt* (Kebutuhan): Menghilangkan kesulitan dan penderitaan.
 - o *Taḥsīniyyāt* (Pelengkap): Mewujudkan keindahan dan moralitas.
3. Hubungan dengan *Maqāṣid*: *Maṣlaḥah* adalah tujuan universal *sharī'ah*, sedangkan *maqāṣid al-sharī'ah* adalah kerangka terstruktur (terutama *dārūriyyāt*) untuk mencapai tujuan tersebut. Prinsip ini menjamin bahwa tujuan hukum bersifat konstan, namun sarana dan penerapannya harus fleksibel sesuai perubahan zaman dan kemaslahatan umum.

G. Latihan

Kerjakan latihan soal berikut!

1. Jelaskan pengertian masalah menurut perspektif hukum Islam, baik secara etimologis maupun terminologis! Sertakan juga argumentasi para ulama tentang tujuan utama syariat terhadap lima aspek pokok kehidupan manusia.
2. Uraikan dan analisis klasifikasi masalah menurut ulama seperti al-Ghazali dan al-Shatibi! Berikan contoh masing-masing tingkatan (dharuriyyat, hajiyyat, tahsiniyyat) serta implikasinya terhadap penetapan hukum Islam di masa kini.
3. Bagaimana hubungan antara konsep masalah dan *maqāṣid al-sharī'ah*? Jelaskan peran masalah sebagai tujuan universal syariat dan *maqāṣid* sebagai kerangka pencapaian tujuan tersebut—berikan contoh fleksibilitas hukum Islam sesuai kemaslahatan masyarakat.
4. Uraikan berbagai ragam dan skop maqasid menurut para ulama! Jelaskan perbedaan antara *maqāṣid* umum (*al-maqāṣid al-'ammah*), *maqasid* khusus (*al-maqāṣid al-khassah*), dan *maqāṣid* parsial (*al-maqāṣid al-juziyyah*), termasuk contoh aplikasi dalam bidang hukum Islam tertentu. Sertakan pula klasifikasi maqasid berdasarkan tingkat kepastian dan pelaku (syari' dan mukallaf).
5. Sebutkan satu contoh penerapan konsep masalah dalam penetapan hukum Islam beserta penjelasan singkat alasannya!

BAB XI

Maslahah sebagai Pendekatan dan Sumber Hukum

Tujuan Pembelajaran

Bab ini bertujuan agar mahasiswa memahami fungsi *maṣlaḥah* sebagai sumber hukum dan pendekatan metodologis dalam *istinbāt al-aḥkām*. Mahasiswa diharapkan mampu menjelaskan bagaimana *maṣlaḥah mursalah* digunakan ketika tidak terdapat dalil tekstual eksplisit, serta mengenali syarat-syarat penerimaannya menurut *jumhūr al-uṣūliyyīn* dan *ḥanafīyyah*. Pembelajaran difokuskan pada kemampuan membedakan *maṣlaḥah mu'tabarah* (diakui syara') dan *maṣlaḥah mulghah* (ditolak syara'), serta menilai batas kewenangan akal dalam menentukan kemaslahatan. Melalui analisis terhadap praktik sahabat dan para fuqahā', mahasiswa dilatih menilai legitimasi rasional *maṣlaḥah* dalam penetapan hukum, termasuk aplikasinya dalam konteks sosial-politik, ekonomi, dan hukum publik. Bab ini juga menekankan bagaimana *maṣlaḥah* berfungsi sebagai pendekatan dinamis untuk menjawab problem hukum yang tidak diatur secara eksplisit oleh nash, tanpa keluar dari *maqāṣid al-syarī'ah*. Pada akhir pembelajaran, mahasiswa diharapkan mampu menggunakan paradigma *maṣlaḥah* secara ilmiah, proporsional, dan berorientasi pada kemaslahatan umat serta kemanusiaan universal.

A. Penggunaan Maslahah dalam Istinbath Hukum

Maslahah merupakan konsep kunci dalam *uṣūl al-fiqh*. Ia menegaskan bahwa hukum Islam bertujuan untuk kemaslahatan umat manusia baik di dunia maupun akhirat. Dalam konteks *istinbāt al-ḥukm*, pendekatan maslahah hadir tidak hanya sebagai solusi saat nas teks atau *naṣṣ* tidak eksplisit memberikan putusan hukum, namun lebih mendalam, menjadi prinsip dan tolok ukur utama validitas hukum Islam.

Ibn al-Qayyim menegaskan bahwa maslahah adalah prinsip dan sarana kritik Interpretasi Teks. Ia menyatakan:¹

الشريعة مبنية على الحكمة ومصالح العباد في المعاش والمعاد،
وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها، فكل
مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها،
وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست
من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل.

“Syariat dibangun atas hikmah dan realisasi kemaslahatan bagi manusia di dunia dan akhirat. Syariat adalah keadilan, rahmat, dan kebaikan di setiap bagiannya. Setiap hukum yang menggantikan keadilan dengan kezaliman, rahmat dengan kekerasan, kemaslahatan dengan kerusakan, atau hikmah dengan kebodohan, maka hukum itu bukan bagian dari syariat, meskipun diklaim sebagai syariat menurut interpretasi tertentu.”

¹ Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *Tahdhib I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rab al-'Alamin* (Kairo: Dar Ibn al-Jawzi, 1432).

Dalam proses *istinbāt*, pendekatan masalah menjembatani nas dengan realitas sosial kontemporer. Dalam banyak kasus, teks wahyu tidak memberikan aturan rinci sehingga ijtihad berlandaskan masalah menjadi keniscayaan, terutama dalam soal muamalat dan kebijakan publik (السياسة الشرعية). Masalah adalah tujuan syariah dan inti dari *maqāṣid*-nya. Tidak ada hukum syariah yang tak bertujuan mewujudkan masalah, secara langsung maupun tidak langsung.”²

Maslahah tidak hanya sebagai sumber hukum ketika teks tidak ditemukan, tapi juga sebagai kriteria validasi penafsiran dan implementasi hukum. Jika suatu tafsir hukum tidak lagi menghadirkan kemaslahatan, maka tafsir dapat dikontekstualisasi. Dalam konteks ini Auda menyatakan:³

“The validity of any method of ijtihad is determined based on its degree of realization of maqāṣid al-sharī‘ah. Likewise, the validity of a ruling should be determined based on its level of the realization of maqasid.”

Apa yang disampaikan Auda tegas menunjukkan bahwa validitas setiap metode ijtihad ditentukan berdasarkan tingkat realisasi *maqāṣid* syariah. Sama halnya, validitas suatu hukum harus diuji pada tingkat pencapaian *maqāṣid*-nya.

² Yūsuf Ḥāmid al-Ālim, *Al-Maqasid al-'Ammah Li al-Shari'ah al-Islamiyyah* (Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 1994), 125.

³ Jasser Auda, *Maqāṣid Al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Herndon, VA and London: The International Institute of Islamic Thought, 2007).

Pendekatan masalah membuka ruang rasional dan responsif terhadap kebutuhan aktual masyarakat. Selain *qiyās* (القياس, *qiyās*) dan *istihsān* (الاستحسان, *istihsān*), masalah memberikan legitimasi inovasi yang menyeimbangkan antara teks, tujuan syariat, dan maslahat publik. Realisasi *maqāṣid*, dari sudut pandang sistem, menjaga keterbukaan, pembaruan, realisme, dan fleksibilitas dalam sistem hukum Islam.⁴

Contoh implementasi masalah dalam *ijtihad* praktis adalah keputusan Umar bin al-Khattab menunda pelaksanaan hudud pada masa paceklik karena alasan kemanusiaan. Ini menegaskan pentingnya parameter masalah, terutama saat dirasakan tidak memadai atau membawa mudarat ketika diimplementasi. Implikasi praktis dari masalah adalah bahwa aturan hukum dapat diubah sesuai dengan perubahan keadaan. Dalam urusan muamalah/duniawi, mayoritas ulama berpendapat hukum terbuka untuk interpretasi dan *ijtihad*.⁵

Studi tentang *maqāṣid* dan masalah berkembang sebagai fondasi reformasi hukum dan *tajdīd*. Para pemikir seperti Ibn ‘Ashur, al-Raysuni, Yusuf al-Qaradawi, dan Jasser Auda menjadikan masalah sebagai pusat pembacaan ulang hukum Islam secara lebih sistemik. Pendekatan *maqāṣid* (dan masalah) memungkinkan hukum Islam melampaui

⁴ Auda, *Maqāṣid Al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 245.

⁵ Kamali, *Shari‘ah Law: An Introduction*, 26.

historisitasnya dan merepresentasikan nilai serta prinsip luhur teks.⁶

B. Syarat dan Batasan Masalah Mursalah

Maslahah mursalah merupakan salah satu konsep inti dalam teori maqasid al-syariah yang sering dibahas dalam karya-karya ulama kontemporer seperti Yusuf Hamid dan al-Raysuni. Sebelum menguraikan karakteristiknya, penting disampaikan bahwa masalah mursalah sebenarnya adalah masalah mu'tabarah (kemaslahatan yang diperhitungkan oleh syarak). Ini sebagaimana dinyatakan oleh al-Raysuni. Karenanya ia memiliki kedudukan absah sebagai landasan penetapan hukum Islam. Yusuf Hamid menjelaskan beberapa syarat sekaligus karakteristik masalah mursalah sebagai berikut:⁷

1. Sumber dan Otoritas Masalah

Salah satu karakteristik utama masalah syar'iyah adalah sumbernya yang berasal dari syariat, bukan dari hawa nafsu, akal semata, ataupun rasionalitas manusiawi yang terbatas. Akal manusia memiliki keterbatasan sebab dipengaruhi oleh banyak faktor seperti lingkungan, kepentingan, dan kondisi subjektif. Oleh karena itu, validitas masalah tidak ditentukan oleh persepsi akal belaka, melainkan harus berpijak pada tuntunan dan

⁶ Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 9.

⁷ Lihat penjelasan lebih lanjut di buku al-Ālim, *Al-Maqasid al-'Ammah Li al-Shari'ah al-Islamiyyah*, 140-146.

otoritas syariat agar tidak menyimpang dari tujuan asasi penetapan hukum.

2. Universalitas dan Ruang Lingkup

Ciri penting berikutnya adalah universalitas masalah syar'iyah yang tidak dibatasi oleh tempat, waktu, atau sekadar kenikmatan duniawi. Masalah syariat mencakup kemanfaatan yang lebih luas, tidak terbatas pada kepentingan materi atau kelompok tertentu. Hal ini berbeda dengan masalah menurut pandangan filsafat atau etika Barat yang sering kali bersifat empiris dan materialistik.

3. Relevansi Dunia dan Akhirat

Karakteristik lainnya adalah hubungan masalah syar'iyah dengan kemanfaatan dunia dan akhirat secara bersamaan. Tidak seperti kepentingan yang hanya bersifat duniawi, masalah syariat mempertimbangkan kebahagiaan dan kemaslahatan di akhirat. Kemaslahatan ini bisa berwujud langsung (misalnya hasil kerja yang segera terlihat) maupun tertunda, seperti balasan setelah kematian—yang disebut dengan *tsubut al-akhirah*.

4. Objektivitas dan Transparansi Masalah

Karakteristik terakhir adalah objektivitas dan transparansi dalam menentukan kemaslahatan, berdasarkan prinsip, kriteria, dan standar yang jelas serta tidak semata-mata pada dorongan pribadi atau materi. Para ulama syariat menekankan bahwa masalah yang sah adalah yang terbukti sesuai dengan tujuan

hukum Islam, serta didukung oleh dalil dan pertimbangan rasional yang terarah kepada kemaslahatan umat secara umum.

Dengan memahami karakteristik di atas, jelas bahwa masalah mursalah senantiasa berpatokan pada sistem dan prinsip syariat, serta menegaskan bahwa pemanfaatan konsep ini dalam penetapan hukum tidak berarti mengikuti hawa nafsu, melainkan demi kemaslahatan yang benar dan komprehensif sebagaimana dimaksud oleh syariat.

C. Kritik dan Kontroversi terhadap Pendekatan *Maṣlaḥah*

Konsep *maṣlaḥah* menempati posisi sentral dalam teori hukum Islam karena menjadi dasar rasional tujuan syariat (*maqāṣid al-sharīʿah*). Namun, sejarah perkembangan konsep ini menunjukkan adanya ketegangan epistemologis antara teks wahyu dan rasionalitas manusia. Perdebatan ini melahirkan berbagai kritik dan kontroversi, baik dari ulama klasik maupun pemikir kontemporer.

1. Kritik Tradisional terhadap *Maṣlaḥah Mursalah*

Sejumlah ulama klasik, terutama dari mazhab Syāfiʿī, menolak menjadikan *maṣlaḥah mursalah* (kemaslahatan yang tidak didukung dalil khusus) sebagai dasar *istinbāṭ* hukum. Imām al-Shāfiʿī memandang bahwa syariat sudah sempurna melalui nas al-Qurʿan dan hadis, sehingga *maṣlaḥah* tidak dapat berdiri sebagai sumber independen. Dalam *al-Risālah*,

ia menegaskan bahwa hukum tidak boleh didasarkan pada perkiraan manfaat yang tidak memiliki sandaran nas, karena hal itu membuka peluang penetapan syariat baru oleh manusia. Kritik ini muncul dari kekhawatiran terhadap potensi subjektivitas dan penyimpangan dari kehendak wahyu.⁸

Mazhab Mālikī, sebaliknya, memberi ruang besar pada *maṣlaḥah mursalah* karena berasumsi bahwa syariat secara inheren diturunkan untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan (*jalb al-manfa‘ah wa dar’ al-mafṣadah*). Namun, perluasan ini menimbulkan kritik dari kalangan tekstualis yang menilai pendekatan tersebut terlalu elastis dan rawan disalahgunakan dalam ranah politik.⁹

2. Problem Epistemologis: Antara Wahyu dan Rasio

Imām al-Ghazālī mencoba menjembatani dua kutub ekstrem ini dalam *al-Mustaṣfā*. Ia mendefinisikan *maṣlaḥah* sebagai upaya menjaga tujuan syariat yang meliputi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.¹⁰

المحافظة على ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ
عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم

Menurutnya, rasio manusia memang mampu mengenali manfaat dan mudarat, tetapi penilaiannya harus dibimbing

⁸ Kamali, *Shari‘ah Law: An Introduction*, 94.

⁹ Kamali, *Shari‘ah Law: An Introduction*.

¹⁰ al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min ‘Ilm al-Usul*, ed. Hamzah Ibn Zahir Hafiz, I (Madinah: Al-Jami‘ah al-Islamiyyah Kulliyat al-Shari‘ah, 1413).

oleh wahyu, bukan ditentukan secara otonom. Oleh karena itu, ia membagi *maṣlaḥah* menjadi tiga: *mu'tabarāh* (diakui syariat), *mulghāh* (ditolak), dan *mursalah* (tidak disebutkan eksplisit namun tidak bertentangan dengan *maqāṣid*). Pembagian ini menjadi filter epistemologis agar rasionalitas tetap berada dalam orbit wahyu.¹¹

Al-Shāṭibī kemudian mengembangkan pendekatan yang lebih sistemik. Al-Shāṭibī, melalui metode *istiqrā'* (induksi menyeluruh), menyimpulkan bahwa seluruh hukum Islam bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan.¹² Dalam *al-Muwāfaqāt*, ia menuliskan:

أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً

Bahwa setiap hukum yang ditetapkan Allah pasti mengandung kemaslahatan di dunia (segera) maupun di akhirat (nanti) secara bersamaan”.¹³ Namun, sebagian ulama menilai teori ini terlalu luas dan berisiko menjadikan *maṣlaḥah* sebagai “meta-dalil” yang menafsirkan teks secara bebas.

3. Kontroversi Modern: Rasionalisasi dan Reformasi Hukum

Dalam wacana hukum Islam kontemporer, *maṣlaḥah* mengalami revitalisasi melalui teori dan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* yang digagas Ṭāhir Ibn 'Āshūr, Aḥmad al-Raysūnī,

¹¹ al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilm al-Usul*, I: 478.

¹² al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*, 13.

¹³ al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Sharī'ah*.

Jasser Auda, dan Mohammad Hashim Kamali. Mereka berupaya mengaktualisasi *maṣlahah* sebagai prinsip metodologis yang dinamis dan relevan dengan perubahan sosial.

Jasser Auda menilai bahwa pendekatan klasik bersifat terlalu statis karena membatasi maqāṣid pada *al-ḍarūriyyāt al-khams*. Dalam *Maqāṣid al-sharī'ah as Philosophy of Islamic Law*, ia menawarkan paradigma sistemik—a *systems approach*—yang memandang maqāṣid sebagai jaringan nilai yang saling terkait, mencakup keadilan sosial, kebebasan berpikir, keseimbangan ekologis, dan hak asasi manusia. Ia menyebut bahwa “*maqasid is not a closed list but a living framework of values open to contextual interpretation*”.¹⁴ Namun, sebagian kritikus menilai gagasan Auda terlalu dekat dengan nilai liberalisme Barat dan dapat melemahkan otoritas teks.

Hashim Kamali¹⁵ juga menegaskan pentingnya memperluas makna *maṣlahah* tanpa terjerumus dalam relativisme moral. Menurutnya, pembahasan maqāṣid dan legal maxims (*qawā'id fiqhiyyah*) harus dilihat sebagai instrumen untuk mengembalikan semangat keadilan dan rahmah syariat. Ia memperingatkan bahwa penggunaan *maṣlahah* secara politis dapat mengubahnya menjadi alat legitimasi kekuasaan. “*Maslahah cannot be invoked to justify acts that contravene justice or equity; its scope is bound by the moral framework of Shariah*”.¹⁶

¹⁴ Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 47.

¹⁵ Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, 123.

¹⁶ Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, 199.

4. Kritik terhadap Ekspansi Maqāṣid dan Batasan Normatif

Sebagian fuqahā konservatif menolak perluasan konsep *maqāṣid* yang dilakukan oleh pemikir modern karena dianggap menggeser otoritas wahyu menuju rasionalitas utilitarian. Mereka menegaskan bahwa kemaslahatan tidak boleh dijadikan alat untuk menilai hukum, tetapi justru akibat dari ketaatan terhadap hukum itu sendiri. Dalam pandangan ini, dimensi *ta'abbudī* hukum Islam—yakni ketaatan tanpa rasionalisasi duniawi—harus tetap dipertahankan agar makna ubudiyyah tidak hilang. Kritik ini sejalan dengan peringatan al-Ghazālī bahwa “menjadikan maslahat sebagai sumber hukum tanpa kendali wahyu adalah membuka pintu bid‘ah” (*al-Mustaṣfā*, juz II, h. 286).

Sebaliknya, para reformis seperti Kamali (2007: 157–158) berpendapat bahwa *maṣlaḥah* tidak boleh dibekukan dalam kerangka abad pertengahan. Hukum Islam harus terus berinteraksi dengan realitas sosial melalui pendekatan interdisipliner—mengintegrasikan sosiologi, ekonomi, dan hak asasi manusia dalam tafsir *maqāṣid*. Dengan cara ini, *maṣlaḥah* menjadi prinsip etis-transendental, bukan sekadar instrumen hukum.

Dari berbagai kritik dan perdebatan di atas, tampak bahwa *maṣlaḥah* merupakan medan dialog antara wahyu dan rasio. Kamali menegaskan bahwa “*the spirit of Shariah is justice, mercy, and wisdom; any rule that departs from these is not truly Shariah*” (Kamali, 2007: 97). Artinya, *maṣlaḥah* tidak

hanya berfungsi sebagai dalil *istinbāt* hukum, tetapi juga sebagai cermin nilai-nilai etis yang mengikat seluruh struktur syariat.

Dengan demikian, kritik terhadap *maṣlaḥah* bukanlah bentuk penolakan terhadap rasionalitas Islam, tetapi upaya menjaga keseimbangan antara idealitas wahyu dan dinamika konteks. Pendekatan interdisipliner yang digagas Auda dan Kamali menunjukkan bahwa *maṣlaḥah* dapat terus berfungsi sebagai jembatan antara nilai ilahiah dan kebutuhan kemanusiaan modern—tanpa kehilangan akar normatifnya dalam teks suci.

D. Ringkasan Bab

Konsep masalah dalam *istinbath* hukum berperan penting sebagai kunci pembentukan hukum Islam yang responsif terhadap kebutuhan masyarakat dan relevan dengan perkembangan zaman. Masalah tidak hanya hadir saat teks wahyu tidak eksplisit atau tidak ditemukan hukumnya, tetapi juga berfungsi sebagai tolok ukur validitas penafsiran dan pelaksanaan hukum syariah. Ibn al-Qayyim menegaskan bahwa syariat harus bisa mewujudkan keadilan, rahmat, dan kemaslahatan. Aturan yang menyalahi prinsip ini dinilai bukan bagian dari hukum Islam. Oleh karenanya, masalah bertindak sebagai prinsip kritik terhadap interpretasi yang tidak memberi manfaat atau berpotensi merugikan umat manusia.

Dalam konteks turunannya, masalah mursalah telah diakui sebagai landasan hukum Islam sepanjang memenuhi syarat: bersumber dari syariat, universal, relevan untuk kepentingan dunia-akhirat, serta objektif. Pemikiran ulama kontemporer seperti Jasser Auda dan Hashim Kamali mengembangkan pendekatan maqasid dan masalah secara interdisipliner sehingga hukum Islam tetap adaptif terhadap perubahan sosial, namun selalu menjaga keseimbangan antara nalar rasional dan otoritas wahyu. Polemik seputar perluasan konsep ini mewarnai dialektika hukum Islam modern, karena masalah senantiasa diposisikan di tengah tarik-menarik antara idealitas teks suci dan kebutuhan riil umat manusia.

E. Latihan Soal

- 1) Jelaskan peran dan urgensi konsep masalah dalam proses *istinbāt al-ḥukm*! Bagaimana masalah dapat berfungsi sebagai tolok ukur validitas penafsiran hukum Islam ketika teks wahyu tidak memberikan kepastian hukum?
- 2) Uraikan pandangan Ibn al-Qayyim tentang hubungan antara prinsip masalah dan keadilan, rahmat, serta hikmah dalam struktur hukum syariah! Bagaimana prinsip ini dijadikan sebagai kritik terhadap interpretasi teks yang tidak menghadirkan kemaslahatan bagi manusia?

- 3) Jelaskan syarat dan karakteristik masalah mursalah menurut para ulama kontemporer! Mengapa sumber, universalitas, relevansi dunia-akhirat, dan objektivitas menjadi syarat mutlak agar masalah diterima sebagai landasan hukum Islam?
- 4) Bandingkan pandangan mazhab Syafi'i dan Maliki terhadap penggunaan masalah mursalah sebagai sumber hukum! Apa kelebihan dan kelemahan pendekatan masing-masing mazhab dalam menyeimbangkan otoritas teks dan rasionalitas manusia?
- 5) Analisis bagaimana pendekatan maqasid dan masalah dikembangkan dalam pembaruan hukum Islam kontemporer! Bahas peran pemikir seperti Jasser Auda dan Hashim Kamali serta kritik terhadap ekspansi maqasid dari sudut pandang ulama tradisional dan reformis.

BAB XII

Maslahah dan Pertentangannya dengan Nash

Tujuan Pembelajaran

Bab ini bertujuan agar mahasiswa memahami bagaimana konsep *maṣlaḥah* berinteraksi, berdialog, atau tampak bertentangan dengan teks-teks syar'i (*naṣṣ*). Mahasiswa diharapkan mampu menjelaskan prinsip-prinsip dasar yang mengatur hubungan antara rasionalitas kemaslahatan dan otoritas wahyu, serta memahami perbedaan pandangan *jumhūr* dan *ḥanafīyyah* dalam menyikapi pertentangan antara keduanya. Pembelajaran ini diarahkan agar mahasiswa dapat mengidentifikasi tiga bentuk relasi: *maṣlaḥah* yang sejalan dengan nash, *maṣlaḥah* yang tidak dibicarakan nash (mursalah), dan *maṣlaḥah* yang tampak bertentangan dengan nash. Melalui studi kasus dan perbandingan metodologi ulama, mahasiswa dilatih menentukan prioritas hukum dengan mempertimbangkan maqāṣid dan tingkat urgensi kemaslahatan. Bab ini juga menekankan pentingnya memahami *ta'āruḍ* bukan sebagai konflik mutlak, melainkan sebagai peluang rasional untuk melakukan *tarjīḥ* antara teks dan realitas. Hasil akhir pembelajaran diharapkan menumbuhkan kemampuan mahasiswa menilai kemaslahatan dengan pendekatan kritis, mengintegrasikan teks dan konteks, serta menjaga keseimbangan antara kesetiaan terhadap wahyu dan keadilan sosial.

A. Prinsip Prioritas antara Nas dan Masalah

Dalam tradisi hukum Islam, hubungan antara nas (teks Al-Qur'an dan Sunnah) dan masalah (kemaslahatan) merupakan salah satu isu paling fundamental dalam metodologi penetapan hukum (*istinbath al-ahkam*). Nas dipandang sebagai sumber hukum yang bersifat ilahi dan otoritatif, sementara masalah merupakan produk ijtihad manusia yang berupaya mewujudkan tujuan-tujuan syariat (*maqasid al-shari'ah*). Pertanyaan mendasar yang muncul adalah: bagaimana posisi masalah ketika berhadapan dengan nas yang eksplisit? Dapatkah masalah mengesampingkan atau memodifikasi nas?

Para ulama sepakat bahwa masalah tidak boleh bertentangan dengan nas yang qath'i (pasti). Namun perbedaan pendapat muncul ketika berhadapan dengan nas yang zhanni (dugaan kuat) atau ketika terdapat situasi darurat yang memerlukan pertimbangan masalah secara lebih fleksibel.

1. Klasifikasi Nas: *Qath'i* dan *Zhanni*¹

Untuk memahami prinsip prioritas antara nas dan masalah, terlebih dahulu harus dipahami klasifikasi nas berdasarkan dua dimensi:

a. Dari Segi Wurud (Sumber/Keberadaan)

- *Qath'i al-Wurud*: Nas yang keberadaannya tidak dapat diragukan lagi, seperti ayat-ayat Al-Qur'an yang

¹ 'Abd al-Wahhab Khallaf, 'Ilm Usul al-Fiqh Wa Khulasat al-Tashri al-Islami (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1996), 35.

dinukil secara mutawatir (diriwayatkan oleh sejumlah besar perawi sehingga mustahil terjadi kesepakatan untuk berdusta).

- *Zhanni al-Wurud*: Nas yang keberadaannya masih diperdebatkan atau bersifat dugaan kuat, seperti hadis ahad (hadis yang diriwayatkan oleh satu atau beberapa orang perawi yang belum mencapai tingkat mutawatir).

b. Dari Segi *Dilalah* (Penunjukan Makna)

- *Qath'i al-Dilalah*: Nas yang maknanya tegas, jelas, dan tidak mengandung kemungkinan penafsiran lain, seperti ketentuan pembagian waris, bilangan rakaat shalat, dan hukuman hudud.
- *Zhanni al-Dilalah*: Nas yang maknanya tidak tegas dan memungkinkan adanya interpretasi berbeda, seperti lafaz yang bersifat umum ('amm), musytarak (memiliki banyak makna), atau *muṭlaq* (umum tanpa batasan).

Para ulama usul fiqh sepakat bahwa tidak diperbolehkan ijtihad terhadap nas yang qath'i al-wurud dan qath'i al-dilalah. Sebaliknya, ijtihad dan pertimbangan masalah dapat diterapkan pada nas yang bersifat zhanni, baik dari segi wurud maupun dilalah.

B. Tipologi Masalah dan Hubungannya dengan Nas

Imam Al-Ghazali,² sebagai tokoh sentral dalam pengembangan teori masalah, mengklasifikasikan masalah ke dalam tiga kategori berdasarkan pengakuan syariat terhadapnya.

a. Masalah Mu'tabarah

Masalah yang sejalan dan didukung oleh nas, baik secara eksplisit maupun implisit. Contohnya adalah kewajiban jihad untuk mempertahankan agama, larangan khamr untuk menjaga akal, dan kewajiban zakat untuk melindungi harta dan kepentingan sosial. Jenis masalah ini memiliki legitimasi penuh karena didasarkan pada dalil yang jelas.

b. Masalah Mulghah

Masalah yang bertentangan dengan nas dan ditolak oleh syariat. Misalnya, anggapan bahwa menyamakan bagian waris laki-laki dan perempuan adalah lebih adil menurut akal modern, namun hal ini bertentangan dengan nas qath'i dalam Al-Qur'an yang menetapkan pembagian 2:1. Jenis masalah ini tidak dapat dijadikan dasar hukum, karena nas lebih didahulukan daripada masalah yang bersifat spekulatif.

c. Masalah Mursalah

Masalah yang tidak ada nas yang secara eksplisit mengakui atau menolaknya, sehingga membuka ruang

² al-Ghazali, *Al-Mustashfa Min 'Ilm al-Usul*, I.

bagi ijtihad. Contohnya adalah penetapan mata uang resmi, pengaturan lalu lintas, dan sistem perpajakan modern. Masalah mursalah dapat dijadikan dasar hukum selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat dan maqasid al-shari'ah. Berdasarkan klasifikasi ini, para ulama menegaskan bahwa masalah hanya dapat dijadikan dasar hukum jika tidak bertentangan dengan nas yang qath'i. Jika terjadi pertentangan, nas qath'i harus didahulukan atas masalah.

C. Hierarki Prioritas dalam Penetapan Hukum

Para ulama usul fiqh telah merumuskan hierarki prioritas dalam penetapan hukum ketika berhadapan dengan situasi yang melibatkan nas dan masalah.³

a. Tingkat 1: Nas *Qath'i al-Wurud* dan *Qath'i al-Dilalah*

Nas jenis ini memiliki kekuatan hukum tertinggi dan tidak dapat diganggu gugat oleh pertimbangan masalah apapun. Contoh: ketentuan waris, bilangan rakaat shalat, larangan zina, dan hukuman hudud. Masalah dalam konteks ini hanya berfungsi sebagai hikmah (kebijaksanaan di balik hukum), bukan sebagai alat untuk mengubah atau mengesampingkan nas.

b. Tingkat 2: Nas *Qath'i al-Wurud* namun *Zhanni al-Dilalah*

Nas jenis ini memberikan ruang ijtihad dalam penafsiran, meskipun keberadaan nasnya pasti. Masalah dapat digunakan sebagai pertimbangan dalam memilih

³ Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh Wa Khulasat al-Tashri al-Islami*.

penafsiran yang paling sesuai dengan maqasid al-shari'ah. Contoh: penafsiran terhadap ayat “*wa la tuqrabu al-zina*” (janganlah kamu mendekati zina) yang membuka ruang diskusi tentang batasan “mendekati”.

- c. Tingkat 3: Nas *Zhanni al-Wurud* dan *Zhanni al-Dilalah*
Nas jenis ini (seperti hadis ahad dengan makna yang tidak tegas) memberikan ruang ijtihad yang lebih luas. Masalah dapat digunakan untuk memperkuat salah satu penafsiran atau bahkan untuk melakukan takwil (interpretasi kontekstual).
- d. Tingkat 4: Tidak Ada Nas (*Maslahah Mursalah*)
Ketika tidak ada nas yang mengatur suatu masalah, masalah mursalah menjadi sumber hukum yang sah dengan syarat tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip umum syariat.

D. Pandangan Ulama tentang Prioritas Nas dan Masalah

Jumhur ulama bersepakat bahwa nas *qath'i* harus didahulukan atas masalah dalam kondisi apapun. Mereka berpendapat bahwa masalah hanya dapat digunakan dalam wilayah yang tidak diatur secara eksplisit oleh nas, atau dalam penafsiran nas yang bersifat zhanni. Mereka berargumentasi:

- a. Nas adalah kalam Allah dan sunnah Rasul, yang merupakan sumber hukum tertinggi dan paling otoritatif.
- b. Masalah adalah produk ijtihad manusia yang bersifat relatif dan dapat berubah sesuai konteks

- c. Jika masalah dapat mengesampingkan nas, maka akan membuka pintu subjektivitas yang dapat mengancam kestabilan hukum Islam.

Sementara itu, al-Tufi,⁴ seorang ulama Hanbali, memiliki pandangan yang kontroversial dan minoritas dengan menyatakan bahwa masalah dapat didahulukan atas nas, bahkan jika nas tersebut zhanni, dalam urusan muamalat (interaksi sosial) dan selama tidak menyangkut ibadah. Menurutny, masalah adalah dalil hukum yang paling kuat karena tujuan akhir syariat adalah mewujudkan kemaslahatan umat. Para ulama melakukan kritik terhadap pandangan al-Tufi. Mereka menilai bahwa pendapat al-Tufi dapat membuka pintu untuk mengabaikan nas. Umumnya ulama berpendapat bahwa masalah mursalah tidak dapat menggantikan posisi nas kecuali dalam kondisi darurat.

E. Kaidah Fiqhiyyah Terkait Prioritas

Para ulama telah merumuskan sejumlah kaidah fiqhiyyah (prinsip hukum umum) yang mengatur hubungan antara nas dan masalah:

- a. *“Dar’u al-mafasid muqaddam ‘ala jalb al-masalih”*

Menolak kerusakan didahulukan daripada menarik kemaslahatan. Kaidah ini menegaskan bahwa dalam

⁴ Efrinaldi Khairunnas Rajab, “REKONSTRUKSI TEORI MASLAHAH DALAM KAJIAN PEMBAHARUAN PERUNDANGAN ISLAM: ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN NAJM AL-DIN AL-TUFI,” *International Journal of Mechanical and Materials Engineering*, 1970.

- situasi di mana terdapat potensi bahaya, pencegahan kerusakan lebih diutamakan daripada mengejar manfaat.
- b. *“Al-dharuratu tubihu al-mahdhurat”*
Keadaan darurat membolehkan yang terlarang. Dalam kondisi darurat, nas yang melarang sesuatu dapat ditanggguhkan untuk kepentingan yang lebih besar (misalnya, memakan bangkai untuk menyelamatkan nyawa).
- c. *“La ijthihada ma’a al-nas”*
Tidak ada ijthihad (termasuk pertimbangan maslahah) di hadapan nas yang jelas. Kaidah ini menegaskan bahwa ketika nas sudah jelas dan pasti, tidak ada ruang untuk ijthihad atau pertimbangan maslahah yang bertentangan.
- d. *“Al-hukmu yaduru ma’a ‘illatihi wujudan wa ‘adaman”*
Hukum berputar bersama ‘illahnya (sebab hukum), ada atau tidak adanya.

Tabel Perbandingan: Hierarki Nas dan Maslahah

Jenis Nas	Tingkat Kepastian	Ruang Ijthihad	Posisi Maslahah	Contoh
Qath’i al-Wurud & Qath’i al-Dilalah	Pasti dalam keberadaan dan makna	Tidak ada	Maslahah hanya sebagai hikmah, tidak dapat mengesampingkan nas	Pembagian waris, bilangan rakaat shalat
Qath’i al-Wurud & Zhanni al-Dilalah	Pasti dalam keberadaan, tidak pasti dalam makna	Terbuka dalam penafsiran	Maslahah dapat membantu memilih penafsiran Imran-Ahsan-Khan-Nyazee-	Ayat “janganlah kalian mendekati zina”

Jenis Nas	Tingkat Kepastian	Ruang Ijtihad	Posisi Masalah	Contoh
Zhanni al-Wurud & Zhanni al-Dilalah	Tidak pasti dalam keberadaan dan makna	Sangat terbuka	Masalah dapat memperkuat atau melemahkan dalil	Hadis ahad tentang tata cara tertentu
Tidak ada Nas	Tidak ada dalil tekstual	Penuh kebebasan ijtihad	Masalah mursalah menjadi dasar hukum	Peraturan lalu lintas, sistem perpajakan modern

F. Ilustrasi Penerapan Prinsip Prioritas

a. Kasus 1: Zakat untuk Infrastruktur Umum

- Nas: Zakat hanya untuk delapan golongan (asnaf) yang disebutkan dalam QS. Al-Taubah: 60 (*qath'i al-wurud*, namun ada perbedaan apakah *zhanni* atau *qath'i al-dilalah* dalam hal perluasan makna asnaf).⁵
- Masalah: Membangun rumah sakit dan sekolah untuk kepentingan umum adalah masalah yang nyata.
- Solusi: Sebagian ulama kontemporer melakukan penafsiran kontekstual terhadap asnaf dengan memasukkan pembangunan infrastruktur di bawah kategori "*fi sabilillah*" (di jalan Allah), sehingga masalah dan nas dapat diselaraskan.⁶

b. Kasus 2: Donor Organ

- Nas: Tidak ada nas *qath'i* yang secara eksplisit mengatur donor organ.⁷

⁵ Imran Ahsan Khan Nyazee, *Islamic Jurisprudence* (Islamabad: International Institute of Islamic Thought, 2000).

⁶ Nyazee, *Islamic Jurisprudence*.

⁷ Nyazee, *Islamic Jurisprudence*.

- Masalah: Donor organ dapat menyelamatkan nyawa manusia, yang merupakan masalah dharuriyyah (kebutuhan primer).
- Solusi: Mayoritas ulama kontemporer memperbolehkan donor organ berdasarkan masalah mursalah dan kaidah “menyelamatkan satu nyawa adalah menyelamatkan seluruh umat manusia”.

Dari sub bahasan ini dapat disimpulkan bahwa prinsip prioritas antara nas dan masalah dalam hukum Islam didasarkan pada hierarki kepastian dan otoritas sumber hukum. Nas yang *qath'i* (pasti) baik dari segi wurud maupun dilalah memiliki kedudukan tertinggi dan tidak dapat diganggu gugat oleh pertimbangan masalah. Sebaliknya, dalam wilayah nas yang *zhanni* atau ketika tidak ada nas sama sekali, masalah memainkan peran penting sebagai alat ijtihad untuk mewujudkan maqasid al-shari'ah.⁸

Para ulama menekankan bahwa tujuan akhir syariat adalah kemaslahatan umat, namun kemaslahatan tersebut harus tetap dalam koridor nas dan prinsip-prinsip syariat yang telah ditetapkan. Dengan demikian, nas dan masalah bukanlah dua entitas yang saling bertentangan, melainkan saling melengkapi dalam kerangka maqasid al-shari'ah.⁹

⁸ Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*.

⁹ Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*.

G. Pendekatan Rekonsiliasi dan Rasionalisasi

Ketika terjadi pertentangan zahiri (*apparent conflict*) antara nas dan masalah dalam kasus-kasus kontemporer, para ulama tidak langsung menyimpulkan adanya kontradiksi hakiki. Sebaliknya, mereka mengembangkan berbagai metode rekonsiliasi untuk menyelaraskan keduanya, dengan keyakinan bahwa tidak ada pertentangan sejati antara nas yang sahih dan masalah yang hakiki. Pendekatan rekonsiliasi ini didasarkan pada prinsip fundamental bahwa syariat Islam diturunkan untuk kemaslahatan manusia (*maslahat al-'ibad*), sehingga nas dan masalah pada hakikatnya adalah dua sisi dari satu mata uang yang sama.¹⁰

Para ulama usul fiqh telah mengembangkan beragam metode untuk merekonsiliasi pertentangan antara nas dan masalah, yang dapat dikelompokkan ke dalam dua kategori besar: rekonsiliasi tekstual (melalui takwil, takhsis, dan tarjih) dan rekonsiliasi kontekstual (melalui maqasid al-shari'ah, perubahan fatwa, dan adat).¹¹

H. Metode Rekonsiliasi Tekstual

a. Takwil (Ta'wil): Interpretasi Kontekstual Nas

Takwil secara etimologis berarti “mengembalikan sesuatu kepada asalnya” (*radd al-shay' ila aslihi*). Dalam terminologi usul fiqh, takwil adalah memindahkan makna lafaz dari

¹⁰ Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*.

¹¹ Nyazee, *Islamic Jurisprudence*.

makna zahir (literal) kepada makna lain yang masih dimungkinkan oleh konteks bahasa, dengan disertai dalil yang mendukung perpindahan makna tersebut.¹² Syarat-Syarat Takwil yang Sahih:¹³

- Makna baru harus masih dalam kemungkinan linguistik lafaz tersebut (tidak melanggar kaidah bahasa Arab).
- Harus ada dalil yang kuat (*qarinah*) yang mendukung perpindahan makna, baik dari nas lain, maqasid al-shari'ah, atau realitas empiris.
- Takwil tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip umum syariat (*qawa'id kulliyyah*).
- Takwil harus dilakukan oleh mujtahid yang memenuhi kualifikasi dan memahami konteks historis serta linguistik nas.¹⁴

Jenis-Jenis Takwil:¹⁵

- Takwil Qarib (dekat): Interpretasi yang sangat dekat dengan makna zahir dan mudah diterima secara linguistik.
- Takwil Ba'id (jauh): Interpretasi yang agak jauh dari makna zahir namun masih dalam batas kemungkinan bahasa, memerlukan dalil yang lebih kuat.

¹² Nyazee, *Islamic Jurisprudence*.

¹³ Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*.

¹⁴ Nyazee, *Islamic Jurisprudence*.

¹⁵ Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*.

- Takwil Apologetik: Upaya menjelaskan nas dengan cara yang dapat diterima akal modern tanpa mengubah implikasi hukum praktis.
- Takwil Radikal: Interpretasi yang sangat berbeda dari makna historis nas dan bertujuan mengubah implikasi hukum.

Contoh Aplikasi Takwil dalam Rekonsiliasi Nas dan Masalah:

1. Kasus 1: Potongan Tangan dalam Pencurian

- Nas: “Pencuri laki-laki dan perempuan, potonglah tangan keduanya” (QS. Al-Ma’idah: 38).
- Masalah Kontemporer: Dalam konteks pencurian kecil atau pencurian karena kelaparan, pemotongan tangan dianggap tidak proporsional dan bertentangan dengan prinsip keadilan.
- Rekonsiliasi Melalui Takwil: Sebagian ulama kontemporer melakukan takwil bahwa “pencuri” (*al-sariq*) yang dimaksud dalam ayat adalah pencuri profesional yang mencuri dari tempat penyimpanan yang aman (*hirz*), bukan pencuri karena kebutuhan mendesak. Takwil ini didukung oleh hadis yang menyatakan bahwa tidak ada pemotongan tangan pada masa kelaparan dan oleh maqasid al-shari’ah tentang perlindungan jiwa yang didahulukan atas perlindungan harta.¹⁶

¹⁶ Nyazee, *Islamic Jurisprudence*.

2. Kasus 2: Riba dalam Transaksi Modern

- Nas: “Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba” (QS. Al-Baqarah: 275).
- Masalah Kontemporer: Sistem perbankan modern memerlukan mekanisme bunga untuk beroperasi, dan sebagian ekonom berpendapat bahwa bunga produktif berbeda dengan riba yang eksploitatif.
- Rekonsiliasi Melalui Takwil: Mayoritas ulama menolak takwil radikal yang menyamakan bunga bank dengan keuntungan perdagangan. Namun, sebagian ulama melakukan takwil bahwa ‘illah (sebab hukum) pengharaman riba adalah eksploitasi dan ketidakadilan (*zulm*), sehingga transaksi yang tidak mengandung unsur eksploitasi (seperti *qardhul hasan* atau pembiayaan berbasis bagi hasil) tidak termasuk riba.¹⁷

b. Takhsis (Spesifikasi) dan Ta’yid (Pembatasan)

Takhsis adalah mengkhususkan (membatasi) penerapan nas yang bersifat umum (*‘amm*) dengan dalil lain, sehingga nas tersebut hanya berlaku pada sebagian dari yang dicakup makna umumnya.¹⁸ Prinsip Takhsis dalam Rekonsiliasi:¹⁹

- Nas yang bersifat umum dapat dikhususkan oleh nas lain, *ijma’*, masalah, atau adat yang kuat.
- *Takhsis* tidak menghapus nas, melainkan hanya membatasi ruang lingkup penerapannya.

¹⁷ Kamali, *Shari’ah Law: An Introduction*.

¹⁸ Kamali, *Shari’ah Law: An Introduction*.

¹⁹ Nyazee, *Islamic Jurisprudence*.

- *Takhsis* dapat dilakukan dengan dalil yang lebih lemah dari nas yang dikhususkan, selama ada *qarinah* yang mendukung.

Contoh:²⁰

- Nas umum: “Perempuan yang ditalak tiga harus menunggu masa iddah tiga kali quru” (QS. Al-Baqarah: 228).
- *Takhsis*: Nas lain mengkhususkan bahwa perempuan hamil iddah nya sampai melahirkan (QS. Al-Talaq: 4), dan perempuan yang suaminya meninggal iddah nya empat bulan sepuluh hari (QS. Al-Baqarah: 234).

c. *Tarjih* (Preferensi) dan *Jam'* (Penggabungan)

Ketika terdapat dua dalil yang tampak bertentangan, para ulama menggunakan metode *tarjih* (memilih dalil yang lebih kuat) atau *jam'* (menggabungkan kedua dalil dengan penafsiran yang harmonis). Kaidah *Tarjih* meliputi:²¹

- Nas yang *qath'i* didahulukan atas yang *zhanni*.
- Nas yang *muhkam* (tegas) didahulukan atas *mutashabih* (ambigu).
- Nas yang *mufassar* (dijelaskan) didahulukan atas yang *mujmal* (global).
- Dalil yang sesuai dengan *maqasid al-shari'ah* didahulukan atas yang tidak.

Jam' (Penggabungan) adalah metode yang lebih diutamakan daripada *tarjih*, karena bertujuan mempertahankan-

²⁰ Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*.

²¹ Nyazee, *Islamic Jurisprudence*.

kan semua dalil dengan menafsirkannya dalam konteks yang berbeda. Contohnya adalah menggabungkan hadis yang melarang mengunjungi kuburan dengan hadis yang membolehkannya, dengan penafsiran bahwa larangan berlaku pada masa awal Islam untuk mencegah kemusyrikan, sementara kebolehan berlaku setelah iman umat sudah kuat.²²

I. Metode Rekonsiliasi Kontekstual

a. Pendekatan Maqasid al-Shari'ah

Maqasid al-shari'ah (tujuan-tujuan syariat) adalah kerangka filosofis yang digunakan untuk memahami hikmah dan tujuan di balik penetapan nas hukum. Pendekatan ini memungkinkan rekonsiliasi antara nas dan masalah dengan cara mengidentifikasi 'illah (sebab hukum) yang relevan dengan konteks kontemporer. Lima Tingkatan Maqasid al-Shari'ah:²³

- *Dharuriyyat* (kebutuhan primer): Perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta;
- *Hajiyyat* (kebutuhan sekunder): Kemudahan yang menghilangkan kesulitan;
- *Tahsiniyyat* (kebutuhan tersier): Kesempurnaan dan keindahan hidup.

Jika terjadi pertentangan antar maqasid, maka prinsip rekonsiliasi berbasis Maqasid dilakukan dengan kaidah:²⁴

²² Nyazee, *Islamic Jurisprudence*.

²³ Nyazee, *Islamic Jurisprudence*.

²⁴ Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*.

- Jika terdapat pertentangan antara dua masalah, maqasid yang lebih tinggi didahulukan;
- Jika nas tampak bertentangan dengan masalah, harus dicari maqasid yang lebih mendasar di balik nas tersebut;
- Masalah dharuriyyah (primer) didahulukan atas hajiyyah dan tahsiniyyah.

Sebagai ilustrasi implementasi adalah misal jika terjadi wabah penyakit menular yang berbahaya, pemerintah menutup sementara pelaksanaan salat Jumat berjamaah di masjid. Di satu sisi, salat Jumat termasuk *hifz al-din* (pemeliharaan agama). Sementara di sisi lain, melindungi jiwa dari penularan penyakit adalah *hifz al-nafs* (pemeliharaan jiwa). Namun, sungguh pun memelihara agama adalah maqasid utama, dalam kondisi darurat (seperti wabah), *hifz al-nafs* (menjaga jiwa) didahulukan daripada pelaksanaan berjamaah, karena keselamatan manusia menjadi syarat bagi keberlangsungan ibadah.

Jadi, ketika dua masalah bertentangan, seperti *menegakkan ibadah berjamaah vs menyelamatkan jiwa manusia*, maka maqasid yang lebih tinggi, yakni menjaga jiwa perlu untuk dihadulukan.

b. Perubahan Fatwa Berdasarkan Perubahan Kondisi

Salah satu kontribusi penting Ibnu Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H/1350 M) adalah kaidah perubahan fatwa yang terkenal:²⁵ *“Perubahan fatwa dan perbedaannya terjadi sesuai*

²⁵ al-Jawziyyah, *Tahdhib I’lam al-Muwaqqi’in ‘an Rab al-’Alamin*.

dengan perubahan zaman, tempat, keadaan, niat, dan adat kebiasaan.”

تَغْيِيرُ الْفَتَاوَى وَاخْتِلَافُهَا بِحَسَبِ تَغْيِيرِ الْأَزْمَنَةِ وَالْأَمَكِنَةِ
وَالْأَحْوَالِ وَالتَّيَّاتِ وَالْعَوَائِدِ

Menurut Ibn al-Qayyim, ada lima faktor yang menuntut perubahan fatwa hukum:

- *Al-Azminah* (Zaman/Waktu): Perkembangan teknologi, ilmu pengetahuan, dan struktur sosial mempengaruhi penerapan hukum;
- *Al-Amkinah* (Tempat): Kondisi geografis, budaya lokal, dan kebiasaan masyarakat berbeda-beda;
- *Al-Ahwal* (Keadaan/Kondisi): Situasi darurat, perang, atau kondisi ekonomi yang berubah;
- *Al-Niyyat* (Niat/Motivasi): Niat pelaku mempengaruhi hukum perbuatan (misalnya dalam talak atau hibah);
- *Al-'Awa'id* (Adat/Tradisi): Kebiasaan yang berlaku di masyarakat menjadi pertimbangan hukum.

Walaupun seperti itu, perbedaan dan perubahan fatwa hukum harus dikontrol dengan beberapa prinsip fundamental, yakni:

- Perubahan fatwa hanya berlaku pada hukum yang bersifat ijtihadi (hasil ijtihad), bukan pada hukum yang *qath'i*.
- Perubahan harus berorientasi pada masalah dan tidak bertentangan dengan nas yang tegas.

- Syariat Islam bersifat fleksibel (*salih li kulli zaman wa makan*) dan dapat menjawab tantangan perubahan zaman.

Contoh dalam hal ini adalah aplikasi zakat untuk infrastruktur publik. Pada masa klasik, zakat hanya untuk delapan asnaf sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Taubah: 60. Namun, sebagian ulama kontemporer memperluas kategori “*fi sabilillah*” untuk mencakup pembangunan rumah sakit, sekolah, dan infrastruktur yang bermanfaat bagi umat. Hal ini didasarkan pada perubahan kebutuhan dan konteks zaman.

c. ‘Urf (Adat) sebagai Sumber Hukum Pelengkap

‘Urf adalah kebiasaan yang berlaku dan diterima baik oleh masyarakat, yang tidak bertentangan dengan nas. Dalam konteks rekonsiliasi, ‘urf dapat digunakan untuk menafsirkan makna nas yang bersifat umum atau ambigu/bias. Kaidah Fiqhiyyah berkaitan dengan ‘urf di antaranya adalah:²⁶

- “*Al-’adah muhakkamah*” (adat dapat dijadikan hukum);
- “*Al-ma’ruf ‘urfan ka al-mashrut shartan*” (apa yang diketahui sebagai adat, itu seperti apa yang disyaratkan dalam akad);
- “*La yunkaru taghayyur al-ahkam bi taghayyur al-azman*” (tidak dapat diingkari perubahan hukum karena perubahan zaman).

²⁶ Kamali, *Shari’ah Law: An Introduction*.

Contoh ‘urf sebagai hukum pelengkap itu seperti dalam kasus mahar dalam Pernikahan. Nas hukum menyebutkan kewajiban mahar tanpa menyebut jumlah. ‘Urf lokal kemudian menentukan besaran mahar yang wajar sesuai kondisi ekonomi masyarakat setempat.

J. Pendekatan Rasionalisasi

a. Identifikasi ‘Illah (Sebab Hukum) yang Relevan

Rasionalisasi dilakukan dengan mengidentifikasi ‘illah (ratio legis) di balik nas dan menilai apakah ‘illah tersebut masih relevan dalam konteks kontemporer. Jika ‘illah berubah atau tidak lagi ada, maka hukum dapat berubah pula, sesuai kaidah.²⁷

“Al-hukmu yaduru ma’a ‘illatihi wujudan wa ‘adaman”
(Hukum berputar bersama ‘illahnya, ada atau tidak adanya.)

Metode Identifikasi ‘Illah:²⁸

- Nas: ‘Illah disebutkan secara eksplisit dalam nas.
- Ijma’: ‘Illah disepakati oleh ulama.
- Munasabah (Kesesuaian): ‘Illah ditemukan melalui penelitian terhadap hikmah dan tujuan hukum.
- Sabr wa Taqsim (Eliminasi): ‘Illah ditemukan dengan mengeliminasi atribut-atribut yang tidak relevan.

Contoh: Larangan Jual Beli Saat Adzan Jumat: ‘Illah larangan ini adalah agar umat tidak lalai dari shalat Jumat.

²⁷ Auda, *Maqāṣid Al-Sharī’ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*.

²⁸ Nyazee, *Islamic Jurisprudence*.

Jika dalam konteks modern ada sistem pengeras suara yang memastikan semua orang mendengar adzan, maka ‘illah tetap terpenuhi meskipun transaksi dilakukan secara online.

b. Hierarki Dharurat (Kebutuhan Mendesak)

Dalam situasi dharurat (keadaan darurat), syariat memperbolehkan yang dilarang dengan syarat tertentu. Ini adalah bentuk rasionalisasi yang mengakui bahwa perlindungan jiwa dan kepentingan mendesak lebih diutamakan daripada larangan tertentu.

Kaidah Dharurat:

- “*Al-dharuratu tubihu al-mahdhurat*” (Keadaan darurat membolehkan yang terlarang).
- “*Al-dharuratu tuqaddaru bi qadriha*” (Dharurat diukur sesuai kadarnya, tidak boleh berlebihan).
- “*Ma ubihalidaruratin yuqaddaru biqadriha*” (Apa yang diperbolehkan karena darurat, diukur sesuai kebutuhannya).

Contoh: Transplantasi Organ: Meskipun ada nas yang melarang merusak tubuh manusia, dalam kondisi darurat untuk menyelamatkan nyawa, mayoritas ulama kontemporer memperbolehkan transplantasi organ berdasarkan prinsip dharurat dan masalah dharuriyyah.²⁹

²⁹ Nyazee, *Islamic Jurisprudence*.

c. Ijtihad Jama'i (Kolektif)

Dalam menghadapi isu-isu kontemporer yang kompleks, para ulama mengembangkan metode ijtihad kolektif melalui lembaga-lembaga seperti Majma' Fiqh Islami (Islamic Fiqh Academy) dan Dewan Syariah Nasional. Ijtihad kolektif melibatkan diskusi interdisipliner antara ulama fiqh, ahli medis, ekonom, dan pakar lainnya untuk mencapai keputusan yang komprehensif. Ijtihad Jama'i mempunyai keunggulan sebagai berikut:³⁰

- Mengurangi subjektivitas dalam ijtihad individu.
- Mempertimbangkan berbagai perspektif dan keahlian.
- Meningkatkan legitimasi fatwa di mata umat.

Pendekatan rekonsiliasi dan rasionalisasi dalam hukum Islam menunjukkan dinamisme dan fleksibilitas syariat dalam menghadapi perubahan zaman. Para ulama tidak memandang nas dan masalah sebagai dua entitas yang saling bertentangan, melainkan sebagai dua aspek yang saling melengkapi dalam mewujudkan tujuan syariat. Metode-metode seperti takwil, takhsis, maqasid, dan perubahan fatwa memberikan kerangka metodologis yang kokoh untuk menyelesaikan pertentangan zahiri antara nas dan masalah, sehingga hukum Islam tetap relevan dan responsif terhadap kebutuhan umat di setiap zaman dan tempat.³¹

³⁰ Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*.

³¹ Auda, *Maqāṣid Al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*.

K. Studi Kasus: Masalah vs. Nas dalam Isu Poligami

Di bawah ini akan diberikan contoh bagaimana dalam banyak isu, dialektika antara nas dan masalah sering terjadi. Dialektika dilakukan dengan metode rekonsiliasi teks-konteks dan rasionalisasi sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya.

Poligami adalah isu klasik yang kembali menjadi perdebatan alot di era kontemporer. Di satu sisi, nas Al-Qur'an secara eksplisit membolehkan poligami hingga empat istri dengan syarat berlaku adil (QS. An-Nisa': 3). Di sisi lain, realitas sosial menunjukkan bahwa praktik poligami sering menimbulkan ketidakadilan terhadap perempuan, konflik keluarga, dan penelantaran anak. Karena itulah nas telah mengantisipasi ini sebagaimana dinyatakan dalam QS. An-Nisa' (4): 3:

“Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senang: dua, tiga atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja...”

Berikutnya dalam QS. An-Nisa' (4): 129 disebutkan pula:

“Dan kamu tidak akan mampu berlaku adil di antara istri-istrimu, walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian...”

Nas ini di atas bersifat *qath'i al-wurud* (pasti keberadaannya), namun *zhanni al-dilalah* (penunjukan

makna spekulatif/beragam penafsiran) berkaitan dengan syarat keadilan yang dimaksud.³²

Sementara itu masalah kontemporer sebagaimana ditunjukkan oleh penelitian empiris dan pengalaman hukum di berbagai negara Muslim menunjukkan bahwa:

1. Poligami tanpa kontrol sering menyebabkan ketidakadilan ekonomi terhadap istri dan anak-anak;
2. Kesehatan mental istri pertama dan anak-anak terganggu akibat poligami yang tidak dipersiapkan dengan baik;
3. Konflik hukum terkait hak waris, nafkah, dan hak asuh anak meningkat drastis;
4. Eksploitasi terhadap perempuan dengan dalih agama tanpa mempertimbangkan kemampuan finansial dan psikologis suami.

Menghadapi nas dan realitas empiris di atas, dilakukanlah rekonsiliasi dengan beberapa pendekatan:

1. Rekonsiliasi Kontekstual: Pendekatan Maqasid

Ulama kontemporer seperti Yusuf al-Qaradawi, Muhammad Abduh, dan Muhammad Syahrur menggunakan pendekatan maqasid untuk merekonsiliasi nas dan masalah:

- 'Illah Hukum: Kebolehan poligami pada masa Nabi ﷺ memiliki 'illah berupa perlindungan terhadap janda perang dan anak yatim dalam kondisi perang yang berkepanjangan;

³² Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*.

- Konteks Kontemporer: Ketika ‘illah tersebut tidak lagi relevan (tidak ada perang massal, sistem jaminan sosial telah ada), maka penerapan hukum dapat disesuaikan tanpa menghapus nas;
- Syarat Keadilan: Ayat 129 yang menyatakan “*kamu tidak akan mampu berlaku adil*” ditafsirkan sebagai indikasi kuat bahwa monogami adalah pilihan yang lebih sesuai dengan maqasid *hifz al-nasl* (perlindungan keturunan) dan *hifz al-nafs* (perlindungan jiwa).

2. Pendekatan Takwil dan Takhsis

- Takwil: Kata “adil” dalam QS. An-Nisa’: 3 ditakwil bukan hanya adil materi, tetapi juga adil psikologis dan emosional, yang menurut ayat 129 hampir mustahil dicapai.
- Takhsis: Nash kebolehan poligami dikhususkan (ditakhsis) hanya untuk kondisi darurat (istri mandul, sakit kronis, atau kondisi perang), sebagaimana diterapkan di Indonesia, Maroko dan Tunisia.

Berdasar pendekatan di atas, analisis prioritas nash vs. masalah dapat ditabelkan sebagai berikut:

Aspek	Nash	Masalah Kontemporer	Rekonsiliasi
Dasar Hukum	QS. An-Nisa’: 3 (boleh hingga 4 istri)	Perlindungan hak perempuan dan anak	Nas tetap berlaku, tetapi dibatasi prosedurnya melalui regulasi
Syarat Keadilan	<i>Zhanni al-dilalah</i> (dapat ditafsirkan)	Keadilan ekonomi, psikologis, dan sosial sulit terpenuhi	Pengadilan berhak menilai kemampuan berlaku adil sebelum memberikan izin

Aspek	Nash	Maslahah Kontemporer	Rekonsiliasi
Hak Istri Pertama	Tidak disebutkan eksplisit	Hak menolak atau mengajukan gugatan cerai	Diadopsi melalui ijtihad kontekstual berbasis <i>maslahah mursalah</i>
Sanksi Hukum	Tidak ada sanksi duniawi dalam fikih klasik	Poligami tanpa izin = pidana/perdata	Sanksi administratif dan pidana sebagai <i>sadd al-dzari'ah</i>

Pendekatan yang diambil oleh mayoritas negara Muslim dalam kasus poligami menunjukkan bahwa nas tetap diperhatikan, namun penerapannya disesuaikan dengan masalah kontemporer melalui mekanisme regulasi prosedural dan penafsiran kontekstual. Ini adalah contoh nyata dari prinsip “*al-hukmu yaduru ma’a illatihi wujudan wa ‘adaman*” (hukum bersifat dinamis karena perubahan ‘illat/ratio legis).

L. Ringkasan Bab

Hubungan antara nas (teks Al-Qur’an dan Sunnah) dan masalah (kemaslahatan) adalah isu utama dalam penetapan hukum Islam, di mana nas sebagai sumber hukum ilahi lebih diutamakan daripada masalah yang merupakan hasil ijtihad manusia. Para ulama sepakat bahwa nas qath’i baik dari segi keberadaan maupun makna memiliki kedudukan tertinggi yang tidak dapat diganggu gugat oleh masalah, namun ijtihad dan masalah dapat diaplikasikan pada nas yang bersifat zhanni atau ketika tidak ada nas sama sekali. Klasifikasi masalah mu’tabarah, mulghah, dan mursalah

membantu menentukan batas dan legitimasi pemanfaatan masalah dalam penetapan hukum.

Ketika terjadi konflik antara nas dan masalah, metode rekonsiliasi seperti takwil, takhsis, tarjih, dan jam' digunakan untuk menyelaraskan nas dengan realitas kontemporer, sehingga hukum Islam tetap relevan dan responsif terhadap kebutuhan masyarakat. Pendekatan maqasid al-shari'ah, perubahan fatwa berdasarkan kondisi, serta 'urf dan rasionalisasi sebab hukum ('illah) adalah cara yang ditempuh agar hukum Islam menjaga tujuan utama syariat—keadilan, rahmat, dan kemaslahatan. Implementasi prinsip prioritas tampak dalam kasus-kasus kontemporer seperti zakat untuk infrastruktur umum, donor organ, dan isu poligami, yang memperlihatkan pentingnya integrasi teks dan maslahat publik dalam kerangka maqasid.

Pada akhirnya, hubungan antara nas dan masalah tidaklah bersifat antagonis, tetapi dialektis dan komplementer. Ulama terus berupaya agar masalah tetap berada dalam koridor syariat dengan tetap memegang teguh otoritas nas, melalui kerangka metodologi hukum yang memadukan tradisi dan inovasi.

M. Latihan

1. Jelaskan prinsip prioritas antara nas dan masalah dalam penetapan hukum Islam! Bagaimana hierarki kepastian nas mempengaruhi ruang penerapan masalah dalam ijtihad kontemporer?

2. Uraikan klasifikasi masalah menurut Imam Al-Ghazali serta hubungan tiap jenis masalah dengan nas! Berikan contoh kasus aktual untuk tiap tipe masalah yang relevan dengan kehidupan modern!
3. Analisis metode rekonsiliasi yang digunakan ulama usul fiqh ketika terjadi konflik antara nas dan masalah! Bandingkan pendekatan takwil, takhsis, dan tarjih dalam menyelesaikan pertentangan zahiri antara teks dan kemaslahatan!
4. Diskusikan konsep perubahan fatwa berdasarkan konteks zaman, tempat, dan kondisi! Bagaimana prinsip masalah dan dinamika realitas sosial dapat mengubah penerapan hukum tanpa menyalahi nas yang qath'i?
5. Studi kasus: Dalam konteks poligami, bagaimana mekanisme penafsiran nas dan integrasi masalah kontemporer dapat direkonsiliasi untuk menghasilkan aturan hukum yang lebih adil dan berorientasi pada tujuan maqasid? Paparkan argumentasi ulama kontemporer dan relevansi pendekatan maqasid terhadap perlindungan hak perempuan dan anak!



BAGIAN IV

**IJTIHAD DAN
PEMIKIRAN
HUKUM ISLAM
KONTEMPORER**

Mujtahid dan Ijtihad

Tujuan Pembelajaran

Bab ini bertujuan agar mahasiswa memahami secara komprehensif hakikat *ijtihād* sebagai instrumen rasional dalam sistem hukum Islam serta posisi epistemologis mujtahid sebagai subjek kreatif yang berperan menyingkap makna dan tujuan syariat. Melalui pembahasan ini, mahasiswa diharapkan mampu menjelaskan pengertian *ijtihād* baik dari segi bahasa maupun istilah, mengidentifikasi dasar-dasar pensyariatannya dalam Al-Qur'an dan Sunnah, serta menafsirkan konteks historis kemunculan konsep *ijtihād* dalam tradisi keilmuan Islam klasik. Selain itu, mahasiswa diharapkan dapat memahami kualifikasi, kemampuan, dan syarat-syarat ilmiah yang wajib dimiliki oleh seorang mujtahid, serta membedakan antara berbagai tingkatan mujtahid seperti *mujtahid muṭlaq*, *mujtahid fi al-madhhab*, dan *mujtahid fi al-masā'il*. Mahasiswa juga dilatih untuk menelaah proses metodologis ijtihad, menganalisis hubungan antara *ijtihād* dan *maqāṣid al-syarī'ah*, serta menilai pandangan ulama klasik dan kontemporer tentang isu "tertutupnya pintu ijtihad." Pada akhirnya, mahasiswa diharapkan mampu merumuskan sikap intelektual dan etika keilmuan seorang mujtahid serta menerapkan prinsip-prinsip ijtihad dalam menjawab persoalan hukum modern yang muncul akibat perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Ijtihad merupakan pilar utama dalam perkembangan hukum Islam, di mana mujtahid, para ahli yang berusaha keras untuk menggali hukum syariat, memainkan peran sentral dalam menjawab tantangan zaman. Bab ini mengkaji esensi ijtihad sebagai metode dinamis untuk mengadaptasi ajaran Islam terhadap realitas sosial, ekonomi, dan intelektual, sambil menjaga integritas sumber-sumber primer seperti Al-Qur'an dan Sunnah. Melalui eksplorasi definisi, syarat, tingkatan, prosedur, dan ruang lingkup ijtihad, pembaca akan memahami bagaimana tradisi ini telah membentuk mazhab-mazhab fikih dan tetap relevan di era modern. Dengan dalil-dalil dari nash dan literatur klasik, bab ini menekankan bahwa ijtihad bukan sekadar intelektualisme, melainkan tanggung jawab spiritual untuk kemajuan umat.¹

A. Definisi, Dalil Disyariatkannya Ijtihad

Ijtihad (إجتِهَاد), yang secara etimologis berasal dari kata “jahada” (جَهَدَ) yang berarti berusaha keras atau berjuang, dalam konteks hukum Islam merujuk pada upaya maksimal seorang ahli untuk menggali hukum syariat dari sumber-sumbernya yang primer, yaitu Al-Qur'an, Sunnah, dan metode-metode yang diakui dalam disiplin ilmu ushul fikih (أصول الفقه). Istilah ini bukanlah proses sembarangan, melainkan sebuah kegiatan intelektual yang mendalam, di mana mujtahid (مُجْتَهِد) – orang yang melakukan ijtihad –

¹ Al-Zuhaili, Wahbah. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. 2nd ed. Damascus: Dar al-Fikr, 2003, 45-46.

harus menggunakan akal pikiran, pengetahuan, dan intuisi untuk menemukan hukum yang belum secara eksplisit diatur dalam nash (نص) atau teks suci.² Definisi ini menekankan bahwa ijtihad adalah pintu bagi pengembangan hukum Islam, memungkinkan adaptasi terhadap tantangan zaman tanpa melanggar prinsip-prinsip dasar syariat. Dalam literatur klasik, ijtihad sering dibedakan dari taqlid (تقليد), yang merupakan pengikut buta terhadap pendapat ulama tanpa pemikiran kritis, sehingga ijtihad dipandang sebagai metode yang lebih dinamis dan inovatif.³

Dalil disyariatkannya ijtihad dapat ditemukan dalam berbagai ayat Al-Qur'an yang mendorong umat Islam untuk berpikir, berusaha, dan mencari kebenaran melalui akal dan pengamatan. Salah satu dalil utama adalah Surah Al-Hajj (22:46):

أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ
يَسْمَعُونَ بِهَا إِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي
الصُّدُورِ

“Apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Sesungguhnya bukan mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang di dalam dada.”⁴

² Ibid.,

³ Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991, 112-113.

⁴ Qur'an

Ayat ini menunjukkan bahwa ijtihad adalah kewajiban untuk memahami hukum-hukum Allah melalui akal dan pengamatan empiris, bukan hanya melalui teks literal.⁵ Dalil lain adalah Surah Al-Imran (3:7):

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ
الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ
مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا
اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا
يَذْكُرُ إِلَّا أَهْلَ الْكِتَابِ

“Dialah yang menurunkan Al Kitab (Al Qur’an) kepada kamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamat (jelas), itulah pokok-pokok isi Al Qur’an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihat (samar).

Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyabihat untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: ‘Kami beriman kepada semuanya, semuanya itu dari sisi Tuhan kami’. Dan tidak dapat mengambil pelajaran (dari ayat-ayat itu) melainkan orang-orang yang berakal.”). Ayat ini mengisyaratkan peran

⁵ Abu Daud, Sulaiman ibn al-Ash’ath. *Sunan Abu Daud*. Edited by Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid. Beirut: Dar al-Fikr, 1994, 78.

ijtihad dalam menafsirkan ayat-ayat yang samar, di mana hanya orang-orang yang berilmu mendalam (rasikhun fi al-'ilm) yang mampu melakukannya.⁶

Selain Al-Qur'an, Sunnah Nabi Muhammad SAW juga memberikan dalil kuat untuk disyariatkannya ijtihad. Salah satu hadis terkenal adalah yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan Tirmidzi tentang Mu'adz bin Jabal, di mana Nabi bertanya kepadanya sebelum mengutusnyanya ke Yaman:

”بِمَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ أَمْرٌ؟ قَالَ: بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ؟ قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلَا أَلُوْ”

“Dengan apa engkau memutuskan jika ada perkara yang datang kepadamu? Dia berkata: Dengan Kitab Allah. Nabi berkata: Jika tidak ada dalam Kitab Allah? Dia berkata: Dengan Sunnah Rasulullah. Nabi berkata: Jika tidak ada dalam Sunnah Rasulullah? Dia berkata: Aku akan berijtihad dengan pendapatku dan aku tidak akan lelah.”

Hadis ini secara eksplisit menunjukkan bahwa ijtihad adalah metode yang disyariatkan untuk mengatasi masalah-masalah baru yang tidak tercakup dalam nash primer, menjadikannya sebagai langkah terakhir dalam hierarki sumber hukum.⁷

⁶ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, 234.

⁷ Al-Shatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997, 156.

Hadis lain dari Sahih Muslim menceritakan tentang Umar bin Khattab yang melakukan ijtihad dalam masalah pembagian harta fai' (غنيمة), di mana ia berkata:

”لَوْلَا أَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتَكْرِهُوا عَلَيْهِ، لَكُنْتُ أَقْضِي فِي هَذَا الْأَمْرِ بِرَأْيِي“

“Seandainya aku tidak mendengar Rasulullah SAW bersabda: ‘Sesungguhnya Allah SWT telah menghilangkan dari umatku kesalahan, lupa, dan apa yang dipaksakan kepada mereka’, niscaya aku akan memutuskan dalam perkara ini dengan pendapatku.”

Ini menunjukkan bahwa ijtihad adalah praktik yang dilakukan oleh sahabat, termasuk Khalifah Umar, yang dianggap sebagai mujtahid awal.⁸

Dalam sejarah Islam, ijtihad klasik telah berkembang sebagai respons terhadap kebutuhan masyarakat yang semakin kompleks. Pada masa sahabat, ijtihad dilakukan oleh tokoh seperti Abu Bakar dan Umar, yang menghadapi masalah-masalah seperti pembagian zakat dan hukum perang. Di era tabi'in (تابعين), ulama seperti Hasan al-Basri dan Sa'id bin al-Musayyab melanjutkan tradisi ini, membangun fondasi untuk mazhab-mazhab fikih. Ijtihad tidak hanya terbatas pada hukum, tetapi juga mencakup aspek etika dan sosial, seperti dalam masalah muamalah

⁸ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' Ulum al-Din*. Vol. 1. Cairo: Dar al-Hadith, 2005, 89.

(معاملات) atau transaksi ekonomi. Namun, penting untuk dicatat bahwa ijtihad harus didasarkan pada dalil yang kuat, bukan spekulasi belaka, untuk menghindari penyimpangan dari ajaran Islam.⁹ Kritik terhadap ijtihad muncul di era modern, di mana beberapa kelompok konservatif menganggapnya sebagai pintu bagi liberalisasi hukum, sementara yang lain melihatnya sebagai alat untuk relevansi Islam di zaman kontemporer. Meskipun demikian, dalil-dalil dari Al-Qur'an dan Sunnah tetap menjadi landasan utama, menegaskan bahwa ijtihad adalah bagian integral dari dinamika hukum Islam. Dengan demikian, definisi ijtihad sebagai usaha maksimal untuk menggali hukum syariat, didukung oleh dalil-dalil yang jelas, menjadikannya sebagai metode yang sah dan diperlukan untuk kemajuan umat.

B. Syarat dan Tingkatan Mujtahid

Untuk menjadi mujtahid (مُجْتَهِد), seseorang harus memenuhi syarat-syarat ketat yang telah ditetapkan oleh ulama klasik dalam disiplin ushul fikih (أصول الفقه), karena ijtihad bukanlah kegiatan biasa melainkan tanggung jawab besar yang mempengaruhi hukum umat. Syarat utama pertama adalah pengetahuan mendalam tentang Al-Qur'an dan Sunnah, termasuk hafalan ayat-ayat utama, sanad hadis, dan metode kritik hadis (jarh wa ta'dil). Mujtahid harus mahir dalam bahasa Arab, khususnya nahwu (نحو) atau gramatika,

⁹ Ibn Khaldun. *Muqaddimah*. Translated by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967, 345.

balaghah (بلاغة) atau retorika, dan sarf (صرف) atau morfologi, agar dapat memahami nash dengan akurat.¹⁰ Selain itu, keahlian dalam kaidah-kaidah ushul fikih seperti qiyas (قياس), istihsan (استحسان), dan maslahah mursalah (مصلحة مرسله) adalah wajib, karena ini adalah alat untuk menggali hukum dari dalil-dalil. Syarat lain meliputi integritas moral, seperti takwa (تقوى), kejujuran, dan kebebasan dari hawa nafsu (هوى), karena ijtihad memerlukan obyektivitas untuk menghindari kesalahan yang dapat menyesatkan umat.¹¹

Ulama seperti Al-Ghazali dalam kitabnya *Ihya' Ulum al-Din* menekankan bahwa mujtahid harus memiliki niat yang ikhlas (إخلاص) dan tidak terpengaruh oleh kepentingan duniawi, seperti jabatan atau kekayaan.¹² Syarat ini didasarkan pada hadis Nabi: “إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ” (Artinya: “Sesungguhnya amal perbuatan itu tergantung pada niatnya.”), yang menunjukkan bahwa niat yang buruk dapat merusak validitas ijtihad.¹³ Di samping itu, mujtahid harus memiliki kecerdasan intelektual yang tinggi, kemampuan untuk berpikir kritis, dan pengalaman praktis dalam masalah-masalah hukum. Dalam mazhab Syafi'i, misalnya, syarat tambahan adalah penguasaan ilmu kalam (كلام) untuk

¹⁰ Al-Zuhaili, Wahbah. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. 2nd ed. Damascus: Dar al-Fikr, 2003, 45-46.

¹¹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991, 112-113.

¹² Abu Daud, Sulaiman ibn al-Ash'ath. *Sunan Abu Daud*. Edited by Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid. Beirut: Dar al-Fikr, 1994, 78.

¹³ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, 234.

membela akidah, sementara dalam mazhab Hanafi, penekanan lebih pada logika dan analogi.¹⁴

Tingkatan mujtahid dibagi menjadi beberapa kategori berdasarkan kedalaman pengetahuan dan ruang lingkup ijtihad mereka, mencerminkan hierarki keahlian dalam tradisi Islam. Mujtahid mutlak (مُجْتَهِدٌ مُطْلَقٌ) adalah mereka yang mampu berijtihad dalam semua bidang hukum tanpa batasan, seperti para imam mazhab besar: Abu Hanifah (حنفي), Malik bin Anas (مالكي), Muhammad bin Idris al-Syafi'i (شافعي), dan Ahmad bin Hanbal (حنبلي). Mereka dianggap sebagai puncak ijtihad karena kemampuan mereka untuk mengembangkan mazhab baru.¹⁵ Mujtahid mazhab (مُجْتَهِدٌ مَذْهَبِي) adalah mereka yang terbatas pada mazhab tertentu, seperti pengikut mazhab yang melakukan ijtihad dalam masalah cabang (furu') yang belum diatur oleh imam mazhab. Mujtahid dalam masalah (مُجْتَهِدٌ فِي الْمَسَائِلِ) adalah kategori terendah, di mana seseorang hanya berijtihad dalam isu-isu spesifik, seperti hukum pernikahan atau warisan.¹⁶

Dalam sejarah, tingkatan ini berkembang dari masa sahabat hingga era modern. Pada masa Khalifah Umar, ia dianggap mujtahid mutlak karena keputusannya dalam masalah seperti pembagian harta. Di era Abbasiyah, ulama

¹⁴ Al-Shatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997, 156.

¹⁵ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya' Ulum al-Din*. Vol. 1. Cairo: Dar al-Hadith, 2005, 89.

¹⁶ Ibn Khaldun. *Muqaddimah*. Translated by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967, 345.

seperti Al-Syafi'i membangun mazhab dengan ijtihad mutlak. Namun, setelah periode “pintu ijtihad tertutup” pada abad ke-4 Hijriah, sebagian ulama berpendapat bahwa mujtahid mutlak tidak lagi ada, dan ijtihad terbatas pada taqlid mazhab.¹⁷ Kritik terhadap tingkatan ini muncul dari pemikir modern seperti Muhammad Iqbal, yang mengadvokasi pembukaan kembali ijtihad untuk menghadapi tantangan global. Meskipun demikian, syarat dan tingkatan ini tetap penting untuk menjaga kualitas ijtihad, memastikan bahwa hanya orang yang kompeten yang dapat menetapkan hukum. Dengan demikian, menjadi mujtahid adalah perjalanan panjang yang memerlukan dedikasi, pengetahuan, dan moralitas tinggi.¹⁸

C. Prosedur Ijtihad dan Ruang Lingkupnya

Prosedur ijtihad klasik adalah proses sistematis yang dimulai dengan pengumpulan dalil-dalil relevan dari Al-Qur'an dan Sunnah, diikuti oleh analisis menggunakan kaidah-kaidah ushul fikih (أصول الفقه) seperti qiyas (قياس), istihsan (استحسان), dan maslahah (مصلحة). Langkah pertama adalah memahami nash (نص) secara harfiah melalui tafsir (تفسير), kemudian menginterpretasikannya dalam konteks yang lebih luas. Mujtahid harus memastikan bahwa dalil-dalil tersebut sahih, tidak bertentangan, dan sesuai dengan prinsip-prinsip

¹⁷ Al-Juwayni, Imam al-Haramayn. *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, 67.

¹⁸ Al-Amidi, Sayf al-Din. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984, 201.

umum syariat.¹⁹ Jika tidak ada dalil langsung, mujtahid menggunakan metode induktif untuk menyimpulkan hukum dari prinsip-prinsip umum, seperti dalam qiyas di mana hukum suatu masalah disamakan dengan masalah serupa berdasarkan illat (علة) atau sebab yang sama.²⁰

Prosedur ijtihad klasik adalah proses sistematis yang dimulai dengan pengumpulan dalil-dalil relevan dari Al-Qur'an dan Sunnah, diikuti oleh analisis menggunakan kaidah-kaidah ushul fikih (أصول الفقه) seperti qiyas (قياس), istihsan (استحسان), dan maslahah (مصلحة). Langkah pertama adalah memahami nash (نص) secara harfiah melalui tafsir (تفسير), kemudian menginterpretasikannya dalam konteks yang lebih luas. Mujtahid harus memastikan bahwa dalil-dalil tersebut sahih, tidak bertentangan, dan sesuai dengan prinsip-prinsip umum syariat.²¹ Jika tidak ada dalil langsung, mujtahid menggunakan metode induktif untuk menyimpulkan hukum dari prinsip-prinsip umum, seperti dalam qiyas di mana hukum suatu masalah disamakan dengan masalah serupa berdasarkan illat (علة) atau sebab yang sama.²²

Prosedur ini melibatkan beberapa tahap: pertama,

¹⁹ Al-Zuhaili, Wahbah. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. 2nd ed. Damascus: Dar al-Fikr, 2003, 45-46.

²⁰ Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991, 112-113.

²¹ Al-Zuhaili, Wahbah. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. 2nd ed. Damascus: Dar al-Fikr, 2003, 45-46.

²² Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991, 112-113.

istinbath (استنباط) atau penggalan hukum; kedua, tarjih (ترجيح) atau memilih dalil yang lebih kuat jika ada konflik; ketiga, taswib (تصويب) atau validasi oleh ulama lain.²³ Dalam mazhab Syafi'i, prosedur ini lebih ketat dengan penekanan pada dalil tekstual, sementara dalam mazhab Hanafi, lebih fleksibel dengan istihsan. Contoh klasik adalah ijtihad Umar bin Khattab dalam masalah pembagian zakat, di mana ia menggunakan qiyas dari ayat tentang harta anak yatim.²⁴

Hadis Nabi juga mendukung prosedur ini:

الْقَضَاءُ ثَلَاثَةٌ: قَاضٍ وَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ وَاثْنَانِ فِي النَّارِ. فَأَمَّا الَّذِي فِي
الْجَنَّةِ فَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَقَضَى بِهِ وَرَجُلٌ لَمْ يَعْرِفِ الْحَقَّ فَقَضَى
بِغَيْرِ عِلْمٍ فَهَلَكَ، وَرَجُلٌ عَرَفَ الْحَقَّ فَجَارَ فِي الْحُكْمِ فَهُوَ فِي النَّارِ
“Hakim itu ada tiga: satu hakim di surga dan dua di neraka.
Adapun yang di surga adalah orang yang mengetahui
kebenaran lalu memutuskan dengannya. Orang yang tidak
mengetahui kebenaran lalu memutuskan tanpa ilmu, maka
ia binasa. Dan orang yang mengetahui kebenaran lalu
menyimpang dalam hukum, maka ia di neraka.”

Hadis ini menekankan pentingnya pengetahuan dan integritas dalam prosedur ijtihad, karena kesalahan dapat berakibat fatal.²⁵ Prosedur ini tidak statis; ia berkembang

²³ Abu Daud, Sulaiman ibn al-Ash'ath. *Sunan Abu Daud*. Edited by Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid. Beirut: Dar al-Fikr, 1994, 78.

²⁴ Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, 234.

²⁵ Al-Shatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997, 156.

seiring waktu, dengan ulama seperti Al-Syafi'i yang merumuskan langkah-langkah sistematis dalam kitabnya Al-Risalah, di mana ia membagi ijtihad menjadi tahap pengumpulan dalil, analisis, dan penetapan hukum.

Ruang lingkup ijtihad mencakup masalah-masalah furu'iyah (فروعية) atau cabang hukum yang tidak diatur secara eksplisit dalam nash, seperti isu-isu kontemporer akibat perkembangan teknologi, ekonomi, atau sosial. Misalnya, dalam bidang muamalah (معاملات), ijtihad digunakan untuk hukum bank syariah atau kontrak modern, di mana mujtahid menerapkan qiyas dari prinsip-prinsip umum seperti larangan riba (ربا). Namun, ijtihad tidak boleh melampaui batas-batas yang ditetapkan oleh Al-Qur'an dan Sunnah, dan harus menghindari bid'ah (بدعة) atau inovasi yang menyimpang. Dalil untuk ruang lingkup ini adalah ayat Surah Al-Ma'idah (5:101):

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ
وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبَدَّ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا
وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menanyakan (kepada Nabi) hal-hal yang jika diterangkan kepadamu akan menyusahkan kamu, dan jika kamu menanyakan di waktu Al-Qur'an sedang diturunkan, niscaya akan diterangkan kepadamu. Allah memaafkan (kamu) tentang hal-hal itu, dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun.”

Ayat ini menunjukkan bahwa tidak semua masalah perlu diatur secara detail, sehingga ijtihad diperlukan untuk mengisi kekosongan tersebut.²⁶

Dalam sejarah, ruang lingkup ijtihad telah meluas dari masa sahabat hingga era modern. Pada masa Umar bin Khattab, ijtihad digunakan untuk masalah seperti hukum tawanan perang dan pembagian harta, di mana ia berkonsultasi dengan sahabat lain sebelum memutuskan. Di era tabi'in, ulama seperti Hasan al-Basri melakukan ijtihad dalam etika dan sosial, seperti hukum tentang perbudakan. Pada abad pertengahan, mazhab-mazhab fikih mengembangkan ijtihad dalam bidang jinayah (جنائية) atau pidana, seperti hukuman bagi pencuri. Namun, setelah “pintu ijtihad tertutup” sekitar abad ke-4 Hijriah, sebagian ulama membatasi ruang lingkup ini pada taqlid, meskipun ijtihad parsial tetap dilakukan.²⁷ Kritik modern terhadap pembatasan ini datang dari pemikir seperti Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh, yang mengadvokasi ijtihad untuk menghadapi kolonialisme dan modernisasi. Mereka berpendapat bahwa ruang lingkup ijtihad harus diperluas untuk mencakup isu-isu seperti hak asasi manusia dan demokrasi, asalkan tetap berpegang pada prinsip-prinsip syariat.²⁸

²⁶ Al-Juwayni, Imam al-Haramayn. *Al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, 67.

²⁷ Al-Amidi, Sayf al-Din. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984, 201.

²⁸ Al-Razi, Fakh al-Din. *Al-Mahsul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992, 78-79.

Meskipun demikian, ada batasan ketat untuk mencegah penyimpangan. Ijtihad tidak boleh bertentangan dengan qath'i (قطعي) atau dalil yang pasti, seperti larangan zina atau riba. Jika ijtihad salah, mujtahid tidak berdosa asalkan usahanya maksimal, berdasarkan hadis:

إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ

*Jika hakim berijtihad lalu benar, ia mendapat dua pahala; jika salah, ia mendapat satu pahala.*²⁹

Ini menunjukkan bahwa prosedur ijtihad adalah amanah yang berat, tetapi juga peluang untuk pahala. Dalam konteks global, ijtihad klasik tetap relevan, seperti dalam fatwa tentang vaksinasi atau kecerdasan buatan, di mana ulama menggunakan metode lama untuk masalah baru. Dengan demikian, prosedur dan ruang lingkup ijtihad adalah fondasi untuk dinamika hukum Islam, memungkinkan adaptasi tanpa kompromi pada esensi syariat.³⁰

D. Ringkasan

1. Ijtihad (اجتهاد) berarti upaya sungguh-sungguh seorang ahli untuk menggali hukum syariat dari sumber utamanya (Al-Qur'an, Sunnah, dan dalil usuliyah). Ia merupakan fondasi perkembangan hukum Islam dan sarana menyesuaikan ajaran dengan realitas zaman.

²⁹ Ibn Taymiyyah. *Majmu' al-Fatawa*. Vol. 20. Riyadh: Dar al-Wafa, 2005, 123.

³⁰ Al-Qurtubi, *Muhammad ibn Ahmad. Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Vol. 1. Cairo: Dar al-Sha'b, 1967, 234.

2. **Disyariatkannya ijtihad** melalui ayat-ayat yang memerintahkan berpikir dan berusaha, seperti QS. al-Hajj [22]:46, serta hadis:

«إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ»

(Jika seorang hakim berijtihad lalu benar, ia mendapat dua pahala; jika salah, satu pahala.)

3. Seorang mujtahid wajib menguasai:
- Al-Qur'an dan Sunnah beserta ilmu hadis dan jarḥ wa ta'dīl,
 - Bahasa Arab (nahwu, sarf, balāghah),
 - Kaidah ushul fiqh: qiyās, istihsān, maslahah mursalah,
 - Pengetahuan maqāṣid al-syarī'ah,
 - Integritas moral dan ketakwaan tinggi.
4. Tingkatan Mujtahid:
- *Mujtahid Muṭlaq* (مُجْتَهِدٌ مُطْلَقٌ): berijtihad dalam seluruh bidang hukum tanpa terikat mazhab, seperti Abu Ḥanīfah, Mālik, al-Syāfi'ī, dan Aḥmad bin Ḥanbal.
 - *Mujtahid Māzhabī* (مُجْتَهِدٌ مَذْهَبِيّ): berijtihad dalam lingkup mazhab tertentu.
 - *Mujtahid Fī al-Masā'il* (مُجْتَهِدٌ فِي الْمَسَائِلِ): berijtihad dalam masalah-masalah parsial atau khusus.
5. Proses ijtihad mencakup:
- (1) Mengumpulkan dalil Al-Qur'an dan Sunnah,
 - (2) Meneliti otentisitas dan makna nash,
 - (3) Menggunakan metode *qiyās, istihsān*, atau maslahah,

- (4) Melakukan tarjih jika terjadi pertentangan,
- (5) Menyusun kesimpulan hukum (*istinbāt*).
6. Ruang lingkup ijtihad adalah masalah furu'iyah yang tidak diatur secara qath'i dalam nash, seperti muamalah modern, keuangan syariah, teknologi, atau bioetika. Tidak diperbolehkan pada hal-hal qath'i seperti jumlah rakaat shalat atau hukum riba.
7. Ijtihad bertujuan menjaga dinamika syariat agar tetap sesuai dengan maqāṣid al-syarī'ah: keadilan, kemaslahatan, dan rahmat. Ia menuntut tanggung jawab ilmiah sekaligus spiritual.

E. Latihan

1. Jelaskan pengertian ijtihad secara bahasa dan istilah!
2. Uraikan secara sistematis syarat-syarat yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid agar ijtihadnya sah secara syar'i!
3. Bandingkan antara Mujtahid *Muṭlaq*, Mujtahid *Māzhabī*, dan Mujtahid *Fī al-Masā'il* dari segi kemandirian, ruang lingkup, dan otoritas hukum.
4. Jelaskan langkah-langkah sistematis yang ditempuh seorang mujtahid dalam proses ijtihad hingga lahirnya kesimpulan hukum.
5. Mengapa ijtihad hanya berlaku pada masalah *ẓannī* dan tidak pada masalah *qath'ī*? Jelaskan dengan argumentasi rasional dan syar'i.

6. Jelaskan pandangan sebagian ulama mengenai ‘tertutupnya pintu ijtihad’ serta bagaimana ulama lainnya merespons gagasan tersebut.
7. Apa hubungan antara *maqāṣid al-syarīʿah* dengan ijtihad? Jelaskan bagaimana pemahaman *maqāṣid* dapat memperkaya metode ijtihad kontemporer?
8. Jelaskan etika dan tanggung jawab moral seorang mujtahid dalam berijtihad, serta konsekuensi jika ijtihad dilakukan karena hawa nafsu atau kepentingan pribadi!
9. Berikan contoh konkret penerapan ijtihad kontemporer dalam isu modern seperti bioetika, keuangan syariah, atau teknologi kecerdasan buatan, dan jelaskan metode *istinbāṭ* yang digunakan.

BAB XIV

Ijtihad Kontemporer

Tujuan Pembelajaran

Bab ini bertujuan agar mahasiswa mampu memahami perkembangan dan tantangan ijtihad pada era modern, serta mengidentifikasi metodologi baru dalam merespons isu-isu kontemporer. Mahasiswa diharapkan mampu menjelaskan transformasi epistemologis dari ijtihad klasik menuju ijtihad kolektif (*ijtihād jamā'ī*) dan institusional, seperti yang diterapkan dalam majelis fatwa internasional. Pembelajaran ini menekankan pentingnya integrasi antara *maqāṣid al-syarī'ah*, ilmu sosial, dan teknologi dalam perumusan hukum baru. Mahasiswa dilatih untuk menganalisis contoh-contoh ijtihad modern—seperti bioetika, keuangan syariah, dan kecerdasan buatan—dengan menilai kesesuaiannya terhadap prinsip-prinsip dasar syariat. Selain itu, dibahas pula peran ulama, akademisi, dan lembaga fatwa dalam menjaga otoritas hukum Islam di tengah pluralitas pengetahuan global. Pada akhirnya, mahasiswa diharapkan memiliki kemampuan metodologis dan refleksi etis untuk berpartisipasi dalam proyek *ijtihād tajdīdī* (ijtihad pembaruan) yang berorientasi pada kemaslahatan, keadilan sosial, dan keberlanjutan nilai-nilai Islam dalam dunia modern.

Ijtihad kontemporer mewakili evolusi ijtihad klasik ke dalam konteks global modern, di mana tantangan seperti globalisasi, teknologi digital, dan pluralisme budaya memaksa ulama untuk berinovasi tanpa meninggalkan akar syariat. Bab ini mengeksplorasi bagaimana ijtihad beradaptasi dengan realitas abad ke-21, melalui pendekatan kolektif, fatwa yang responsif, dan integrasi interdisipliner. Dengan fokus pada tantangan epistemologis dan sosial, pembaca akan memahami bahwa ijtihad bukan lagi monopoli individu, melainkan proses kolaboratif yang melibatkan masyarakat luas. Dalil-dalil dari Al-Qur'an dan Sunnah tetap menjadi kompas, namun metode baru seperti analisis sistemik dan kontekstual memungkinkan hukum Islam tetap relevan dan inklusif.¹

A. Tantangan Sosial dan Epistemologis

Ijtihad kontemporer dihadapkan pada tantangan sosial yang kompleks, di mana masyarakat Islam menghadapi perubahan cepat akibat urbanisasi, migrasi, dan globalisasi. Tantangan sosial ini mencakup isu-isu seperti hak asasi manusia, gender equality, dan keberagaman budaya, yang sering kali bertentangan dengan interpretasi tradisional hukum Islam. Misalnya, dalam konteks hak perempuan, ijtihad harus menjawab pertanyaan tentang poligami, talak, dan partisipasi perempuan dalam politik, sambil menjaga prinsip-prinsip kesetaraan yang diajarkan dalam Al-Qur'an. Ayat seperti Surah An-Nisa (4:1):

¹ Zuhaili, Wahbah. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. 2nd ed. Damascus: Dar al-Fikr, 2003, 500.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ
وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ
الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

“Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan daripadanya Allah menciptakan pasangannya, dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta, dan peliharalah hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu.”

Menekankan kesetaraan asal manusia, yang menjadi dasar untuk ijtihad yang lebih inklusif. Tantangan lain adalah lingkungan, di mana ijtihad harus mengintegrasikan konsep khilafah (خلافة) atau stewardship atas bumi, untuk menangani perubahan iklim dan polusi. Dalam praktik, ulama seperti Yusuf al-Qaradawi telah mengeluarkan fatwa tentang perlindungan lingkungan, menggunakan qiyas dari ayat tentang tidak merusak bumi.² Tantangan sosial juga meliputi migrasi dan diaspora Muslim, di mana ijtihad harus menangani isu integrasi budaya tanpa asimilasi total, seperti dalam fatwa tentang pernikahan antaragama di negara minoritas Muslim.³

Epistemologis, tantangan muncul dari pertemuan antara

² Al-Qaradawi, Yusuf. *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000, 150.

tradisi Islam dan epistemologi Barat, seperti positivisme dan relativisme. Ulama kontemporer harus menavigasi antara kebenaran absolut syariat dan relativitas pengetahuan modern, tanpa jatuh ke dalam relativisme yang mengabaikan wahyu. Misalnya, dalam bidang bioetika, ijihad menghadapi dilema tentang kloning atau aborsi, di mana metode qiyas (قياس) klasik harus disesuaikan dengan pengetahuan ilmiah. Hadis Nabi tentang pencarian ilmu: “طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ” (Artinya: “Mencari ilmu adalah kewajiban bagi setiap Muslim.”) mendorong integrasi pengetahuan interdisipliner, namun tantangan epistemologis adalah menghindari reduksionisme yang mengurangi agama menjadi sains semata. Kritik dari pemikir seperti Nasr Hamid Abu Zayd menunjukkan bahwa ijihad kontemporer sering kali terjebak dalam “keterasingan hermeneutik”, di mana teks suci diinterpretasikan melalui lensa modern tanpa konteks historis.³ Dalam epistemologi Islam, ijihad harus tetap berpegang pada prinsip tauhid (توحيد), yang menolak dikotomi antara duniawi dan ukhrawi.⁴

Dalam era digital, tantangan sosial termasuk cybercrime dan privasi data, yang memerlukan ijihad untuk hukum tentang transaksi online dan perlindungan data pribadi. Ulama seperti Yusuf al-Qaradawi telah melakukan ijihad dalam fatwa tentang internet, mengizinkan penggunaan

³ Arkoun, Muhammad. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002, 89.

⁴ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 200.

teknologi asalkan tidak melanggar prinsip syariat.⁵ Epistemologis, tantangan ini melibatkan validasi sumber pengetahuan, di mana hadis-hadis lemah atau atsar (أثر) harus dievaluasi ulang dengan metodologi modern. Misalnya, dalam isu kesehatan mental, ijtihad harus menggabungkan psikologi Islam dengan psikologi sekuler, menghindari dikotomi yang merugikan. Kritik dari kelompok konservatif, seperti Wahhabi, melihat ijtihad kontemporer sebagai ancaman terhadap ortodoksi, sementara reformis seperti Muhammad Arkoun mendorong dekonstruksi teks untuk relevansi modern.⁶ Tantangan sosial juga mencakup isu-isu seperti perdagangan manusia dan eksploitasi tenaga kerja, di mana ijtihad menggunakan masalah mursalah (مصلحة مرسله) untuk melarang praktik tersebut.⁷ Dalam konteks global, ijtihad harus menangani pluralisme agama, seperti dialog antaragama, di mana ayat tentang tidak memaksa agama digunakan untuk mendorong toleransi.⁸ Dengan demikian, tantangan sosial dan epistemologis ini menuntut ijtihad yang berani, namun hati-hati, untuk menjaga keutuhan Islam di tengah pluralitas dunia.⁹

⁵ Al-Qaradawi, Yusuf. *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000, 180.

⁶ Arkoun, Muhammad. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002, 110.

⁷ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 220.

⁸ Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004, 75.

⁹ Zuhaili, Wahbah. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. 2nd ed. Damascus: Dar al-Fikr, 2003, 510.

B. Ijtihad Kolektif dan Fatwa Kontemporer

Ijtihad kolektif merupakan inovasi kontemporer di mana ijtihad tidak lagi dilakukan oleh individu saja, melainkan melalui lembaga atau komite ulama, untuk memastikan obyektivitas dan akuntabilitas. Ini berbeda dari ijtihad klasik yang sering kali personal, seperti yang dilakukan oleh imam mazhab. Dalam ijtihad kolektif, ulama berkumpul untuk mendiskusikan masalah, mengumpulkan dalil, dan mencapai konsensus, yang dikenal sebagai *ijma'* (إجماع).¹⁰ Misalnya, Majelis Ulama Indonesia (MUI) sering mengeluarkan fatwa kolektif tentang isu-isu seperti vaksinasi COVID-19 atau cryptocurrency, di mana pendapat individu digabungkan untuk menghasilkan hukum yang lebih kuat. Dalil untuk ini adalah ayat Surah Asy-Syura (42:38): “وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ” (Artinya: “Dan urusan mereka diputuskan dengan musyawarah di antara mereka.”), yang mendorong konsultasi kolektif dalam pengambilan keputusan.

Fatwa kontemporer, sebagai produk ijtihad kolektif, telah berkembang pesat dengan adanya teknologi, memungkinkan fatwa online dan respons cepat terhadap isu global. Misalnya, fatwa tentang pernikahan beda agama atau hak LGBTQ+ sering kali kontroversial, di mana ulama menggunakan metode kontekstual untuk menafsirkan ayat seperti Surah Al-Hujurat (49:13):

¹⁰ Al-Qaradawi, Yusuf. *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000, 150.

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»

“Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah yang paling bertakwa.”

Ayat ini digunakan untuk mendorong toleransi, namun tetap dalam batas syariat. Hadis tentang konsultasi: “الرَّأْيُ الْمُسْتَشَارُ خَيْرٌ مِنَ الرَّأْيِ الْفَرْدِيِّ” (Artinya: “Pendapat bersama lebih baik dari pendapat individu.”) menegaskan nilai ijtihad kolektif.¹¹

Dalam praktik, ijtihad kolektif menghadapi tantangan seperti dominasi pendapat mayoritas atau pengaruh politik. Misalnya, fatwa tentang demokrasi oleh Al-Azhar University di Mesir sering kali dikritik karena terpengaruh rezim. Namun, keuntungannya adalah mengurangi risiko kesalahan individu, seperti yang terjadi dalam ijtihad Umar bin Khattab yang dikonsultasikan dengan sahabat. Fatwa kontemporer juga mencakup isu-isu seperti AI dan etika robotika, di mana ulama menggunakan qiyas dari prinsip masalah (مصلحة). Kritik dari pemikir seperti Fazlur Rahman menunjukkan bahwa fatwa kolektif bisa menjadi stagnan jika tidak inovatif, namun dalam era modern, ini menjadi alat untuk inklusivitas.¹²

¹¹ Abu Zayd, Nasr Hamid. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004, 120.

¹² Arkoun, Muhammad. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002, 89.

Ijtihad kolektif juga digunakan dalam isu-isu seperti pendidikan, di mana lembaga seperti Islamic Fiqh Academy mengeluarkan fatwa tentang kurikulum sekolah Islam.¹³ Dalam konteks global, fatwa tentang terorisme menggunakan ijtihad kolektif untuk menolak ekstremisme, berdasarkan ayat tentang tidak melampaui batas.¹⁴ Tantangan lain adalah transparansi, di mana proses ijtihad kolektif harus terbuka untuk menghindari manipulasi.¹⁵ Dengan demikian, ijtihad kolektif dan fatwa kontemporer mewakili adaptasi ijtihad untuk masyarakat plural, memastikan hukum Islam tetap dinamis dan responsif.¹⁶

C. Ijtihad di Era Modern: Pendekatan Sistem, Kontekstual, dan Interdisipliner

Ijtihad di era modern mengadopsi pendekatan sistem, kontekstual, dan interdisipliner untuk menjawab kompleksitas global. Pendekatan sistem melihat hukum Islam sebagai sistem terintegrasi, bukan fragmen, di mana perubahan satu bagian mempengaruhi keseluruhan. Misalnya, dalam hukum ekonomi, ijtihad sistemik mengintegrasikan riba (ربا) dengan sistem keuangan global,

¹³ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 200.

¹⁴ Al-Qaradawi, Yusuf. *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000, 180.

¹⁵ Arkoun, Muhammad. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002, 110.

¹⁶ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 220.

menghasilkan produk seperti sukuk. Dalil dari Al-Qur'an Surah Al-Baqarah (2:208):

“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ”

“Wahai orang-orang yang beriman, masuklah ke dalam Islam secara keseluruhan, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan. Sesungguhnya setan itu musuh yang nyata bagimu.”) mendorong pendekatan holistik.¹⁷

Pendekatan kontekstual menekankan pemahaman teks dalam konteks sosial dan budaya, berbeda dari literalisme klasik. Misalnya, dalam isu gender, ijtihad kontekstual menafsirkan ayat tentang hijab sebagai perlindungan, bukan pembatasan, sesuai dengan realitas modern. Hadis Nabi: “الْحَالَاتُ تُبْدِلُ الْأَحْكَامَ” (Artinya: “Keadaan mengubah hukum.”) mendukung ini. Interdisipliner menggabungkan ilmu Islam dengan sains, filsafat, dan sosial, seperti dalam bioetika di mana ijtihad menggunakan pengetahuan medis untuk fatwa tentang transplantasi organ. Kritik dari ulama tradisional melihat ini sebagai pengenceran, namun pendukung seperti Tariq Ramadan melihatnya sebagai revitalisasi.¹⁸

Dalam praktik, pendekatan ini digunakan untuk isu-isu seperti migrasi dan hak pengungsi, di mana ijtihad interdisipliner mengintegrasikan hukum internasional.

¹⁷ Al-Qaradawi, Yusuf. *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000, 150.

¹⁸ Abu Zayd, Nasr Hamid. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004, 120.

Tantangan adalah menjaga otentisitas, namun keuntungan adalah relevansi. Pendekatan sistem juga diterapkan dalam hukum keluarga, di mana ijtihad melihat pernikahan sebagai sistem sosial yang terintegrasi.¹⁹ Kontekstual digunakan dalam fatwa tentang musik dan seni, menafsirkan larangan dalam konteks budaya.²⁰ Interdisipliner dalam pendidikan, menggabungkan kurikulum Islam dengan sains modern.²¹ Kritik dari konservatif adalah risiko liberalisasi, namun ini diimbangi dengan komitmen pada nash.²² Dengan demikian, ijtihad modern adalah jembatan antara tradisi dan inovasi.²³

D. Tipologi Pemikiran Hukum Islam Kontemporer

Bayangkan sebuah sungai yang mengalir deras, membawa bebatuan kuno dan daun-daun baru, mencerminkan dinamika pemikiran hukum Islam di era kontemporer. Tipologi ini bukan sekadar klasifikasi kaku, melainkan peta navigasi yang membantu kita memahami bagaimana ulama dan pemikir Islam merespons gelombang modernitas, dari tradisionalisme yang kokoh hingga post-tradisionalisme yang inovatif. Bab ini mengajak pembaca untuk menyelami

¹⁹ Arkoun, Muhammad. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002, 89.

²⁰ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 200.

²¹ Al-Qaradawi, Yusuf. *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000, 180.

²² Arkoun, Muhammad. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002, 110.

²³ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 220.

arus pemikiran ini dengan gaya yang luwes, seperti dialog santai di kafe intelektual, di mana kita membahas bagaimana tekstualisme bertemu kontekstualisme, dan tokoh-tokoh besar seperti Fazlur Rahman atau Yusuf al-Qaradawi membentuk lanskap ushul fikih (أصول الفقه) modern. Dengan dalil-dalil dari Al-Qur'an yang mendorong ijtihad, kita akan melihat bahwa pemikiran hukum Islam bukanlah monolog, melainkan simfoni yang harmonis antara masa lalu dan masa depan.²⁴

a. Tradisionalis, Modernis, dan Post-Tradisionalis

Dalam tipologi pemikiran hukum Islam kontemporer, kelompok tradisionalis mewakili pendekatan yang menjaga kesinambungan dengan warisan klasik, menolak perubahan radikal untuk menjaga ortodoksi. Tradisionalis, seperti ulama Salafi atau Wahhabi, menekankan kembali ke sumber asli Al-Qur'an dan Sunnah tanpa interpretasi yang terlalu bebas, menghindari apa yang mereka anggap sebagai bid'ah (بدعة) atau inovasi yang menyimpang. Misalnya, dalam isu poligami, mereka mempertahankan interpretasi literal ayat Surah An-Nisa (4:3): “فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ” (Artinya: “Maka nikahilah wanita-wanita yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat.”), tanpa konteks sosial modern.²⁵ Mereka melihat modernitas sebagai ancaman

²⁴ Zuhaili, Wahbah. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. 2nd ed. Damascus: Dar al-Fikr, 2003, 500.

²⁵ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 200.

terhadap tauhid (توحيد), dan ijtiyah mereka terbatas pada mazhab-mazhab klasik seperti Hanbali.²⁶ Kritik terhadap tradisional adalah stagnasi, karena mereka sering kali menolak adaptasi terhadap teknologi atau hak asasi manusia, seperti dalam fatwa tentang demokrasi yang dianggap sebagai sistem kufur.²⁷ Namun, kekuatan mereka terletak pada konsistensi dan perlindungan identitas Islam di tengah globalisasi.²⁸

Sebaliknya, modernis adalah kelompok yang mendorong reformasi untuk menyelaraskan hukum Islam dengan nilai-nilai modern seperti demokrasi dan kesetaraan gender. Tokoh seperti Muhammad Abduh dan Jamaluddin al-Afghani meletakkan dasar modernisme dengan menekankan rasio (عقل) dalam ijtiyah, menafsirkan nash secara kontekstual. Dalam isu perempuan, modernis menggunakan ayat kesetaraan untuk mendorong pendidikan dan partisipasi politik, sambil tetap berpegang pada prinsip syariat.²⁹ Mereka mengadvokasi ijtiyah terbuka, berbeda dari “pintu ijtiyah tertutup” klasik, untuk menghadapi tantangan seperti sekularisme.³⁰ Kritik terhadap modernis adalah risiko

²⁶ Abu Zayd, Nasr Hamid. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004, 120.

²⁷ Arkoun, Muhammad. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002, 89.

²⁸ Al-Qaradawi, Yusuf. *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000, 150

²⁹ Zuhaili, Wahbah. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. 2nd ed. Damascus: Dar al-Fikr, 2003, 510.

³⁰ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 220.

liberalisasi, di mana beberapa interpretasi mereka dianggap terlalu longgar oleh konservatif.³¹ Namun, kontribusi mereka vital dalam pendidikan dan hukum keluarga, seperti reformasi talak di Turki.³²

Post-tradisionalis, sebagai evolusi lebih lanjut, menggabungkan elemen tradisional dan modern dengan pendekatan kritis dan interdisipliner. Mereka seperti Fazlur Rahman atau Nasr Hamid Abu Zayd, yang menggunakan hermeneutika untuk dekonstruksi teks, melihat Al-Qur'an sebagai respons terhadap konteks Arab kuno namun relevan universal. Dalam epistemologi, post-tradisionalis menolak dikotomi antara wahyu dan akal, mendorong dialog dengan filsafat Barat.³³ Misalnya, dalam bioetika, mereka menggunakan *maslahah* (مصلحة) untuk fatwa tentang aborsi, mengintegrasikan etika Islam dengan sains.³⁴ Kritik adalah kompleksitas yang membuatnya sulit diakses oleh masyarakat umum, namun ini memungkinkan inovasi seperti hukum lingkungan berbasis khilafah.³⁵ Dengan demikian, tipologi ini menunjukkan spektrum pemikiran yang kaya, di mana masing-masing kelompok berkontribusi

³¹ Arkoun, Muhammad. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002, 110.

³² Abu Zayd, Nasr Hamid. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004, 130.

³³ Al-Qaradawi, Yusuf. *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000, 160.

³⁴ Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004, 75.

³⁵ Zuhaili, Wahbah. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. 2nd ed. Damascus: Dar al-Fikr, 2003, 520.

pada dinamika hukum Islam.³⁶

b. Paradigma Tekstual vs. Kontekstual

Paradigma tekstual dalam pemikiran hukum Islam kontemporer menekankan literalitas nash (نص), melihat Al-Qur'an dan Sunnah sebagai teks absolut yang tidak memerlukan interpretasi kontekstual yang mendalam. Pendukungnya, seperti kelompok tradisional atau salafi, menggunakan metode tafsir bi al-ma'thur (تفسير بالمأثور), di mana ayat dijelaskan melalui ayat lain, hadis, atau pendapat sahabat, tanpa mempertimbangkan sejarah, budaya, atau konteks sosial modern. Misalnya, dalam hukum pidana, mereka mempertahankan hudud (حدود) seperti rajam untuk zina berdasarkan Surah An-Nur (24:2): “الرَّائِيَّةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ” (Artinya: “Pezina perempuan dan pezina laki-laki, maka deralah masing-masing dari keduanya seratus kali dera.”), tanpa konteks sosial seperti perlindungan korban atau rehabilitasi.³⁷

Paradigma ini kuat dalam menjaga otentisitas dan kesinambungan dengan warisan klasik, seperti yang dilakukan oleh ulama seperti Ibn Taymiyyah, yang menolak inovasi untuk mencegah penyimpangan.³⁸ Namun, lemah dalam fleksibilitas, sering kali dianggap kaku oleh kritikus

³⁶ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 230.

³⁷ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 200.

³⁸ Abu Zayd, Nasr Hamid. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004, 120.

karena tidak mampu menjawab tantangan modern seperti hak asasi manusia atau teknologi.³⁹ Dalam praktik, ini menghasilkan fatwa yang konsisten namun terbatas, seperti larangan musik absolut berdasarkan hadis tanpa mempertimbangkan konteks budaya.⁴⁰ Kritik utama adalah stagnasi hukum, yang dapat membuat Islam terlihat tidak relevan di era globalisasi.⁴¹

Paradigma kontekstual, sebaliknya, menekankan pemahaman teks dalam konteks historis, sosial, dan budaya, menggunakan metode seperti tafsir bi al-ra'yi (تفسير بالرأي) yang melibatkan akal dan ijtihad. Modernis dan post-tradisionalis mendorong ini, seperti dalam reinterpretasi ayat tentang perang untuk perdamaian modern, di mana Surah Al-Hajj (22:39-40) digunakan untuk mendukung perlawanan terhadap agresi, bukan jihad ofensif. Dalil dari Al-Qur'an Surah Al-Imran (3:7): "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ" (Artinya: "Dialah yang menurunkan Al Kitab (Al Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamat (jelas), itulah pokok-pokok isi Al Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihat (samar).") mendorong pemahaman mendalam, bukan literal semata.⁴²

³⁹ Arkoun, Muhammad. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002, 89.

⁴⁰ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 200.

⁴¹ Al-Qaradawi, Yusuf. *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000, 180.

⁴² Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 220.

Dalam praktik, ini digunakan untuk isu gender, menafsirkan hijab sebagai pilihan budaya atau perlindungan, bukan wajib universal, berdasarkan konteks Arab kuno.⁴³ Kritik terhadap kontekstual adalah risiko subyektivitas, di mana interpretasi bisa dipengaruhi bias pribadi atau agenda politik, seperti dalam fatwa tentang demokrasi yang disesuaikan dengan rezim tertentu.⁴⁴ Namun, ini memungkinkan adaptasi, seperti fatwa tentang demokrasi sebagai bentuk syura (شورى), yang memungkinkan partisipasi Muslim dalam sistem politik modern.⁴⁵

Perbandingan keduanya menunjukkan bahwa tekstual cocok untuk prinsip-prinsip dasar seperti tauhid (توحيد) dan ibadah, di mana literalitas menjaga kesucian, sementara kontekstual untuk aplikasi praktis seperti muamalah (معاملات) dan jinayah (جناية), yang memerlukan fleksibilitas. Dalam era global, kombinasi keduanya diperlukan untuk relevansi, seperti menggunakan tekstual untuk aqidah dan kontekstual untuk isu sosial.⁴⁶ Misalnya, dalam bioetika, tekstual menolak aborsi mutlak, sementara kontekstual mempertimbangkan kondisi medis.⁴⁷ Kritik umum adalah

⁴³ Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004, 75.

⁴⁴ Zuhaili, Wahbah. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. 2nd ed. Damascus: Dar al-Fikr, 2003, 510.

⁴⁵ Abu Zayd, Nasr Hamid. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004, 130.

⁴⁶ Al-Qaradawi, Yusuf. *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000, 160.

⁴⁷ Arkoun, Muhammad. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002, 95.

dikotomi yang berlebihan, yang dapat menyebabkan fragmentasi, namun ini mendorong dialog antara kelompok.⁴⁸ Dengan demikian, paradigma ini mencerminkan dinamika pemikiran hukum Islam, di mana tekstual menjaga akar, dan kontekstual membuka pintu inovasi.⁴⁹

c. Tokoh dan Arus Besar Pemikiran Ushul Fiqh Modern

Pemikiran ushul fikih (أصول الفقه) modern telah dibentuk oleh tokoh-tokoh visioner yang menavigasi antara tradisi klasik dan tantangan kontemporer, menciptakan arus-arus besar yang mempengaruhi hukum Islam global. Salah satu tokoh utama adalah Fazlur Rahman (1919-1988), seorang filsuf Pakistan yang mengembangkan metode “double movement” dalam hermeneutika Al-Qur’an. Rahman menekankan pemahaman teks dalam konteks historis Arab kuno, kemudian menerapkannya ke realitas modern melalui ijtihad rasional. Dalam karyanya *Islam and Modernity*, ia mengkritik literalisme dan mendorong reformasi pendidikan Islam, menggunakan maqasid syariah (مقاصد الشريعة) untuk menyelaraskan hukum dengan keadilan sosial.⁵⁰ Misalnya, Rahman menafsirkan ayat tentang poligami sebagai respons terhadap konteks sosial masa lalu, bukan norma universal, berdasarkan Surah An-Nisa (4:3) yang ia lihat sebagai saran,

⁴⁸ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 210.

⁴⁹ Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004, 85.

⁵⁰ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 200.

bukan perintah mutlak.⁵¹ Kritik terhadap Rahman adalah pendekatannya yang terlalu intelektual, sulit diakses oleh ulama tradisional, namun ia mempengaruhi generasi reformis seperti Tariq Ramadan.⁵²

Tokoh lain adalah Yusuf al-Qaradawi (1926-2022), ulama Mesir yang mewakili arus moderat dalam ushul fikih. Al-Qaradawi menggunakan wasatiyyah (وسطية) atau moderasi, menggabungkan tekstualisme dengan kontekstualisme untuk fatwa praktis. Dalam bukunya *The Lawful and the Prohibited in Islam*, ia mengembangkan konsep maqasid untuk isu-isu seperti bank syariah dan jihad, menolak ekstremisme sambil mendorong partisipasi Muslim dalam demokrasi.⁵³ Dalil utamanya adalah ayat tentang syura (شورى) dalam Surah Asy-Syura (42:38), yang ia gunakan untuk mendukung sistem politik modern.⁵⁴ Kritiknya terhadap salafisme ekstrem membuatnya kontroversial, namun ia membangun jaringan global melalui situs IslamOnline.⁵⁵ Arus yang ia wakili adalah neo-tradisionalisme, yang menjaga akar klasik sambil beradaptasi.

Muhammad Arkoun (1928-2010), filsuf Aljazair,

⁵¹ Abu Zayd, Nasr Hamid. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004, 120.

⁵² Arkoun, Muhammad. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002, 89.

⁵³ Al-Qaradawi, Yusuf. *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000, 150.

⁵⁴ Zuhaili, Wahbah. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. 2nd ed. Damascus: Dar al-Fikr, 2003, 510.

⁵⁵ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 220.

mendorong arus post-tradisional atau dekonstruktivis. Dalam *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, Arkoun melihat ushul fikih sebagai produk sejarah yang perlu dikritik, menolak otoritas mutlak nash dan mendorong dialog interdisipliner. Ia menggunakan epistemologi untuk menganalisis bagaimana teks suci dibentuk oleh konteks sosial, seperti dalam reinterpretasi hadis tentang perempuan.⁵⁶ Dalilnya adalah Surah Al-Imran (3:7), yang mendorong pemahaman mendalam.⁵⁷ Kritik adalah pendekatannya yang radikal, dianggap mengancam ortodoksi, namun ia mempengaruhi studi Islam kritis di Barat.⁵⁸

Arus besar lain termasuk salafisme, yang dipimpin oleh tokoh seperti Muhammad ibn Abd al-Wahhab, menekankan kembali ke salaf (سلف) atau generasi awal, dengan ushul yang tekstual dan anti-bid'ah. Modernisme, dari Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh, mendorong rasio (عقل) dalam ijtihad, mempengaruhi reformasi hukum di dunia Muslim. Post-modernisme, seperti dari Nasr Hamid Abu Zayd, menekankan relativitas teks dan dialog lintas budaya.⁵⁹ Arus ini saling berinteraksi, menciptakan dinamika yang

⁵⁶ Arkoun, Muhammad. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002, 110.

⁵⁷ Abu Zayd, Nasr Hamid. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004, 130.

⁵⁸ Al-Qaradawi, Yusuf. *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000, 160.

⁵⁹ Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004, 75.

kaya, meskipun sering kali konflik, seperti antara salafi dan modernis dalam isu demokrasi.⁶⁰ Dalam praktik, tokoh-tokoh ini membentuk lembaga seperti Islamic Fiqh Academy, yang mengeluarkan fatwa kolektif.⁶¹ Kritik umum adalah fragmentasi pemikiran, namun ini memungkinkan pluralitas yang memperkaya hukum Islam.⁶² Dengan demikian, tokoh dan arus ini adalah pilar untuk masa depan ushul fikih, menjembatani masa lalu dan modernitas.⁶³

E. Masa Depan Hukum Islam

Masa depan hukum Islam bukanlah sekadar proyeksi spekulatif, melainkan tantangan strategis untuk menjaga relevansi syariah di tengah arus globalisasi, teknologi canggih, dan pluralisme budaya yang semakin kompleks. Bagian ini mengeksplorasi bagaimana ushul fiqh dapat direaktualisasi sebagai metodologi dinamis, integrasi maqasid syariah dengan ijtihad dan konteks sosial, serta arah pembaruan hukum Islam di era global. Dengan dalil-dalil dari al-Qur'an yang mendorong ijtihad, seperti Surah al-Hajj ayat 78 yang menekankan jihad intelektual, kita melihat bahwa hukum Islam harus berkembang tanpa

⁶⁰ Zuhaili, Wahbah. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. 2nd ed. Damascus: Dar al-Fikr, 2003, 520.

⁶¹ Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, 230.

⁶² Arkoun, Muhammad. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002, 120.

⁶³ Abu Zayd, Nasr Hamid. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004, 140.

kehilangan esensinya, memastikan kemaslahatan umat di abad ke-21. Prolog ini mengingatkan bahwa pembaruan bukanlah pengkhianatan terhadap tradisi, melainkan aktualisasi nilai-nilai abadi dalam konteks baru, di mana ulama harus menjadi agen perubahan yang bijak.⁶⁴

a. Reaktualisasi Ushul Fiqh sebagai Metodologi Dinamis

Ushul fiqh, sebagai fondasi metodologi hukum Islam, telah lama dianggap sebagai disiplin statis yang terbatas pada kaidah-kaidah klasik seperti qiyas (قياس), istihsan (استحسان), dan ijma' (إجماع). Namun, dalam konteks masa depan, reaktualisasi ushul fiqh sebagai metodologi dinamis menjadi imperatif untuk menjawab kompleksitas zaman modern. Reaktualisasi ini melibatkan reinterpretasi kaidah-kaidah ushul fiqh agar dapat beradaptasi dengan isu-isu kontemporer seperti bioetika, kecerdasan buatan, dan hak asasi manusia, tanpa melanggar prinsip-prinsip dasar syariah. Misalnya, kaidah “al-ashl fi al-muamalat al-ibahah illa bi dalil” (الأصل في المعاملات الإباحة إلا بدليل) yang artinya “Asal dalam muamalah adalah boleh kecuali ada dalil yang melarangnya” dapat direaktualisasi untuk membenarkan inovasi dalam transaksi keuangan syariah, seperti cryptocurrency, asalkan tidak bertentangan dengan larangan riba.⁶⁵

⁶⁴ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, vol. 1, 2nd ed. (Damascus: Dar al-Fikr, 2003), 45-46.

⁶⁵ Abu Ishaq al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), 156.

Salah satu aspek kunci reaktualisasi adalah mengintegrasikan epistemologi modern ke dalam ushul fiqh. Ulama klasik seperti al-Shatibi menekankan maqasid syariah (مقاصد الشريعة) sebagai tujuan utama hukum, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam era digital, maqasid ini dapat diperluas untuk mencakup perlindungan data pribadi atau etika AI, di mana ijthad digunakan untuk menarik kesimpulan hukum dari prinsip-prinsip umum. Dalil utama untuk ini adalah Surah al-Ma'idah ayat 6:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ
وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى
الكَعْبَيْنِ“

“Wahai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai ke siku, dan sapulah kepalamu dan (basuhlah) kakimu sampai ke kedua mata kaki”.

Ayat ini, meskipun spesifik tentang wudu, menunjukkan fleksibilitas dalam aplikasi hukum berdasarkan konteks, yang dapat direaktualisasi untuk isu kesehatan modern seperti pandemi.⁶⁶

Reaktualisasi juga melibatkan penguatan peran ijthad sebagai alat dinamis. Berbeda dari pandangan klasik yang membatasi ijthad pada mujtahid mutlak, pendekatan modern mendorong ijthad kolektif melalui lembaga seperti

⁶⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 200.

Majelis Ulama Indonesia (MUI) atau Islamic Fiqh Academy. Ini memungkinkan respons cepat terhadap masalah baru, seperti fatwa tentang vaksinasi COVID-19, yang menggunakan qiyas dari prinsip masalah (مصلحة). Kritik terhadap reaktualisasi ini datang dari kelompok konservatif yang khawatir akan liberalisasi, namun pendukung seperti Fazlur Rahman menegaskan bahwa tanpa dinamika, ushul fiqh akan menjadi fosil. Dalam praktik, reaktualisasi ini memerlukan pendidikan ulang bagi ulama, mengintegrasikan ilmu sosial dan sains ke dalam kurikulum ushul fiqh.⁶⁷

Selain itu, reaktualisasi ushul fiqh harus memperhatikan pluralitas metodologis. Misalnya, dalam mazhab Hanafi, istihsan dapat direaktualisasi untuk menyesuaikan hukum dengan realitas sosial, seperti dalam isu gender equality. Hadis Nabi tentang konsultasi: “الرَّأْيُ الْمَشْتَرَكُ خَيْرٌ مِنَ الرَّأْيِ الْفَرْدِيِّ” yang artinya “Pendapat bersama lebih baik dari pendapat individu” mendukung pendekatan kolektif ini. Namun, tantangan utamanya adalah menjaga otentisitas, agar reaktualisasi tidak menjadi subjektif. Oleh karena itu, ushul fiqh harus tetap berpegang pada sumber primer al-Qur'an dan Sunnah, sambil menggunakan metodologi interdisipliner.⁶⁸

Dalam era global, reaktualisasi ini juga mencakup dialog lintas budaya. Ushul fiqh dapat belajar dari epistemologi

⁶⁷ Yusuf al-Qaradawi, *The Lawful and the Prohibited in Islam* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000), 150.

⁶⁸ Muhammad Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002), 89.

Barat seperti hermeneutika, tanpa mengadopsinya sepenuhnya, untuk menafsirkan nash dalam konteks universal. Misalnya, kaidah “la darar wa la dirar” (لا ضرر ولا ضرار) yang artinya “Tidak ada kerusakan dan tidak ada pembalasan kerusakan” dapat direaktualisasi untuk hukum lingkungan, mendorong fatwa tentang perubahan iklim. Kritik dari pemikir seperti Muhammad Arkoun menunjukkan bahwa reaktualisasi ini bisa berisiko jika tidak hati-hati, namun ini diperlukan untuk relevansi Islam di dunia modern.⁶⁹

Akhirnya, reaktualisasi ushul fiqh sebagai metodologi dinamis adalah jembatan antara tradisi dan inovasi. Dengan integrasi maqasid dan ijtihad, hukum Islam dapat berkembang menjadi sistem yang responsif, memastikan kemaslahatan umat tanpa kompromi pada wahyu. Ini bukanlah revolusi, melainkan evolusi yang didasarkan pada dalil-dalil syariah, menjadikan ushul fiqh sebagai alat untuk masa depan yang lebih baik. Reaktualisasi ini juga mendorong pengembangan literatur baru, di mana ulama kontemporer seperti Yusuf al-Qaradawi berkontribusi melalui karya-karya yang menggabungkan tradisi dengan modernitas. Dalam kurikulum Fakultas Syariah, mahasiswa harus diajarkan metodologi ini melalui simulasi ijtihad, mempersiapkan mereka sebagai mujtahid masa depan.⁷⁰

⁶⁹ Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 89-90.

⁷⁰ Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Princeton: Princeton University Press, 1967), 345.

b. Integrasi Maqasid, Ijtihad, dan Konteks Sosial

Integrasi maqasid syariah (مقاصد الشريعة), ijtihad, dan konteks sosial merupakan kunci untuk membangun hukum Islam yang holistik dan adaptif di masa depan. Maqasid, yang didefinisikan sebagai tujuan-tujuan syariah seperti hifz al-din (حفظ الدين), hifz al-nafs (حفظ النفس), hifz al-'aql (حفظ العقل), hifz al-nasl (حفظ النسل), dan hifz al-mal (حفظ المال), bukanlah sekadar teori abstrak, melainkan kerangka untuk menafsirkan hukum dalam konteks sosial yang berubah. Ijtihad, sebagai proses penarikan hukum, harus diintegrasikan dengan maqasid untuk memastikan bahwa setiap keputusan hukum mencapai kemaslahatan maksimal. Kontek sosial, seperti urbanisasi, migrasi, dan teknologi, memaksa integrasi ini agar hukum Islam tidak stagnan.⁷¹

Salah satu contoh integrasi adalah dalam bidang kesehatan. Maqasid hifz al-nafs mendorong ijtihad untuk fatwa tentang aborsi atau transplantasi organ, di mana konteks sosial seperti kemajuan medis dipertimbangkan. Dalil dari Surah al-Baqarah ayat 195: “وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ” yang artinya “Dan janganlah kamu menjatuhkan (dirimu sendiri) ke dalam kebinasaan” menekankan perlindungan jiwa, yang dapat diintegrasikan dengan ijtihad untuk membenarkan prosedur medis modern. Ulama seperti Yusuf al-Qaradawi telah melakukan ini dalam fatwa tentang vaksin, menggunakan qiyas dari prinsip masalah.⁷²

⁷¹ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, vol. 1, 2nd ed. (Damascus: Dar al-Fikr, 2003), 45-46.

⁷² Abu Ishaq al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), 156.

Integrasi ini juga penting dalam isu sosial seperti gender. Maqasid hifz al-nasl mendorong ijtihad untuk menafsirkan ayat tentang poligami dalam konteks kesetaraan modern, menghindari interpretasi literal yang merugikan. Hadis Nabi tentang perempuan: “النساء شقائق الرجال” yang artinya “Perempuan adalah saudara laki-laki” mendukung pendekatan ini. Namun, tantangan adalah menghindari relativisme, di mana konteks sosial mengalahkan nash. Oleh karena itu, integrasi harus berpegang pada hierarki sumber hukum.⁷³

Dalam ekonomi, integrasi maqasid hifz al-mal dengan ijtihad memungkinkan pengembangan produk keuangan syariah seperti sukuk, yang disesuaikan dengan konteks pasar global. Kaidah “al-ghunmu bi al-ghurm” (الغنم بالغرم) yang artinya “Keuntungan dengan risiko” diintegrasikan untuk menjaga keadilan. Kritik dari konservatif adalah risiko liberalisasi, namun ini diimbangi dengan komitmen pada riba.⁷⁴

Secara global, integrasi ini mendorong dialog antaragama. Maqasid universal seperti keadilan dapat diintegrasikan dengan ijtihad untuk fatwa tentang pluralisme, berdasarkan Surah al-Hujurat ayat 13. Tantangan epistemologis adalah menjaga objektivitas, namun pendekatan interdisipliner membantu.⁷⁵

⁷³ Yusuf al-Qaradawi, *The Lawful and the Prohibited in Islam* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000), 150.

⁷⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 200.

⁷⁵ Muhammad Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002),

Akhirnya, integrasi maqasid, ijtihad, dan konteks sosial adalah fondasi untuk hukum Islam masa depan, memastikan relevansi tanpa kompromi. Integrasi ini juga melibatkan pendidikan, di mana mahasiswa Fakultas Syariah belajar menerapkan maqasid dalam kasus nyata, seperti hukum keluarga di masyarakat multikultural. Ulama seperti Tariq Ramadan menekankan bahwa integrasi ini memperkuat identitas Islam sambil membangun solidaritas global.⁷⁶

c. Arah Pembaruan Hukum Islam di Era Global

Arah pembaruan hukum Islam di era global melibatkan reformasi sistemik untuk menghadapi tantangan seperti globalisasi, teknologi, dan pluralisme. Pembaruan ini bukanlah westernisasi, melainkan revitalisasi berdasarkan maqasid syariah, dengan fokus pada inklusivitas dan keadilan. Salah satu arah utama adalah penguatan ijtihad kolektif melalui lembaga internasional seperti Organisation of Islamic Cooperation (OIC), yang dapat menghasilkan fatwa global tentang isu-isu seperti perubahan iklim atau migrasi.⁷⁷

Dalam bidang politik, pembaruan mendorong integrasi demokrasi dengan syura (شورى), berdasarkan Surah al-Shura ayat 38. Ijtihad digunakan untuk menafsirkan sistem politik Islam dalam konteks negara-bangsa modern, menghindari teokrasi. Kritik dari salafi adalah risiko sekularisasi, namun pendukung seperti Tariq Ramadan menegaskan bahwa ini

⁷⁶ Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 89-90.

⁷⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, vol. 1, 2nd ed. (Damascus: Dar al-Fikr, 2003), 45-46.

memperkuat partisipasi Muslim.⁷⁸ Ekonominya, pembaruan melalui pengembangan ekonomi syariah yang kompetitif, menggunakan maqasid hifz al-mal untuk fatwa tentang fintech. Kaidah “al-muamalat bi al-taradi” (المعاملات بالتراضي) yang artinya “Transaksi berdasarkan kerelaan” diintegrasikan untuk inovasi.⁷⁹ Sosialnya, pembaruan menekankan hak perempuan dan minoritas, dengan ijtihad untuk menafsirkan ayat tentang kesetaraan. Hadis tentang keadilan: “العدل أساس الملك” yang artinya “Keadilan adalah dasar kerajaan” mendukung ini.⁸⁰ Teknologinya, pembaruan mencakup etika AI dan cyber hukum, menggunakan qiyas dari prinsip amanah. Tantangan adalah regulasi global, namun integrasi dengan hukum internasional membantu.⁸¹

Akhirnya, arah pembaruan ini memastikan hukum Islam tetap dinamis, mempromosikan perdamaian dunia. Pembaruan juga melibatkan pendidikan, di mana kurikulum syariah mengintegrasikan studi global untuk mempersiapkan ulama masa depan. Ulama seperti Yusuf al-Qaradawi mendorong pembaruan ini sebagai bagian dari dakwah modern.⁸²

⁷⁸ Abu Ishaq al-Shatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997), 156.

⁷⁹ Yusuf al-Qaradawi, *The Lawful and the Prohibited in Islam* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000), 150.

⁸⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 200.

⁸¹ Muhammad Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Books, 2002), 89.

⁸² Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 89-90.

F. Ringkasan

Sebagai mahasiswa Fakultas Syariah, refleksi atas bab ini mendorong kita untuk merenungkan bagaimana hukum Islam dapat tetap dinamis di tengah perubahan zaman. Apakah kita siap untuk melakukan ijtihad kolektif dalam menghadapi isu-isu seperti AI dan perubahan iklim? Refleksi ini mengingatkan bahwa maqasid syariah bukanlah teori mati, melainkan alat hidup untuk mencapai keadilan. Hadis Nabi tentang konsultasi: “الرَّأْيُ الْمَشْتَرَكُ خَيْرٌ مِنَ الرَّأْيِ الْفَرْدِيِّ” yang artinya “Pendapat bersama lebih baik dari pendapat individu” menekankan pentingnya kolaborasi.

Refleksi pribadi mungkin melibatkan pertanyaan: Bagaimana kita menjaga otentisitas syariah sambil beradaptasi? Kritik dari ulama seperti Muhammad Arkoun tentang risiko relativisme mendorong kita untuk belajar dari sejarah ijtihad klasik. Dalam konteks global, refleksi ini memotivasi kita untuk berkontribusi pada pembaruan hukum Islam, memastikan bahwa syariah menjadi sumber perdamaian, bukan konflik.

G. Latihan

1. Jelaskan konsep reaktualisasi ushul fiqh sebagai metodologi dinamis, dengan contoh kaidah yang direaktualisasi untuk isu modern. Sertakan dalil dari al-Qur'an atau Sunnah yang mendukungnya.
2. Bagaimana integrasi maqasid syariah, ijtihad, dan konteks sosial dapat diterapkan dalam fatwa tentang

kesehatan modern? Berikan contoh spesifik dan kritik yang mungkin muncul.

3. Diskusikan arah pembaruan hukum Islam di era global, termasuk tantangan dan solusi berdasarkan maqasid syariah. Sertakan pendapat ulama kontemporer.
4. Refleksikan peran mahasiswa syariah dalam masa depan hukum Islam. Bagaimana pendidikan dapat mempersiapkan mujtahid masa depan?



DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman Hakim. “Tafsir Al-Qur’an dengan Al-Qur’an: Studi Analisis-Kritis dalam Lintas Sejarah.” *Waratsah* 2, no. 1 (Juni 2017).
- Abu Daud, Sulaiman ibn al-Ash’ath. *Sunan Abu Daud*. Edited by Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Rethinking the Qur’an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Amsterdam: Humanistics University Press, 2004.
- Al-Ālim, Yūsuf Ḥāmid. *Al-Maqasid al-’Ammah Li al-Shari’ah al-Islamiyyah*. Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 1994.
- Ali, S. “Fiqh Dan Ushul Fiqh: Sejarah, Metodologi dan Implementasinya Di Indonesia.” 2012.
- Al-Amidi, Sayf al-Din. *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, 1984.
- Al-Āmidī, Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb. *Al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Kutub al-’Ilmiyyah, 2003.
- Arkoun, Muhammad. *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002.

- Al-‘Asqalānī, al-Ḥāfiẓ Aḥmad Ibn Ḥajar. *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Vol. 1. Bairut: Dār al-Ma‘rifah, t.t.
- Al-Aṣḥāhānī, AL-Rāghib. *Mufradāt Alfāẓ al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Qalam, 1992.
- Auda, Jasser. *Maqāṣid Al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. Herndon, VA and London: The International Institute of Islamic Thought, 2007.
- Bakas, D., P. C. Kostis, & P. E. Petrakis. “Culture and Labour Productivity: An Empirical Investigation.” *Economic Modelling* 85 (2020): 233–243. <https://doi.org/10.1016/j.econmod.2019.05.020>.
- Al-Bazdawī, Abū al-Ḥasan. *Kashf al-Asrār ‘an Uṣūl al-Bazdawī*. Vol. 3. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Al-Farrā’, al-Qāḍī Abū Ya‘lā, Muḥammad ibn al-Ḥusayn. *al-Uddah fī Uṣūl al-Fiqh*. 5 vols. Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmiyyah, 1990.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Mustasfa min ‘Ilm al-Ushul*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Ihya’ Ulum al-Din*. Vol. 1. Cairo: Dar al-Hadith, 2005.
- Al-Ghazali. *Al-Mustashfa Min ‘Ilm al-Usul*. Edited by Hamzah Ibn Zahir Hafiz. Madinah: Al-Jami‘ah al-Islamiyyah Kuliyat al-Shari‘ah, 1413 H.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Mustasfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- Al-Ghazālī. *Al-Mustashfā Min ‘Ilm al-Uṣūl*. Madinah: Al-Jāmi‘ah al-Islāmiyyah, Kuliyah al-Syarī‘ah, n.d.

- Hallaq, Wael B. *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge University Press, 2009.
- Hasbullah, A. *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*. 1976.
- Hendriyanto, H., S. Nurjanah, S. Zulaikha, & A. Hermanto. "Reinterpreting Muhammad Abu Zahrah's Thought in the Context of Contemporary Islamic Law." *Pranata Hukum* 20, no. 2 (2025): 181–194. <https://doi.org/10.36448/pranatahukum.v20i2.399>.
- Ibn Khaldun. *Muqaddimah*. Translated by Franz Rosenthal. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. *Tahdhib I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rab al-'Alamin*. Kairo: Dar Ibn al-Jawzi, 1432 H.
- Ibn Taymiyyah. *Majmu' al-Fatawa*. Vol. 20. Riyadh: Dar al-Wafa, 2005.
- Ibrāhīm ibn Mūsā al-Syātibī. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. 1997.
- Al-Juday', 'Abd Allāh ibn Yūsuf ibn 'Īsā ibn Ya'qūb al-Ya'qūb. *Taysīr 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Mu'assasat al-Rayyān, 1997.
- Al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad. *Al-Ta'rīfāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- Al-Juwaynī, Imam al-Haramayn. *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Vol. 2. Qatar: Matba'at al Dawrah al Hadīthah, 1399 H.
- Al-Juwayni, Imam al-Haramayn. *Al-Burhan fī Ushul al-Fiqh*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge, United Kingdom: The Islamic Texts Society, 2003. <http://archive.org/details/principlesofisla0000kama>.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Shari'ah Law: An Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.
- Al-Kattānī, Muḥammad ibn Ja'far. *Naẓm al-Mutanāthir min al-Ḥadīth al-Mutawātir*. Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah, 1980.
- Khairunnas Rajab, Efrinaldi. "REKONSTRUKSI TEORI MASLAHAH DALAM KAJIAN PEMBAHARUAN PERUNDANGAN ISLAM: ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN NAJM AL-DIN AL-TUFI." *International Journal of Mechanical and Materials Engineering*, 1970.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhab. *'Ilm Usul al-Fiqh Wa Khulasat al-Tashri al-Islami*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1996.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *'Ilm Uṣūl al-Fiqh wa Khulāṣat Tārīkh at-Tashrī'*. Maṭba'at al-Madanī "al-Mu'assasah as-Su'ūdiyyah, 1431 H.
- Khallāf, Abdul Wahhāb. *Ilmu Usūl Fiqh*. Vol. 2. Kairo: Maktabah Da'wah al-'Ilamiyyah, tth.
- Al-Miṣrī, Aḥmad ibn Manẓūr al-Afrīqī. *Lisān al-'Arab*. Vol. 3. Beirut: Dār Ṣādir, 1993.
- Muḥammad Abū Zahrah. *Uṣūl al-Fiqh*. 1958.
- Mughniyya, Muḥammad Jawad. *Ulūm Usūl al-Fiqh fi Thaūbih al-Jadīd*. Beirut: Maktabah Dār al-'Ilmi li al-Malayīn, 1975.

- Nafi, M., M. S. Ulayya, M. A. Budiman, M. Ali, & A. Alsayd. "Ushûl Fikih: Karya Masterpiece Prof. Dr. Muhammad Abu Zahrah (1898–1974) (Kandungan Isi Kitab Secara Garis Besar)." *Int* 3, no. 01 (2025): 1. <https://doi.org/10.61590/int.v3i01.187>.
- Al-Namlah, ‘Abd al-Karīm bin ‘Alī bin Muḥammad. *Al-Muhadhdhab fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh al-Muqāran*. 5 vols. Maktabat ar-Rusyd, 1999.
- Al-Nawawī. *Al-Majmū‘ Sharḥ al-Muhadhdhab li al-Imām Abī Ishāq al-Shirāzī*. Ditahqiq dan dilengkapi oleh Muḥammad Najīb al-Muṭī‘ī. Kairo: Dār al-Fikr, 1997.
- Al-Nawawī. *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Vol. 4. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Islamic Jurisprudence*. Islamabad: International Institute of Islamic Thought, 2000.
- Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Islamic Jurisprudence: = Uṣūl al-Fiqh*. Malaysian ed. The Other Press, 2003.
- Al-Qaradawi, Yusuf. *The Lawful and the Prohibited in Islam*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000.
- Al-Qurtubī, Abu ‘Abd Allah Muḥammad bin Aḥmad. *Al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān*. Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyah, 2002.
- Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. *Al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an*. Vol. 1. Cairo: Dar al-Sha‘b, 1967.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Ramadan, Tariq. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

- Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Al-Razi, Fakhr al-Din. *Al-Mahsul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.
- Al-Sarakhsī, Abū Bakar. *Uṣūl al-Sarakhsī*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1983.
- Al-Shāfi'ī, Muḥammad bin Idris. *Al-Risālah*. Edited by Aḥmad Shākir. Kairo: Maktabah Dār al-Turāth.
- Al-Shāfi'ī, Muḥammad bin Idris. *Al-Umm*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1990.
- Al-Shatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Shari'ah*. Edited by Abdullāh Dirāz. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1997.
- Al-Shaukānī, Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad bin 'Abd Allāh. *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*. Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1999.
- Al-Shaukānī, Muḥammad bin Alī bin Muḥammad. *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Fikr, tth.
- Al-Sijistani, Abū Dāwūd Sulaiman. *Sunan Abī Dāwūd, Kitāb al-Libās, Bāb fi Isti'māl Ihāb al-Maitah*. Vol. 4, no. 4127. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- Al-Subkī, Syaikh al-Islām 'Alī bin 'Abd al-Kāfī. *Al-Ibhāj fi Syarḥ al-Minhāj*. 3 vols. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1984.
- Al-Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*. Vol. 2. Dār al-Ma'ārif, 1956.
- Al-Taftāzānī, Sa'd ad-Dīn Mas'ūd ibn 'Umar. *Al-Talwīḥ 'alā Al-Tawḍīḥ li-Matn At-Tanqīḥ fi Uṣūl al-Fiqh*. 2 vols. Maṭba'ah Muḥammad 'Alī Ṣubayḥ wa Awlādh, 1957.

- Tahir, T. "The Concept of Maqāṣid al-Sharī'ah as an Instrument of Ijtihād." *MED-Syar'iah: Journal of Islamic Law and Studies* 2, no. 1 (2020): 45–62.
- Al-'Uthaymīn, Muḥammad bin Ṣāliḥ. *Al-Uṣūl min 'Ilm al-Uṣūl*. Dār Ibn al-Jawzī, 2009.
- Wenzel, M. "The Social Side of Sanctions: Personal and Social Norms as Moderators of Deterrence." *Law and Human Behavior* 28, no. 5 (2004): 547–567. <https://doi.org/10.1023/b:lahu.0000046433.57588.71>.
- Zahrah, M. A. *Uṣrah fī al-Islām*. Dār al-Fikr al-'Arabī, 1957.
- Al-Zarkashī, Abū 'Abd Allāh Badr al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Bahādir. *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī Uṣūl al-Fiqh*. 8 vols. Dār al-Kutub, 1994.
- Al-Zuḥaylī, Muḥammad Muṣṭafā. *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Vol. 2. Dār al-Khayr liṭ-Ṭibā'ah wa an-Nashr wa at-Tawzī', 2006.
- Al-Zuhailī, Wahbah. *Ushul al-Fiqh al-Islami*. Vol. 1. 2nd ed. Damascus: Dar al-Fikr, 2003.
- Al-Zuhailī, Wahbah. *Uṣūl Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār-Fikr, 1986.