Buku ini hadir dilatarbelakangi dari sebuah kegelisahan terhadap ushul fiqh yang tampaknya banyak mendapatkan sorotan baik dari segi eksistensinya atau kemampuannya dalam menjawab persoalan hukum Islam. Padahal sebagai ilmu yang mapan dan telah lahir berabad-abad silam, mestinya ushul fiqh menjadi referensi pertama bahkan utama (primer) dalam menyelesaikan persoalan hukum Islam. Namun dari indikasi-indikasi yang terlihat justru ushul fiqh sepertinya mengalami keterpurukan eksistensi dan peran sebagai pencari solusi ketika terjadinya kemelut hukum. Berdasarkan permasalahan ini, buku ini hadir menawarkan konsep-konsep yang simpel, lugas dan disertai pemilihan kata yang sederhana serta familiar atau lebih *branding* yang digunakan masyarakat secara umum. Dengan membahasakan kembali kaidah-kaidah, teori-teori atau metode-metode ushul fiqh ini harapannya ushul fiqh lebih membumi, mudah diingat oleh siapa pun dan aplikatif dalam memberikan solusi. Salah satu contoh misalnya pengertian ushul fiqh. Dalam buku ini ilmu ini bermakna "metodologi hukum Islam". Cukup hanya dengan tiga kata untuk menggambarkan ushul fiqh tetapi lebih mudah dipahami dan diingat serta menggunakan kata yang familiar atau update dengan zaman sekarang.

Selain itu di buku ini juga memuat contoh-contoh yang dialami masyarakat di zaman sekarang. Harapannya ketika membaca buku ini dan termasuk juga memahami contoh-contoh yang ditampilkan, masyarakat generasi apa pun dapat merasakan sentuhan-sentuhan kehidupan yang dialami melalui contoh-contoh tersebut.

Melihat penjelasan di atas dapat dikatakan bahwa buku ini penting dimiliki dan dibaca serta dipelajari oleh berbagai generasi baik generasi Z, generasi millennial atau generasi X. Melalui konsep-konsep yang ditawarkan di atas menunjukkan bahwa ushul fiqh bukan ilmu yang hanya cocok untuk kalangan santri tetapi cocok dipelajari oleh semua kalangan.

PUSTAKA PELAJAR
Penerbit Pustaka Pelajar
Celatan Timur UH III/548 Yogyakarta 55167
Telp. (0274) 381542, Faks. (0274) 383083
e-mail:pustakapelajar@yahoo.com
website:pustakapelajar.co.id

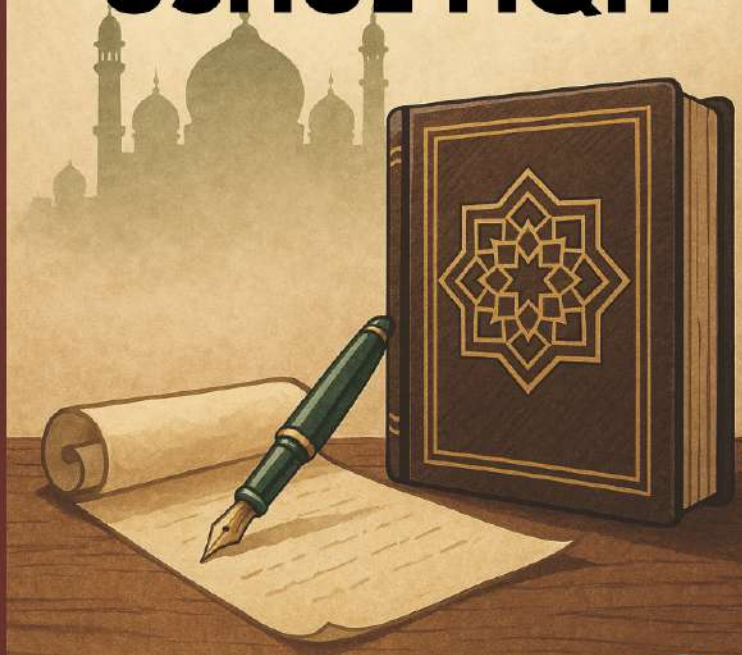
Prof. Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag

TAWARAN BARU TERHADAP USHUL FIQH

Prof. Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag
TAWARAN BARU TERHADAP USHUL FIQH

Prof. Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag

TAWARAN BARU TERHADAP USHUL FIQH



PUSTAKA PELAJAR

TAWARAN BARU
TERHADAP USHUL FIQH

TAWARAN BARU TERHADAP USHUL FIQH

Oleh:
Prof. Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag

.

PUSTAKA PELAJAR

TAWARAN BARU TERHADAP USHUL FIQH

Penulis: Prof. Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag
Desain Sampul: A. Choiran Marzuki
Perwajahan Isi: Fairuz Ulil Albab
Pemeriksa Aksara: Priyati
Cetakan Pertama: Agustus 2025

Penerbit:
PUSTAKA PELAJAR
Celeban Timur UH III/548 Yogyakarta
Telp. (0274) 381542, Fax. (0274) 383083 e-mail: pustakapelajar@yahoo.com

ISBN: 978-623-236-473-8

SAMBUTAN REKTOR UIN PALANGKA RAYA

Prof. Dr. H. Ahmad Dakhoir, SHI, MHI

Puji syukur kepada Allah SWT atas segala anugerah-Nya. Salawat dan salam kepada Nabi Besar Muhammad SAW. Saya Rektor UIN Palangka Raya memberikan apresiasi atas karya yang ditulis oleh Bapak Prof. Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag ini. Ia menulis karya atau buku ini dengan judul *Tawaran Baru terhadap Ushul Fiqh*. Sekilas melihat dari judul ini tampak menarik karena menggunakan kata yang menggugah setiap orang untuk membaca apa yang menjadi pesan inti dalam buku ini. Di samping itu ada juga pesan lain yang ingin disampaikan penulis dan justru pesan ini yang sebenarnya menjadi inti dari buku ini. Pesan tersebut tidak lain adalah kegelisahan penulis terhadap ushul fiqh yang digelutinya selama ini. Kegelisahan seperti apa yang dimaksud oleh penulis, tentunya para pembaca mesti menyelami buku ini secara mendalam dan membacanya secara berulang-ulang. Hal ini tidak lain agar dapat memahami pesan inti yang dimaksud oleh penulis.

Karya yang dihasilkan penulis ini menurut saya memiliki nilai kontribusi yang cukup signifikan dalam dunia hukum Islam khususnya dalam kajian ushul fiqh. Kontribusi tidak saja terkait dengan bahasan ushul fiqh yang disajikan dengan bahasa yang lugas dan me-

masyarakat tetapi juga adanya konsep-konsep aktual yang ditawarkan penulis terhadap ushul fiqh itu sendiri. Harapannya ushul fiqh bisa lebih familiar di masyarakat dan menjadi ilmu yang diterima oleh semua kalangan. Mengapa demikian?, karena ushul fiqh adalah ilmu yang sangat penting dalam kajian hukum Islam (fiqh). Hal ini sangat wajar karena fiqh lahir dari ushul fiqh. Jika demikian semestinya fiqh itu tidak dapat dirumuskan dengan baik jika tidak melalui ushul fiqh. Penjelasan-penjelasan seputar inilah yang dibahas dalam buku ini. Selain itu di dalam buku ini ditawarkan konsep-konsep yang lebih menyegarkan bahkan dengan redaksi yang lebih familiar untuk masyarakat zaman sekarang. Oleh karena itu saya melihat bahwa buku ini penting dimiliki dan dibaca agar mengetahui secara utuh pesan-pesan dalam buku ini juga untuk mengkaji kembali buku ini baik dalam rangka memperkuat atau sebaliknya.

Satu hal yang mesti disadari bahwa kekurangan dan kekhilafan adalah suatu sifat yang menyertai manusia, bahkan karya yang monumental atau berkaliber sekalipun masih dipandang memiliki celah untuk dikritik, termasuk karya Prof. Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag ini, dipastikan terdapat kekeliruan, atau kesalahan lainnya. Namun di luar dari semua itu, sekali lagi saya menyatakan bahwa karya ini patut mendapatkan apresiasi dan penting untuk dibaca kalangan umum, mahasiswa, pelajar serta para penstudi ushul fiqh dan hukum Islam pada umumnya.

Palangka Raya, Juli 2025

Rektor
UIN Palangka Raya,

Prof. Dr. H. Ahmad Dakhoir, SHI, MHI

PENGANTAR PENULIS

Prof. Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag

Rasa syukur tidak terhingga kepada Allah SWT karena selalu memberikan kekuatan, kesabaran, keseimbangan dan daya tahan tubuh serta pikiran sehingga buku ini dapat diselesaikan dengan. Salawat dan salam selalu tercurahkan kepada junjungan kita Nabi Besar Muhammad SAW, para keluarga, sahabat dan para pengikutnya sampai akhir zaman.

Buku yang ada di tangan pembaca ini merupakan sebuah kajian kritis terhadap ushul fiqh. Mengapa?, karena ushul fiqh yang merupakan kaidah, dalil, teori atau metode penetapan hukum Islam yang digunakan selama ini ternyata menghadapi persoalan serius. Persoalan ini tidak hanya datang dari eksternal ushul fiqh tetapi juga datang dari internal ushul fiqh itu sendiri. Persoalan yang datang dari internal ushul fiqh bentuknya seperti bahasa asli ushul fiqh adalah bahasa Arab. Hal ini menjadi problem bagi sebagian masyarakat. Terjemahan pun diadakan, tetapi terkadang masih menyisakan persoalan. Upaya yang dilakukan untuk keluar dari problem ini para ahli menulis karya berbahasa Indonesia, tetapi karena bahasan-bahasannya masih belum berwajah Indonesia akhirnya dipandang masih mengandung personalan.

Selanjutnya persoalan yang datang dari eksternal yaitu tidak semua orang memahami bahasa Arab. Sedikit banyaknya persoalan ini memengaruhi pada minat para pembelajar untuk mempelajarinya. Di samping itu guru dan termasuk ideologi yang dianutnya juga ikut berpengaruh dalam pengajaran ushul fiqh. Bahkan sosial budaya yang mengitari kehidupan masing-masing tidak dapat diabaikan juga mempengaruhi pembelajaran ushul fiqh. Hal yang mengejutkan adanya perbedaan dalam kurikulum ushul fiqh di perguruan tinggi Islam bahkan di dalam satu kampus. Hal ini menimbulkan kesan bahwa ushul fiqh sepertinya ditempatkan pada posisi yang tidak sebesar namanya.

Jika kedua persoalan internal dan eksternal ushul fiqh ini dibiarkan maka bisa jadi akan berdampak buruk pada ushul fiqh di masa sekarang dan akan datang. Oleh karena itu agar kekhawatiran yang dikemukakan di atas dapat diatasi, maka perlu dilakukan upaya-upaya sebagaimana yang disebutkan dalam buku ini. Upaya-upaya tersebut sebagaimana hasil dari kajian ini bahwa ushul fiqh mesti bersedia membuka diri untuk melakukan perbaikan pada dirinya sendiri. Kendatipun di buku ini juga ditampilkan hasil kajian bahwa ushul fiqh dalam fakta sejarah ternyata memberikan inspirasi pada perkembangan keilmuan lain bahkan ada juga yang di*copy paste* dari ushul fiqh, tetapi ushul fiqh sangat penting bersinergi dengan keilmuan lain. Lebih dari itu, agar ushul fiqh dapat diandalkan dan dapat memberikan solusi metodologis dalam hukum Islam, maka upaya lain yang dilakukan adalah melakukan reformulasi pada ushul fiqh dan kemudian melakukan reartikulasi terhadap ushul fiqh itu sendiri. Setelah melakukan dua hal ini, penting sekali melakukan *rebranding* terhadap ushul fiqh menyesuaikan dengan kehidupan saat ini. Artinya dalam buku ini penulis mencoba menawarkan konsep-konsep yang jika tidak disebut baru, setidaknya konsep-konsep yang lebih memasyarakat dengan bahasa orang di zaman sekarang.

Jelasnya, menurut penulis buku ini sangat penting dibaca, dipelajari dan digunakan oleh para peminat dan pengkaji suhul fiqh. Kenapa?, karena secara kasat mata belum ditemukan buku-buku yang menawarkan konsep-konsep seperti yang ditulis dalam buku ini. Buku-buku ushul fiqh diakui sangat banyak beredar, tetapi penulis berkeyakinan kajian-kajian ushul fiqh seperti dalam buku ini belum banyak dilakukan bahkan mungkin belum ada. Penulis juga mengakui bahwa kekurangan dipastikan ada, bahkan mungkin banyak celah-celah kekurangan tersebut ditemukan dalam buku ini. Oleh karena itu sangat diharapkan adanya masukan, saran bahkan kritik membangun untuk perbaikan kajian dalam buku ini selanjutnya.

Akhirnya, penulis bersyukur kepada Allah SWT dan melalui pengantar ini penulis juga ingin mengucapkan terima kasih yang sebanyak-banyaknya kepada guru-guru sejak di kelas Diniyah (Dasar), Tsanawiyah, Menengah Atas, guru-guru di pondok pesantren Al-Falah Banjarbaru Kalimantan Selatan sampai guru-guru di Perguruan Tinggi. Termasuk juga yang tidak kurang pentingnya adalah guru-guru yang membimbing jati diri untuk menemukan asal kejadian diri.

Ucapan terima kasih kepada ayahanda (Husni) dan ibunda (Tasminah *almarḥūmah*). Penulis sangat bangga karena doa mereka tidak pernah putus agar penulis mendapatkan kemudahan, keberhasilan dan keberkahan bahkan mendoakan agar penulis menjadi orang *'ālim* serta sukses dunia akhirat. Ayahnda mertua Ruslan Effendi dan ibunda mertua Rusmilawarni yang turut pula mendoakan keberhasilan penulis sekeluarga.

Istriku Rina Erlianie, S.Pd.I, M.Pd pendamping hidupku, tempat berkeluh kesah dan berbagi suka atau pun duka. Setelah Ibuku, ia adalah perempuan terbaik dalam hidupku. Ia adalah istri yang *ṣāliḥah* dan tidak pernah terdengar keluhan dari bibirnya dalam menghadapi persoalan hidup ini, bahkan doa yang diberikan kepada penulis pun tidak pernah putus di setiap sujudnya sehingga hal ini memberikan kekuatan tersendiri pada penulis. Anak-anakku Wafid Syuja' Venno-

vary Benevolent, SH yang kini (Juli 2025) memasuki semester III pada S2 Ilmu Syariah di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Itmam Aqmar Rasikh Ramahurmuzi yang kini (Juli 2025) siap-siap melanjutkan pendidikan di perguruan tinggi. Keduanya adalah buah hati kami dan jagoan kami yang menjadi pemberi semangat tersendiri bagi kami.

Adik-adik penulis dan seluruh keluarga baik dari pihak penulis sendiri ataupun pihak istri yang turut pula memberikan perhatian kepada penulis. Kerabat, kolega dan orang-orang berjasa yang tidak dapat disebutkan satu persatu di sini, tidak ada yang dapat dikatakan selain ucapan terima kasih. Penulis hanya bisa bermohon kepada Allah, semoga Allah SWT memberikan balasan yang tidak terhingga kepada mereka yang telah berperan baik secara langsung ataupun tidak secara langsung dalam penulisan buku ini.

Semoga karya ini dapat memberikan manfaat untuk seluruh lapisan masyarakat dan menjadi amal saleh. *Āmīn yā Rabb al-'Ālamīn.*

Palangka Raya, Agustus 2025

Prof. Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag

TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Indonesia yang digunakan dalam buku ini adalah:

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ا	a	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	‘
ث	ṡ	غ	g
ج	j	ف	f
ح	ḥ	ق	q
خ	kh	ك	k
د	d	ل	l
ذ	ż	م	m
ر	r	ن	n
ز	z	و	w
س	s	ه	h
ش	sy	ء	’

ص	ṣ	ى	y
ض	ḍ		

Penulisan tanda panjang (*madd*) ditulis dengan garis horizontal di atas huruf ditulis seperti ā, ī, ū. Huruf yang *syiddah* ditulis ber-*tasydid* seperti lafal عِدَّةٌ ditulis *'iddah*. Huruf ta *marbūṭah* dilambangkan dengan huruf h seperti (شريعة) *syarī'ah*. Jika diikuti dengan kata sandang, maka huruf ta *marbūṭah* dilambangkan dengan tanda sukun seperti (زكاة الفطر) *zakāh al-fiṭr*. Huruf *alif lam qamariyah* dan *alif lam syamsiyah* ditulis sesuai bunyinya, seperti (القمر) *al-Qamar* atau (السماء) *as-Samā'*. Namun jika sebelumnya ada rangkaian dengan lafal lain maka penulisan *alif lam qamariyah* adalah (ذوي الفروض) *żawī al-furūḍ*. Begitu juga untuk penulisan *alif lam syamsiyah* adalah (مقاصد الشريعة) *maqāṣid asy-syarī'ah*. Huruf *waw* (و) *sukūn* yang sebelumnya ada huruf berharakat *fatḥah* ditulis *au* seperti (قول) *qaul*, huruf *ya* (ي) *sukūn* ditulis *ai* seperti (بينكم) *bainakum*.

DAFTAR ISI

SAMBUTAN REKTOR UIN PALANGKA RAYA ● v
PENGANTAR PENULIS ● vii
TRANSLITERASI ● xi
DAFTAR ISI ● xii

BAB I USHUL FIQH DALAM SOROTAN ● 1
A. Problematika Ushul Fiqh ● 1
B. Kegusaran terhadap Ushul Fiqh ● 4
C. Pentingnya Ushul Fiqh Membuka Diri ● 6

BAB II USHUL FIQH DI TENGAH PUSARAN KEILMUAN ● 8
A. Sinergi Ushul Fiqh ● 8
B. Pertautan Ushul Fiqh dengan Keilmuan Lain ● 10
    1. Pertautan Konsensus dan *al-Ijmā'* ● 10
    2. Pertautan Analogi dan *al-Qiyās* ● 13
    3. Pertautan Asas Manfaat dengan *al-Istiḥsān*, *al-Maṣlaḥah* dan *Maqāṣid asy-Syarī'ah* ● 17

a. *Al-Istiḥsān* ● 18
b. *Al-Maṣlaḥah* ● 21
c. *Maqāṣid asy-Syarī'ah* ● 23
4. Pertautan Sosial Budaya dan Perubahan Hukum dengan *al-'Urf* ● 26
5. Pertautan Aturan Peralihan dan Asas Praduga Tak Bersalah dengan *al-Istiṣḥāb* ● 31
6. Pertautan Yurisprudensi dengan *Qaul al-Ṣaḥabī* ● 36

C. Implikasi ● 42

BAB III REFORMULASI DAN REARTIKULASI USHUL FIQH ● 48

A. Bolehkah Reformulasi Ushul Fiqh? ● 48
1. Mulai dari Sejarah ● 48
2. Ushul Fiqh ternyata Mengalami Perubahan ● 53
3. Layakkah Melakukan Kajian Ulang? ● 55

B. Reartikulasi Ushul Fiqh ● 61
1. Mulai dari Pengertian Ushul Fiqh ● 61
2. Munculnya Permasalahan dalam Pengertian Ushul Fiqh ● 65
3. Pelajaran dari Ilmu yang Lain ● 66
4. Bentuk Reartikulasi Ushul Fiqh ● 69

BAB IV *REBRANDING* USHUL FIQH SEBAGAI METODOLOGI HUKUM ISLAM ● 73

A. Maksud dan Tujuan dari *Rebranding* Ushul Fiqh ● 73
B. *Rebranding* Hukum *Taklīfī* ● 74
C. *Rebranding* Hukum *Wadh'ī* ● 84
D. *Rebranding al-Ḥākim* ● 88
E. *Rebranding Maḥkūm Fīh* sebagai Perbuatan Hukum ● 92
F. *Rebranding Maḥkūm 'Alaih* sebagai Subjek Hukum ● 95

G. *Rebranding* Sumber Hukum (al-Qur'an dan Hadis) ● 99
1. Al-Qur'an dan Hadis sebagai Bahan Mentah ● 99
2. Haruskah Pakai Ilmu? ● 100
3. Cukup dengan al-Qur'an dan Hadis, Benarkah? ● 102

H. *Rebranding* Metode *al-Ijmā'* ● 106
1. Konsep yang Ditawarkan ● 106
2. Macam-Macam *al-Ijmā'* ● 108
3. Permasalahan dan Solusi ● 108

I. *Rebranding* Metode *al-Qiyās* ● 111
1. Konsep yang Ditawarkan ● 111
2. Hal-hal yang Perlu Dilakukan ● 113
3. Contoh Penggunaan Metode *al-Qiyās* ● 115

J. *Rebranding* Metode *ilḥāqī* ● 118

K. *Rebranding* Metode *al-Istiḥsān* ● 121
1. Konsep yang Ditawarkan ● 121
2. Dasar Pemikiran *Rebranding* Metode *al-istiḥsān* ● 124
3. Contoh Penggunaan Metode *al-istiḥsān* ● 125

L. *Rebranding* Metode *al-Maṣlaḥah* ● 130
1. Konsep yang Ditawarkan ● 130
2. Kritik terhadap Pembagian *al-Maṣlaḥah* ● 132
3. Pemaknaan Ulang terhadap Ketiga Bagian *al-Maṣlaḥah* ● 135
   a. *Al-Maṣlaḥah al-Mu'tabarah* ● 136
   b. *Al-Maṣlaḥah al-Mulghah* ● 136
   c. *Al-Maṣlaḥah al-Mursalah* ● 138
4. Contoh-Contoh *al-Maṣlaḥah al-Mursalah* ● 140

M. *Rebranding* Metode *al-'Urf* ● 145
1. Konsep yang Ditawarkan ● 145
2. Dasar Pemikiran *Rebranding* Metode *al-'Urf* ● 147
3. Contoh-Contoh Penggunaan Metode *al-'Urf* ● 150

N. *Rebranding* Metode *Maqāṣid asy-Syarī'ah* ● 157
1. Konsep yang Ditawarkan ● 157
2. Dasar Pemikiran *Rebranding Maqāṣid asy-Syarī'ah* ● 165
3. Pedoman Pemeliharaan Lima Unsur Penting ● 166
4. Contoh-Contoh Penggunaan Metode *Maqāṣid asy-syarī'ah* ● 170

O. *Rebranding* Metode *aż-Zarī'ah* ● 174
1. Metode aż-Zarī'ah ● 174
2. Konsep yang Ditawarkan ● 177
3. Dasar Pemikiran Rebranding aż-Zarī'ah ● 180
4. Contoh-Contoh Penggunaan Metode aż-Zarī'ah ● 181

P. *Rebranding* Metode *al-Istiṣḥāb* ● 187
1. Konsep yang Ditawarkan ● 187
2. Dasar Pemikiran *Rebranding al-Istiṣḥāb* ● 189
3. Contoh-contoh Penggunaan Metode *Al-istiṣḥāb* ● 191

Q. *Rebranding* Metode *Qaul aṣ-Ṣaḥabī* ● 194
1. Sekilas tentang Metode Qaul aṣ-Ṣaḥabī ● 194
2. Konsep yang Ditawarkan ● 194
   a. *Qaul aṣ-Ṣaḥabī* sebagai Sumber Rujukan ● 195
   b. *Qaul aṣ-Ṣaḥabī* sebagai Metode Kontekstual, Empiris, Inklusif dan Progresif ● 196
   3. Contoh-contoh Penggunaan *Qaul aṣ-Ṣaḥabī* ● 203

R. *Rebranding* Metode *Syar'u man Qablanā* ● 211
1. Pengertian Syar'u man Qablanā ● 211
2. Tiga Kategori Syar'u man Qablanā ● 211
   a. Masih Berlaku untuk Umat Nabi Muhammad ● 211
   b. Tidak Berlaku untuk Umat Nabi Muhammad ● 212
   c. Tidak Ada Ketegasan Berlaku atau Tidak ● 214
3. Konsep yang Ditawarkan ● 214
   a. Identifikasi ● 215

b. Kontekstualisasi dan Relevansi ● 215
4. Contoh-Contoh Penerapan *Syar' u Man Qablanā* di Zaman Kontemporer ● 217

BAB VTOPIK-TOPIK YANG DITAWARKAN ● 222

DAFTAR PUSTAKA ● 230
BIODATA PENULIS ● 242

BAB I
USHUL FIQH DALAM SOROTAN

A. Problematika Ushul Fiqh

Sejak munculnya ushul fiqh[1] hampir tidak pernah terdengar ada ulama baik klasik atau kontemporer yang mengatakan bahwa ushul fiqh adalah sebagai ilmu pendukung keilmuan lainnya atau sebagai ilmu sekunder. Justru rata-rata para ulama menyatakan bahwa ushul fiqh adalah ilmu utama, primer dan sangat penting dalam sejarah manusia. Terutama untuk memahami hukum-hukum Allah yang tertuang dalam al-Qur'an dan Hadis[2] bahwa di bidang hukum Islam, ushul fiqh inilah yang mengurai al-Qur'an dan Hadis sehingga dapat diterapkan oleh masyarakat dalam kehidupan[3].

---

[1]Sederhananya ushul fiqh itu adalah kaidah-kaidah, metode-metode atau teori-teori yang digunakan untuk mengkaji, menganalisis dan menetapkan status hukum suatu persoalan. Lihat Abdul Helim, *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1)* (Yogyakarta, Indonesia: Pustaka Pelajar, 2023), 1, http://digilib.iain-palangkaraya.ac.id/4486/.

[2]Muhammad Amin Abdullah, 'Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh Dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer', in *'Mazhab Jogja': Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, ed. Ainur Rofiq (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), 117.

[3]Helim, *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1)*, 66.

Namun permasalahannya ushul fiqh sepertinya menghadapi persoalan serius. Persoalan yang dihadapi ternyata tidak hanya datang dari internal ushul fiqh sendiri tetapi juga datang dari eksternal. Kedua persoalan ini jika diabaikan akan berakibat fatal yang tidak hanya berdampak pada ushul fiqh tetapi juga pada perkembangan hukum Islam dan masyarakat muslim yang menjadi pelaksana hukum.

Persoalan yang datang dari internal adalah referensi-referensi primer ushul fiqh menggunakan bahasa Arab[4]. Hal ini menjadi persoalan tersendiri bagi beberapa kalangan terlebih lagi bagi yang tidak familiar dengan bahasa Arab. Kendatipun ada versi terjemahan tetapi redaksi-redaksi yang digunakan masih sulit dipahami[5]. Untuk keluar dari problem ini rupanya banyak juga para ahli di Indonesia menulis karya ushul fiqh berbahasa Indonesia. Permasalahannya, ditemukan bahasan-bahasan yang masih kaku sehingga belum dapat dipahami dengan pasti. Selain itu bentuk dan penjelasan-penjelasannnya pun masih belum berwajah Indonesia.

Selanjutnya persoalan yang datang dari eksternal tidak kalah menggelisahkan. Misalnya para mahasiswa yang kuliah khususnya di Perguruan Tinggi Islam Negeri (PTKIN) atau para penstudi umum-

---

[4]Abdul Helim, 'Ushul Fiqh: Menginspirasi Atau Diinspirasi?', in *Pidato Dan Orasi Ilmiah Pengukuhan Guru Besar* (Palangka Raya: Fakultas Syariah UIN Palangka Raya Kalimantan Tengah, 2025), 6.

[5]Misalnya pengertian ushul fiqh itu sendiri seperti " هو العلم بالقواعد والبحوث التي يتوصل بها الى استفادة الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية " yang diterjemahkan bahwa ushul fiqh adalah "ilmu tentang kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan yang dipergunakan untuk menetapkan hukum syarak dari dalil-dalilnya yang rinci". Lihat 'Abd al-Wahhāb Khallāf, 'Ilm Uṣūl Al-Fiqh (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978), 12. Redaksi "من أدلتها التفصيلية" selalu diterjemahkan dengan "dari dalil-dalilnya yang rinci". Terjemahan seperti ini cenderung membingungkan, apa yang dimaksud dengan dalil-dalil yang rinci tersebut sementara dalam al-Qur'an dan Hadis tidak semuanya yang rinci tetapi ada yang 'āmm, khāṣ dan lain-lain. Apakah kaidah-kaidah dalam ushul fiqh itu terlahir dari dalil-dalil al-Qur'an dan Hadis atau seperti apa, belum ditemukan penjelasan tentang hal ini.

nya dipastikan memiliki latar belakang pendidikan yang berbeda sehingga tidak semuanya mampu memahami bahasa asli ushul fiqh. Tidak terlepas para guru atau dosen yang membina mata kuliah ushul fiqh berpotensi juga tidak semuanya memahami bahasa asli ushul fiqh ini, yaitu bahasa Arab. Hal lainnya yang ikut memengaruhi di samping latar belakang pendidikannya, ideologi dan sosial budaya yang melingkari kehidupan serta pemikiran para guru atau dosen pun ikut mewarnai proses ketika ia membina mata kuliah ini[6].

Permasalahan di atas tampaknya berpengaruh dan berperan dalam menaikturunkan minat para mahasiswa dalam mempelajari ushul fiqh. Ditambah lagi adanya perbedaan sebaran mata kuliah di masing-masing perguruan tinggi tidak dapat diabaikan semakin turut serta memengaruhi dalam mempersepsikan eksistensi ushul fiqh. Contohnya ada menamakan mata kuliah ushul fiqh I, ushul fiqh II, atau ushul fiqh saja tanpa ada satu dan dua. Ada juga menggabungkan dengan keilmuan yang lain seperti fiqh dan ushul fiqh. Posisinya juga berbeda, ada yang menempatkan mata kuliah ushul fiqh di semester III dan IV, ada juga menempatkannya di semester I[7].

Persoalan-persoalan tersebut berpotensi "menggerogoti" eksistensi ushul fiqh yang jika dibiarkan akan membuat "ketidakberdayaan" ushul fiqh dalam menghadapi berbagai persoalan yang terus bertambah dan berkembang. Benar saja, ternyata banyak kritikan dan kajian yang menyatakan bahwa ushul fiqh berada di posisi stagnan[8], transendental, rumit, kaku[9], terlampau tekstual[10] dan cenderung dido-

[6]Helim, 'Ushul Fiqh: Menginspirasi Atau Diinspirasi?', 6.

[7]Helim, 6.

[8]Ahmad Sholihin Siregar, 'Para-Fiqh: Bridging Thematic Fiqh to Uṣūl and Uṣūl's Response to Specialization of Fiqh', *Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam* 17, no. 2 (2018): 92, https://doi.org/10.21093/mj.v17i2.1192.

[9]Abdullah, 'Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh Dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer', 118.

minasi kaidah-kaidah kebahasaan[11], sehingga ekspresi yang ditampilkan ushul fiqh pun tidak terlepas dari kaidah-kaidah ketat kebahasaan tersebut[12].

B. Kegusaran terhadap Ushul Fiqh

Popularitas atau kemasyhuran ushul fiqh sepanjang sejarah yang dikenal selama ini dipandang tidak berimbang dengan kemampuannya menyelesaikan persoalan hukum yang bermunculan dengan cepat saat ini. Akhirnya muncullah kegusaran terhadap ushul fiqh itu sendiri. Akibatnya ushul fiqh pun cenderung seperti dinomorduakan walaupun tidak ada yang menyatakan demikian, tetapi munculnya pemikiran-pemikiran para pakar yang menawarkan berbagai pendekatan dalam meneliti, mengkaji dan menyelesaikan persoalan hukum Islam merupakan indikasi bahwa ushul fiqh hampir tidak berdaya dan sepertinya kurang dipercaya untuk menjawab persoalan-persoalan yang terjadi.

Salah satunya seperti Ibn ‘Asyūr yang lebih memperhatikan *maqāṣid asy-syarī‘ah* dibandingkan dengan ushul fiqh dalam menyelesaikan persoalan hukum Islam[13]. Alasannya karena persoalan-persoalan kekinian lebih relevan jika dikaji melalui *maqāṣid asy-syarī‘ah* sehingga ia berupaya menjadikan *maqāṣid asy-syarī‘ah* sebagai ilmu

---

[10]Abdul Helim, *Maqāṣid Al-Sharī’ah versus Uṣūl Al-Fiqh (Konsep Dan Posisinya Dalam Metodologi Hukum Islam)* (Yogyakarta, Indonesia: Pustaka Pelajar, 2019), 82–109, http://digilib.iain-palangkaraya.ac.id/1714/.

[11]Badar ad-Dīn ibn ‘Abdullāh az-Zarkasyī Asy-Syāfi‘ī, *Al-Baḥr Al- Muḥīṭ Fī Uṣūl Al-Fiqh* (Kuwait: Dār ash-Shafwah, 1992). Dari 6 jilid karya ini ada sebanyak 4 jilid yang membahas tentang kaidah-kaidah kebahasaan.

[12]Ibn al-Firkāḥ Asy-Syāfi‘ī, *Syarḥ Al-Waraqāt Li Imām Al-Ḥaramain Al-Juwainī* (t.t: Dār al-Basyā’ir al-Islāmīyah, n.d.). Kitab ini adalah karya dari ulama kalangan mazhab Syafi'i, seutuhnya isi kitab ini membicarakan tentang kaidah-kaidah kebahasaan.

[13]Helim, *Maqāṣid Al-Sharī’ah versus Uṣūl Al-Fiqh (Konsep Dan Posisinya Dalam Metodologi Hukum Islam)*, 18.

yang mandiri dan melepaskan diri dari ushul fiqh[14]. Para ahli berikutnya pun bermunculan dengan kajian yang serupa menawarkan konsep-konsep baru seperti berpikir *maqāṣid*[15], ijtihad *maqāṣid*[16], tarjih *maqāṣid*[17], bahkan fiqh *maqāṣid* Jasser Auda[18] dan lainnya. Jasser Auda juga menawarkan pendekatan kesejarahan dan penggunaan teori sistem dalam mengkaji persoalan hukum Islam[19].

Kegusaran seperti ini dialami juga oleh para ahli di Indonesia. Amin Abdullah menawarkan pendekatan integrasi dan interkoneksi[20] bahkan para sarjana lainnya pun mengiyakan pendekatan yang ditawarkan ini, karena pada hakikatnya yang dicari dari sebuah hukum adalah kemaslahatan sebagai tujuan utamanya[21]. Oleh karena itu ushul fiqh pun mesti selalu berorientasi pada tujuan utama tersebut. Selain itu pada dasarnya dalam ajaran Islam di samping ada yang tetap (*tsawābit*), ada juga yang bisa berubah (*mutaghayyirat*)[22] dan

---

[14]Muḥammad Ḥusain, 'At-Tanẓīr Al-Maqāṣidī 'inda Al-Imām Muḥammad at-Ṭāhir Ibn 'Asyūr Fī Kitābih Maqāṣid Asy-Syarī'ah Al-Islāmiyyah' (Wuzārah at-Ta'līm al-'Ālī wa al-Baḥaṡ al-'Ilm Jāmi'ah al-Jazā'ir, 2005), 114.

[15]Aḥmad Ar-Raisūnī, *Al-Fikr Al-Maqāṣidī Qawā'iduhu Wa Fawā'iduhu* (Rabāṭ, Maroko: Dār al-Bayḍā', 1999).

[16]Nūr ad-Dīn ibn Mukhṭār Al-Khādimī, *Al-Ijtihād Al-Maqāṣidī* (Qatar: Wuzārah al-Auqāf wa asy-Syu'ūn al-Islamiyah, 1998).

[17]Muḥammad 'Āsyūrī, 'At-Tarjīḥ Bi Al-Maqāṣid: Ḍawābituh Wa Aṡaruh Al-Fiqhī' (Jāmi'h al-Ḥāj li Haḍr Batnah, 2008).

[18]Jasser Auda, *Fiqh Al-Maqāṣid: Ināṭah Al-Aḥkām Asy-Syar'iyah Bi Maqāṣidihā* (Herndon Virginia, USA: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2007).

[19]Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008).

[20]Muhammad Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta, Indonesia: Pustaka Pelajar, 2006); Muhammad Amin Abdullah, 'Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam Dalam Merespon Globalisasi', *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 46, no. 2 (2012), https://doi.org/10.14421/ajish.v46i2.

[21]Syafaul Mudawam, 'The Uṣūl Al-Fiqh Approach on the Understanding of Islamic Law in Contemporary Era: Source and Contextualization', *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 55, no. 2 (2021): 315, https://doi.org/10.1163/156851910X537775.

[22]Ṣalāḥ Aṣ-Ṣāwī, *Aṡ-Sawābit Wa Al-Mutaghayyirāt Fī Masīrah Al-'Amal Al-Islāmī Al-Mu'Āṣir* (USA: Sharia Academy of America, 2009), 50; Muḥammad Sa'īd Muḥammad Ḥasan Bukhārī, 'Aṡ-Sawābit Wa Al-Mutaghayyirāt Fī Tasyrī' Al-Aurād Wa

dinamis (*qabīl li an-niqāṣ wa at-taghyīr*)[23]. Adanya klasifikasi ini mestinya diiringi juga dengan kemampuan ushul fiqh berkomunikasi dengan perubahan zaman. Bahkan dalam metodologi penelitian hukum pun juga ditawarkan pendekatan *socio-legal*[24]. Maksudnya, dalam mengkaji persoalan hukum Islam secara empiris kajian yang dilakukan tidak hanya melihat dari teori hukum Islam saja tetapi dikaji juga melalui teori sosial. Hal ini tidak lain agar pandangan yang diberikan tidak hanya dilihat dari satu dimensi, melainkan dari berbagai dimensi. Atho Mudzhar justru mengusulkan agar ushul fiqh dapat dipahami secara lebih komprehensif -tentunya disertai dengan pendekatan-pendekatan keilmuan lain- perlu adanya program studi ushul fiqh di Fakultas Syariah[25].

C. Pentingnya Ushul Fiqh Membuka Diri

Pemikiran-pemikiran yang dikemukakan di atas dapat disebut sebagai pencerahan sekaligus sebagai solusi khususnya bagi ushul fiqh yang sudah sejak lama mendapatkan sorotan. Permasalahannya, para ahli di bidang ushul fiqh sepertinya kurang mengetahui adanya sorotan ini atau seakan-akan tidak mengetahui hal tersebut. Seandainya memperhatikan isi dari pemikiran-pemikiran di atas, mestinya di setiap karya atau buku ajar ushul fiqh yang ditulis terdapat di dalamnya berupa pengembangan, adaptif dan aplikatif yang dapat diandalkan untuk menjawab persoalan-persoalan kontemporer. Faktanya di

---

Al-Adzkār', *Majallah Jāmi'ah Umm Al-Qurā* 19, no. 42 (1428): 195, https://humanities.univeyes.net/academy/tarbyah0000/tarbyah00001/tarbyah00299.pdf.

[23]Muhammad Amin Abdullah, 'Epistemologi Keilmuan Kalam Dan Fikih Dalam Merespon Perubahan Di Era Negara-Negara Dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)', *Media Syari'ah : Wahana Kajian Hukum Islam Dan Pranata Sosial* 14, no. 2 (2012), https://doi.org/10.22373/jms.v14i2.1871.

[24]Jonaedi Efendi and Johnny Ibrahim, *Metode Penelitian Hukum Normatif Dan Empiris* (Jakarta, Indonesia: Kencana Prenada Media Group, 2020), 153.

[25]M Atho Mudzhar, 'Kajian Ilmu-Ilmu Syariáh Di Perguruan Tinggi: Sudahkah Merespon Tuntutan Masyarakat?', *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 46, no. 2 (2012), https://doi.org/10.14421/ajish.v46i2.

buku-buku ajar ushul fiqh yang ditulis masih bernuansa klasik atau di nuansa awal-awal perkembangan ushul fiqh. Kendatipun dapat digunakan untuk menjawab suatu persoalan, tetapi jawaban yang diberikan cenderung tidak menyelesaikan masalah bahkan masih menyisakan masalah.

Berdasarkan permasalahan di atas, ushul fiqh (baca: para ahli) mesti berkenan membuka diri untuk melihat lebih dalam tentang kontribusi ushul fiqh dalam menyelesaikan persoalan di tengah kehidupan masyarakat saat ini. Hal ini sangat penting dilakukan agar dapat menyelami ushul fiqh itu sendiri dan melakukan pengembangan-pengembangan baik mengurangi, menambah, menyederhanakan atau dalam bentuk yang lain agar ushul fiqh benar-benar dapat memberikan kontribusi nyata di dunia hukum Islam.

Tulisan ini hadir untuk membuktikan bahwa ushul fiqh adalah ilmu primer, bukan *kaleng-kaleng* dan mestinya dipelajari oleh semua kalangan. Di samping itu tulisan ini pun berupaya untuk menunjukkan bahwa ushul fiqh adalah ilmu yang mencerahkan dan menginspirasi ilmu-ilmu yang lain. Hal yang penting juga dikemukakan bahwa tulisan ini hadir dengan bahasa yang sederhana dan kekinian sehingga menjadi *branding* di zaman sekarang. Harapannya agar ushul fiqh tampil lebih adaptif dan lebih aplikatif serta kontributif kontekstual dalam menghadapi berbagai persoalan hukum Islam.

BAB II
USHUL FIQH DI TENGAH PUSARAN KEILMUAN

A. Sinergi Ushul Fiqh

Kalaupun ushul fiqh bersinergi (integrasi dan interkoneksi) dengan disiplin ilmu yang lain sebenarnya bukan merupakan sebuah kekurangan atau kecacatan bagi ushul fiqh. Justru hal ini dipandang baik karena dengan adanya sentuhan-sentuhan dari keilmuan lain hasil kajian yang dilakukan lebih berwarna, lebih kaya karena dapat dilihat dari berbagai dimensi, bernuansa baru bahkan menambah kekuatan bagi objek hukum yang dikaji. Pencapaian seperti ini jika dikaitkan dengan ilmu ushul fiqh setidaknya masuk dalam dua kemungkinan yaitu *al-maṣlaḥah* (kemaslahatan) atau *al-istiḥsān* (kebaikan mendalam). Jika demikian, berarti sinergi ushul fiqh dengan keilmuan yang lain bukan sebuah kekurangan atau pelanggaran terhadap ketentuan, bahkan bukan juga sebagai perbuatan dosa. Sebaliknya sinergi ushul fiqh dengan keilmuan lain adalah sebuah terobosan, kemajuan dan kemaslahatan yang luar biasa serta patut dilakukan. Oleh karena itu mestinya jalan yang ditempuh oleh para ahli ushul fiqh adalah jalan kemajuan ini. Jika sinergi ini dapat membawa kepada kebenaran atau setidaknya mendekatinya maka

dilihat dari *adz-dzarī'ah* bahwa proses sinergi ini merupakan wasilah, sarana atau media untuk sampainya kepada suatu kebaikan mendalam. Berarti sinergi ushul fiqh dengan keilmuan lainnya dapat dikategorikan masuk dalam bagian *fatḥ adz-dzarī'ah* atau dibolehkan bahkan menjadi keniscayaan.

Sebenarnya ilmu itu satu. Seorang mukmin dan muslim dipastikan menerima pernyataan ini tanpa ragu, karena orang yang beriman percaya dengan yang Maha Ahad yakni Allah SWT. Begitu juga melalui logika bahwa tidak ada pertentangan antara iman dan akal terkait dengan hal ini karena logika pun menerima bahwa ilmu itu asalnya satu yaitu dari Allah SWT. Kemudian ilmu ini turun ke bumi untuk diserap manusia di berbagai kalangan. Sejak saat itulah ilmu yang satu ini terberai dan terpilah sesuai dengan akal, pikiran, kemampuan, kondisi sosial budaya dan kecenderungan para penerima ilmu ini. Mulai dari proses itulah keilmuan pun terkonsentrasi ke berbagai bidang dan selanjutnya terbagi kembali ke sub bahkan ke sub sub lain yang lebih sempit.

Adanya sinergi ushul fiqh ini merupakan upaya untuk menghubungkan, mengaitkan, memadukan, dan mencari di bagian-bagian yang memiliki persamaan sehingga yang asalnya terpisah antara satu dengan yang lain, kini disinergikan yang hasilnya dapat diharapkan menjadi suatu kekuatan. Perbedaan dipastikan ada karena setiap manusia dan seluruh makhluk di dunia ini diciptakan Allah secara berbeda. Namun perbedaan ini tidak perlu dikhawatirkan, justru perbedaan sangat diperlukan, bukan karena perbedaan merupakan salah satu sunatullah tetapi diperlukannya perbedaan itu karena ia dapat dijadikan sebagai cermin dan untuk memberikan kesadaran bahwa tidak semua orang memiliki kesamaan dalam pemikiran.

Terlepas dari hal tersebut bahwa yang difokuskan di sini adalah dalam mengupayakan sinergi ushul fiqh dengan keilmuan lainnya adalah lebih banyak mencari persamaan daripada perbedaan. Wilayah pencarian persamaan memiliki ruang yang lebih luas daripada ruang

perbedaan. Tujuannya tidak lain untuk menyatukan kembali ilmu-ilmu yang terberai-berai tersebut –walaupun tidak semuanya- di bawah naungan ilmu Allah.

B. Pertautan Ushul Fiqh dengan Keilmuan Lain

Melalui tulisan ini penulis menyatakan bahwa sebenarnya ushul fiqh memiliki perangkat yang lengkap untuk menyelesaikan persoalan-persoalan hukum Islam. Pernyataan ini bukan bermaksud ingin mengemukakan bahwa tanpa teori atau disiplin ilmu yang lain pun, ushul fiqh dapat menunjukkan perannya. Walaupun sebenarnya ushul fiqh memiliki kelengkapan teori dan jika dipahami serta digunakan secara maksimal ushul fiqh sebenarnya dapat berdiri secara independen. Dalam kondisi ushul fiqh seperti sekarang ini saja ia menjadi sumber inspirasi bagi ilmu-ilmu lainnya bahkan di*copy paste* dari ushul fiqh, terlebih lagi jika ushul fiqh mengalami perkembangan. Pernyataan ini dapat dilihat dalam bahasan berikut ini[26]:

1. Pertautan Konsensus dan *al-Ijmā'* (الإجماع)

Kata konsensus berasal dari bahasa Latin "*consensus*" yang mulai populer digunakan sejak pertengahan abad ke- 17 Masehi[27]. Jika diartikan dalam bahasa Indonesia konsensus bermakna "suatu kesepakatan kata" atau "permufakatan bersama yang dicapai melalui kebulatan suara berkaitan dengan pendapat, pendirian dan sebagainya"[28]. Kata ini populer digunakan dalam masyarakat Indonesia bahkan digunakan secara mendunia. Bia-

[26]Kajian pertautan ushul fiqh dengan keilmuan lainnya ini dikutip kembali dari buku pengukuhan dan orasi ilmiah pengukuhan Guru Besar penulis sendiri. Lihat Helim, 'Ushul Fiqh: Menginspirasi Atau Diinspirasi?', 8–35.

[27]Maria. Patrao Neves, 'Consensus', *Encyclopedia of Global Bioethics*, 2015, https://doi.org/10.1007/978-3-319-05544-2.

[28]TIM, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta, Indonesia: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 748.

sanya kata ini digunakan ketika melakukan musyawarah baik untuk menentukan keputusan politik, hukum atau sikap sehingga memerlukan kesatuan suara, juga termasuk ketika adanya suatu persoalan yang perlu diselesaikan bahkan ketika terjadinya konflik sehingga perlu diselesaikan dengan cara mufakat atau konsensus.

Jika kata konsensus ini dihubungkan dengan salah satu kaidah, metode atau teori ushul fiqh maka ditemukan sebuah teori yang disebut *al-Ijmā'*. Teori ini diartikan sebagai "kesepakatan umat Nabi Muhammad SAW dalam urusan-urusan agama"[29]. Pengertian lainnya "kesepakatan para mujtahid umat Muhammad SAW setelah wafatnya dalam suatu masa tertentu tentang berbagai persoalan"[30]. Dalam pemahaman yang sama *al-ijmā'* diartikan "kesepakatan para ulama di suatu masa yang merupakan umat Nabi Muhammad tentang persoalan agama"[31].

Dapat dipahami bahwa *al-ijmā'* adalah:

a. Kaidah, metode atau teori yang digunakan untuk mencapai suatu kesepakatan dalam bidang hukum Islam;
b. Orang-orang yang terlibat di dalam proses ini adalah para mujtahid atau ulama di dunia Islam baik secara keseluruhan atau sebagian.
c. Pencapaian kesepakatan ini baru diadakan setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW pada suatu masa tertentu;
d. Hal-hal yang disepakati berkaitan dengan suatu persoalan agama, salah satunya terkait dengan hukum Islam.

---

[29]Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2000), 137.

[30]Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad Asy-Syaukānī, *Irsyād Al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq Al-Ḥaqq Min 'Ilm Al-Uṣūl* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.), 109.

[31]'Imād 'Alī Jum'ah, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Muyassar* (Yordania: Dār an-Nafā'is, 2008), 60.

Al-ijmā' akan terjadi apabila berkumpulnya para mujtahid di suatu waktu dan mereka secara keseluruhan menyepakati hukum suatu persoalan setelah masing-masing mengemukakan pendapatnya atau memperlihatkan sikapnya secara jelas. Hal yang seperti ini disebut *ijmā' aṣ-ṣarīḥ*. Apabila tidak semua ulama tersebut menyepakati suatu persoalan dalam artian ada yang sepakat, ada juga yang tidak sepakat maka tetap disebut *al-ijmā'* tetapi masuk kategori *ijmā' as-sukūtī* dan kedudukannya berada di bawah *ijmā' aṣ-ṣarīh*.

Jika konsensus dan *al-ijmā'* ini dipertemukan tampaknya ada kesamaan makna di antara keduanya. Dengan kesamaan ini berarti keduanya bukan bertentangan atau berlawanan. Artinya makna dari konsensus itu sama dengan makna *al-ijmā'*. Jika demikian maka salah satu dari kedua hal ini (konsensus dan *al-ijmā'*) baik secara sengaja atau tidak sengaja sepertinya ada yang memberi inspirasi sehingga munculnya salah satu yang lain atau bisa juga saling menyerap di antara keduanya. Jika ada yang memberi inspirasi berarti ada yang lebih dahulu muncul dan jika saling menyerap berarti bisa jadi keduanya muncul secara bersamaan. Namun jika dilihat dari sejarah terutama mana yang lebih dahulu muncul ke permukaan, sepertinya jika berkiblat kepada awal kemunculan peradaban Islam dari tahun 622 Masehi sampai sekarang atau kembali pada kemunculan ushul fiqh sebagai disiplin ilmu maka sepertinya *al-ijmā'* lebih awal digunakan atau lebih dahulu ada. Jika hal ini diterima maka *al-ijmā'*-lah yang menginspirasi munculnya kata konsensus.

Jika demikian maka dalam penetapan hukum Islam sebenarnya cukup menggunakan kata *al-ijmā'* saja dan tanpa menambah dengan kata konsensus pun pengambilan kesepakatan ketika mengkaji suatu persoalan hukum Islam dapat dilakukan. *Al-ijmā'* dapat berdiri secara mandiri walaupun tanpa ada kata konsensus dalam menetapkan status hukum suatu persoalan. Kendatipun

demikian, *al-ijmā'* sendiri tidak perlu merasa alergi jika suatu ketika disebut sebagai konsensus karena walaupun dari sejarah kata *al-ijmā'* lebih dahulu muncul tetapi demi tercapainya hasil kajian yang sinergis tentu *al-ijmā'* tidak menutup diri dari konsensus, terlebih lagi dalam kehidupan sosial kata konsensus sepertinya lebih familiar digunakan.

2. Pertautan Analogi dan *al-Qiyās* (القياس)

Kata analogi berasal dari Yunani yaitu "*ana*" dan "*logos*". Kemudian sejak tahun 1220 Masehi kata ini diadopsi ke dalam bahasa Latin menjadi "*analogia*". Kemudian dalam bahasa Inggris ditulis "*analogy*" yang selanjutnya diserap ke dalam bahasa Indonesia dengan sebutan "analogi". Analogi adalah metode untuk menyelesaikan keraguan tentang bentuk sebuah kata dengan cara mencari kemiripan dengan kasus yang serupa dan lebih identik[32] atau disebut juga mencari kemiripan suatu peristiwa dengan peristiwa yang lain[33].

Dalam bahasa Indonesia kata analogi ini diartikan persamaan atau persesuaian antara dua benda atau dua hal yang berlainan, serupa, sama; sifat memilih persamaan dalam bentuk, susunan, atau fungsi tetapi berlainan asal-usulnya sehingga adanya organ analog yang tidak menunjukkan hubungan kekerabatan antara jenis-jenis makhluk hidup yang memilikinya[34].

Jika kata analogi ini dihubungkan dengan salah satu kaidah, metode atau teori ushul fiqh maka ditemukan sebuah teori yang disebut *al-qiyās*. Teori ini diartikan dengan redaksi yang berbeda oleh para ulama tetapi memiliki maksud yang sama. Secara

[32]https://plato.stanford.edu/archIves/win2018/entries/analogy-medieval/

[33]Douglas Walton, 'Story Similarity in Arguments from Analogy', *Informal Logic* 32, no. 2 (2012): 190, https://doi.org/10.22329/il.v32i2.3159.explanations

[34]TIM, Kamus Bahasa Indonesia, 61.

etimologi *al-qiyās* diartikan sebagai ukuran, mengetahui ukuran sesuatu, membandingkan atau menyamakan sesuatu dengan yang lain[35]. Secara terminologi *al-qiyās* adalah "memberlakukan hukum *al-aṣal* kepada hukum *al-furū'* disebabkan adanya kesamaan *al-'illah* yang tidak dapat dicapai melalui hanya dengan pendekatan bahasa"[36]. Pengertian lainnya "menyamakan *al-'illah* yang ada pada *al-furu'* dengan *al-'illah* yang ada pada *al-aṣl* yang di*istinbāṭ*kan dari hukum *al-aṣl*"[37] atau "menyatukan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam nas dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya oleh nas disebabkan kesatuan *al-'illah* hukum antara keduanya"[38].

Dapat disimpulkan *al-qiyās* adalah menyamakan status hukum suatu persoalan yang tidak diatur dalam al-Qur'an dan Hadis kepada status hukum suatu persoalan yang sudah diatur oleh al-Qur'an dan Hadis disebabkan adanya persamaan *al-'illah*. Bahasa lainnya *al-qiyās* adalah suatu persoalan yang tidak diatur dalam nas, disamakan hukumnya dengan suatu persoalan yang sudah diatur oleh nas karena adanya persamaan *al-'illah*.

Berdasarkan kesimpulan ini ada beberapa unsur yang menjadi rukun *al-qiyās*. Sebagai rukun maka unsur-unsur ini harus dipenuhi ketika menggunakan *al-qiyās* yaitu adanya *al-aṣl* (الأصل), *al-furū'* (الفروع), *al-'illah* (العلة) dan *ḥukm al-aṣl* (حكم الأصل)[39]. *al-Aṣl* adalah suatu persoalan yang sudah diatur dalam nas, *al-furū'* adalah suatu persoalan yang tidak diatur dalam nas, *al-'illah*

[35]Saif ad-Dīn Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Abī 'Alī ibn Muḥammad Al-Amidi, *Al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām*, vol. 2 (Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr, 1996), 124.

[36] 'Ubaidullāh ibn Mas'ūd al-Bukhārī Ṣadr Asy-Syarī'ah, *At-Tanqīḥ Fī Al-Uṣūl Al-Fiqh*, vol. II (Mekkah, Saudi Arabia: Maktabah al-Bāz, n.d.), 52.

[37]Al-Amidi, *Al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām*, 2:130.

[38]Wahbah Az-Zuḥailī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, vol. 1 (Damaskus, Suriyah: Dār al-Fikr, 2001), 603.

[39]Al-Amidi, *Al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām*, 2:130.

adalah suatu sifat atau motif yang menjadi tanda adanya hukum dan *ḥukm al-aṣl* adalah status hukum yang terdapat pada *al-aṣl*[40].

Contoh penerapan *al-qiyās* yang meliputi keempat rukun tersebut misalnya minuman keras, narkoba, narkotika atau oplosan lainnya adalah haram karena di*qiyās*kan dengan haramnya khamar. Khamar yang termuat dalam al-Qur'an, 5: 90-91 berkedudukan sebagai *al-aṣl*, sementara minuman keras dan lainnya itu yang merupakan persoalan baru disebut *al-furū'*. Adapun adanya zat yang memabukkan disebut *al-'illah* karena zat tersebut merupakan sifat atau motif timbulnya status hukum haram terhadap khamar dan minuman keras. Hukum haramnya khamar dan minuman keras itu menjadi bahasan *ḥukm al-aṣl*.

Jika diperhatikan kembali makna analogi dan *al-qiyās* tampaknya memiliki kesamaan. Keduanya bukan bertentangan atau berlawanan justru memiliki keserupaan atau kemiripan. Kendatipun memiliki kesamaan tetapi *al-qiyās* merupakan kaidah, metode atau teori yang memiliki prosedur kerja yang tertata secara sistematis sehingga dipandang sebagai metode ilmiah. Begitu juga analogi yang kemudian dikenal sebagai analogi hukum juga memiliki prosedur kerja. Namun jika ditanyakan siapa yang menginspirasi dan siapa yang diinspirasi, tampaknya jika melihat kata "*analogia*" yang digunakan dalam bahasa Latin pada tahun 1220 Masehi dengan peradaban Islam yang dimulai tahun 622 Masehi maka sepertinya *al-qiyās* yang memberikan inspirasi.

Al-qiyās secara substansi dipraktikkan Rasulullah secara langsung bahwa ketika itu Rasulullah menjawab pertanyaan Umar yang mencium istrinya di siang hari bulan Ramadhan. Rasulullah menjawab dengan menyatakan puasa Umar tidak

---

[40]Tāj ad-dīn 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī As-Subkī, *Jam'u Al-Jawāmi' Fī Uṣūl Al-Fiqh* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), 84.

batal karena mencium istri di siang hari bulan Ramadhan disamakan hukumnya dengan orang yang berkumur-kumur sewaktu berpuasa[41]. Dalam persoalan ini Rasulullah tampaknya menggunakan *al-qiyās* walaupun pada waktu itu teori yang digunakan Rasulullah masih belum dinamakan *al-qiyās*. Kendatipun demikian walaupun dilihat dari asal kata analogi yang berasal dari Yunani yaitu "*ana*" dan "*logos*", tetap saja teori *al-qiyās* lebih dahulu daripada analogi.

Namun demikian terlepas mana yang lebih dahulu, yang jelas baik analogi atau *al-qiyās* sama-sama bermakna sebagaimana dijelaskan di atas. Oleh karena itu cukup menggunakan teori *al-qiyās* dan tanpa menambah dengan kata analogi pun sebenarnya dapat menetapkan status hukum suatu persoalan. Asalkan persoalan tersebut cocok atau relevan dengan teori *al-qiyās* yang bergerak di bidang menyamakan status hukum suatu persoalan yang baru dengan status hukum suatu persoalan yang disebutkan dalam nas. Penyamaan ini dapat dilakukan karena adanya kesamaan motif pada keduanya.

Dengan demikian *al-qiyās* dapat berdiri secara mandiri walaupun tanpa bersinergi dengan teori yang lain bahkan tanpa menggunakan kata analogi sekalipun *al-qiyās* dapat menetapkan status hukum suatu persoalan. Namun demikian *al-qiyās* sebenarnya perlu juga membuka diri jika suatu ketika disebut sebagai analogi karena keduanya sama-sama memiliki maksud dan arti yang sama. Di samping bertambahnya kekuatan yang dimiliki jika keduanya bersinergi, berpotensi juga melakukan perluasan *al-qiyās* sehingga teori ini pun dapat mencakup beragam persoalan hukum.

---

[41] Abū Dāud Sulaimān ibn al-Asy'aṡ As-Sajtānī, *Sunan Abī Dāud* (Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr, 2005), 445.

3. Pertautan Asas Manfaat dengan *al-Istiḥsān* (الإستحسان), *al-Maṣlaḥah* (المصلحة) dan *Maqāṣid asy-Syarī'ah* (مقاصد الشريعة)

Kata asas merupakan serapan dari bahasa Arab ke dalam bahasa Indonesia. Kata ini ditulis "الأساس - *al-asās*" yang berarti pangkal, dasar, asal[42], fondasi yang dibangun atau fondasi untuk didirikan sesuatu di atasnya[43]. Sebagaimana kata asas, ternyata kata manfaat juga serapan dari bahasa Arab ke dalam bahasa Indonesia. Kata manfaat dalam bahasa Arab ditulis "المنفعة - *al-manfa'ah*" yang bermakna setiap yang mendatangkan manfaat. Timbangan kata *al-manfa'ah* adalah "نفع ينفع نفعا" yang berarti memberikan faedah dan menyampaikannya kepada kebaikan[44]. Dalam bahasa Indonesia sendiri kata manfaat diartikan sebagai guna, faedah, laba, atau untung. Ia merupakan lawan dari kata mudarat dan rugi[45]. Berarti untung melahirkan kemaslahatan atau kebaikan sementara rugi menimbulkan kemudaratan atau keburukan.

Asas manfaat sendiri sering digunakan dalam bahasa hukum bahkan menjadi norma dalam sebuah aturan. Disebut sebagai norma hukum karena sebuah aturan harus memiliki tujuan yang jelas dan bernilai manfaat bagi pelaksana hukum. Oleh karena itu jika sebuah aturan dibuat justru tidak menimbulkan manfaat dan justru menimbulkan keburukan maka aturan itu tidak dapat digunakan. Begitu juga asas manfaat sering digunakan dalam kehidupan sosial umat manusia yang artinya kehidupan yang di-

---

[42]Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya, Indonesia: Pustaka Progressif, 1997), 24.

[43]Syauqī Ḍaif, *Al-Mu'jam Al-Wasīṭ* (Kairo, Mesir: Maktabah al-Syurūq ad-Dauliyah, 2004), 17.

[44]Ḍaif, 942.

[45]TIM, *Kamus Bahasa Indonesia*, 912.

jalani mesti mengandung kemanfaatan bahkan diri manusia sendiri pun mesti berasas pada apakah ia hidup membawa manfaat atau sebaliknya.

Jika asas manfaat ini dihubungkan dengan teori-teori ushul fiqh maka ditemukan beberapa teori yang relevan dengan asas manfaat tersebut. Teori-teori yang dimaksud seperti *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥah* dan *maqāṣid asy-syarī'ah*. Ketiga teori ini diuraikan secara singkat sebagai berikut.

a. *Al-Istiḥsān*

Al-istiḥsān secara etimologi adalah "mencari yang paling baik untuk diikuti (diterapkan) karena pada dasarnya diperintahkan untuk mencari yang paling baik itu".[46] Arti berikutnya yaitu "meninggalkan keharusan melakukan *al-qiyās* untuk melakukan *al-qiyās* lain yang lebih kuat dari *al-qiyās* sebelumnya"[47]. Dalam mazhab Hanafi *al-qiyās* yang ditinggalkan itu adalah *al-qiyās al-jali* (nyata) sementara *al-qiyās* lain tersebut adalah *al-qiyās al-khafī* (samar-samar) yakni *al-istiḥsān*. Ditinggalkannya *al-qiyās al-jalī* ini karena pengaruhnya terhadap hukum sangat lemah bahkan membawa kepada kemudaratan, sementara ada *al-qiyas* lain yakni *al-qiyās al-khafī* (*al-istiḥsān*) memiliki pengaruh kuat terhadap hukum yang dapat membawa kepada kebaikan.

Dalam mazhab Maliki *al-istiḥsān* adalah mengamalkan di antara dua dalil yang lebih kuat[48] atau memberlakukan

---

[46]Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahal As-Sarakhsī, *Uṣūl As-Sarakhsī*, vol. 2 (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1993), 200.

[47]Ḥusain Muḥammad Mallāḥ, *Al-Fatwā: Nasy'atuhā Wa Taṭawwuruhā– Uṣūluhā Wa Taṭbīqātuha*, vol. 2 (Beirut, Lebanon: Maktabah al-'Aṣriyah, 2001), 469.

[48]Wahbah Az-Zuḥailī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, vol. II (Damaskus: Dār al-Fikr, 2001), 738.

kemaslahatan *juz'ī* (spesifik) ketika berhadapan dengan ketentuan umum. Berdasarkan pengertian ini mazhab Maliki juga meninggalkan *al-qiyās* karena bertentangan dengan *al-'urf* yang telah dikenal luas masyarakat Madinah waktu itu. Mazhab Maliki juga meninggalkan *al-qiyās* karena adanya kemaslahatan yang lebih kuat atau juga meninggalkan *al-qiyās* karena dapat membawa kepada kesulitan dan kesusahan[49].

Dalam mazhab Hanbali *al-istiḥsān* diartikan meninggalkan suatu ketentuan hukum kepada ketentuan hukum lain yang lebih kuat dari ketentuan hukum sebelumnya[50]. Meninggalkan atau berpalingnya dari satu hukum kepada hukum yang lebih kuat tentunya adalah untuk memelihara atau mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemudaratan kepada seluruh masyarakat muslim[51].

Dapat disimpulkan bahwa secara umum *al-istiḥsān* memiliki dua makna:

1) Lebih mendahulukan *al-qiyās al-khafī* (samar-samar) daripada melaksanakan *al-qiyas al-jalī* (nyata) karena adanya dalil yang mendukung untuk melakukan *al-qiyas al-khafī*.
2) Memberlakukan hukum *juz'i* (spesifik) daripada melaksanakan hukum *kulli* (ketentuan umum) disebabkan adanya dalil khusus yang mendukung pelaksanaan hukum hukum *juz'i* tersebut.

Kedua makna ini kemudian dapat disatukan dalam satu pengertian yaitu "menguatkan suatu dalil atas dalil lain yang

---

[49]Mallāḥ, *Al-Fatwā: Nasy'atuhā Wa Taṭawwuruhā– Uṣūluhā Wa Taṭbīqātuha*, 2: 472.

[50]'Abdullāh ibn Aḥmad ibn Qudāmah, *Rauḍah An-Nāẓir Wa Jannah Al-Manāẓir Fī Uṣūl Al-Fiqh 'alā Maẓhab Al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, vol. 1 (Beirut, Lebanon: Mu'assasah al-Rayyān, 1998), 473.

[51]Az-Zuḥailī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, 2001, II:740.

berlawanan". Proses ini disebut dengan *tarjīḥ* (menguatkan salah satu) yang diakui oleh syarak karena tujuan utama atau yang terpenting dalam *al-istiḥsān* adalah tercapainya substansi, spirit atau pesan terdalam dari suatu ketentuan (*rūḥ al-ḥukm*)[52].

Imam Syafi'i sendiri tidak menyebutkan *al-istiḥsān* sebagai salah satu teori, dalil atau metode ushul fiqh di dalam mazhabnya, bahkan ada yang menyatakan bahwa Imam Syafi'i memiliki pernyataan populer "*man istiḥsana faqad syara'a*" yaitu siapa yang ber-*istiḥsān* maka ia telah membuat agama. Hal yang harus dipahami bahwa dengan pernyataan ini bukan berarti Imam Syafi'i menolak *al-istiḥsān* secara mutlak. Ia hanya memperketat penggunaan *al-istiḥsān* agar tidak digunakan untuk kepentingan individu, kesenangan dan hawa nafsu. Selain itu agar tidak menetapkan hukum tanpa berdasarkan dalil yang kuat dan tanpa melalui penelitian yang serius[53]. Pada hakikatnya beberapa kalangan ulama justru menilai Imam Syafi'i menggunakan *al-istiḥsān*. Hal ini dapat dilihat dari beberapa kali Imam Syafi'i menggunakan kata *al-istiḥsān* secara langsung dalam menjawab persoalan hukum Islam[54] atau menggunakan kata lain yaitu "*astaḥibbu żālik*" yang menurut al-Sarakhsi tidak ada bedanya dengan "*astaḥsinu*"[55].

---

[52]A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam Dalam Penyelesaian Masalah-Masalah Yang Praktis* (Jakarta, Indonesia: Kencana Prenada Media Group, 2007), 161, 166.

[53]Helim, *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1)*, 94.

[54]Al-Bannānī, *Hāsyiyah Al-'Allāmah Al-Bannānī 'ala Syarḥ Al-Jalāl Syams Ad-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad Al-Maḥallī 'alā Matn Jam' Al-Jawāmi'* (Semarang, Indonesia: Toha Putra, n.d.), 345.

[55]As-Sarakhsī, *Uṣūl As-Sarakhsī*, 2:201.

b. *Al-Maṣlaḥah*

Teori berikutnya adalah *al-maṣlaḥah* yaitu "kebaikan" atau "kebalikan dari kerusakan"[56], atau juga "sesuatu yang bermanfaat"[57]. Di samping disebut sebagai sesuatu yang bermanfaat atau mengandung manfaat, *al-maṣlaḥah* disebut juga sebagai sesuatu yang menolak kemudaratan. Dengan penolakan ini manfaat atau kemaslahatan pun dapat dicapai[58]. Berdasarkan pengertian di atas dapat dipahami bahwa *al-maṣlaḥah* adalah kaidah, metode atau teori yang digunakan untuk mengkaji dan menetapkan hukum berdasarkan kemaslahatan. Dalam bahasa lain disebutkan bahwa *al-maṣlaḥah* adalah upaya-upaya hukum yang dilakukan untuk mendatangkan kemaslahatan atau untuk menghindari bahkan menghilangkan kemudaratan.

Pencapaian kemaslahatan dan penghindaran (penolakan) kemudaratan tersebut dikerucutkan atau dikhususkan oleh para ulama dalam rangka memelihara maksud-maksud syarak. Pemeliharaan maksud-maksud syarak itu bentuknya berupa pemeliharaan agama (الدين), akal (العقل), jiwa (النفس), keturunan (النسل) dan harta (المال). Setiap kegiatan yang terkandung di dalamnya untuk memelihara kelima hal ini maka itulah disebut *al-maṣlaḥah* (kemaslahatan) tetapi jika sebaliknya, ia termasuk *al-mafsadah* (kerusakan)[59].

Para ulama ushul fiqh juga membagi *al-maṣlaḥah* ke dalam beberapa bagian yang dilihat dari berbagai segi. Dilihat

---

[56]Ibn Manẓūr, *Lisān Al-'Arab* (Kairo: Dar al-Ma'arif, n.d.), 2479.

[57]Muḥammad Saʿīd Ramaḍān Al-Būṭī, *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Asy-Syarīʿah Al-Islāmīyah* (Beirut, Lebanon: Mu'assasah ar-Risālah, 2001), 27.

[58]Fakhr ad-Dīn Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Ḥusain Ar-Rāzī, *Al-Maḥṣūl Fī 'Ilm Al-Uṣūl Al-Fiqh*, vol. V (Mu'assasah ar-Risālah, n.d.), 157–58.

[59]Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad Al-Gazālī, *Al-Mustaṣfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2000), 174.

dari segi keberadaannya sebagai teori, dalil atau metode, *al-maṣlaḥah* terbagi kepada *al-maṣlaḥah al-mu'tabarah* (kemaslahatan yang didukung syarak), *al-maṣlaḥah al-mulghah* (kemaslahatan yang bertentangan dengan syarak) dan *al-maṣlaḥah al-mursalah* (kemaslahatan yang didukung atau ditolak secara implisit oleh syarak)[60].

Dilihat dari segi kualitas dan kepentingan kemaslahatan, para ulama ushul fiqh membagi *al-maṣlaḥah* ke dalam tiga bagian yaitu *al-maṣlaḥah ad-ḍarūriyah* (kebutuhan primer yang jika tidak terpenuhi dapat mengakibatkan cacat atau hilangnya nyawa seseorang), *al-maṣlaḥah al-hājiyah* (kebutuhan sekunder yang jika tidak terpenuhi dapat menimbulkan kesulitan) dan *al-maṣlaḥah at-taḥsīniyah* (kebutuhan tersier sebagai kebutuhan penyempurna yang jika tidak terpenuhi hanya berakibat tidak lengkapnya kebutuhan tersebut). Ketiga macam kemaslahatan yang dilihat dari segi kualitas dan kepentingannya ini sebenarnya juga merupakan bahasan dari kajian *maqāṣid asy-syarī'ah*.

Dalam mengkaji suatu persoalan hukum berdasarkan *al-maṣlaḥah*, para ulama usul fiqh menentukan beberapa syarat yaitu kemaslahatan suatu persoalan termasuk *ḍarūriyah* (primer), kemaslahatannya *qaṭ'ī* (dapat dipastikan ada) bukan khayalan atau prediksi, kemaslahatannya *ma'qūl* (dapat diterima akal sehat), kemaslahatannya *kullī* (universal atau menyeluruh) ke setiap lapisan masyarakat dan tidak bertentangan (mesti sejalan) dengan hukum yang telah ditetapkan nas dan *al-ijmā'*[61]

[60]Al-Gazālī, 173–74.

[61]Khallāf, *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, 85; Mallāḥ, *Al-Fatwā: Nasy'atuhā Wa Taṭawwuruhā–Uṣūluhā Wa Taṭbīqātuha*, 2:494.

c. *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

Teori yang ketiga adalah *maqāṣid asy-syarī'ah* yang memiliki makna tujuan, target atau hasil akhir dari ditetapkannya sebuah hukum. Hasil akhir yang dimaksud tentu adalah berupa kemaslahatan hakiki untuk kehidupan manusia[62]. Pengertian lainnya *maqāṣid asy-syarī'ah* adalah tujuan akhir dan rahasia bahkan nilai atau norma serta makna-makna ditetapkannya sebuah hukum[63].

Maqāṣid asy-syarī'ah dapat dilihat dari beberapa segi[64]. Jika dilihat dari tujuan atau kehendak, *maqāṣid asy-syarī'ah* terbagi kepada dua macam yaitu *maqāṣid asy-syāri'* dan *maqāṣid al-mukallaf*[65]. Dilihat dari kebutuhan dan pengaruhnya terhadap hukum *maqāṣid asy-syarī'ah* terbagi kepada tiga yaitu kebutuhan *ad-ḍarūriyah*, kebutuhan *al-ḥājiyah* dan kebutuhan *at-taḥsīniyah* sebagaimana yang disinggung sebelumnya[66]. Ada lima hal wajib yang termasuk dalam kebutuhan *ad-ḍarūriyah* dan mesti dipelihara semaksimal mungkin. Jika salah satu darinya ada yang terabaikan maka dapat berakibat pada cacat atau hilangnya nyawa seseorang. Kelima hal yang harus dijaga itu adalah memelihara agama (الدين), akal (العقل), jiwa (النفس), keturunan (النسل) dan harta (المال)[67]. Selanjutnya dilihat dari cakupannya, *maqāṣid asy-syarī'ah*

---

[62]Ar-Raisūnī, *Al-Fikr Al-Maqāṣidī Qawā'iduhu Wa Fawā'iduhu*, 13.

[63]'Umar bin Ṣāliḥ bin 'Umar, 'Maqāṣid Asy-Syarī'ah 'inda Al-Imām Al-'Izz Ibn 'Abd as-Salām' (Yordania: Dār an-Nafā'is, 2003), 88.

[64]Lebih rincinya dapat dilihat dalam Helim, *Maqāṣid Al-Sharī'ah versus Uṣūl Al-Fiqh (Konsep Dan Posisinya Dalam Metodologi Hukum Islam)*.

[65]Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Gharnāṭī Asy-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Asy-Syarī'ah* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2004), 219.

[66]Asy-Syāṭibī, 221.

[67]Asy-Syāṭibī, 221–22.

terbagi kepada tiga yaitu *maqāṣid al-'āmmah*, *maqāṣid al-khāshshah* dan *maqāṣid al-juz'iyah*[68] Dilihat dari kekuatannya *maqashid asy-syarī'ah* terbagi kepada tiga yaitu *al-maqāṣid al-qaṭ'iyah*, *al-maqāṣid aẓ-ẓanniyah* dan *al- maqāṣid al-wahmiyah*[69].

Jika ketiga teori ini (*al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥah* dan *maqāṣid asy-syarī'ah*) dipertemukan dengan asas manfaat maka sepertinya teori-teori ini memiliki makna yang sama dengan asas manfaat. Semuanya berbicara tentang kemaslahatan dan dalam kajian ushul fiqh kemaslahatan ini juga merupakan tujuan dasar dari ketiga teori tersebut. Tolak ukur yang disebut memiliki nilai kemaslahatan sehingga sesuatu itu boleh dilakukan dalam pandangan beberapa teori ini adalah karena adanya kemaslahatan itu sendiri. Begitu juga sebaliknya tolak ukur untuk menentukan tidak bolehnya sesuatu itu dipastikan dilihat adanya kemudaratan. Jika pertentangan terjadi antara kemaslahatan dan kemudaratan maka yang didahulukan adalah meghindari kemudaratan. Jika pertentangan tersebut terjadi antar kemudaratan maka yang dipilih adalah kemudaratan yang memiliki dampak yang lebih kecil. Beginilah logika penetapan hukum yang dilihat dari teori-teori *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥah* dan *maqāṣid asy-syarī'ah* yang kajiannya didukung melalui kaidah-kaidah fiqh yang populer[70]. Hal yang sama juga dengan asas manfaat, ditemukan beberapa kajian yang menggunakan asas manfaat sebagai alat untuk menganalisis persoalan-persoalan yang beragam.

---

[68]Al-Khādimī, *Al-Ijtihād Al-Maqāṣidī*, 54.

[69]'Abd. al-Majīd An-Najjār, 'Maqāṣid Asy-Syarī'ah Bi Ab'ād Jadīdah' (Beiru: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008), 38, https://archive.org/details/mqasid_jadidah/page/n1.

[70]Lihat beberapa kaidah fiqh yang membahas tentang kemaslahatan dan kemudaratan di dalam buku ini. Abdul Helim, *Kaidah-Kaidah Fikih: Sejarah, Konsep, Dan Implementasi* (Yogyakarta, Indonesia: Pustaka Pelajar, 2024).

Misalnya di bidang ekonomi Islam[71], hukum pidana[72], vaksin[73] dan lainnya.

Ketika ditanya mana yang lebih dahulu antara asas manfaat dengan teori *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥah* dan *maqāṣid asy-syarī'ah*. Jawabannya hampir dipastikan yang lebih dahulu adalah tiga teori tersebut. Kata asas dan manfaat itu asal katanya adalah bahasa Arab sehingga tidak memungkinkan jika teori asas manfaat lebih dahulu. Dalam keadaan seperti ini, mestinya para penstudi atau peneliti cukup menggunakan salah satu dari tiga teori yang disebutkan di atas dan tanpa menggunakan teori asas manfaat sudah dapat mengkaji dan menyelesaikan persoalan hukum. Namun sayangnya tidak banyak yang menyadari hal ini dan bahkan sangat memungkinkan ada juga yang memahami bahwa asas manfaat adalah teori awal dan murni dipopulerkan ahli secara independen. Tentu pemahaman seperti ini perlu diluruskan karena ushul fiqh secara umum telah ada bahkan secara aplikatif, ushul fiqh sudah ada sejak masa Rasulullah SAW. Inilah pentingnya memahami eksistensi ushul fiqh dalam lintasan sejarah yang tidak hanya berkompetensi menjadi sebuah ilmu tetapi juga dapat diandalkan untuk menganalisis persoalan hukum Islam.

---

[71]Efrita Norman, 'Syari'ah Card (Kartu Kredit Syariah) Ditinjau Dari Maqashid Syari'ah Dan Asas Manfaat', *Al-Kharaj: Jurnal Ekonomi, Keuangan & Bisnis Syariah* 2, no. 2 (2020), https://doi.org/10.47467/alkharaj.v2i2.113.

[72]Noercholis Rafid. A, 'Asas Manfaat Sanksi Pidana Pembunuhan Dalam Hukum Pidana Nasional', *Al-Syakshiyyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam Dan Kemanusiaan* 1, no. 2 (2019).

[73]Riska Agustina et al., 'Kebijakan Wajib Vaksinansi Covid-19 Ditinjau Dari Asas Manfaat, Kepentingan Umum Dan Hak Asasi Manusia', *Indonesia Law Reform Journal* 1, no. 3 (2021), https://doi.org/10.22219/ilrej.v1i3.18244.

4. Pertautan Sosial Budaya dan Perubahan Hukum dengan *al-'Urf* (العرف)

Kata sosial berasal dari bahasa Latin yaitu "*socius*" yang berarti teman atau masyarakat. Kata sosial lebih menekankan pada interaksi dan struktur dalam masyarakat, seperti hubungan antar individu dan kelompok. Contohnya interaksi sosial, norma sosial, stratifikasi sosial, dan institusi sosial seperti keluarga, sekolah, atau pemerintahan. Kata budaya berasal dari bahasa Latin yaitu *cultura* yang berarti mengolah atau merawat. Budaya lebih menekankan nilai, norma, kepercayaan, seni, hukum, adat istiadat, dan kebiasaan yang diwariskan dari satu generasi ke generasi lainnya dalam suatu masyarakat serta praktik yang membentuk cara hidup suatu masyarakat[74].

Jelasnya sosial berkaitan tentang kemasyarakatan yang di dalamnya ada struktur dan interaksi antar masyarakat, sementara budaya berkaitan dengan nilai, norma yang membentuk identitas masyarakat, kebiasaan yang berkembang dalam masyarakat. Kedua hal ini tidak bisa dipisahkan karena saling memengaruhi dan saling berkaitan. Keduanya membentuk pola pikir, perilaku, dan cara hidup masyarakat. Budaya berkembang dalam masyarakat sosial, sementara kehidupan sosial dipengaruhi oleh budaya. Kedua hal ini juga terus menerus mengalami perubahan dan adaptasi.

Adapun perubahan adalah hal atau keadaan yang berubah atau mengalami peralihan atau pertukaran[75]. Jika dicermati bahwa perubahan sosial sering kali dipicu oleh peristiwa yang tidak terduga dan tidak dapat dijelaskan oleh dinamika internal masya-

---

[74]Pitirim Sorokin, 'Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships', *Routledge*, 1985, https://doi.org/10.4324/9781315129433.

[75]TIM, *Kamus Bahasa Indonesia*, 1577.

rakat semata. Dari sisi lainnya bahwa interaksi dengan masyarakat lain, perubahan lingkungan, dan inovasi teknologi adalah beberapa contoh faktor eksternal yang dapat memicu transformasi sosial[76].

Jika perubahan ini disandingkan dengan hukum maka yang mengalami perubahan adalah hukum. Jika sosial budaya dan perubahan hukum ini dipertemukan dengan ushul fiqh maka terdapat satu kaidah, metode atau teori ushul fiqh yang relevan yaitu *al-'urf*. *Al-'urf* adalah suatu kebiasaan yang dipandang baik[77] dan dilakukan secara berturut-turut[78] atau sebagai adat yang mesti dipelihara. Pengertian lainnya bahwa *al-'urf* adalah apa saja yang dikenal manusia dan mereka tetap memberlakukannya baik berupa perkataan, perbuatan atau sesuatu peninggalan dan ia disebut sebagai adat[79].

Intinya *al-'urf* adalah suatu kebiasaan (adat) yang dikenal (*al-ma'rūf*) masyarakat luas sehingga kebiasaan tersebut dilakukan atau diucapkan secara terus menerus atau berulang-ulang (*'aud–'adah*). *Al-'urf* atau adat atau bahkan budaya yang diterima tidak hanya yang berasal dari masyarakat muslim, tetapi sangat berpotensi dari luar baik berasal dari masyarakat lokal atau pun barat.

Berarti antara sosial budaya dan perubahan hukum beserta *al-'urf* sama-sama membahas tentang kemasyarakatan dan perubahan serta adat istiadat atau kebiasaan. Bedanya prosedur

---

[76]Anthony D. Smith, 'The Concept of Social Change (Routledge Revivals): A Critique of the Functionalist Theory of Social Change', *Routledge*, 1973, https://doi.org/10.4324/9780203851678.

[77]Az-Zuḥaiłī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, 2001, II:829.

[78]Ṣūfī Ḥasan Abū Ṭālib, *Taṭbīq Asy-Syarī'ah Al-Islāmiyah Fī Al-Bilād Al-'Arabiyah* (Kairo, Mesir: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyah, 2001), 200.

[79]Khallāf, *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, 89; 'Abd al-Karīm Zaidān, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh* (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1987), 252.

kerja masing-masing keilmuan seperti keilmuan sosial memiliki teori tersendiri, budaya juga memiliki teori-teori sendiri termasuk juga terkait dengan perubahan hukum.

Al-'urf juga demikian bahwa ia memiliki prosedur kerja tersendiri. *Al-'urf* terbagi ke dalam beberapa macam. Dilihat dari ruang lingkup penggunaannya *al-'urf* dibagi kepada *'urf al-'āmm* (umum dan sudah dikenal) dan *'urf al-khāṣ* (hanya dilakukan di suatu daerah). Dilihat dari segi objeknya *al-'urf* terbagi kepada *'urf al-qaulī* (perkataan) dan *'urf al-fi'* (perbuatan)[80].

Hal yang paling krusial dan perbedaan yang sangat menonjol dari budaya adalah bahwa *al-'urf* memiliki kriteria yang sangat menentukan yaitu *'urf aṣ-ṣaḥīḥ* dan *'urf al-fāsid*. *'Urf aṣ-ṣaḥīḥ* adalah suatu kebiasaan atau tradisi yang tidak bertentangan dengan dalil syarak, tidak menghalalkan yang diharamkan dan tidak pula membatalkan yang diwajibkan[81]. Contoh *'urf aṣ-ṣaḥīḥ* seperti *mengarak pangantin* yaitu membawa secara beramai-ramai mempelai laki-laki menuju rumah mempelai perempuan yang biasanya diiringi dengan kesenian sinoman hadrah atau kesenian *kuda gipang*. Disebut *'urf aṣ-ṣaḥīḥ* karena tidak ada ketentuan Allah dan Nabi yang dilanggarnya dan yang dilakukan pun masih tampak sejalan dengan ketentuan Islam sehingga kebiasaan ini diterima dalam Islam.

Adapun *'urf al-fāsid* adalah kebiasaan atau tradisi yang bertentangan dengan syarak atau menghalalkan yang diharamkan bahkan membatalkan yang diwajibkan. Termasuk juga dalam kategori *'urf al-fāsid* jika kebiasaan itu bertentangan dengan undang-undang negara dan sopan santun. Contohnya berjudi untuk

---

[80]Muḥammad Sulaimān 'Abdullāh Al-Asyqar, *Al-Wāḍiḥ Fī Uṣūl Al-Fiqh Lil Mubtadi'īn* (Yordania: Dār an-Nafā'is, 2004), 154.

[81]Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958), 274–77.

merayakan suatu peristiwa, pesta dengan menghidangkan minuman yang diharamkan, atau hal-hal lainnya yang tidak sejalan dengan hukum[82].

Adapun berkaitan dengan perubahan, di dalam tubuh *al-'urf* sebenarnya mengandung makna adanya perubahan. Hal ini dapat dibuktikan sendiri dari kaidah-kaidah fiqh yang dibangun berdasarkan *al-'urf*. Beberapa kaidah terkait *al-'urf* adalah:

١) اَلْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ[٨٣]

"Adat kebiasaan itu dapat dijadikan pedoman penetapan hukum"

٢) إِسْتِعْمَالُ النَّاسِ حُجَّةٌ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهَا[٨٤]

"Apa yang biasa diperbuat orang banyak adalah hujjah (alasan/ argumen/dalil) yang wajib diamalkan"

٣) كُلُّ مَاوَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ مُطْلَقًا وَلَا ضَابِطَ لَهُ فِيْهِ وَلاَ اللُّغَةَ يُرْجَعُ فِيْهِ إِلَى الْعُرْفِ[٨٥]

"Setiap aturan yang ditentukan oleh syarak secara mutlak dan tidak ada pembatasannya baik dalam syarak atau dalam aturan bahasa maka ketentuannya dikembalikan kepada kebiasaan ('urf)"

٤) لاَيُنْكَرُ تَغَيُّرُ اْلأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ اْلأَزْمِنَةِ وَاْلأَمْكِنَةِ وَاْلأَحْوَالِ[٨٦]

---

[82]Khallāf, *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, 89.

[83]Jalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān As-Suyūṭī, *Al-Asybāh Wa an-Naẓā'ir Fī Qawā'id Wa Furū' Fiqh Asy-Syāfi'iyah* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1983), 89.

[84]Ibrāhīm Muḥammad Maḥmūd Al-Ḥarirī, *Al-Madkhal Ilā Al-Qawā'id Al-Fiqhiyah Al-Kulliyah* (Ammān, Urdun, 1998), 111.

[85]Duski Ibrahim, *Al-Qawa'id Al-Fiqhiyah (Kaidah-Kaidah Fiqih)* (Palembang, Indonesia: Noerfikri, 2019), 93; Helim, *Kaidah-Kaidah Fikih: Sejarah, Konsep, Dan Implementasi*, 183.

"tidak dipungkiri perubahan hukum disebabkan perubahan zaman dan tempat"

٥) تَغَيُّرُ ٱلْفَتْوَى وَاخْتِلاَفُهَا بِحَسْبِ تَغَيُّرِ ٱلأَزْمِنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ وَٱلأَحْوَالِ وَالنِّيَّاتِ وَٱلْعَوَائِدِ[٨٧]

"Perubahan fatwa dan perbedaan di dalamnya bisa disebabkan perubahan zaman, tempat, situasi dan kondisi, niat dan adat istiadat"

Kaidah-kaidah di atas menunjukkan bahwa *al-'urf* terbuka dengan segala perubahan dan tidak menutup diri dengan segala kemungkinan yang menyebabkannya mengalami perubahan atau berbeda dari yang lainnya. Begitu juga melalui kaidah-kaidah di atas *al-'urf* menunjukkan bahwa ia bukan sebuah teori usang yang tidak *update* dengan zaman. *Al-'urf* justru menunjukkan bahwa ia dapat menyesuaikan dengan segala zaman. Oleh karena itu jika suatu hukum dikaji melalui *al-'urf* khususnya terkait dengan sosial budaya dan perubahan maka hasil kajian *al-'urf* diyakini selalu relevan dengan zaman, selama ia sejalan dengan teori *al-'urf*. Sebenarnya cukup dengan teori *al-'urf* sudah dapat dilakukan untuk mempelajari perilaku dan kebiasaan-kebiasaan masyarakat di suatu daerah. Alasannya karena di dalam *al-'urf* ada dimensi-dimensi sosial, budaya dan perubahan. Bahkan dapat dikatakan bahwa teori sosial, budaya (adat istiadat) dan perubahan adalah bagian dari *al-'urf*. Disebut seperti ini karena di dalam *al-'urf* mengandung unsur-unsur sosial dan budaya. Selain itu sebagaimana pada teori-teori sebelumnya bahwa peradaban Islam atau ushul fiqh lebih dahulu daripada teori-teori sosial dan

---

[86]Muṣṭafā Aḥmad Az-Zarqā, *Al-Madkhal Al-Fiqh Al-'Ām: Ikhrāj Jadīd* (Beirut, Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), 1009.

[87]'Abd al-Majīd Jum'ah al-Jazā'irī Abū 'Abd Ar-Raḥmān, *Al-Qawā'id Al-Fiqhiyah Al-Mustakhrajah Min Kitāb I'lām Al-Muwaqqi'īn* (Dār ibn al-Qayyim, 2007), 373.

budaya sehingga posisi *al-'urf* di sini adalah sebagai yang memberikan inspirasi.

Dengan demikian, tanpa teori yang lain pun *al-'urf* dapat mengkaji dan menganalisis persoalan-persoalan hukum yang relevan. Kalaupun menggunakan teori-teori sosial atau antropologi tidak lain sebagai bentuk sinergi keilmuan. Selain itu hal yang perlu dicatat, kalau pun di suatu saat *al-'urf* diartikan dengan redaksi yang mengarah pada sosial atau budaya, bukan berarti *al-'urf* mengekor tetapi semata-mata sebagai integrasi juga sebagai upaya untuk memberikan pemahaman kepada masyarakat tentang *al-'urf*.

5. Pertautan Aturan Peralihan dan Asas Praduga Tak Bersalah dengan *al-Istiṣḥāb* (الإستصحاب)

Aturan peralihan biasanya selalu ada di setiap undang-undang dan posisinya pun diletakkan di bagian akhir undang-undang. Aturan peralihan ini disebut juga hukum *transitoir recht* (hukum transisi), hukum antar waktu atau hukum intertemporal. Disebut demikian karena di dalam aturan peralihan ini disebutkan adanya peralihan dari hukum lama kepada hukum baru. Selama belum diadakan perubahan terhadap hukum yang telah berlaku yang ditandai dengan muncul aturan baru, maka hukum yang lama tetap diberlakukan. Aturan peralihan ini merupakan kebijakan strategis negara ketika terjadinya transisi antara aturan lama dengan aturan baru sehingga tidak terjadinya kekosongan hukum[88].

[88]Akhmad Khalimy, 'Makna Aturan Peralihan Sebagai Politik Hukum RUU KUHP (Transformasi Dari Hukum Kolonial Ke Hukum Nasional)', *Jurnal Hukum Progresif* 8, no. 2 (2020): 126, https://doi.org/10.14710/jhp.8.2.i.

Bunyi aturan peralihan ini dapat dilihat di setiap undang-undang di negara ini. Salah satunya pada Undang-Undang Dasar 1945 yang tertulis sebagai berikut[89]:

Pasal I : Segala peraturan perundang-undangan yang ada masih tetap berlaku selama belum diadakan yang baru menurut Undang-Undang Dasar ini;

Pasal II : Semua lembaga negara yang ada masih tetap berfungsi sepanjang untuk melaksanakan ketentuan Undang-Undang Dasar dan belum diadakan yang baru menurut Undang-Undang Dasar ini;

Pasal III : Segala badan negara dan peraturan yang ada masih langsung berlaku, selama belum diadakan yang baru menurut Undang-Undang Dasar ini.

Jika makna dari istilah aturan peralihan ini dipertemukan dengan ushul fiqh, terdapat satu kaidah, metode atau teori yang relevan yang maknanya bukan hanya serupa tetapi memang sama, yaitu teori *al-istiṣḥāb*. *Al-istiṣḥāb* adalah berpegang dengan dalil *aqlī* dan dalil *syar'ī* yang disertai dengan ilmu setelah melakukan penelitian tentang tidak adanya dalil yang mengubah hukum yang telah ada[90]. Pengertian berikutnya apa-apa yang telah ditetapkan pada masa sebelumnya, tetap berlaku pada masa akan datang sampai ada yang mengubahnya[91]. Pengertian selanjutnya agar lebih mudah memahami bahwa *al-istiṣḥāb* adalah "membuat tetap terus menerus apa yang telah ditetapkan sampai ada yang merubahnya dan meniadakan apa yang memang tidak

[89]https://jdih.mkri.id/mg58ufsc89hrsg/UUD_1945_Perubahan.pdf
[90]Al-Gazālī, *Al-Mustaṣfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*, 160.
[91]Asy-Syaukānī, *Irsyād Al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq Al-Ḥaqq Min 'Ilm Al-Uṣūl*, 352.

ada pada masa sebelumnya sampai ada yang mengadakannya atau merubahnya"[92].

Pengertian di atas diperkuat oleh salah satu kaidah fiqh yaitu:

اَلْأَصْلُ بَقَاءُ مَاكَانَ عَلى مَاكَانَ حَتّى يَثْبُتَ مَايُغَيِّرُهُ[93]

"Hukum asal sesuatu yang telah ditetapkan sebelumnya tetap berlaku sampai ada ketetapan lain yang mengubahnya"

Jelas sudah maksud dari *al-istiṣḥāb* baik dari maknanya atau pun dari kaidah yang dikemukakan di atas. Kini dikaitkan kembali dengan aturan peralihan yang telah dikemukakan sebelumnya bahwa maknanya sangat serupa bahkan sama dengan makna *al-istiṣḥāb*. Kesamaan ini menimbulkan berbagai pertanyaan, mana yang lebih dahulu, apakah lebih dahulu aturan peralihan atau *al-istiṣḥāb*, apakah kesamaan ini merupakan faktor kebetulan saja atau para ahli hukum Indonesia kala itu terinspirasi dari teori *al-istiṣḥāb*. Jawaban atas pertanyaan ini tidak ditemukan secara pasti. Namun jika diharuskan untuk menentukan maka melihat dari indikasi-indikasi yang terlihat tampaknya sangat mendukung bahwa aturan peralihan sepertinya terinspirasi dari makna *al-istiṣḥāb*. Salah satu bukti yang nyata adalah dilihat dari sejarah bahwa peradaban Islam sudah lama hadir sebelum masuk ke nusantara Indonesia ini. Jika hal ini dapat diterima tampaknya mesti diakui bahwa kontribusi teori *al-istiṣḥāb* sangat besar

[92]Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb al-Ma'rū Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lām Al-Muwaqqi'īn 'an Rabb Al-'Alamīn*, vol. 3 (Jeddah, Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jauzī, 1423), 100.

[93]Zain ad-dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn Nujaim, *Al-Asybāh Wa an-Naẓā'ir 'alā Maẓhab Abī Ḥanīfah Al-Nu'mān* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1999), 70.

dalam memperkuat dan menjiwai berbagai peraturan di Indonesia ini.

Selanjutnya, agar penggunaan teori *al-istiṣḥāb* dapat berjalan dengan tepat maka sebelum menyatakan adanya aturan atau tidak adanya aturan pada suatu persoalan, sehingga dapat memberlakukan aturan lama yang sudah ada maka tentu yang dibutuhkan saat itu adalah adanya bukti. Bukti ini berfungsi untuk memperkuat bahkan menentukan pernyataan adanya suatu hukum atau tidak adanya suatu hukum tersebut. Selama belum ditemukan bukti berupa adanya hukum baru yang dapat mengubah keadaan itu maka hukum lama itulah yang masih diberlakukan. Artinya adanya suatu hukum tersebut tetap berlaku terus menerus sampai ada hukum lain yang mengubahnya. Begitu juga sebaliknya tidak adanya hukum tentang suatu persoalan tetaplah tidak ada hukum sampai adanya hukum baru yang mengaturnya. Semua itu berpangkal dari bukti[94].

Jika eksistensi dan fungsi *al-istiṣḥāb* ini dicermati kembali tampaknya sangat serupa dengan istilah populer dalam hukum pidana Indonesia yaitu asas praduga tak bersalah. Setiap orang yang berperkara harus diposisikan pada keadaannya semula yaitu tidak melakukan keburukan atau kejahatan. Hal ini karena setiap manusia memiliki hak yaitu terbebas dari segala tuntutan[95]. Model asas praduga tak bersalah ini ternyata ada juga dalam salah satu kaidah fiqh dan relevan dengan hal tersebut yaitu:

[94]Zaidān, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh*, 267.

[95]Aristo Pangaribuan, 'Paradoks Asas Praduga Tak Bersalah', *Jurnal Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakat* 16, no. 2 (2016), https://doi.org/10.30631/al-risalah.v16i02.306.

اَلْأَصْلُ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ[96]

"Hukum asal (pada manusia) adalah bebasnya seseorang dari tanggung jawab"

Berdasarkan dari kaidah di atas dapat dipahami bahwa setiap manusia terbebas dari tanggung jawab, sehingga jika dikaitkan dengan tindak pidana maka setiap orang tidak dapat dikatakan bersalah jika tidak ditemukan bukti yang menyatakan dirinya bersalah. Ia baru bersalah ketika sudah ditemukan bukti yang memperkuat dugaan bahwa seseorang itu bersalah.

Jika seperti itu makna dari asas praduga tak bersalah, kembali lagi dinyatakan bahwa *al-istiṣḥāb* tidak hanya memberikan inspirasi pada aturan peralihan tetapi juga pada asas praduga tak bersalah. Peran dari *al-istiṣḥāb* ini tampaknya tidak diragukan lagi sebagai penginspirasi. Justru yang meyakinkan bahwa *al-istiṣḥāb* benar memberikan inspirasi hingga munculnya teori-teori lain. Hal ini sejalan dengan salah satu kaidah *al-istiṣḥāb* sendiri yaitu:

اَلْيَقِيْنُ لاَ يُزَالُ بِالشَّكِّ[97]

"Keyakinan itu tidak dapat dihilangkan dengan adanya keraguan"

Maksudnya jika sebelumnya masih diragukan apakah *al-istiṣḥāb* yang memberikan inspirasi atau tidak, tetapi setelah melihat indikasi-indikasi yang kuat ini sepertinya sudah meyakinkan dan dapat dipertanggung jawabkan bahwa *al-istiṣḥāb*

---

[96]'Abdullāh ibn Sa'īd Al-Laḥjī, *Īḍāḥ Al-Qawā'id Al-Fiqhiyah* (Kuwait: Dār ad-Ḍiyā', 2013), 52.

[97]As-Suyūṭī, *Al-Asybāh Wa an-Naẓā'ir Fī Qawā'id Wa Furū' Fiqh Asy-Syāfi'iyah*, 50.

benar memberikan inspirasi adanya aturan peralihan dan asas praduga tak bersalah. Selain itu *al-istiṣḥāb* juga dapat menunjukkan bahwa ia merupakan salah satu teori andalan dalam ushul fiqh untuk mengkaji persoalan hukum Islam. Kendatipun *al-istiṣḥāb* juga memerlukan dukungan dari teori ushul fiqh yang lain, tetapi jika melihat begitu besar peran *al-istiṣḥāb* sebenarnya ia tidak membutuhkan teori dari disiplin ilmu yang lain. Cukup bersama teori-teori ushul fiqh lainnya *al-istishhab* dapat mengkaji dan menyelesaikan persoalan hukum Islam. Namun demikian manfaat dari sinergi tidak ada yang menyangkal dan ketika ditemukan jalan untuk mendapatkan manfaat yang besar mengapa tidak juga bersinergi.

Itulah sepak terjang dari teori *al-istiṣḥāb* yang tidak hanya terfokus pada persoalan individu tetapi juga dapat meliputi hal-hal yang berkaitan dengan umum. Begitu juga tidak hanya berkaitan dengan persoalan ibadah tetapi juga berkaitan dengan persoalan muamalat secara lebih luas[98].

6. Pertautan Yurisprudensi dengan *Qaul al-Ṣaḥabī* (قول الصحبي)

Yurisprudensi merupakan salah satu sumber hukum yang diakui dalam hukum Indonesia[99]. Jika dilihat dari urutannya posisi yurisprudensi berada di bagian tengah di antara sumber hukum Indonesia. Urutan tersebut adalah (1. nilai-nilai konstitusi yang tidak tertulis; (2. Undang-undang dasar baik pembukaannya maupun pasal-pasalnya; (3. Peraturan perundang-undangan tertulis; (4. Yurisprudensi peradilan; (5. Konvensi ketatanegaraan

[98]Helim, *Kaidah-Kaidah Fikih: Sejarah, Konsep, dan Implementasi*, 62.

[99]Pratiwi Hozeng, Fajar Sugianto, and Sekar Wiji Rahayu, 'Interpolasi Yurisprudensi Terapeutik Dengan Problem Solving Cour Dalam Perluasan Makna Keadilan Restoratif', *DiH: Jurnal Ilmu Hukum* 17, no. 1 (2021): 27, https://doi.org/10.30996/dih.v17i1.4155.

(*constitutional conventions*); (6. Doktrin ilmu hukum yang telah menjadi *ius commisionis opinio doctorum*; (7. Hukum internasional yang telah diratifikasi atau telah berlaku sebagai hukum kebiasaan internasional[100].

Dalam hukum Eropa Kontinental, yurisprudensi merupakan putusan pengadilan yang menjadi referensi dan pedoman bagi hakim selanjutnya atau di bawahnya dalam memberikan putusan. Model hukum seperti ini diikuti dan diterapkan dalam hukum Indonesia yang memahami bahwa yurisprudensi adalah "putusan hakim dalam perkara yang tidak diatur oleh undang-undang, yang selanjutnya menjadi pedoman bagi hakim lain yang menangani perkara yang sama atau serupa"[101].

Jika memperhatikan kembali yurisprudensi sebagaimana dijelaskan di atas, tampaknya yurisprudensi di samping sebagai putusan juga kemudian menjadi salah satu sumber hukum di Indonesia. Yurisprudensi sebagai putusan pada dasarnya ia menjadi produk yakni produk ijtihad para hakim ketika memutuskan suatu perkara hukum. Kemudian putusan (produk) tersebut dipedomani oleh hakim-hakim selanjutnya dan akhirnya menjadi salah satu sumber hukum ketika hakim-hakim memutuskan perkara yang serupa.

Jika makna dari istilah yurisprudensi ini dipertemukan dengan ushul fiqh, terdapat satu kaidah, metode atau teori yang relevan yaitu *qaul aṣ-ṣaḥabī* yakni pendapat sahabat Nabi tentang suatu persoalan hukum yang sebelumnya tidak dijelaskan oleh Nabi Muhammad SAW. Namun pendapat sahabat yang

[100]Enrico Simanjuntak, 'Peran Yurisprudensi Dalam Sistem Hukum Di Indonesia', *Jurnal Konstitusi* 16, no. 1 (2019): 86, https://doi.org/10.31078/jk1615.

[101]Adi Rizki Permana, 'Peranan Yurisprudensi Dalam Membangung Hukum Nasional Di Indonesia', *Khazanah Multidisplin* 2, no. 2 (2021): 73, https://doi.org/https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/kl.

dimaksudkan di sini adalah pendapat atau fatwa perorangan dari sahabat nabi, bukan fatwa yang berdasarkan *ijmā' aṣ-ṣaḥabī*. Sahabat itu sendiri adalah setiap orang yang bertemu Rasulullah SAW, beriman kepadanya, mengikutinya, hidup bersamanya dalam jangka waktu yang panjang serta meninggal dunia dalam keadaan Islam. Pendapat (fatwa-fatwa) sahabat ini menjadi rujukan generasi sesudahnya[102].

Sebagian ulama memosisikan teori *qaul aṣ-ṣaḥabī* cukup tinggi yaitu meletakkannya sebelum teori *al-qiyās* yang berarti juga berada setelah teori *al-ijmā'*. Alasan posisi yang cukup tinggi ini karena *qaul aṣ-ṣaḥabī* berkedudukan sebagai atau setara dengan *khabar al-aḥād* sehingga dapat ditempatkan di atas *al-qiyās*. Dengan kedudukan seperti ini para ulama ini pun tidak keluar dari pendapat sahabat untuk menggunakan pendapat lainnya selama masih ada pendapat sahabat tersebut dan relevan dengan persoalan yang dihadapi[103].

Namun sebagian ulama lainnya justru memosisikan teori *qaul aṣ-ṣaḥabī* di bawah teori *al-qiyās* sehingga kedudukannya tidak setinggi sebagaimana pendapat sebelumnya. Alasannya karena para sahabat adalah manusia biasa sebagaimana umumnya yang tidak diberikan kelebihan seperti Nabi SAW. Oleh karena itu setiap ucapan dan tindakan sahabat sangat berpotensi juga melakukan kesalahan atau kekhilafan. Jika demikian maka tidak menjadi keharusan untuk terikat dengan pendapat sahabat dan mengikutinya. Jika persoalan yang dihadapi saat ini tidak relevan dengan pendapat sahabat tersebut, maka bukan menjadi keha-

[102]Zaidān, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh*, 260.

[103]Mallāḥ, *Al-Fatwā: Nasy'atuhā Wa Taṭawwuruhā– Uṣūluhā Wa Taṭbīqātuha*, 2:520.

rusan untuk diikuti dan justru menggunakan cara yang lain adalah lebih utama[104].

Terlepas dari perbedaan penempatan dan pandangan ulama terhadap teori *qaul aṣ-ṣaḥabī* ini, yang jelas jika dicari persamaannya sepertinya mayoritas ulama bahkan hampir semua ulama ushul fiqh menyadari bahwa *qaul aṣ-ṣaḥabī* merupakan bagian dari ilmu ushul fiqh. Apapun pandangannya terhadap *qaul aṣ-ṣaḥabī*, para ulama tersebut hampir dipastikan sama-sama mengetahui tentang adanya teori ini. Setidaknya dengan sama-sama menyadari adanya teori ini maka ia menjadi penghubung di antara kedua pandangan ulama berkaitan dengan *qaul aṣ-ṣaḥabī*. Kemungkinan besar mereka sama-sama juga mengetahui bahwa ada sebagian ulama yang lain menggunakan *qaul aṣ-ṣaḥabī* sebagai salah satu kaidah atau dalil (teori, metode) dalam mengkaji persoalan hukum Islam, bahkan menjadikannya sebagai salah satu sumber hukum yang disebut *khabar al-aḥād*.

Dalam ilmu hadis *khabar* lebih umum daripada hadis, karena hadis bisa saja merupakan ucapan Nabi dan bisa juga bukan dari ucapan Nabi, misalnya ucapan sahabat[105]. Kemudian kata *al-aḥād* menunjukkan bahwa yang berucap bisa saja hanya satu orang[106]. *Khabar al-aḥād* dalam makna di atas berarti senada dengan makna *qaul aṣ-ṣaḥabī* yaitu ucapan atau pendapat sahabat khususnya dalam persoalan hukum Islam.

Kembali pada pembicaraan tentang *qaul aṣ-ṣaḥabī* yang merupakan ucapan atau pendapat sahabat. Pendapat ini kemudian terkumpul walaupun dalam persoalan yang berbeda dan akhirnya

---

[104]'Alī Ḥasballāh, *Uṣūl At-Tasyrī' Al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1997), 65.

[105]Muḥammad 'Ajāj Al-Khaṭīb, *Uṣūl Al-Ḥadīṡ Ulūmuh Wa Maṣṭalaḥuh* (Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr, 1989), 28.

[106]Maḥmūd Aṭ-Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalaḥ Al-Ḥadīṡ* (Singapura-Jeddah-Indonesia: al-Ḥarmain, 1985), 22.

menjadi kumpulan pendapat. Jika meminjam istilah fatwa, maka pendapat-pendapat sahabat berkaitan dengan hukum Islam dapat disebut sebagai kumpulan fatwa sahabat. Kumpulan fatwa ini kemudian menjadi rujukan generasi sesudahnya.

Jika hal ini dipahami maka *qaul aṣ-ṣaḥabī* dan yurisprudensi merupakan kumpulan pendapat atau putusan. Kedua hal ini memiliki fungsi yang sama yaitu sebagai kumpulan pendapat atau putusan. Perbedaannya *qaul al-shahabi* adalah kumpulan pendapat sahabat Rasulullah, sementara yurisprudensi adalah kumpulan putusan hakim tentang suatu perkara di peradilan. Keduanya di samping dijadikan sebagai teori, kaidah, dalil atau metode dalam menetapkan hukum juga dapat dijadikan sebagai sumber hukum.

Pemahaman *qaul aṣ-ṣaḥabī* dan yurisprudensi sebagai sumber hukum bisa karena memang kedudukannya sebagai sumber referensi atau rujukan, bisa juga karena kedudukannya sebagai pedoman untuk menetapkan atau memutuskan persoalan hukum yang serupa. *Qaul aṣ-ṣaḥabī* dan yurisprudensi (khususnya *qaul aṣ-ṣaḥabī*) yang berkedudukan sebagai sumber rujukan sepertinya menginspirasi Nahdlatul Ulama untuk memperkenalkan metode *qaulī*[107]. Metode *qaulī* adalah cara untuk menjawab permasalahan hukum di masa sekarang dengan teknik mencari pendapat-pendapat ulama termasuk sahabat di berbagai kitab. Pendapat-pendapat ulama dan sahabat ini dijadikan sebagai jawaban terhadap permasalahan hukum Islam (agama) yang dihadapi[108]. Lebih ringkasnya menjawab persoalan hukum berdasarkan pendapat

[107]Abdul Helim, *Menelusuri Pemikiran Hukum Ulama Banjar Kontemporer: Akad Nikah Tidak Tercatat, Poligami, Cerai Di Luar Pengadilan Dan Nikah Di Masa Idah* (Malang: Inteleginsia Media, 2018), 183, http://digilib.iain-palangkaraya.ac.id/1420/.

[108]Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan NU* (Surabaya: PP RMI dan Dinamika Press, 1997), 118.

ulama terdahulu[109] termasuk sahabat. Cara seperti ini ilmiah dan metodologis karena sumber rujukan yang digunakan jelas dan berdasar.

Qaul aṣ-ṣaḥabī dan yurisprudensi yang berkedudukan sebagai pedoman untuk menetapkan atau memutuskan persoalan hukum yang serupa maksudnya diterapkan pada permasalahan atau perkara yang berbeda. Permasalahan atau perkara hukum yang baru ini berbeda dengan permasalahan atau perkara hukum yang terdapat pada *qaul aṣ-ṣaḥabī* dan yurisprudensi tetapi memiliki keserupaan motif sehingga status hukumnya pun disamakan. Model seperti ini mirip dengan cara kerja teori *al-qiyās*, tetapi tidak dapat atau tidak boleh masuk menjadi kajian *al-qiyās* karena *aṣl*-nya yang berbeda. Oleh karena itu untuk menyiasati hal ini atau agar pendapat hukum yang dikemukakan tidak terlepas dari pemikiran ulama terdahulu maka Nahdlatul Ulama pun mengemukakan teori *ilḥāqī*. Cara kerja teori *ilḥāqī* adalah peristiwa hukum yang baru terjadi di masyarakat disamakan hukumnya dengan peristiwa hukum yang terdapat dalam kitab-kitab terdahulu karena adanya keserupaan sebab, motif, sifat atau kasus[110].

Dari sini dapat dilihat pertemuan ilmu pengetahuan khususnya *qaul aṣ-ṣaḥabī* dan yurisprudensi yang kemudian ditambah dengan metode *qaulī* dan *ilḥāqī* yang menunjukkan bahwa *qaul aṣ-ṣaḥabī* adalah teori yang mapan. Kendatipun harus diakui adanya perbedaan pendapat di antara ulama tetapi *qaul aṣ-ṣaḥabī* sepertinya dapat memberikan inspirasi kepada keilmuan lain untuk beradaptasi yang kemudian berkembang sesuai dengan

[109]Abdul Helim, 'Hamka's Legal Methodology on Hisab –Ru'yah in His Book "Saya Kembali Ke Ru'yah"', *Juris (Jurnal Ilmiah Syariah)* 23, no. 2 (2024): 219, https://doi.org/10.31958/juris.v23i2.11952.

[110]Masyhuri, *Masalah Keagamaan NU*, 367.

konsep keilmuan yang melekat padanya. Jelasnya *qaul aṣ-ṣaḥabī* memiliki kontribusi yang besar terhadap perkembangan hukum Islam dan juga keilmuan lain.

C. Implikasi

Beberapa gambaran di atas menunjukkan bahwa Islam memiliki teori-teori yang ilmiah di bidang metodologi hukum Islam. Disebut demikian karena ushul fiqh telah menunjukkan eksistensi dan kontribusinya sejak lahir pada zaman Nabi Muhammad SAW -walaupun masih berupa titik awal- sampai sekarang yang telah berjalan mencapai 14 abad lebih. Hal ini menandakan bahwa ushul fiqh merupakan teori yang matang; tidak aus digesek zaman, waktu, tempat, situasi dan kondisi dalam perjalanan kehidupan yang di dalamnya bermunculan berbagai teori serta ilmu pengetahuan. Namun ushul fiqh tetap tegar menghadapi persoalan-persoalan tersebut sehingga dari ushul fiqh inilah lahir ketetapan-ketetapan hukum yang dihasilkan para ulama di berbagai zaman.

Harus juga diakui bahwa ditemukan juga adanya kekakuan dalam penetapan hukum Islam. Kekakuan ini terutama sekali dirasakan oleh para ahli di zaman modern bahkan sampai sekarang sehingga hasil ketetapan hukum yang diproses melalui ushul fiqh dipandang kaku, tekstual dan lainnya sebagaimana telah dijelaskan pada bahasan sebelumnya. Namun demikian tentu tidak adil juga jika ushul fiqh dianggap gagal secara mutlak dan tidak dapat menyelesaikan persoalan hukum. Bukan bermaksud membela atau berkilah dari permasalahan yang dihadapi saat ini tetapi jika disadari bersama, banyak faktor yang ikut mempengaruhi dalam penetapan hukum yang kemudian melahirkan perbedaan.

Dalam hukum Islam, faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya perbedaan, di antaranya karena perbedaan pemikiran dalam memaknai suatu lafal nas dan perbedaan kecenderungan menggunakan atau menilai serta melihat suatu nas. Perbedaan juga bisa terjadi karena

perbedaan daerah, masyarakat, ekonomi, situasi dan kondisi yang dihadapi serta perbedaan dalam mempertimbangkan kemaslahatan[111]. Faktor lainnya dimungkinkan pula ada yang menggunakan kaidah-kaidah, dalil-dalil atau metode-metode penetapan hukum Islam secara hati-hati, ada pula yang menggunakannya secara fleksibel dan ekstensif, sehingga produk hukum (hukum Islam) yang dihasilkan pun berbeda-beda. Berbedanya pola pikir para ulama ini melahirkan tipologi-tipologi tertentu seperti ada yang terlihat tekstual, doktriner normatif, tetapi ada juga yang terlihat kontekstual, luwes, empiris dan sosial historis[112].

Dijelaskan dalam redaksi lain bahwa ulama yang menggunakan teori-teori ushul fiqh terkadang tidak dapat melepaskan diri dari kondisi sosial budaya yang melingkupi kehidupannya. Artinya setiap orang berpotensi berbeda karena masing-masing orang membawa gaya yang diperolehnya dari kehidupan yang melingkarinya. Hal ini sangat logis karena sebuah pemikiran tidak muncul dari ruang hampa, melainkan ada latar belakang yang memengaruhi dalam pembentukan pemikiran itu[113]. Latar ini akhirnya memengaruhi para ulama dalam menyampaikan pandangan-pandangan. Ada yang terlihat luwes, kontekstual tetapi ada juga yang terlihat kaku dan tekstual. Berikutnya unsur subjektivitas juga sangat memungkinkan pada masing-masing ulama dalam menetapkan suatu pandangannya.

Selain itu walaupun ushul fiqh merupakan kumpulan teori-teori yang matang dan dapat diandalkan tetapi eksistensinya juga tergantung dengan orang yang menggunakan teori ini. Kecenderungan seperti ini hampir dipastikan berdampak di saat para ulama menggu-

---

[111]'Alī Al-Khafīf, *Asbāb Ikhtilāf Al-Fuqahā* (Kairo, Mesir: Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.), 29, 102, 142, 173, 242.

[112]Helim, *Menelusuri Pemikiran Hukum Ulama Banjar Kontemporer: Akad Nikah Tidak Tercatat, Poligami, Cerai Di Luar Pengadilan Dan Nikah Di Masa Idah*, 11.

[113]Karl Mannheim, *Ideologi Dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pemikiran Dan Politik*, trans. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1991), 3–4.

nakan teori-teori ushul fiqh dalam menetapkan hukum Islam. Pun demikian beberapa yang telah disebutkan di atas dipandang masih untung. Justru yang lebih menggelisahkan adanya masyarakat yang berhukum (beragama) tanpa ber-fiqh dan ada juga tidak menyertakan pendapat ulama bahkan tidak ber-ushul fiqh dalam menetapkan hukum. Cara yang terakhir ini cenderung mudah tergelincir karena menetapkan hukum tidak melalui prosedur ilmiah dari keilmuan ushul fiqh (metodologi hukum Islam). Orang yang berada pada kategori ini bisa jadi berada dan menjadi di dua kemungkinan. Kemungkinan pertama adalah religius liberalis tekstualis yaitu pandangan-pandangan keagamaan yang lebih terpusat pada kebebasan seorang individu untuk menafsirkan teks-teks agama tanpa berpijak pada ushul fiqh tetapi tekstual. Kemungkinan kedua adalah seperti yang dikemukakan Wael B. Hallaq yaitu religius liberalisme yakni pandangan-pandangan yang berisi ide-ide baru tetapi sama sekali tidak menggunakan keilmuan dari ushul fiqh[114].

Menyikapi permasalahan di atas titik pangkalnya sebenarnya ada di ushul fiqh. Jika ushul fiqh ini digunakan secara maksimal dan membuka diri untuk mengalami penyederhanaan, perluasan makna atau fleksibel dalam penggunaan teori-teori ushul fiqh maka hasil kajian atau produk hukum (fiqh) dari ushul fiqh tampaknya semakin aktual dan dapat lebih dalam bersentuhan dengan kehidupan masyarakat. Ushul fiqh pun semakin dapat memberikan inspirasi pada keilmuan lain.

Berkaca dengan masa-masa sebelumnya ushul fiqh memang menjadi tumpuan bahkan inspirasi bagi keilmuan yang lain. Hal ini sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya seperti *al-ijmā'* yang memiliki kesamaan makna dengan konsensus dan lebih dahulu *al-ijmā'* yang

[114]Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (New York: Cambridge University Press, 1997), 214–52.

muncul sebagai ilmu maka kemungkinan besar *al-ijmā'* menginspirasi munculnya konsep konsensus. Begitu juga *al-qiyās* lebih dahulu daripada analogi, *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥah* dan *maqāṣid asy-syarī'ah* hampir dipastikan memberikan inspirasi munculnya konsep asas manfaat. Hal yang sama dengan *al-'urf* yang semakna dengan konsep sosial budaya kemasyarakatan dan perubahan hukum. Di dalamnya ada pembicaraan tentang adat istiadat atau kebiasaan. Di dalam *al-'urf* pun juga mengandung adanya konsep perubahan. Oleh karena itu di dalam tubuh *al-'urf* sebenarnya sudah mengandung keterbukaan terhadap perubahan. Hal ini dapat dibuktikan sendiri dari kaidah-kaidah fiqh yang dibangun berdasarkan *al-'urf* bahwa perubahan dan perbedaan dalam hukum sangat mungkin terjadi karena adanya perubahan zaman, tempat, situasi dan kondisi. Perubahan itu pun tentunya juga dibatasi dengan tetap memelihara yang lama yang masih baik dan mengambil yang baru pada yang paling baik.

Hal lainnya terkait antara *al-istiṣḥāb* dan aturan peralihan. Keduanya memiliki makna yang sama dan sangat memungkinkan makna aturan peralihan ini terinspirasi dari makna *al-istiṣḥāb*. Dalam persoalan lain yaitu asas praduga tak bersalah juga mendapatkan inspirasi dari *al-istiṣḥāb*. Intinya adalah ushul fiqh memiliki kompetensi tersendiri untuk menganalisis persoalan hukum Islam dan karena persoalan hukum Islam adalah wilayah kajiannya maka tentu ushul fiqh memiliki seperangkat alat untuk mengkaji persoalan-persoalan hukum Islam yang dapat menetapkan hukum secara mandiri bahkan memberikan inspirasi kepada keilmuan lain dalam melahirkan teori-teorinya.

Sayangnya ini adalah kontribusi ushul fiqh pada masa-masa sebelumnya bahkan silam. Mestinya ushul fiqh di saat ini tidak hanya menjadi tumpuan karena melahirkan produk-produk hukum yang relevan dengan perkembangan zaman tetapi di samping memberikan inspirasi untuk perkembangan keilmuan lain juga menjadi kebutuhan masyarakat serta menyatu dalam kehidupan masyarakat di berbagai

kalangan. Berarti, mestinya ushul fiqh bukan sebuah ilmu yang asing di telinga setiap masyarakat muslim, bukan seperti barang yang langka atau bukan juga suatu ilmu yang menakutkan, tetapi mestinya menjadi ilmu yang akrab dalam kehidupan warga masyarakat. Oleh karena itu ushul fiqh pada zaman sekarang mestinya tidak hanya milik ulama tetapi menjadi milik setiap warga masyarakat tanpa memandang status dan agama yang dianutnya. Setiap warga punya hak untuk memahaminya dan akrab dalam kehidupan mereka. Ushul fiqh juga bukan hanya untuk orang-orang yang bersarung, justru seharusnya juga ditujukan kepada orang-orang berdasi. Hal ini tidak lain karena ushul fiqh adalah ilmu primer yang tidak hanya digunakan untuk mengkaji persoalan hukum Islam tetapi memberikan inspirasi pada perkembangan ilmu lainnya.

Sebuah kekeliruan jika ushul fiqh dianggap sebagai ilmu klasik, kolot, tradisionalis, lapuk atau ketinggalan zaman. Hal ini karena ushul fiqh adalah metodologi hukum Islam maka ilmu ini akan selalu ada sampai akhir kehidupan manusia. Bahkan kesalahan yang sangat besar jika menganggap ushul fiqh sebagai ilmu yang hanya mengurus urusan akhirat. Kendatipun asal mula ilmu ini dari Arab dan bahasa yang digunakan pun berbahasa Arab termasuk kata ushul fiqh itu sendiri berbahasa Arab, tetapi yang mesti harus disadari bahwa ushul fiqh ini adalah ilmu ilmiah dan mengurus persoalan dunia tetapi memiliki keterkaitan dengan akhirat. Oleh karena itu orang yang menguasai ilmu ushul fiqh bukan orang-orang purba, kolot atau ketinggalan zaman. Sebaliknya para penstudi ushul fiqh mesti bangga karena ilmu yang dipelajarinya adalah ilmu yang ilmiah, keren dan akrab dengan kehidupan masyarakat.

Namun untuk memperkuat ushul fiqh sebagai ilmu yang benar-benar dibutuhkan dan menyatu dalam kehidupan masyarakat di berbagai kalangan sebagaimana yang telah diuraikan di atas, tampaknya ada dua hal yang perlu dilakukan ushul fiqh yaitu:

1. Hal yang pertama adalah sinergi ushul fiqh dengan keilmuan lain sebagaimana telah dikemukakan pada bahasan-bahasan sebelumnya. Sinergi ini bukan berarti meragukan kemampuan ushul fiqh tetapi sebagai strategi untuk memberikan jawaban hukum yang berimbang dan memiliki dimensi dari berbagai arah.
2. Hal yang kedua adalah perlunya ushul fiqh membuka diri untuk menerima pembacaan ulang terhadap teori-teorinya sehingga teori-teori ini lebih adaptif, aplikatif dan memberikan solusi kontekstual yang benar-benar dibutuhkan sesuai dengan naluri manusia yang menjadi pelaksana hukum. Proses yang perlu dilakukan untuk mewujudkan tujuan ini dapat dilihat pada bahasan berikutnya.

BAB III
REFORMULASI DAN REARTIKULASI USHUL FIQH

A. Bolehkah Reformulasi Ushul Fiqh?

1. Mulai dari Sejarah

Bolehkah reformulasi ushul fiqh? Sebuah pertanyaan yang mesti dijawab sebelum masuk pada pembahasan reartikulasi dan *rebranding* istilah-istilah dalam ushul fiqh. Maksud dari reformulasi di sini adalah menyesuaikan atau menyusun ulang suatu ilmu tanpa menghilangkan esensi dasarnya. Jika demikian berarti teori-teori dalam ilmu ushul fiqh disesuaikan atau disusun ulang sebagaimana pemahaman di masa sekarang tanpa menghilangkan maksud substansi dari teori-teori ushul fiqh itu sendiri.

Menjawab pertanyaan di atas tampaknya perlu mempelajari kembali sejarah munculnya ilmu ushul fiqh. Secara embrio sekitar tahun 610-632 M ushul fiqh sudah ada sejak Nabi Muhammad menjadi Rasul[115]. Hal ini dibuktikan melalui teknik penyelesaian permasalahan yang dilakukan Rasulullah yang menyama-

[115]Khallāf, *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, 16.

kan status hukum orang yang mencium istrinya di siang hari bulan Ramadhan dengan berkumur-kumur di saat berpuasa. Namun karena Rasulullah berkedudukan sebagai sumber hukum kedua setelah al-Qur'an akhirnya teknik yang dilakukan Rasulullah tersebut belum terbaca sebagai teori dan yang tampak bahwa hal tersebut termasuk hadis dari Rasulullah, padahal di balik teknik tersebut tersimpan sebuah teori yang di kemudian waktu dikenal dengan *al-qiyās*. Teknik lainnya yang dilakukan Rasulullah yang kemudian dibenarkan oleh al-Qur'an seperti bermusyawarah dan menggunakan *ra'yu* (rasio)[116].

Ketika pada masa sahabat yang diperkirakan pada tahun 11 H sampai abad I H, ushul fiqh belum juga muncul tetapi tahap persiapan-persiapan kemunculan dan pembentukan ushul fiqh sudah mulai terlihat. Hal ini dapat diketahui melalui kreativitas para sahabat dalam berijtihad dan penggunaan *ra'yu* yang lebih terarah. Sahabat pun mulai mengimplementasikan teknik-teknik menetapkan hukum, seperti Umar menerapkan substansi *al-istiḥsān* (walaupun penamaan *istihsān* pada waktu itu belum ada) dalam kasus pencurian dengan tidak memotong tangan pencuri, tetapi ia memenjarakan pelaku. Sahabat lainnya seperti Ali menerapkan substansi *al-qiyās* (walaupun penamaan *al-qiyās* pada waktu itu belum ada) ketika menjatuhkan hukuman bagi pelaku minuman keras, yaitu hukumannya sama dengan orang yang menuduh orang lain berzina sebanyak 80 kali cambuk[117].

Selanjutnya pada masa *tābi'īn* dan *tābi' tābi'īn* yang diperkirakan mulai dari Abad I H sampai abad II H. Pada masa *tābi'īn* ini bermunculan pusat-pusat intelektual seperti di Hijaz (Makkah dan Madinah), Iraq (Kufah dan Basrah), dan Syria atau Syam.

---

[116]Helim, *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1)*, 5.
[117]Helim, 5.

Bersamaan dengan itu muncullah paham hukum *ahl al-ḥadīṡ* yang berada di Madinah dan paham hukum *ahl ar-ra'yī* yang berada di Irak. Aliran *ahl al-ḥadīṡ* dikenal dominan menggunakan nas (teks) daripada rasio dalam menetapkan hukum. Tetapi bukan berarti mereka meninggalkan rasio, hanya saja lebih besar penggunaan nas (teks). Aliran *ahl ar-ra'yī* dikenal lebih dominan menggunakan rasio daripada nas. Aliran ini juga bukan berarti mereka meninggalkan sama sekali nas. Hal ini dimaklumi karena pusat peradaban pada waktu itu berada di Irak. Dengan meluasnya wilayah Islam gerakan ijtihad pun sangat pesat. Ketika ajaran Islam bertemu dengan adat lokal masyarakat di luar Arab maka di situlah diperlukan kajian intensif untuk dapat menjawab permasalahan yang dihadapi.

Setelah masa *tābi'īn* di atas berlanjut ke masa *tābi' tābi'īn*. Pada generasi ini muncul imam-imam mazhab dalam fiqh beserta karya-karya besar mereka masing-masing. Pada masa *tābi' tābi'īn* inilah ushul fiqh lahir sebagai ilmu dan di dalam buku ini disebut metodologi hukum Islam. Di awal pertumbuhannya ushul fiqh masih dalam bentuk yang sederhana. Pembahasannya masih terpisah-pisah yang digunakan untuk memperkuat dan mempertahankan pendapat. Dalam sebuah referensi disebutkan bahwa orang yang pertama kali mengumpulkan atau menghimpun kaidah-kaidah yang terpisah-pisah tersebut dalam satu himpunan adalah Imam Abu Yusuf[118], tetapi disayangkan himpunan itu tidak dapat ditemukan dan tidak ditemukan juga bukti yang kuat untuk menyatakan temuan itu, sehingga sarjana-sarjana modern menyepakati Imam Syafi'i (150 – 204 H) sebagai pendiri ilmu ushul fiqh[119]. Ia adalah orang yang pertama kali melakukan ko-

[118]Muhammad Asywadie Syukur, *Pengantar Ilmu Fikih & Ushul Fikih* (Surabaya, Indonesia: Bina Ilmu, 1990), 6.

[119]Muḥammad Khuḍarī Bīk, *Tārikh At-Tasyrī' Al-Islāmī* (Dār al-Fikr, 1967), 186.

difikasi ilmu ini sehingga menjadi lebih sistematis dan setiap kaidah yang dirumuskan pun dikuatkan dengan dalil beserta keterangan yang mendalam. Karya ini kemudian diriwayatkan kembali oleh al-Rabi‘ al-Muradi yang kemudian dikenal sebagai kitab *al-Risalah* [120].

Intinya ushul fiqh sebagai ilmu, baru ada pada abad ke- 2 H. Abad sebelumnya seperti pada masa Rasulullah ushul fiqh masih berupa embrio, pada masa sahabat masih tahap persiapan pembentukan dan pada masa tābi‘īn mulai tampak kelihatan metodologi berpikir para ulama yang diwakili oleh *ahl al-ḥadīṡ* dan *ahl ar-ra'yī*. Sejak abad ke- 2 H ini ushul fiqh semakin berkembang dan maju sampai munculnya aliran-aliran dalam ushul fiqh. Ada aliran *jumhur al-mutakallimūn* (Syafi'iyyah), aliran *fuqahā* (Hanafiyah) dan pada perkembangan berikutnya tepatnya pada abad ke- 7 H muncul aliran *muta'akhkhirīn* yang menggabungkan kedua aliran di atas. Ushul fiqh semakin bergerak menuju titik puncak kejayaan yang malang melintang melintasi perjalanan berabad-abad. Sampai pada suatu saat yaitu pada abad ke -8 H muncul Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Lakhmi al-Gharnātī al-Mālikī asy-Syāṭbī (w. 790 H) yang membahas *maqāṣid asy-syarī‘ah* di dalam bab tersendiri[121].

Sepeninggal asy-Syāṭbī *maqāṣid asy-syarī‘ah* yang merupakan bagian dari ushul fiqh mengalami penyurutan. Hal ini karena dalam perkembangan ushul fiqh kaidah-kaidah *lughawiyah* dalam ushul fiqh tampaknya mendominasi kajian-kajian hukum Islam. Lima abad berikutnya muncul Syeikh Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Asyūr (1296-1392 H/1879-1973 M). Ia menghidupkan kembali *maqāṣid asy-syarī‘ah* bahkan ingin menjadikan ilmu ini

[120]Mukhtar Yahya and Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami* (Bandung, Indonesia: Al-Ma‘arif, 1993), 22.

[121]Helim, *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1)*, 8–12.

sebagai ilmu yang mandiri berlepas dari ushul fiqh. Di sisi yang lain karya-karya terbaru para ulama yang mengikuti aliran *muta-'akhkhirīn* juga bermunculan. Bahasan-bahasannya pun lebih sistematis dan mudah dipahami, bahkan memasukkan materi *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai salah satu materi dalam ushul fiqh[122].

Karya-karya ushul fiqh berbahasa Indonesia yang di dalamnya terdapat bahasan *maqāṣid asy-syarī'ah* pun menyebar ditulis orang-orang yang ahli di bidang ini. Namun karena kajian-kajian *qawā'id al-uṣūliyah al-lughawiyah* lebih dominan digunakan daripada kajian *maqāṣid asy-syarī'ah*, bahkan terkesan mengabaikan *maqāṣid asy-syarī'ah* karena diposisikan tidak lebih sebagai filsafat akhirnya muncul kembali beberapa tokoh yang meneruskan perjuangan Muḥammad Ṭāhir ibn 'Asyūr. Salah seorang tokoh dari Indonesia adalah Amin Abdullah dari berbagai karyanya tentang ushul fiqh[123] yang sebelumnya telah mengusulkan pendekatan integratif dan interkonektif[124]. Di belahan dunia lain pada tahun 2008 Jasser Auda melalui karyanya *Maqāshid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic A System Approach* bahwa ia menggunakan pendekatan multidisiplin dan menekankan pentingnya perluasan ruang lingkup *maqāṣid asy-syarī'ah* sehingga benar-benar dapat melindungi kemaslahatan umum[125].

Bukan bermaksud mengabaikan karya-karya berharga lainnya tetapi beberapa karya yang disebutkan dalam tulisan ini

---

[122]Helim, 12.

[123]Abdullah, 'Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh Dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer'; Abdullah, 'Epistemologi Keilmuan Kalam Dan Fikih Dalam Merespon Perubahan Di Era Negara-Negara Dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)'.

[124]Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*.

[125]Helim, *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1)*, 13.

merupakan perwakilan tentang perjalanan ushul fiqh sampai pada saat ini.

2. Ushul Fiqh ternyata Mengalami Perubahan

Jika melihat perjalanan ushul fiqh sejak lahirnya ilmu ini baik sewaktu mulai membentuk menjadi embrio atau pun sudah menjadi ilmu mapan bahkan sampai sekarang, tampaknya sangat jelas dapat dipahami bahwa ushul fiqh mengalami dialog-dialog, adaptasi dengan kondisi sosial masyarakat di setiap masa dan bahkan juga mengalami perubahan. Ushul fiqh menjadi ilmu yang kuat seperti sekarang ini karena ia berangkat dari bentuk yang sederhana dan kemudian dilakukan penyempurnaan hingga akhirnya banyak memberikan kontribusi dalam penetapan hukum Islam. Alur proses seperti ini merupakan bukti bahwa ushul fiqh mengalami pengembangan.

Oleh karena itu ushul fiqh adalah ilmu yang mapan tetapi bukan berarti anti kritik atau tidak bisa menerima perubahan dalam bentuk apa pun. Ditekankan kembali bahwa ushul fiqh yang lahir dari embrio sampai menjadi ilmu yang mapan seperti sekarang adalah hasil kreativitas atau ijtihad para ulama. Berarti ushul fiqh adalah hasil kerja manusia, sehingga jika di antara teori ushul fiqh ini ada yang perlu dikaji ulang baik dalam bentuk reformulasi, reaktualisasi atau *rebranding* maka suatu kewajaran yang logis hal itu terjadi, bahkan jika untuk mewujudkan kemaslahatan yang hakiki di tengah kekalutan metodologis yang ada maka bukan lagi berada pada kewajaran tetapi menjadi sebuah keharusan untuk mengkaji ulang teori-teori ushul fiqh ini.

Berkaitan dengan hal ini agar dapat mencapai kerja maksimal ushul fiqh ini, ia mesti berkenan untuk membuka mata dan dirinya agar dapat melihat secara objektif bahwa ushul fiqh pun hasil temuan, hasil kajian dan analisis atau hasil ijtihad para ulama. Terlebih di zaman sekarang kebutuhan terhadap metodo-

logi hukum Islam yang lebih luwes, fleksibel, kontekstual, rasional dan berorientasi pada pencapaian kemaslahatan maka ushul fiqh -yang dalam hal ini para ulama dan penstudi- mesti siap untuk dikaji ulang.

Ushul fiqh diakui sebagai ilmu khas yang hanya dimiliki oleh Islam dan sama sekali tidak dimiliki oleh peradaban barat dan dunia[126]. Namun demikian harus diakui juga bahwa ushul fiqh bukan wahyu seperti al-Qur'an dan bukan juga hadis Nabi Muhammad SAW. Ushul fiqh adalah hasil kreasi para ulama dalam membentuk metodologi keilmuan dalam hukum Islam. Ushul fiqh saja bukan wahyu, terlebih lagi fiqh sebagai produk dari ushul fiqh maka sudah dipastikan bukan wahyu. Jika terjadinya perbedaan di bidang fiqh, bukan berarti terpisah seakan-akan berbeda agama. Hal ini karena fiqh adalah produk pikiran ulama dalam memahami al-Qur'an dan Hadis di tengah kondisi sosial kehidupan mereka saat itu[127].

Fiqh sebagai produk, mengisyaratkan makna bahwa ada yang memproduksi fiqh yaitu ushul fiqh. Makna ushul fiqh di masa kekinian sebagaimana dibahas mendatang adalah metodologi hukum Islam. Metodologi adalah ilmu tentang tata cara yang jika dikaitkan dengan hukum Islam berarti dalam makna kontekstualnya adalah ilmu tentang tata cara menetapkan status hukum suatu persoalan. Sebagai metodologi, berarti jika diibaratkan dengan suatu usaha produksi, ushul fiqh (metodologi hukum Islam) disebut mesin atau alat produksi. Pertanyaannya bagaimana alat ini bisa memproduksi suatu produk yang berkualitas jika tidak diiringi dengan kualitas alat tersebut. Oleh karena

[126]Muhyar Fanani, 'Ilmu Ushul Fiqh (Kajian Ontologis Dan Aksiologis)', *Al-Ihkam* IV, no. 2 (2009): 198, http://ejournal.iainmadura.ac.id/index.php/alihkam/article/view/272.

[127]Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, 46.

itu, alat ini pun mesti diperbaharui agar dapat memproduksi fiqh sesuai dengan kebutuhan masyarakat sekarang.

Kesimpulannya, jika ushul fiqh ingin lebih banyak berinteraksi dengan masyarakat dan dapat memberikan kontribusi yang lebih maslahat maka ia mesti menerima untuk dikaji ulang. Sebagai ilmu yang dibangun para ulama dari bentuknya yang masih sederhana sampai kemudian menjadi ilmu yang lengkap, ilmiah dan metodologis maka tidak berlebihan jika ushul fiqh disebut sebagai karya ulama -terinspirasi dari yang dilakukan Nabi Muhammad SAW- yang tidak ada contohnya pada umat-umat terdahulu. Namun karena ushul fiqh adalah hasil karya ulama maka ia tetap masuk dalam ruang lingkup ijtihad. Jika demikian berarti kaidah-kaidah, dalil-dalil, metode-metode atau teori-teori ushul fiqh masuk dalam kategori *al-mutaghayyirāt*[128] atau mesti mengalami perubahan dan perlu dilakukan pengkajian ulang.

3. Layakkah Melakukan Kajian Ulang?

Jika kemudian muncul pertanyaan apakah pengkajian ulang terhadap ushul fiqh termasuk tindakan yang bertentangan dengan doktrin Islam? Pertanyaan ini sepertinya dapat dijawab bahwa pengkajian ulang ini tidak ada sangkut pautnya dengan doktrin Islam. Hal ini tidak lain karena ushul fiqh bukan wahyu dan justru ia merupakan hasil dari kreativitas ulama. Justru dengan pengkajian ulang ini adalah bertujuan untuk membuat kerja ushul fiqh lebih maksimal. Terdapat salah satu kaidah fiqh tentang tujuan dilakukannya suatu perbuatan:

[128]Bukhārī, 'Aṡ-Sawābit Wa Al-Mutaghayyirāt Fī Tasyrī' Al-Aurād Wa Al-Adzkār', 202.

اَلأُ مُوْرُ بِمَقَاصِدِهَا[129]

"Setiap persoalan tergantung dengan tujuan atau maksudnya"

Berdasarkan kaidah ini dapat dipahami bahwa makna dari kaidah ini adalah setiap persoalan tergantung dengan tujuan, maksud atau niatnya[130]. Begitu juga dengan pengkajian ulang terhadap teori-teori ushul fiqh ini. Semuanya bertujuan agar ushul fiqh lebih dapat memberikan kontribusi yang maslahat di bidang hukum Islam. Cara yang perlu dilakukan adalah melakukan pengkajian ulang tersebut baik dalam bentuk reformulasi, reaktualisasi atau pun *rebranding* dan sebagainya pada ushul fiqh.

Selanjutnya jika ada yang mempertanyakan apakah termasuk kurang etis atau tidak menghormati ulama terdahulu jika ada yang mengkaji ulang ushul fiqh. Pertanyaan ini pun dapat dijawab dengan simpel bahwa ilmu pengetahuan tidak akan berkembang jika tidak ada para pendahulunya. Apakah teori-teori sebelumnya dikritisi, dibantah oleh teori yang baru atau justru diterima dan diperkuat, hal tersebut bukan persoalan prinsip. Namun yang lebih penting di sini perkembangan ilmu pengetahuan tidak akan terjadi jika tidak ada para pendahulu. Teori-teori sebelumnya sangat diperlukan bahkan jika meminjam ungkapan Sir Isaac Newton bahwa ia mampu melihat ke depan karena ia berdiri di atas bahu raksasa[131]. Maksudnya ia dapat mengembangkan keilmuan yang ditekuninya adalah karena ia berdiri, berpegang atau berpijak pada teori-teori sebelumnya

---

[129]As-Suyūṭī, *Al-Asybāh Wa an-Naẓā'ir Fī Qawā'id Wa Furū' Fiqh Asy-Syāfi'iyah*, 8.

[130]Helim, *Kaidah-Kaidah Fikih: Sejarah, Konsep, Dan Implementasi*, 36.

[131]George Ritzer and Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, trans. Alimandan, 6th ed. (Jakarta, Indonesia: Prenada Media Group, 2007), A-12.

yang berkaitan. Artinya ilmu pengetahuan memang harus berkembang dan justru para pendahulu bangga karena teori-teorinya digunakan sebagai dasar perkembangan teori berikutnya.

Kemudian jika ada yang bertanya seraya mengaitkan pengkajian ulang teori-teori ushul fiqh dengan syarat mujtahid. Sebagaimana diketahui bahwa seorang mujtahid mengetahui nas-nas al-Qur'an yang berkaitan dengan hukum syarak, mengetahui ayat-ayat hukum, menguasai ilmu al-Qur'an, menguasai tafsir dari ayat-ayat yang dikaji, mengetahui hadis-hadis hukum dan derajatnya serta mampu mengeluarkan hukum dari hadis, menguasai ilmu bahasa Arab, ilmu *nahwu*, ilmu *ṣarf*, *balāghah* dan lainnya, mengetahui *maqāṣid asy-syarī'ah*, mengetahui tingkah laku dan adat kebiasaan manusia yang mengandung maslahat dan mudarat, menguasai ilmu ushul fiqh sebagai kaidah, dalil, metode atau teori menetapkan hukum dan seorang mujtahid juga berakhlak terpuji serta niat yang ikhlas dalam berijtihad[132].

Diakui syarat-syarat di atas agak berat, tetapi lebih berat lagi jika ada di antara ulama yang tidak hanya mensyaratkan pada kategori mengetahui dan menguasai tetapi mengharuskan hafal terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan hadis serta ilmu-ilmu lainnya. Beratnya syarat-syarat di atas karena tidak semua orang menguasai secara keseluruhan syarat-syarat tersebut, misalnya bahasa Arab dan ilmu alat lainnya. Sebaliknya ada yang menguasai semua ilmu alat di atas tetapi bisa jadi tidak memiliki kemampuan untuk berpikir mendalam dan kritis serta konstruktif, sementara salah satu ciri ijtihad adalah berpikir kritis dan men-

[132]'Abd al-Majīd as-Sausūh Asy-Syarfi, 'Al-Ijtihād Al-Jamā'ī Fī at-Tasyrī' Al-Islāmī' (Qatar: Wuzārat al-Auqāf li asy-Syu'ūn al-Islāmiyah, 1998), 59–70; 'Adnān Muḥammad Umāmah, 'At-Tajdīd Fī Al-Fikr Al-Islāmī' (Jeddah, al-Mamlakah al-'Arabiyah as-Sa'ūdiyah: Dār Ibn al-Jauzī, 2001), 172–75.

dalam[133]. Oleh karena itu untuk menutupi kekurangan itu maka dalam hal ini hak untuk berijtihad ada pada setiap orang yang menguasai bidangnya, hanya saja ijtihad ini bukan dilakukan secara individu tetapi dilakukan secara kolektif (*jamā'ī*). Maksud dari ijtihad *al-jamā'ī* ini adalah kesepakatan mayoritas ulama (ahli atau pakar) terhadap suatu persoalan hukum Islam di suatu lembaga atau perkumpulan resmi yang dibentuk oleh pemerintah[134].

Dalam ijtihad *al-jamā'ī* ini terjadinya kolaborasi dan sinergi keilmuan sehingga jika ada di antara ulama kurang atau tidak mengetahui pada bidang ilmu tertentu maka dapat ditutupi oleh ulama lainnya atau ahli atau juga pakar di bidang ilmu lainnya itu. Terlebih lagi di zaman sekarang, persoalan yang muncul beragam dan semakin kompleks, sehingga kurang relevan lagi jika hanya mengandalkan satu orang yang dianggap mengusai beberapa ilmu pengetahuan. Hal yang tepat adalah mengumpulkan beberapa orang ahli pada keilmuan masing-masing untuk mengkaji persoalan hukum yang relevan dengan keilmuannya.

Ijtihad *al-jamā'ī* yang dikemukakan di atas juga termasuk yang difokuskan dalam tulisan ini yaitu mengkaji ulang teori-teori ushul fiqh. Terkumpulnya para ulama, ahli atau pakar untuk mengkaji kembali teori-teori tersebut, sangat memungkinkan bahkan hampir dipastikan keilmuan ushul fiqh mengalami perkembangan keilmuan yang signifikan. Perkembangan tersebut dapat dilihat ketika memahami atau menerapkan ushul fiqh untuk mengkaji persoalan-persoalan hukum Islam yang lebih me-

---

[133]Saif ad-Dīn Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Abī 'Alī ibn Muḥammad Al-Amidi, *Muntahā As-Sūl Fī 'Ilm Al-Uṣūl: Mukhtaṣar Al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), 246.

[134]Khālid Husein Al-Khālid, *Al-Ijtihād Al-Jamā'ī Fī Al-Fiqh Al-Islāmī* (Dubai, Uni Emirat Arab: Markaz Jum'ah al-Mājid li Saqāfah al-Muttaḥidah, 2009), 87.

nyesuaikan dengan perkembangan zaman (kontekstual). Produk hukum yang diperoleh pun hampir dipastikan juga sesuai dengan kemaslahatan dan naluri manusia sebagai pengamal atau pelaksana hukum. Jika hal ini tercapai maka masyarakat pelaksana hukum atau generasi selanjutnya akan menjadikan peristiwa ini sebagai pedoman yang mencerahkan dalam pengembangan ilmu ushul fiqh.

Kalau pun ijtihad itu dilakukan secara perorangan tetapi selama persoalan yang dikaji berada pada bagian-bagian tertentu yang dikuasainya termasuk kaitannya dengan beberapa teori ushul fiqh, maka hal tersebut masih dipandang memenuhi syarat untuk berijtihad sesuai dengan kepakaran seseorang itu[135]. Berdasarkan beberapa penjelasan di atas dapat dipahami bahwa syarat-syarat ijtihad ini dapat disiasati dengan ijtihad *al-jamā'ī* atau dapat dilakukan secara perorangan oleh ulama selama berada di seputar ilmu yang dikuasainya.

Hal yang pasti adalah pintu ijtihad pada dasarnya tidak pernah tertutup atau ditutup. Kendatipun ada istilah menutup pintu ijtihad dan membuka kembali selebar-lebarnya sepertinya hal ini sesuai kondisi dan kebutuhan pemegang otoritas, bahkan kepentingan[136]. Pemegang otoritas ini bisa jadi sepaham dengan target yang ingin dicapai sehingga pintu ijtihad dibuka atau sebaliknya tidak sepaham sehingga pintu ijtihad pun ditutup. Tidak menutup kemungkinan juga adanya pertimbangan-pertimbangan lain seperti kemaslahatan dan kemudaratan yang menjadikan pintu ijtihad ini seperti objek yang dapat berubah sesuai

---

[135]Al-Amidi, *Al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām*, 2:310.

[136]Ziba Mir-Hosseini, 'How the Door of Ijtihad Was Opened and Closed: A Comparative Analysis of Recent Family Law Reforms in Iran and Morocco', *Washington and Lee Law Review* 64, no. 4 (2007): 1510, http://heinonline.org/HOL/Index?index=journals.

dengan kebutuhan pemegang otoritas. Namun pada hakikatnya, secara keilmuan pintu ijtihad dan doktrin agama bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup terlebih lagi ditutup.

Jika dilihat dari kondisi sosial masyarakat yang selalu mengalami perubahan dipastikan memerlukan alat yang ter-*update* untuk mengatasi atau menyelesaikan persoalan-persoalan yang bermunculan dalam perubahan itu. Jika hanya mengandalkan kaidah-kaidah, dalil-dalil, metode-metode atau teori-teori ushul fiqh klasik tanpa adanya pembaruan (ijtihad atau kajian ulang terhadap ushul fiqh) maka berpotensi besar tidak dapat menjawab persoalan hukum secara tuntas[137]. Artinya ijtihad terhadap teori-teori ushul fiqh selalu terbuka dan tidak pernah berhenti tanpa menghilangkan esensi dari teori-teori itu. Di samping itu kebutuhan terhadap ijtihad pada ushul fiqh sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa ushul fiqh bukan wahyu yang tidak mengalami perubahan teks. Oleh karena itu kajian ulang dan perubahan pada ushul fiqh mutlak dilakukan. Tentunya agar proses pengkajian persoalan sosial kemasyarakatan dan hukum Islam dilakukan secara bertanggung jawab dan ilmiah, maka ketentuan-ketentuan yang harus dipenuhi salah satunya seperti syarat mujtahid yang dijelaskan di atas mesti dikuasai dan melekat pada seorang ulama.

[137]Abd. Rasyid Idris and Basri Ibrahim, 'Analysis for Claim That Door of Ijtihad Is Closed in Muslim Community', *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 10, no. 9 (2020): 899, https://doi.org/10.6007/ijarbss/v10-i9/7883.

B. Reartikulasi Ushul Fiqh

1. Mulai dari Pengertian Ushul Fiqh

Maksud reartikulasi ushul fiqh ini adalah mengartikan kembali atau meredefinisi ushul fiqh itu sendiri. Sebagaimana diketahui bahwa selama ini ushul fiqh diartikan sebagai berikut:

قَوَاعِدٌ يَتَوَصَّلُ بِهَا اِلى اِسْتِنْبَاطِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ[138]

"Kaidah-kaidah yang dapat membawa kepada penggalian hukum-hukum syarak dari dalil-dalilnya yang rinci"

اَلْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ اَلَّتِى تَرْسَمُ الْمَنَاهِجَ لِإِسْتِنْبَاطِ الأَحْكَامِ اْلعَمَلِيَّةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ[139]

"Ilmu tentang kaidah-kaidah yang menjelaskan metode-metode untuk menggali hukum-hukum yang bersifat 'amalīyah dari dalil-dalilnya yang rinci"

مَجْمُوْعَةُ الْقَوَاعِدِ وَالْبُحُوْثِ الَّتِى يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلى إِسْتِفَادَةِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ[140]

"Kumpulan kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasan yang menyampaikan pada perolehan hukum-hukum syarak yang dikaji dari dalil-dalilnya yang rinci"

Dalam redaksi yang berbeda ushul fiqh diartikan "kumpulan pembahasan tentang dalil atau sumber hukum syarak dan cara-cara pengambilan hukum dari sumber hukum syarak"[141].

Ada beberapa poin yang dapat ditangkap dari beberapa pengertian ushul fiqh di atas. Beberapa point tersebut adalah kai-

---

138 Ḥasballāh, *Uṣūl At-Tasyrī' Al-Islāmī*, 3.
139 Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, 7.
140 Khallāf, *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, 12.
141 Syukur, *Pengantar Ilmu Fikih & Ushul Fikih*, 2.

dah-kaidah, metode-metode, dalil-dalil, sumber hukum syarak, hukum-hukum syarak, hukum-hukum yang bersifat *'amalīyah* dan dalil-dalilnya yang rinci. Masing-masing poin ini dijelaskan sebagai berikut:

1) Kaidah-kaidah. Hal ini menunjukkan bahwa di dalam ushul fiqh terdapat kaidah-kaidah yang dijadikan patokan atau rujukan dalam menetapkan status hukum suatu persoalan. Para ulama ushul fiqh mengumpulkan bahasan kaidah-kaidah ini dengan istilah *qawā'id al-uṣūliyah al-lughawiyah* yakni kaidah-kaidah kebahasaan ushul fiqh. Kaidah-kaidah tersebut mencakup:
   a) Terangnya arti/makna suatu lafal meliputi *aẓ-ẓāhir, an-naṣṣ, al-mufassar,* dan *al-muḥkam*, sedangkan tersembunyinya arti/makna suatu lafal meliputi *al-khafī, al-musykīl, al-mujmal,* dan *al-mutasyabbih*.
   b) Kandungan (cakupan) makna/arti suatu lafal meliputi *al-'āmm* dan *al-khāṣṣ* (*al-muṭlaq*, *al-muqayyad*, *al-amr* dan *al-nahy*) serta *al-musytarak*.
   c) Makna yang dipakai untuk suatu lafal meliputi *al-ḥaqīqah* dan *al-majāz*, *aṣ-ṣarīḥ* dan *al-kināyah*.
   d) Penunjukan (*ad-dilālah*) suatu lafal terhadap hukum meliputi *dilālat al-'ibārah, dilālat al-isyārah, dilālat ad-dilālah*, *dilālat al-iqtiḍā* (al-Ḥanafiyah), *dilālat al-manṭūq* dan *dilālat al-mafhūm* (al-Syāfi'iyah) serta lainnya[142].
2) Metode-metode. Para ulama ushul fiqh biasanya menamakan metode-metode ini dengan istilah *ṭurq al-istinbāṭ al-aḥkām asy-syar'iyah* yakni metode-metode penemuan atau penggalian hukum syarak. Metode-metode yang dimaksud tidak

[142]Muṣṭafā Sa'īd Al-Khin, *Aśar Al-Ikhtilāf Fī Al-Qawā'id Al-Uṣūliyah Fī Ikhtilāf Al-Fuqahā* (Beirut, Suriah: Mu'assasah ar-Risālah, 1994), 127.

lain adalah *qawā'id al-uṣūliyah al-lughawiyah* yakni kaidah-kaidah kebahasaan ushul fiqh yang dijelaskan di atas.

Namun dalam referensi yang lain metode-metode tidak hanya memuat kajian *qawā'id al-uṣūliyah al-lughawiyah* tetapi ia juga disebut *ṭurq istikhrāj al-aḥkām min al-kitāb wa as-sunnah*[143] yakni metode apa saja yang digunakan untuk mengeluarkan hukum-hukum dari al-Qur'an dan Hadis Rasulullah. Makna yang terakhir ini tampaknya lebih umum dari yang pertama dan oleh karena itu ia pun terbagi kepada dua yaitu:

a) *Ṭurq ma'nawiyah* (metode maknawiyah) adalah *al-istidlāl* yakni mencari dan menemukan hukum Islam dengan menggunakan *al-qiyās*, *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥah*, *al-'urf*, *aż-żarī'ah*, *al-istiṣḥāb*, *qaul aṣ-ṣaḥabī*, *syar'u man qablanā*[144], dan termasuk *maqāṣid asy-syarī'ah*.

b) *Ṭurq lafẓiyah* adalah *qawā'id al-uṣūliyah al-lughawiyah* yakni kaidah-kaidah kebahasaan ushul fiqh yang sudah dijelaskan sebelumnya.

3) Dalil. Salah satu makna ushul fiqh adalah dalil (*dalīl*) yakni menunjuki jalan atau memberikan jalan atau sebagai jalan untuk sampai pada sesuatu[145] sehingga dengan jalan tersebut ia dapat menjadi landasan atau petunjuk dalam mengkaji persoalan hukum[146]. Ulama ushul fiqh menggunakan kata dalil untuk menyebut *adillah al-aḥkām* atau *al-adillah asy-syar'iyah* yang terbagi kepada dua:

a) *Adillah muttafaq 'alaihā* (dalil-dalil yang disepakati) seperti al-Qur'an, Hadis, *al-ijmā'* dan *al-qiyās*;

---

[143]Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, 409.

[144]Zahrah, 115.

[145]Helim, *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1)*, 65.

[146]Helim, *Menelusuri Pemikiran Hukum Ulama Banjar Kontemporer: Akad Nikah Tidak Tercatat, Poligami, Cerai Di Luar Pengadilan Dan Nikah Di Masa Idah*, 37.

b) *Adillah muhktalaf ‘alaihā* (dalil-dalil yang diperselisihkan) seperti *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥaḥ*, *al-‘urf*, *ażżarī‘ah*, *al-istiṣḥāb*, *qaul aṣ-ṣaḥabī*, *syar‘u man qablanā*[147] dan termasuk juga *maqāṣid asy-syarī‘ah*.

4) Sumber hukum syara’. Adanya penyebutan seperti ini karena ada ulama menyebutkan istilah ini untuk kajian-kajian dalam ushul fiqh dengan sebutan *maṣādir al-aḥkām al-ijtihādiyah*[148] yakni sumber-sumber hukum yang bersifat ijtihad, melingkupi *al-qiyās*, *al-istiḥsān*, *al-maṣlaḥaḥ*, *al-‘urf*, *aż-żarī‘ah*, *al-istiṣḥāb*, *qaul aṣ-ṣaḥabī*, *syar‘u man qablanā* dan *maqāṣid asy-syarī‘ah*.

5) Hukum-hukum syara’ sepertinya memiliki maksud yang sama dengan hukum-hukum yang bersifat *‘amalīyah* yaitu fiqh. Fiqh bermakna “suatu ilmu tentang hukum-hukum syara’ bersifat *‘amalīyah* yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci”[149] atau “suatu ilmu tentang hukum-hukum syara’ yang bersifat *‘amalīyah* beserta dengan dalil-dalilnya” atau “kumpulan hukum-hukum *‘amalīyah* yang disyariatkan dalam Islam”[150].

6) Dalil-dalilnya yang rinci. Maksud dalil-dalilnya yang rinci itu bisa jadi adalah dalil-dalil yang spesifik, langsung menunjuk pada suatu hukum tertentu, dan dapat diterapkan pada kasus nyata. Misalnya pada Q.S. al-Mā’idah ayat 90 bahwa Allah berfirman “sesungguhnya khamar, judi, berhala, dan undian adalah perbuatan keji, maka jauhilah”. Para ulama kemudian mengkaji redaksi kebahasaan ayat ini yang

---

[147]Wahbah Az-Zuḥaiłi, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1999), 21.

[148]Ḥasballāh, *Uṣūl At-Tasyrī’ Al-Islāmī*, 131.

[149]’Umar Sulaimān Al-Asyqar, *Al-Madkhal Ilā Asy-Syarī’ah Wa Al-Fiqh Al-Islāmī* (Yordania: Dār an-Nafā’is, 2005), 36.

[150]Muṣṭafā Aḥmad Az-Zarqa, *Al-Madkhal Al-Fiqhy Al-‘Ām*, vol. 2 (Damaskus: Dār al-Qalam, 2004), 65–66.

kemudian menetapkan hukum bahwa khamar adalah haram. Dalil yang rinci yang dimaksud tersebut adalah Q.S. al-Mā'idah ayat 90 itu.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa ushul fiqh menurut para ulama ushul fiqh adalah kaidah-kaidah, metode-metode, dalil-dalil yang merupakan sumber hukum syarak digunakan untuk menggali hukum-hukum syarak dari dalil-dalilnya yang rinci. Kesimpulan ini diambil dari beberapa kata kunci di atas yang memungkinkan untuk dapat dipahami.

2. Munculnya Permasalahan dalam Pengertian Ushul Fiqh

Memperhatikan kembali beberapa kata kunci dalam definisi atau pengertian ushul fiqh ini sepertinya menarik untuk ditelaah lebih lanjut. Jika dilihat secara sepintas sepertinya tidak ada permasalahan pada beberapa penjelasan di atas bahkan penjelasan itu memperlihatkan besar dan kuatnya ushul fiqh. Namun jika diperhatikan kembali ada beberapa hal yang menjadi catatan tersendiri dalam buku ini yaitu tentang penyebutan sumber hukum syara' yang bersifat ijtihad (*maṣādir al-aḥkām al-ijtihādiyah*) sebagaimana disebutkan di atas. Penyebutan *maṣādir al-aḥkām* yang walaupun disertai dengan kata *al-ijtihādiyah* sebenarnya mengandung permasalahan mendasar dan serius. Permasalahan tersebut justru terletak pada kata sumber (*maṣādir*) yang merupakan suatu wadah atau yang darinya dapat ditemukan atau ditimba sebuah atau beberapa norma hukum. Jika demikian maka kata "sumber" ini harusnya hanya digunakan untuk al-Qur-'an dan Hadis saja, karena hanya dari keduanya dapat ditemukan hukum syara'[151] sementara yang lainnya dapat disebut kaidah,

[151]Helim, *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1)*, 64.

dalil, metode atau teori yang digunakan atau dipakai untuk mengkaji status hukum suatu persoalan.

Permasalahan berikutnya tentang "dalil-dalilnya yang rinci". Pemahaman terhadap dalil-dalil yang rinci ini sepertinya masih menyisakan permasalahan yang serius. Jika hanya dalil spesifik (*khāṣ*) yang digunakan untuk menjadi dasar kajian fiqh maka bagaimana dengan ayat-ayat yang umum (*'āmm*), sementara ayat umum lebih banyak daripada ayat spesifik dan di sisi yang lain persoalan hukum selalu bermunculan. Terlepas dari hal tersebut, sepertinya kondisi ini memperlihatkan indikasi-indikasi bahwa definisi ushul fiqh sepertinya sudah didominasi kajian-kajian kebahasaan. Dengan demikian tampaknya pengertian ushul fiqh ini secara objektif ilmiah mesti dikaji kembali, terutama untuk zaman sekarang.

3. Pelajaran dari Ilmu yang Lain

Kembali pada bahasan awal tentang reartikulasi ushul fiqh bahwa dengan memperhatikan kembali pengertian-pengertian di atas tampaknya ushul fiqh merupakan ilmu yang rumit. Kerumitan ini setidaknya dapat dilihat dari redaksi bahasa yang digunakan untuk mengartikan ushul fiqh. Dalam politik bahasa disebutkan bahwa ketika bahasa yang disampaikan berupaya untuk menggunakan bahasa setempat atau menggunakan bahasa yang dialami, dirasakan, dipahami dan dapat dibayangkan oleh masyarakat di saat itu maka hal ini menjadi indikasi suksesnya pesan yang mau disampaikan. Sebaliknya jika tidak demikian, berarti hal-hal yang bertolak belakang menjadi indikasi gagalnya pesan tersebut disampaikan. Sebaik apa pun pesan yang mau disampaikan tetapi ketika menyampaikannya tidak memperhatikan situasi, kondisi, sosial, budaya, dan sebagainya dalam bingkai kontekstual maka pesan tersebut berpotensi tidak dapat menyerap ke semua kalangan.

Sama halnya dengan pengertian ushul fiqh di atas. Tampaknya jika masih mempertahankan redaksi yang seperti itu maka membutuhkan perjuangan yang berliku untuk merebut hati dan perhatian dari berbagai generasi baik generasi Y atau terlebih lagi generasi Z. Alasannya sepanjang yang dipahami selama ini masyarakat lebih cenderung memilih yang praktis, mudah dan ringkas serta simpel. Jangankan ilmu pengetahuan, video-video di media sosial pun akan mengalami skip dan next pada video lainnya jika durasi video yang ditonton melebihi dari lima menit atau kurang. Begitu juga ketika dihadapkan antara yang mudah dan sukar maka sesuai dengan tabiat manusia sejak lahir ke dunia ini adalah hampir dipastikan akan memilih yang mudah, terlebih lagi di zaman sekarang. Naluri manusia pasti memilih yang mudah. Otomatis meskipun ushul fiqh merupakan ilmu yang agung dan mulia akhirnya berpotensi untuk ditinggalkan.

Salah satu ilmu yang tidak ada lagi dalam sebaran mata kuliah di luar program studi agama dan filsafat adalah mata kuliah filsafat umum dan filsafat Islam. Pada tahun 1997 ke belakang kedua mata kuliah ini ada di setiap program studi. Namun karena adanya perubahan kurikulum dan disertai juga dengan alasan-alasan yang logis terhadap perubahan kurikulum itu akhirnya kedua mata kuliah ini pun tidak ada lagi. Pertanyaannya, apakah mata kuliah filsafat umum dan filsafat Islam penting, sangat penting atau tidak penting. Jawabannya adalah sangat penting karena melalui mata kuliah ini mahasiswa dilatih berpikir kritis dan mendalam yang diharapkan dari mata kuliah ini di samping dapat memahami keilmuan filsafat juga memiliki kemampuan untuk menganalisis secara mendalam suatu permasalahan, termasuk permasalahan hukum Islam. Namun, mungkin karena ada yang memahami bahwa filsafat ini adalah ilmu yang sulit dipahami dan secara praktis dianggap kurang berperan dalam menunjang realitas kehidupan, terlebih lagi di antara kajian filsafat ini

ada menganggap bertentangan dengan ajaran Islam akhirnya ilmu ini pun terdesak dan terkikis dalam peredaran kurikulum. Terlebih lagi di saat itu mulai berkembangnya ideologi-ideologi tentang khilafah dan bermunculan juga ideologi-ideologi tanpa mazhab akhirnya khususnya filsafat Islam semakin tenggelam.

Pengalaman yang dialami filsafat Islam jangan sampai terjadi juga pada ushul fiqh. Hal ini perlu disadari oleh para penggiat ushul fiqh dan para ulama ushul fiqh bahkan para ulama serta para pakar lainnya. Ushul fiqh harus tetap ada dan sangat berbahaya jika ushul fiqh dianggap sebagai ilmu pendukung terlebih lagi jika dianggap bid'ah. Ushul fiqh wajib tetap ada dan jika ushul fiqh tidak ada maka "hancurlah" fiqh (hukum Islam). Alasannya karena fiqh (hukum Islam) berdiri tanpa fondasi dan pijakan yang kuat secara metodologis. Akibatnya fiqh (hukum Islam) akan dipahami dan dibahasakan dengan sesuka hati, karena fiqh tidak berdiri di atas kaidah-kaidah ilmiah ushul fiqh.

Dengan adanya ushul fiqh maka hukum-hukum yang menjadi produk berupa fiqh tertata, sistematis, logis dan konsisten sesuai dengan mazhab yang dianut ulama. Inilah peran penting ushul fiqh yakni untuk mengkaji persoalan hukum Islam secara metodologis sehingga hasilnya pun dapat dipertanggungjawabkan. Oleh karena itu tidak berlebihan apabila ushul fiqh disebut sebagai "pabrik hukum Islam" atau sebagai "jantungnya" hukum Islam yang kekhususan kerjanya mengkaji persoalan-persoalan hukum sehingga dari kajian ini muncul produk yang disebut hukum Islam (fiqh). Proses pengkajian itu dilakukan melalui ijtihad baik beranjak dari pemahaman terhadap teks-teks nor-

matif atau beranjak dari pengkajian terhadap persoalan yang berkembang di masyarakat[152].

Namun demikian, untuk mengantisipasi kemungkinan-kemungkinan yang akan terjadi salah satunya seperti ditinggalkannya mata kuliah filsafat umum dan filsafat Islam maka ushul fiqh perlu belajar dari pengalaman tersebut. Sejarah pun juga pernah mencatat bahwa Ibn 'Ashūr (1296-1392 H/1879-1973 M) dengan karyanya *maqāṣid asy-syarī'ah al-islāmiyah* sepertinya ingin memisahkan *maqāṣid asy-syarī'ah* dari ushul fiqh. Alasannya karena ushul fiqh lebih didominasi dari kajian kebahasaan. Belajar dari pengalaman ini tampaknya keliru kalau membiarkan ushul fiqh masih terjebak dalam kondisi seperti yang digambarkan. Ushul fiqh perlu memperbaiki diri dan bukan berdiam diri tanpa adanya upaya untuk melengkapi diri sehingga dapat memberikan inspirasi.

4. Bentuk Reartikulasi Ushul Fiqh

Upaya yang perlu dilakukan setidaknya yang ditawarkan dalam tulisan ini adalah menyederhanakan pengertian ushul fiqh dengan bahasa yang dikenal, familiar dan akrab dengan masyarakat zaman sekarang terutama generasi Y dan Z. Dalam tulisan ini ditawarkan beberapa alternatif yang dapat digunakan untuk memahami ushul fiqh. Ushul fiqh adalah:

1) Metode-metode, kaidah-kaidah atau teori-teori yang digunakan untuk mengkaji, menganalisis dan menjawab persoalan hukum Islam[153];
2) Metodologi penetapan hukum Islam[154]

---

[152]Helim, *Menelusuri Pemikiran Hukum Ulama Banjar Kontemporer: Akad Nikah Tidak Tercatat, Poligami, Cerai Di Luar Pengadilan Dan Nikah Di Masa Idah*, 39.

[153]Helim, 'Ushul Fiqh: Menginspirasi Atau Diinspirasi?', 5.

3) Teori Hukum Islam
4) Metodologi Hukum Islam

Ada empat alternatif pengertian ushul fiqh yang ditawarkan dalam buku ini. Nomor 1) sampai nomor 2) pernah disebutkan dalam buku penulis sendiri yang berjudul "*Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1)*", sementara dua yang terakhir merupakan tawaran kelanjutan yang perlu dipertimbangkan. Pengertian nomor 1) mudah dipahami dan tidak membedakan mana kajian kebahasaan dan mana kajian *istidlall*. Sebenarnya dengan redaksi tersebut, sudah dapat dibaca apa yang dimaksud dengan ushul fiqh, terlebih lagi kata-kata yang digunakan pun lebih akrab dengan bahasa masyarakat sekarang. Permasalahannya redaksi nomor 1) ini masih terlampau panjang, walaupun sudah tepat untuk mengartikan ushul fiqh. Oleh karena itu jika memilih redaksi nomor 1) ini pun sudah dipandang tepat.

Pengertian nomor 2) lebih ringkas bahkan terlihat redaksinya lebih update. Logikanya pun mengena, tepat, cocok untuk arti ushul fiqh bahkan relevan untuk bahasa yang digunakan masyarakat sekarang. Permasalahannya mungkin sebagian orang akan menyatakan bahwa pengertian ini terlihat masih panjang dan cenderung kurang *marketable.* Penilaian seperti ini sah saja walaupun masih bisa dibantah dengan alasan-alasan yang lain. Namun pada dasarnya jika digunakan untuk mengartikan ushul fiqh sudah dipandang tepat karena melingkupi keilmuan dari ushul fiqh.

Pengertian nomor 3) sudah tepat terlebih lagi didukung dengan pemilihan kata yang tepat dan keren yaitu teori hukum Islam. Pengertian ini sepertinya juga sudah tepat dan mudah diingat oleh siapa pun. Kendatipun mungkin akan ada yang

[154]Helim, *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1)*, 1.

menilai bahwa kata teori tersebut seakan-akan mengisyaratkan bahwa ushul fiqh baru berupa teori yang belum diketahui apakah bisa diterapkan atau tidak. Anggapan ini ada benarnya tetapi melalui bukti empiris selama ini ushul fiqh sudah menunjukkan perannya. Terlepas dari penilaian ini, penulis lebih cenderung menyatakan bahwa ushul fiqh diartikan sebagai teori hukum Islam sebenarnya sudah tepat.

Pengertian ushul fiqh nomor 4) adalah metodologi hukum Islam. Jika diperhatikan kembali dari keempat pengertian yang ditawarkan tampaknya pengertian yang keempat ini (metodologi hukum Islam) lebih persuasif dan bertenaga. Dari pemilihan kata sepertinya sudah mengena, keren, tepat, cocok serta relevan untuk bahasa yang digunakan masyarakat sekarang. Selain itu terlihat lebih operasional dan aplikatif. Hal ini diwakili dari kata metodologi yaitu ilmu tentang tata cara yang berarti ilmu ini mesti dioperasionalkan atau diaplikasikan. Oleh karena itu, di samping ushul fiqh sebagai teori yang bernilai normatif tetapi juga bernilai empiris yaitu secara teknis dapat digunakan. Selanjutnya dengan penggunaan kata metodologi ini, mengisyaratkan adanya dialog dan adaptasi ushul fiqh dengan realitas empiris di masyarakat sehingga ushul fiqh pun tidak dianggap transendental tekstualis tetapi lebih meresapi persoalan yang terjadi di masyarakat sehingga dapat berpijak pada pendekatan kelenturan, keluwesan dan kontekstual. Berdasarkan gambaran ini maka pengertian ushul fiqh yang ditawarkan untuk digunakan di zaman sekarang adalah "metodologi hukum Islam". Maksudnya yang relevan dan mudah dipahami serta dapat diingat dengan mudah bahwa ushul fiqh adalah Metodologi Hukum Islam.

<table>
<tr><th colspan="3">REARTIKULASI USHUL FIQH</th></tr>
<tr><th>Pengertian Ushul Fiqh Klasik</th><th>Pengertian Ushul Fiqh Kontemporer</th><th>Pengertian Ushul Fiqh yang Dipilih</th></tr>
<tr><td rowspan="2">قَوَاعِدٌ يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلى اِسْتِنْبَاطِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ</td><td>Metode-metode, kaidah-kaidah atau teori-teori yang digunakan untuk mengkaji, menganalisis dan menjawab persoalan hukum Islam</td><td rowspan="4">Metodologi Hukum Islam</td></tr>
<tr><td rowspan="3">اَلْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ اَلَّتِى تَرْسَمُ الْمَنَاهِجَ لِإِسْتِنْبَاطِ الأَحْكَامِ اْلعَمَلِيَّةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ</td><td>Metodologi penetapan hukum Islam</td></tr>
<tr><td rowspan="2">مَجْمُوْعَةُ الْقَوَاعِدِ وَالْبُحُوْثِ الَّتِى يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلى إِسْتِفَادَةِ الأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيْلِيَّةِ</td><td>Teori Hukum Islam</td></tr>
<tr><td>Metodologi Hukum Islam</td></tr>
</table>

BAB IV
REBRANDING USHUL FIQH SEBAGAI METODOLOGI HUKUM ISLAM

A. Maksud dan Tujuan dari *Rebranding* Ushul Fiqh

Rebranding ushul fiqh ini dapat diartikan sebagai upaya untuk menyegarkan kembali penyajian ushul fiqh agar lebih relevan, mudah dipahami, dan aplikatif dalam konteks kehidupan sekarang. Selama ini ushul fiqh sering dianggap transenden, sukar, sulit dan lebih teoretis, maka dengan *rebranding* ushul fiqh ini dilakukan upaya untuk menyederhanakan penyampaian konsep ushul fiqh dengan bahasa yang lebih mudah, contoh-contoh praktis, dan pendekatan yang menarik.

Jika hal ini dapat dilakukan maka ruang gerak ushul fiqh pun dapat lebih luas sehingga dengan *rebranding* ini, ushul fiqh dapat mengkaji lebih maksimal berkaitan dengan persoalan-persoalan kekinian. Misalnya berkaitan dengan ekonomi digital, bioetika, teknologi AI, hukum internasional dan lainnya. Dengan *rebranding* ini diharapkan juga dapat membuka ruang pada *maqāṣid asy-syarī'ah* untuk bergerak lebih luas atau setidaknya berimbang dengan *qawā'id al-uṣūliyah al-lughawiyah*, Selain itu ushul fiqh juga bisa bersinergi dengan

keilmuan lain atau bahkan beradaptasi dengan teori hukum modern ketika mengkaji persoalan-persoalan hukum.

Kesimpulannya *rebranding* ushul fiqh ini adalah upaya untuk menyajikan kembali materi-materi ushul fiqh dengan menyesuaikan bahasa yang populer dan dikenal masyarakat sekarang tanpa menghilangkan esensi keilmuan ushul fiqh. Hal ini tidak lain agar ushul fiqh tetap berdaya guna, lebih mudah dipahami dan dapat menjawab berbagai persoalan hukum serta tantangan zaman lainnya.

B. Rebranding Hukum Taklīfī

Salah satu pengertian hukum *taklīfī* adalah "ketentuan-ketentuan yang berisi tuntutan untuk dilaksanakan oleh mukalaf atau larangan untuk dilakukan atau pilihan untuk melakukan atau tidak melakukan"[155]. Pengertian hukum *taklīfī* lainnya "tuntutan *Syāri'* yang berkaitan dengan perintah untuk melaksanakan atau perintah untuk meninggalkan serta termasuk pula pilihan untuk melaksanakan atau tidak melaksanakan suatu perbuatan"[156].

Sederhananya pengertian hukum *taklīfī* yang ditawarkan adalah:

Pengertian yang Ditawarkan	"hukum-hukum yang berkaitan dengan perintah, larangan atau pilihan"	
Perintah	Wajib	"harus dilaksanakan dan ada konsekuensi jika ditinggalkan".
	Contohnya:	• Kewajiban seseorang dengan Tuhannya (ibadah individual) mulai dari salat

[155]Az-Zuḥailī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh*, 121.
[156]Helim, *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1)*, 15.

		sampai ibadah lainnya, termasuk menafkahi istri dan anak-anaknya. ● Kewajiban sosial (ibadah sosial) ● Taat aturan negara membayar pajak, menaati aturan lalu lintas dan sebagainya ● Hutang wajib dibayar ● Wajib menjaga data pribadi dalam dunia digital. ● Lain-lain
	Sunnah	"berpahala jika dilakukan, tetapi tidak berdosa jika ditinggalkan.
	Contohnya:	● Menggunakan teknologi untuk kebaikan seperti menggunakan alarm untuk bangun shalat tahajud, menggunakan laptop untuk melaksanakan tugas atau menulis artikel ilmiah atau dakwah. ● Hadir di majelis taklim, melihat podcast atau youtube dalam meningkatkan semangat beribadah. ● Membuat checklist amalan

		sunnah harian dalam aplikasi habit tracker. ● Mengadakan resepsi pernikahan yang sederhana dan tidak pemborosan. ● Menjaga lisan dan jari agar tidak sembarang berucap dan menulis di media sosial. ● Video call dengan keluarga. ● Silaturahmi virtual secara profesional. ● Bekerja profesional. ● Berpenampilan menarik, senyum sapa santun. ● Hidup sehat dan sebagainya. ● Menggunakan siwak modern yang dikombinasikan dengan pasta gigi herbal. ● Menggunakan aplikasi pengingat cuci tangan dan kebersihan pribadi. ● Menjalankan bisnis online dengan deskripsi produk yang jelas dan tidak menipu. ● Menggunakan sistem review terbuka di marketplace agar pembeli mendapat informasi jujur tentang produk. ● Mendukung produk UMKM

		halal sebagai bagian dari ekonomi Islam. ● Lain-lain
Larangan	Haram	"harus ditinggalkan dan ada konsekuensi dosa jika dilakukan".
	Contohnya:	● Larangan-larangan tegas dalam agama. ● Terus menerus beribadah individual seperti shalat, tetapi membiarkan anak dan istri tanpa biaya hidup dan pendidikan. ● Menggunakan ayat al-Qur'an dalam *meme* atau konten humor yang tidak pantas di media sosial. ● Membaca shalawat tetapi menggunakan nada dari lagu orang lain yang isi lagu tersebut membangkitkan syahwat. ● Sibuk dengan gadget atau media sosial sampai melalaikan shalat atau kewajiban lainnya. ● Bermain game online tanpa putus sampai melewatkan waktu shalat atau kewajiban

		lainnya. ● Penyalahgunaan teknologi seperti AI dalam kehidupan. ● Membuat berita hoaks atau membuat *deepfake*. ● Memesan jasa santet atau pelet secara daring melalui media sosial atau marketplace gelap. ● Menghabiskan uang untuk trading atau investasi tanpa memperhatikan kebutuhan keluarga. ● Menjadi reseller minuman keras atau produk yang mengandung zat haram melalui *e-commerce*. ● Menggunakan *fake review* untuk meningkatkan rating produk secara tidak jujur. ● Meretas akun media sosial atau rekening orang lain untuk mencuri data atau uang. ● Menggunakan akun anonim untuk menghina orang lain di komentar media sosial. ● Membuat konten yang merendahkan atau menyebarkan aib seseorang

		di internet. ● Membuang sampah sembarangan, terutama plastik yang sulit terurai. ● Mengikuti tren tantangan berbahaya di media sosial yang bisa menyebabkan cedera. ● Menawar barang di marketplace hanya untuk seru-seruan tanpa ada niat membeli. ● Mengajukan negosiasi harga di toko online tetapi punya niat untuk tidak jadi beli. ● Penjual di *e-commerce* yang selalu mengatakan "Demi Allah, ini barang terbaik". Diucapkan setiap kali promosi, padahal ia mengetahui barang yang diiklankan tidak seperti yang dikatakan. ● Mengomentari postingan politik atau agama dengan niat memprovokasi ● Lain-lain
	Makruh	"lebih baik dihindari, tetapi tidak berdosa jika dilakukan".

	Contohnya:	• Makan, minum, berpakaian secara berlebihan. • *Scrolling* media sosial tanpa tujuan. • *Binge-watching* drama atau video game berjam-jam tanpa kontrol dan jika melalaikan kewajiban maka jatuh ke haram. • Main HP saat ngobrol dengan orang lain. • Bercanda, bicara atau frank berlebihan. • Membaca shalawat dengan menggunakan nada lagu yang bukan pakemnya, jika menggunakan lagu yang mengundang syahwat maka jatuh ke haram. • Mengobrol saat azan berkumandang, termasuk ngobrol di telpon • Membalas chat di grup atau japri tanpa memperhatikan azan atau di saat guru menjelaskan materi belajar • Menunda ke toilet karena takut kehilangan posisi shaf di masjid. • Shalat malam setelah begadang menonton film,

		sehingga tidak fokus dan banyak salah baca. ● Shalat fardhu dengan mata setengah terpejam setelah kerja lembur tanpa istirahat. (Agar tidak terjadi, seseorang istirahat yang cukup) ● Kondisi badan tidak bersih dalam berinteraksi atau berhubungan dengan pasangan. ● Tidak bersih, bau pakaian atau bau badan yang mengakibatkan orang di sekitar menjadi terganggu, tidak nyaman bahkan *semaput*. ● Penjual di *e-commerce* mengatakan "Demi Allah, ini barang terbaik, di setiap kali promosi, walaupun sepengetahuannya bahwa barang itu memang terbaik. ● Selalu membeli produk luar negeri padahal ada produk lokal berkualitas dan lebih murah. ● Makan *junk food* berlebihan padahal mengetahui dampaknya bagi kesehatan.

		• Mengabaikan pola makan seimbang dan makan sampai kekenyangan setiap saat. • Membuang makanan karena tampilannya kurang menarik lagi, padahal tidak basi dan masih layak konsumsi. • Menggunakan air, listrik dan lainnya secara berlebihan. • Membiarkan air mengalir terus saat menyikat gigi atau mencuci tangan. • Lain-lain
Pilihan	Mubah	"bebas memilih karena tidak ada pahala atau dosa".
	Contohnya:	• Tes DNA boleh dilakukan – di samping sudah diketahui khalayak ramai atau masyhur- untuk menetapkan nasab seseorang dan menjadi wajib jika terjadi keraguan dan dibutuhkan untuk pembuktian seperti bayi yang tertukar atau adanya pengakuan seseorang sebagai keturunan si A, maka hal ini mesti dibuktikan. • Memilih makan nasi, roti, pasta, kopi, atau teh, vegetarian, semua mubah

		tergantung selera selama halal dan baik. ● Memakai baju kaos, batik, kemeja, atau gamis, semuanya mubah selama sesuai syariat dan etika. ● Menggunakan media sosial, mendengarkan podcast, atau menonton video YouTube selama tidak mengandung hal negatif. ● Naik ojek online, MRT, atau memilih berjalan kaki dan sebagainya. ● Menggunakan WhatsApp, Instagram, atau Facebook untuk komunikasi dan hiburan. ● Memilih HP Android atau iPhone sesuai preferensi dan sesuai dengan kemampuan. ● Menjadi pegawai, pengusaha, *freelancer*, atau pekerja lepas sesuai keahlian. ● Bekerja dari rumah (*work from home*) atau di kantor sesuai kebijakan kantor/perusahaan. ● Memilih metode pembayaran tunai atau digital sesuai kenyamanan.

		• Menggunakan dompet digital atau *e-wallet* untuk kemudahan pembayaran. • Memilih menikah di usia muda (minimal 19 tahun) atau menunda sampai mapan atau tidak menikah jika belum siap dan tanpa melanggar hukum. • Lain-lain

C. *Rebranding* Hukum *Waḍ'ī*

Di antara pengertian hukum *waḍ'ī* adalah "tuntutan Allah berkaitan dengan perbuatan orang-orang mukalaf terkait dengan *waḍ'ī*"[157]. *Waḍ'ī* ini maksudnya apa saja yang menjadi sebab (*as-sabab*), syarat (*asy-syarṭ*), penghalang (*al-mānᶜ*)[158], sah (*aṣ-ṣiḥḥah*), rusak (*al-fāsid*)[159] dan batal (*al-buṭlān*)[160].

Sederhananya pengertian hukum *waḍ'ī* adalah:

Pengertian yang ditawarkan	"hukum-hukum yang dapat menjadi sebab, syarat atau penghalang timbulnya perbuatan hukum"

[157]Muḥammad ibn Ḥusain ibn Ḥasan al-Jīzānī, *Ma'ālim Uṣūl Al-Fiqh 'inda Ahl as-Sunnah Wa Al-Jamā'ah* (al-Riyāḍ, al-Mamlakah al-'Arabiyah as-Sa'ūdiyah: Dār Ibn al-Jauzī, 1996), 320.

[158]Az-Zuḥailī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh*, 122.

[159]Muḥammad Ḥasan Haitū, *Al-Wajīz Fī Uṣūl at-Tasyrī' Al-Islāmī* (Beirut, Lebanon: Mu'assasah ar-Risālah, 2020), 48.

[160]Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, 64.

Sebab	hukum-hukum yang dapat menjadi sebab timbulnya perbuatan hukum
Contoh:	• Notifikasi adzan dari aplikasi HP menjadi sebab masuk waktu wajib melaksanakan shalat. • Saldo mencapai nisab di rekening digital maupun manual menjadi sebab wajib zakat. • Menggunakan google maps atau aplikasi lainnya menjadi sebab untuk mempermudah menemukan arah kiblat. • Adanya tanda tangan elektronik (TTE) menjadi sebab keabsahan kontrak bisnis dan lainnya. • Barang Sampai ke konsumen dengan sistem COD menjadi sebab kewajiban pembayaran. • Melampaui batas waktu angsuran menjadi sebab kewajiban membayar denda syariah sesuai dengan kesepakatan sebelumnya. • Perekaman di CCTV menjadi sebab diterimanya bukti dalam kasus hukum. • Mencapai usia 17 tahun menjadi sebab berhaknya mendapat KTP dan SIM. • Lulus ujian profesi menjadi sebab berhaknya seseorang mendapat lisensi kerja. • Mendapatkan jumlah *like* dan *subscribe* tertentu menjadi sebab monetisasi youtube, tiktok atau lainnya dengan ketentuan dan syarat yang berlaku. • Tertangkap kamera *face recognition* menjadi sebab seseorang teridentifikasi di sistem

	keamanan. ● Memasukkan PIN atau sidik jari menjadi sebab dapat akses ke akun tertentu.
Syarat	hukum-hukum yang dapat menjadi syarat timbulnya perbuatan hukum
Contoh:	● Wudhu dan masuk waktu sebagai syarat melaksanakan shalat fardhu. ● Di masa pandemi, masker atau vaksin menjadi syarat bepergian naik pesawat ● Aplikasi Siskohat menjadi syarat dalam memverifikasi status haji. ● Konfirmasi transaksi di *e-commerce* online shop menjadi syarat sebelum dilakukan pembayaran. ● Adanya platform wakaf uang (digital) seperti Badan Wakaf Indonesia menjadi syarat dalam kepengurusan wakaf. ● Menyerahkan KTP dan perekaman wajah atau jari menjadi syarat misalnya dalam membuat rekening. ● Pendaftaran nikah di Simkah Kemenag menjadi syarat melaksanakan akad nikah. ● Satu majelis dalam akad nikah walaupun melalui virtual menjadi syarat pelaksanaan akad nikah. ● Sampainya usia 19 tahun menjadi syarat pendaftaran nikah ke KUA. ● Terpenuhinya syarat-syarat tertentu menjadi syarat pelaksanaan perceraian dan peradilan

	online. ● Lulus ujian teori dan praktik menjadi syarat berhaknya seseorang memiliki SIM. ● Memasukkan PIN atau sidik jari menjadi syarat masuk ke akun bank digital atau e-wallet.
Penghalang	hukum-hukum yang dapat menjadi penghalang timbulnya perbuatan hukum
Contoh:	● Seorang Muslimah ingin menikah dengan pria non-Muslim atau sebaliknya di negara yang mewajibkan pencatatan nikah sesuai syariat Islam terhalang untuk menikah kecuali salah satu pihak masuk Islam. ● Database kependudukan di KUA dapat menjadi penghalang (mencegah) pernikahan sedarah dengan mencocokkan data keluarga atau menjadi penghalang orang yang mau menikah tetapi masih terdaftar statusnya kawin di KUA. ● Membunuh pewaris atau beda agama atau pindah agama menjadi penghalang mendapatkan harta warisan. ● Hutang pewaris yang belum lunas menjadi penghalang pembagian harta warisan. ● Transaksi yang mengandung salah satu unsur seperti judi (*maisīr* seperti *binary options*, *money game*, jalan sehat dengan beli kupon), tidak jelas (*gharar*), memudaratkan (*ḍirār*) dan riba menjadi penghalang sahnya transaksi

	yang Islami. ● Seorang tersangka kriminal yang mengalami skizofrenia menjadi penghalang dikenakan hukum pidana. ● Orang yang dipaksa menandatangani suatu dokumen menjadi penghalang sahnya pernyataan yang ditandatangani.

D. *Rebranding al-Ḥākim*

Al-Ḥākim adalah pembuat hukum[161]. Pembuat hukum ini sebagaimana yang disepakati para ulama adalah Allah SWT, tidak ada yang lain[162]. Akal atau Rasulullah serta manusia lainnya bukan *al-Ḥākim* karena yang membuat hukum adalah Allah[163]. Peran manusia hanya sebagai penggali, peneliti, penyingkap atau penemu hukum yang telah dibuat Allah SWT. Oleh karena itu, walaupun manusia ada yang disebut sebagai hakim, maka ia hanya sebagai hakim semu (relatif, sementara hakim absolut hanya Allah SWT).

Hal yang perlu disadari bahwa alam raya ini adalah ciptaan Allah SWT, maka hukum-hukum yang dibuat oleh Tuhan Pencipta alam raya ini tidak saja hukum-hukum akhirat atau hukum Islam tetapi mencakup segala hukum di dunia ini. Mengutip kembali apa yang pernah ditulis pada bab-bab sebelumnya bahwa pada dasarnya ilmu itu satu. Seorang mukmin dan muslim dipastikan menerima pernyataan ini tanpa ragu, karena orang yang beriman percaya dengan yang Maha Ahad yakni Allah SWT. Begitu juga melalui logika bahwa tidak ada pertentangan antara iman dan akal terkait dengan

[161]Zaidān, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh*, 69.

[162]Abd. al-Ḥamīd Ḥakīm, *Al-Bayān*, vol. 3 (Jakarta, Indonesia: Maktabah as-Sa'adiyah Putra, n.d.), 9–10.

[163]Al-Asyqar, *Al-Wāḍiḥ Fī Uṣūl Al-Fiqh Lil Mubtadi'īn*, 18.

hal ini karena logika pun menerima bahwa ilmu itu asalnya satu yaitu dari Allah SWT. Kemudian ilmu ini turun ke bumi untuk diserap manusia di berbagai kalangan. Sejak saat itulah ilmu yang satu ini terberai dan terpilah sesuai dengan akal, pikiran, kemampuan, kondisi sosial budaya dan kecenderungan para penerima ilmu ini. Mulai dari proses itulah keilmuan pun terkonsentrasi ke berbagai bidang dan selanjutnya terbagi kembali ke sub bahkan ke sub sub lain yang lebih sempit.

Ketika ilmu itu turun ke bumi, mulailah ada keikutsertaan manusia dalam mempelajari, meneliti, menggali, menganalisis hingga kemudian menetapkan hukum sesuai dengan keilmuannya. Berdasarkan hal ini maka perlu ada *rebranding* terkait dengan *al-Ḥākim* khususnya yang ada kaitannya dengan peran manusia dalam menggali dan menemukan hukum Allah[164]. Berkaitan dengan hal ini ada beberapa pemikiran yang dapat ditawarkan sebagai berikut:

1. Memahami dan meyakini bahwa Allah sebagai *al-Ḥākim* dipastikan menciptakan hukum yang relevan untuk setiap masa termasuk di era digital (media sosial, AI, NFT, dan *cryptocurrency* dan lainnya). Oleh karena itu walaupun manusia disebut sebagai hakim semu tetapi memiliki peran besar untuk menyingkap hukum-hukum Tuhan yang selalu cocok untuk setiap zaman. Berarti, sebuah kehormatan besar jika manusia berhasil atau mampu menggunakan potensinya dalam menemukan hukum Allah untuk tercapainya kemaslahatan umum.
2. Hukum Islam (fiqh) bukan wahyu dan bukan juga aturan statis tetapi ia dapat dijadikan sebagai panduan dinamis yang bisa dite-

[164]Peran *al-Ḥākim* dapat dilihat dari Hadis Nabi bahwa jika hakim, ulama, mujtahid berijtihad dan benar maka mendapatkan dua pahala, jika salah tetap mendapatkan pahala walaupun hanya satu. Hal ini menunjukkan bahwa Allah memberikan peran yang besar kepada manusia. Lihat dalam Muh}ammad Fu'a>d Abd. Al-Ba>qi>, *Al-Lu'lu' Wa Al-Marjān Fīmā Ittafaqa 'Alaih Asy-Syaikhānī Imāmā Al-Muḥaddiṡain,* vol. 2 (Da>r al-Kutub al-'Arabiyah, n.d.), 30.

rapkan dalam berbagai kondisi. Selain itu hukum Islam (fiqh) pun dapat dilakukan pengembangan menyesuaikan dengan kondisi yang dihadapi di saat itu. Berarti, di sini ada peran manusia walaupun hanya berstatus sebagai hakim semu.

3. Allah sebagai *al-Ḥākim* yaitu Zat Pembuat hukum dipastikan bertujuan untuk keadilan, kemaslahatan dan kesejahteraan manusia. Sangat tidak mungkin Allah membuat hukum untuk menambah beban apalagi untuk menyengsarakan manusia. Pernyataan ini mengisyaratkan bahwa manusia sebagai hakim semu pun juga dalam menggali dan menemukan hukum Allah yang kemudian menetapkannya juga mesti berorientasi untuk mencapai keadilan, kemaslahatan dan kesejahteraan manusia.
4. Menekankan bahwa manusia sebagai khalifah di bumi memiliki peran dalam menginterpretasikan dan menerapkan hukum Islam sesuai dengan perkembangan zaman. Peran manusia ini diperkuat dalam Q.S. al-Hijr ayat 9 bahwa Allah menyatakan dengan kata kami yaitu "kami yang menurunkan al-Qur'an, maka kami juga yang menjaganya". Pernyataan ini menunjukkan bahwa Allah menyertakan manusia untuk menjaga al-Qur'an. Oleh karena itu manusia mestinya dapat memaksimalkan kemampuannya untuk memahami, menginterpretasikan serta menerapkan al-Qur'an agar terlembaga menjadi sebuah hukum.
5. Hukum Islam dalam konteks negara modern diterapkan dalam sistem perundangan yang tidak selalu murni berbasis fiqh klasik atau berlabel sebagai hukum Islam. Hal yang terpenting secara substansi tetap mengandung nilai-nilai Islam, seperti dalam perundang-undangan di negara mayoritas Muslim walaupun tidak harus disebut berlabel Islam.
6. *Al-Ḥākim* bukan hanya menetapkan hukum secara rigid, tetapi memberikan ruang bagi ijtihad untuk menyesuaikan hukum dengan kebutuhan zaman misalnya membuat berbagai inovasi baik dalam hukum keluarga, ekonomi, politik, pendidikan dan seba-

gainya yang berbasis *maqāṣid* serta lebih mengedepankan kemaslahatan, termasuk ruh hukum dalam penetapan hukum.

7. Mengembangkan konsep fiqh progresif yang tetap berdasarkan nas Syar'i, agar dapat menjawab tantangan zaman dengan pendekatan ushul fiqh kontemporer.
8. Manusia sebagai hakim semu perlu menyadari bahwa hukum Islam bukan sekadar menghafal teks, tetapi harus memahami dan kemudian diterjemahkan ke dalam realitas sosial.

Jelasnya *rebranding al-Ḥākim* ini adalah menyadari bahwa hanya Allah sebagai pembuat hukum dan tidak ada yang lain. Manusia hanya penggali, peneliti, penyingkap atau penemu hukum Allah. Kendatipun demikian, manusia juga mesti menyadari bahwa ia memiliki potensi dan peran yang besar dalam menerjemahkan kehendak Allah salah satunya dalam menetapkan hukum. Besarnya peran manusia ini dapat dilihat dari pernyataan Allah dengan kata "Kami" dalam menjaga al-Qur'an yang mengisyaratkan di dalamnya ada peran manusia. Di samping ayat yang disebutkan di atas, tidak sedikit juga peran yang luas diberikan Allah kepada manusia, misalnya perintah untuk menegakkan keadilan dan keseimbangan dalam kehidupan[165].

Ini berarti, manusia memang memiliki peran besar, hanya saja peran manusia tentunya berada di bawab peran dan otoritas Allah. Dengan demikian sepertinya dapat pula dinyatakan bahwa selama Allah ada di dunia ini dan dengan otoritas yang dimilikinya, selana itu pula manusia -selagi masih hidup- berhak berperan dan memegang otoritas. Bedanya peran dan otoritas Allah adalah abadi, sementara manusia bergantung pada keabadian otoritas Allah[166].

---

[165]Lihat Q.S. al-Mā̄idah ayat 8 dan 42, an-Nisā' ayat 58, al-An'ām, ayat 58, an-Naḥl ayat 90. Abdul Helim, 'Otoritas Maslahat Dalam Membangun Fikih Dinamis', *Jurnal Studi Agama Dan Masyarakat* 3, no. 2 (2006): 135, http://digilib.iain-palangkaraya.ac.id/1007/.

[166]Helim, 136.

E. *Rebranding Maḥkūm Fīh* sebagai Perbuatan Hukum

Maḥkūm fīh adalah perbuatan mukalaf[167] terkait dengan hukum syarak[168] atau hukum *taklīfī* dan hukum *waḍ'ī*[169]. Jelasnya *maḥkūm fīh* ini adalah perbuatan orang-orang yang sudah mukalaf berkaitan dengan hukum yang dari masing-masing perbuatan itu mengandung hak dan kewajiban atau ada akibat hukum dari suatu perbuatan.

Dalam teori ilmu hukum istilah *maḥkūm fīh* ini mirip dengan istilah "perbuatan hukum" atau "tindakan hukum"[170]. Kesamaan makna ini apakah kebetulan atau tidak, pada kenyataannya makna dari istilah-istilah ini memang sama. Jika dibandingkan antara *maḥkūm fīh* dan "perbuatan hukum" atau "tindakan hukum" tampaknya tanpa melalui penelitian pun hampir setiap orang akan menyatakan bahwa *maḥkūm fīh* lebih awal muncul ke permukaan ini. Oleh karena itu kemungkinan besar istilah perbuatan hukum atau tindakan hukum dalam ilmu hukum tersebut terinspirasi dari istilah *maḥkūm fīh*.

Kendatipun demikian, khususnya di masyarakat Indonesia istilah yang lebih familiar adalah perbuatan hukum. Kurang diketahui alasannya mengapa lebih familiar perbuatan hukum daripada *maḥkūm fīh*. Kemungkinan tidak semua orang Indonesia belajar ushul fiqh, terlebih lagi ushul fiqh yang berbahasa Arab dan tidak semua orang familiar dengan bahasa Arab. Dibandingkan dengan bahasa Inggris, sebagian masyarakat Indonesia mungkin lebih familiar dengan bahasa Inggris. Terlebih lagi dengan adanya kesamaan huruf walaupun terkadang pengucapannya berbeda, bahasa Inggris tetap lebih familiar

---

[167]Muḥammad ibn Ḥusain ibn Ḥasan al-Jīzānī, *Ma'ālim Uṣūl Al-Fiqh 'inda Ahl as-Sunnah Wa Al-Jamā'ah*, 329.

[168]'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Ilmu Uṣūl Al-Fiqh* (Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyah, 1996), 127.

[169]Az-Zuḥailī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh*, 147.

[170]Peter Mahmud Marzuki, *Pengantar ILmu Hukum* (Jakarta, Indonesia: Kencana, 2009), 244–46.

karena masih bisa dibaca oleh setiap orang yang mampu membaca huruf latin. Berbeda dengan bahasa Arab yang memiliki huruf tersendiri dan kaidah-kaidah tersendiri sehingga bagi yang sejak awal sulit melafalkan huruf-huruf Arab kemungkinan cenderung akan berpindah pada keilmuan lain. Padahal jika disadari, sebagai umat Islam mereka memiliki kitab suci yang berbahasa Arab, mestinya bahasa Arab lebih familiar dari bahasa lainnya walaupun masih tahap membaca. Begitu juga jika disadari dengan baik sebagaimana pernah disebutkan dalam buku ini bahwa ushul fiqh murni produk Islam, bukan produk barat dan bukan juga produk agama lain.

Terlepas dari beberapa hal yang disebutkan di atas, *maḥkūm fīh* mesti menyadari hal di atas dengan membuka diri dan bukan tetap berkutat atau bertengger di tempatnya semula. *Branding maḥkūm fīh* mesti muncul tanpa harus membuat istilah baru atau pengertian baru tetapi menggunakan bahasa yang sudah populer di masyarakat. Makna yang ditawarkan dalam buku ini bahwa *maḥkūm fīh* adalah:

Pengertian *maḥkūm fīh* yang ditawarkan	"perbuatan hukum" atau lebih lengkapnya "perbuatan hukum dari orang yang telah cakap berbuat hukum (mukalaf) terkait dengan perintah, larangan atau pilihan"
Perbuatan hukum yang dilakukan	● Memperluas pemahaman bahwa perbuatan mukalaf juga berkaitan dengan teknologi, sosial, dan globalisasi. Oleh karena itu di dalam kajian hukum Islam perlu merambah sampai ke wilayah-wilayah itu. ● Menyesuaikan bentuk perintah dan larangan dengan realitas kehidupan modern, seperti perbuatan-perbuatan hukum terkait

	transaksi digital, AI, dan kebijakan publik berbasis Islam. ● Menetapkan kategori hukum baru untuk aktivitas digital (perbuatan hukum) yang sebelumnya belum dibahas dalam fiqh klasik. ● Perbuatan hukum yang membuat naskah khutbah Jum'at, konsep ceramah, artikel, karya tulis atau tulisan lainnya dengan AI. ● Mengkaji apakah mufti digital bisa dianggap sebagai perbuatan mukalaf. ● Status hukum pada perbuatan hukum yang melakukan *deep fake* (kecerdasan buatan yang digunakan untuk membuat foto, audio, video hoax yang cukup meyakinkan), apakah termasuk haram karena menipu atau ada ruang ijtihad lainnya. ● Mengkaji konsep *gharar* (ketidakpastian) dalam perbuatan-perbuatan hukum yang diterapkan dalam ekonomi digital. ● Status hukum dari perbuatan-perbuatan hukum dalam media sosial, seperti *hoax*, ujaran kebencian, dan *cyber bullying*. ● Adanya dosa digital yaitu menyebarkan fitnah online yang dapat dianalogikan dengan gibah dalam konteks fiqh klasik. Hal ini menunjukkan bahwa perbuatan hukum tidak hanya dilakukan secara *offline* tetapi juga secara *online*. ● Mengaitkan *maḥkūm fīh* (perbuatan-perbuatan hukum) dengan hukum positif di

	negara yang tidak berbasis syariat Islam secara formal. ● Perbuatan-perbuatan hukum terkait penerapan hukum poligami dalam konteks hukum negara yang membatasi praktik ini. ● Memahami *maḥkūm fīh* bukan hanya dalam konteks individu, tetapi juga dalam dinamika sosial yang lebih luas. ● Dahulu menjaga lingkungan (*ḥifẓ al-bī'ah*) dianggap sunnah atau mubah, tetapi saat ini bisa dikategorikan sebagai wajib karena dampaknya yang besar bagi kehidupan manusia. Adanya perubahan kategori ini karena melihat dari perbuatan-perbuatan hukum yang dilakukan masyarakat yang sepertinya kurang memperhatikan kebersihan lingkungan. ● Melakukan pengembangan terhadap zakat di zaman modern seperti zakat saham, zakat profesi, dan zakat digital.

F. *Rebranding Maḥkūm 'Alaih* sebagai Subjek Hukum

Maḥkūm 'alaih adalah orang yang mendapatkan khitab dari Allah untuk melaksanakan perintah-Nya[171]. Dalam bahasa lain *maḥkūm 'alaih* adalah mukalaf (*mukallaf*)[172] yaitu orang yang dibebankan untuk menjalankan aturan Allah atau orang yang dibebani hukum.

[171]Zaidān, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh*, 87.
[172]Az-Zuḥailī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh*, 155.

Sebelum membahas lebih jauh tentang *maḥkūm 'alaih* ini, ada baiknya memperhatikan beberapa permasalahan atau pertanyaan berikut ini:

1. Bisakah cakupan dari *maḥkūm 'alaih* ini tidak hanya terbatas pada individu, tetapi juga mencakup lembaga, komunitas, sistem digital, institusi hukum, pemerintah bahkan negara?
2. Bagaimana dengan seorang anak yang sudah memahami akibat dari perbuatannya, seperti kasus *cyber bullying* yang dilakukan oleh anak di bawah umur. Siapa yang bertanggung jawab?
3. Siapa yang dituntut untuk bertanggung jawab jika seorang anak melakukan transaksi keuangan digital tanpa izin orang tua?
4. Bagaimana konsep mukalaf diterapkan dalam tanggung jawab sosial perusahaan (*Corporate Social Responsibility* - CSR). Jika sebuah perusahaan membuang limbah berbahaya, apakah tanggung jawabnya ditujukan kepada pemilik perusahaan atau karyawan, atau ke siapa?
5. Di zaman digital, tanggung jawab hukum tidak lagi bersifat fisik, tetapi juga mencakup jejak digital seseorang. Siapa yang menjadi *maḥkūm 'alaih* jika terjadi penyebaran *hoax* atau kejahatan siber?
6. Jika seseorang menggunakan akun palsu untuk menyebarkan *hoax* atau ujaran kebencian, bagaimana status hukum orang tersebut?
7. Apakah platform media sosial juga memiliki tanggung jawab sebagai *maḥkūm 'alaih* dalam menyaring konten berbahaya.

Itulah beberapa permasalahan atau pertanyaan yang sepertinya patut dipertimbangkan dan dijadikan bahan kajian bersama. Untuk menjawab permasalahan atau pertanyaan di atas, sepertinya tidak dapat dilakukan secara maksimal sebelum menyelesaikan topik inti dalam bahasan *maḥkūm 'alaih* ini seperti yang diuraikan dalam bahasan berikut ini.

Jika memperhatikan kembali pengertian di atas tampaknya manusia tidak memiliki pilihan lain selain dari menerima beban hukum yang diberikan. Manusia tidak memiliki kekuatan untuk menghindar terlebih lagi menolak. Memang benar sebagaimana pada Q.S. al-Baqarah ayat 286 bahwa Allah tidak memberikan beban kepada setiap orang kecuali sesuai dengan kemampuannya, tetapi pada intinya manusia tidak bisa mengelak dari beban hukum yang diberikan Allah. Artinya sesuai dengan teori *maḥkūm 'alaih* ini pada awalnya setiap manusia memiliki potensi untuk menerima beban hukum yang diberikan (*ahliyah al-wujūb*), dan untuk selanjutnya apakah manusia ini mampu menunaikan segala beban hukum (*ahliyah al-adā'*) atau sebaliknya tentunya akan menjadi pembahasan lain. Salah satunya seperti yang dikemukakan di atas tentang isi dari Q.S. al-Baqarah ayat 286 tersebut. Jelasnya manusia adalah sebagai mukalaf (*mukallaf*) yaitu sebagai orang yang mesti siap menjalani beban hukum yang diberikan.

Uraian di atas benar dan pada dasarnya memang seperti itu penjelasan tentang *maḥkūm 'alaih*. Namun demikian jika dibolehkan untuk menawarkan pemahaman lain bahwa hukum ini idealnya dijalankan dengan kesadaran, bukan di bawah tekanan terlebih lagi di bawah ancaman. Hidup ini memang nantinya berakhir di akhirat yang mungkin masuk surga atau neraka, tetapi jika pelaksanaan hukum menggunakan pendekatan surga neraka atau pendekatan mukmin kafir tampaknya agama dilaksanakan tidak dalam kondisi *enjoy*. Terlebih lagi jika ada di antara manusia ada yang memahami bahwa jalan untuk masuk surga hanya melalui ibadah individual, sementara ibadah sosial sepertinya diabaikan maka agama yang dilaksanakan pun menjadi rigid atau kaku. Hal ini berpotensi memandang orang lain di luar dirinya seperti melihat dengan kacamata kuda.

Pertanyaannya bagaimana supaya hukum ini dijalankan dengan kesadaran dan agama dilaksanakan dengan *enjoy*, maka salah satu caranya adalah dengan meminjam istilah yang digunakan dalam hu-

kum perdata tentang subjek hukum[173]. Maksudnya menjadikan mukalaf yang merupakan terjemahan dari *maḥkūm 'alaih* sebagai subjek yang disebut subjek hukum. Jika mengikuti pengertian dari mukalaf di atas, manusia adalah sebagai objek hukum yaitu orang yang dibebankan untuk menjalankan hukum karena dari teksnya saja *maḥkūm 'alaih* adalah *maf'ūl bih* yaitu sebagai objek. Namun yang ditawarkan di sini bahwa *maḥkūm 'alaih* dimaknai sebagai subjek hukum.

Ditegaskan kembali tawaran di atas bahwa *maḥkūm 'alaih* yang artinya adalah mukalaf dimaknai sebagai subjek hukum. Secara bahasa cara seperti ini diakui salah karena memaknai objek (*maf'ūl*) menjadi subjek (*fā'il*), tetapi jika dilihat dari pemaknaan yang diperoleh melalui hasil pembacaan atau pengkajian bisa jadi hal ini tidak salah dan justru dapat membawa kepada tingkat kesadaran hukum yang tinggi pada setiap manusia selaku subjek hukum.

Jika pemaknaan ini diterima maka rasa memiliki terhadap hukum bahkan agama akan timbul pada diri setiap subjek hukum. Alasannya karena sebagai subjek hukum maka ia memiliki hak dan kewajiban. Dengan memahami seperti ini yaitu berangkat dari pemahaman bahwa mukalaf sebagai subjek hukum, maka ia menjadi orang yang sadar hukum dan layak memikul tanggung jawab dalam hukum. Akhirnya dengan pemaknaan seperti ini, hukum bahkan agama bukan sebagai beban yang memberatkan tetapi justru sebagai kebutuhan. Jika di dalam diri setiap subjek hukum sudah terbangun kesadaran bahwa hukum (agama) sebagai kebutuhan maka setiap subjek hukum tidak dapat hidup tanpa adanya hukum. Hal ini karena hukum diibaratkan sama seperti makan. Jika tidak makan maka seseorang berpotensi

[173]Anggraeni Endah K., *Pokok Pokok Hukum Perdata Di Indonesia* (Semarang, Indonesia: Saraswati Nitisara, 2017), 21.

sakit yang artinya jika tidak berhukum maka seperti orang yang tidak makan. Jelasnya *maḥkūm 'alaih* kini dimaknai sebagai subjek hukum.

Sebenarnya upaya ini adalah sebuah strategi yaitu dengan mengubah bahasa yang asalnya sebagai objek, kemudian dijadikan sebagai subjek hukum. Kemudian ketika subjek hukum ini menjadikan hukum sebagai kebutuhan, berarti subjek hukum ini tidak dapat hidup tanpa hukum. Pada hakikatnya jika dipikirkan kembali bahwa manusia selaku subjek hukum ini sebenarnya akan kembali menjadi objek hukum. Namun bedanya, manusia sebagai objek hukum dalam fase yang kedua ini adalah sebagai objek hukum yang meresapi hukum dengan baik sehingga menjadikannya lebih berkualitas (*insān al-kāmil*) di dalam dunia hukum. Dengan memahami *maḥkūm 'alaih* sebagai subjek hukum maka beberapa permasalahan atau pertanyaan di atas dapat dijawab bahwa subjek hukum tidak hanya individu tetapi juga lembaga bahkan pemerintah. Subjek hukum tidak hanya berlaku untuk di dunia nyata tetapi juga di dunia maya dan hal-hal lainnya yang berkaitan.

G. *Rebranding* Sumber Hukum (al-Qur'an dan Hadis)

1. Al-Qur'an dan Hadis sebagai Bahan Mentah

Dalam ushul fiqh bahkan dalam Islam al-Qur'an dan Hadis disebut sebagai sumber hukum. Al-Qur'an sebagai sumber hukum pertama dan Hadis sebagai sumber hukum kedua serta tidak ada sumber hukum lain kecuali dari keduanya ini. Bahkan jika mengutip kembali dari yang telah disampaikan bahwa ilmu asalnya satu dan kemudian terkonsentrasi setelah turun ke bumi berarti al-Qur'an termasuk Hadis juga menjadi sumber ilmu pengetahuan baik terkait dengan agama atau pun terkait dengan sains dan teknologi serta keilmuan umum lainnya.

Kendatipun demikian, agar al-Qur'an dan Hadis berperan sesuai dengan fungsinya secara maksimal maka kedua sumber hukum ini mesti dipelajari dan dipahami. Misalnya memahami

al-Qur'an dan Hadis yang diawali dari arti atau makna, kemudian berlanjut ke penjelasan maksud dari teks yang dibaca. Ada juga terkait lafal-lafal yang digunakan karena ada yang terlihat mirip dan ada juga yang terlihat berbeda, termasuk juga terkait dengan hubungan per-lafal, per-ayat atau per-surat, *khithāb* ayat dan *di-lālah*-nya.

Begitu juga yang tidak dapat ditinggalkan bahkan hal yang penting untuk dipahami yaitu sejarah, kondisi, situasi, sosial, budaya, ekonomi dan politik di saat diturunkannya al-Qur'an atau di saat terjadinya hadis Nabi. Dalam keilmuan al-Qur'an dan Hadis, hal-hal yang disebutkan di atas sebagian masuk dalam bahasan *asbāb an-nuzūl* untuk ayat dan *asbāb al-wurūd* untuk hadis. Hal berikutnya yang tidak dilupakan adalah berkaitan dengan hukum-hukum yang terkandung di dalam al-Qur'an dan Hadis.

Ternyata banyak hal yang mesti dipelajari dan dipahami berkaitan dengan al-Qur'an dan Hadis. Namun untuk mempelajarinya dibutuhkan ilmu. Ilmu yang dimaksud beberapa di antaranya seperti ilmu al-Qur'an, Ilmu Tafsir, Ilmu Hadis dan termasuk juga ushul fiqh. Melalui ilmu-ilmu inilah al-Qur'an dan Hadis diproses untuk mempermudah orang lain memahaminya. Namun walaupun al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber hukum tetapi di kalangan masyarakat umum al-Qur'an dan Hadis sepertinya belum siap pakai alias masih belum masak. Bahasa lainnya adalah masih sebagai bahan mentah. Agar al-Qur'an dan Hadis menjadi bahan masak yang siap pakai, maka ilmu-ilmu yang disebutkan di ataslah yang memprosesnya agar kedua sumber itu dapat diterapkan.

2. Haruskah Pakai Ilmu?

Pertanyaan di atas mesti dijawab bahwa harus pakai ilmu. Namun sebelumnya perlu dijelaskan terlebih dahulu bahwa al-

Qur'an jika fungsinya untuk dibaca sebagai bacaan harian maka al-Qur'an bernilai ibadah sebagaimana yang disebutkan dalam Islam. Pada posisi ini hampir dapat dikatakan tidak memerlukan ilmu-ilmu seperti ilmu al-Qur'an, ilmu Tafsir, ilmu Hadis dan termasuk juga ilmu ushul fiqh, kecuali ilmu tajwid yang diperlukan. Ilmu tajwid yang diperlukan karena ia adalah ilmu tata cara baca al-Qur'an yang benar. Artinya walaupun hanya untuk membaca al-Qur'an, tetap memakai ilmu yaitu ilmu tajwid.

Namun jika al-Qur'an dan Hadis ingin dijadikan sebagai sumber hukum ilmu pengetahuan, maka mutlak harus menggunakan ilmu. Alasannya, bagaimana seseorang bisa memahami al-Qur'an dan Hadis dengan baik jika tidak menggunakan ilmu. Dampaknya al-Qur'an dan Hadis pun akhirnya dipahami mungkin sesuai selera yang membaca. Di sinilah titik persoalannya bahwa suatu saat orang akan menafsirkan al-Qur'an dan memahami Hadis Nabi tidak melalui ilmu yang akhirnya berpotensi menimbulkan masalah.

Jika ditanya mana yang lebih utama antara memahami dengan kaidah-kaidah keilmuan atau hanya membaca al-Qur'an dengan bertajwid. Jawabannya bahwa yang difokuskan bukan mencari jawaban yang lebih utama dan bahkan pertanyaan tersebut adalah kurang tepat dan perlu diperbaiki. Tampak aneh jika membandingkan yang sama-sama penting. Semua keilmuan untuk membaca dan memahami al-Qur'an dan Hadis adalah sama-sama utama dan penting. Hanya saja pengaruh dan dampak dari ilmu-ilmu untuk memahami tentu lebih besar daripada ilmu untuk membaca. Dampaknya dari ilmu-ilmu untuk memahami tidak hanya pada individu yang mempelajarinya tetapi juga dirasakan serta ditujukan untuk umat, sementara ilmu untuk membaca pengaruhnya hanya untuk diri sendiri.

Hal selanjutnya bahwa ilmu al-Qur'an, ilmu Tafsir, ilmu Hadis dan ushul fiqh secara eksplisit tidak ada pada masa Nabi,

tetapi secara implisit dapat dipahami dari cara Nabi menjelaskan hukum sebenarnya Nabi Muhammad di samping mendapatkan wahyu juga menggunakan kaidah-kaidah ilmiah. Hal seperti ini sudah dijelaskan pada bahasan-bahasan sebelumnya. Hanya saja Nabi tidak menyebut metode yang digunakannya. Kesempatan seperti inilah yang kemudian menjadi kreativitas para ulama untuk membangun keilmuan seperti yang disebutkan. Dengan demikian maka ilmu-ilmu ini bukan ilmu yang tidak bermanfaat, justru disebut sebagai ilmu ilmiah. Selain itu tidak tepat jika ada yang mengatakan bahwa mempelajari ilmu-ilmu tersebut termasuk bid'ah yang sesat. Justru pernyataan seperti ini yang menyesatkan karena al-Qur'an dan Hadis tidak dapat dipahami dengan baik, konsisten dan metodologis tanpa melalui ilmu-ilmu tersebut.

3. Cukup dengan al-Qur'an dan Hadis, Benarkah?

Mungkin pernah mendengar ada orang mengatakan bahwa cukup dengan al-Qur'an dan Hadis saja, tidak perlu ilmu yang lain untuk memahami hukum-hukum Allah. Oleh karena itu mari kembali kepada al-Qur'an dan Hadis. Pertanyaan yang muncul menanggapi pernyataan ini kira-kira sebagai berikut:

a. Apakah maksudnya kembali kepada al-Qur'an dan Hadis adalah kembali secara apa adanya sebagaimana yang tertulis dalam al-Qur'an dan Hadis itu? Maksudnya apa yang tertulis di dalam al-Qur'an dan Hadis maka seperti itulah yang dipahami. Permasalahan-permasalahan yang tidak diatur di dalam keduanya disebut tidak ada hukum sehingga jika ada yang melakukan kreativitas dalam bentuk-bentuk keagamaan disebut sebagai orang yang mengada-ada bahkan sesat?
b. Apakah yang dimaksud dengan kembali kepada al-Qur'an dan Hadis ini adalah kembali melalui ilmu-ilmu seperti ilmu

al-Qur'an, ilmu Tafsir, ilmu Hadis dan termasuk juga ilmu ushul fiqh?

c. Apakah yang dimaksud dengan kembali pada al-Qur'an dan Hadis adalah kembali dengan cara mengikuti metodologi dan pemahaman para ulama yang menguasai ilmu al-Qur'an, ilmu Tafsir, ilmu Hadis, ilmu ushul fiqh serta ilmu-ilmu lainnya yang mereka pelajari dari guru-guru mereka? Guru-guru ini pun mempelajari keilmuan-keilmuan ini dari guru-guru mereka sampai ke masa *tābi' tābi'īn*, lanjut ke *tābi'īn* yang kemudian sampai ke Sahabat dan tersambung ke Rasulullah SAW?

Jika maksud "kembali" diartikan secara tekstual atau apa adanya, tanpa adanya campur tangan atau interpretasi kontekstual, maka akan muncul banyak permasalahan. Salah satunya pemahaman yang terlepas dari bimbingan ulama dan ilmu-ilmu yang sudah diakui adalah berbahaya. Bahayanya adalah individu tersebut cenderung melakukan penafsiran berdasarkan pandangannya sendiri atau tanpa landasan ilmu yang memadai. Penafsiran seperti ini sering kali menimbulkan klaim kebenaran, bahkan tanpa disadari bisa muncul pengakuan seolah-olah mereka adalah hakim mutlak yang paling benar. Akibatnya, orang yang berbeda pendapat dengan mereka dianggap sebagai salah dan dianggap tidak menjalankan hukum Allah, sehingga layak disebut kafir. Pola pikir seperti ini sangat berbahaya karena menimbulkan kerusakan cara berpikir generasi mendatang.

Orang yang memiliki pemahaman tekstual ini mungkin sejalan dengan yang disabdakan Nabi Muhammad SAW 15 abad yang lalu, yaitu:

قال رسول الله ص.م سَيَخْرُجُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ أَحْدَاثُ الْأَسْنَانِ سُفَهَاءُ الْأَحْلَامِ يَقُوْلُوْنَ مِنْ قَوْلِ خَيْرِ الْبَرِيَّةِ يَقْرَأُوْنَ الْقُرْآنَ لاَ يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يَمْرُقُوْنَ مِنَ

الدِّينِ كَمَا يَمرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ فَإِذَا لَقِيْتُمُوْهُمْ فَاقْتُلُوْهُمْ فَإِنَّ فِيْ قَتْلِهِمْ أَجْرًا لِمَنْ قَتَلَهُمْ عِنْدَ اللهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. (رواه المسلم)[174]

Di akhir zaman nanti, akan mucul suatu kaum yang umur mereka masih muda belia dan akal mereka pun masih bodoh. Mereka mengatakan sesuatu yang baik (namun untuk tujuan keburukan). Mereka juga membaca Al Quran, namun tidak sampai melewati batas kerongkongan. Mereka keluar dari Din Islam sebagaimana meluncurnya anak panah dari busurnya. Maka jika kalian menjumpai mereka, perangilah. Karena bagi yang membunuh mereka akan mendapatkan pahala di sisi Allah pada hari kiamat nanti. (HR. Muslim).

Hadis di atas menggambarkan bahaya yang dihadapi oleh orang-orang yang memahami al-Qur'an dan Hadis secara tekstual, literal, atau secara apa adanya. Ketika mereka hanya mengandalkan kemampuannya sendiri dalam menafsirkan kedua sumber hukum ini, mereka berpotensi akan cenderung cepat terperosok dan bahkan tidak menyadari bahwa mereka sedang menjauh dari ajaran agama Islam, bagaikan anak panah yang melesat jauh dari busurnya. Oleh karena itu, pemahaman seperti ini tidaklah diinginkan.

Selanjutnya jika maksudnya kembali kepada al-Qur'an dan Hadis adalah melalui ilmu-ilmu seperti ilmu al-Qur'an, ilmu Tafsir, ilmu Hadis dan ilmu ushul fiqh maka model seperti ini yang dapat disebut tepat. Hanya saja yang masih menyisakan persoalan jika ilmu-ilmu tersebut digunakan secara mandiri tanpa mengikatkan diri dengan para ulama sepertinya dikhawatirkan

[174]Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qusyairī Al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Riyāḍ, Saudi Arabia: Dār Ṭayyibah, 2006), 474; Redaksi yang berbeda lihat dalam Abī 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīh Al-Bukhārī* (Beirut, Damaskus: Dār Ibn Kašīr, n.d.), 1928.

tercampurnya ideologi dari ilmu lain. Harusnya yang berperan pada posisi seperti ini adalah mujtahid karena dasar-dasar keilmuan dan konsistensi berpikirnya sudah terbentuk.

Pemahaman kembali kepada al-Qur'an dan Hadis yang tepat serta yang mungkin lebih selamat juga dapat dipertanggungjawabkan adalah sebagaimana disebutkan pada pertanyaan huruf c di atas. Kembali kepada al-Qur'an dan Hadis maksudnya adalah dengan cara mengikuti pemahaman para ulama yang menguasai ilmu al-Qur'an, ilmu Tafsir, ilmu Hadis, ushul fiqh dan ilmu-ilmu lainnya yang mereka pelajari dari guru-guru mereka. Guru-guru ini mempelajari keilmuan itu dari guru-guru mereka sampai ke masa *tābi' tābi'īn*, lanjut ke *tābi'īn* dan lanjut kembali ke Sahabat dan Rasulullah SAW.

Inilah pemahaman yang dapat dijadikan sebagai pedoman dan pegangan di setiap generasi akan datang. Tidak mungkin meninggalkan ulama karena mereka mendapatkan pemahaman tersebut dari guru-guru mereka sampai seterusnya kepada Rasulullah. Pemahaman seperti ini lebih selamat dan dapat dipertanggungjawabkan. Jika ada yang tidak berpedoman pada ulama sebelumnya maka pertanyaannya pemahaman siapa yang mereka ikuti. Jika yang diandalkan adalah pemahaman sendiri maka cenderung akan menjadi liar karena dipahami menurut selera masing-masing.

Berpegang pada ulama yang diakui kredibilitasnya adalah salah satu aplikasi dari yang dikatakan Ibnu Sirin dalam Mukadimah Shahih Muslim:

عَنْ محمد بْنِ سِيْرِيْنَ قَالَ: إِنَّ هذَا ٱلعِلْمَ دِيْنٌ فَانْظُرُوْا عَمَّنْ تَأْخُذُوْنَ دِيْنَكُمْ[175]

[175] Abī Zakariyā Yaḥyā Muḥyiddīn ibn Syaraf An-Nawawī, *Ṣaḥīḥ Muslim Bi Syarḥ An-Nawawī*, vol. 1 (Mu'assasah Qurṭubah, 1994), 126.

Sesungguhnya ilmu ini (sanad) bagian dari agama, maka perhatikanlah dari siapakah kalian mengambil agama kalian. (Mukadimah Shahih Muslim)

Dapat disimpulkan bahwa pernyataan tentang cukup dengan al-Qur'an dan Hadis bukan mutlak seperti yang dipahami. Hal ini karena al-Qur'an dan Hadis masih bahan mentah atau belum siap pakai. Dalam hal ini diperlukan ilmu untuk memahami kedua sumber tersebut. Dengan begitu maka makna kembali kepada al-Qur'an dan Hadis juga bukan mutlak seperti yang dipahami tetapi kembali melalui keilmuan dengan tetap berpedoman pada pendapat ulama. Inilah yang dimaksud dengan kembali pada al-Qur'an dan Hadis secara benar.

H. *Rebranding* Metode *al-Ijmā'*

1. Konsep yang Ditawarkan

Sebagaimana telah diketahui pada bahasan terdahulu bahwa *al-ijmā'* adalah kesepakatan para ulama sepeninggal Rasulullah[176] tentang berbagai persoalan[177] agama[178] atau lainnya. Pengertian ini memberikan pemahaman bahwa *al-ijmā'* adalah metode, kaidah, dalil atau teori yang digunakan para ulama setelah wafatnya Rasulullah untuk mencapai suatu kesepakatan di bidang hukum Islam.

Selanjutnya pengertian dari *al-ijmā'* ini dipertemukan juga dengan konsensus yang ternyata memiliki persamaan makna. Kajian ini juga melihat bahwa *al-ijmā'* lebih dahulu ada dari pada konsensus sehingga sangat memungkinkan *al-ijmā'* memberikan inspirasi kepada konsensus.

---

[176]Al-Gazālī, *Al-Mustaṣfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*, 137.
[177]Asy-Syaukānī, *Irsyād Al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq Al-Ḥaqq Min 'Ilm Al-Uṣūl*, 109.
[178]Jum'ah, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Muyassar*, 60.

Terlepas dari penjelasan di atas, kata konsensus sepertinya lebih familiar di masyarakat. Walaupun pernyataan ini perlu dibuktikan kembali berkaitan dengan seberapa banyak familiarnya konsensus daripada *al-ijmā'*, tetapi karena image atau kesan kata konsensus dapat dipakai oleh semua kalangan maka secara logis kata konsensus lebih familiar daripada *al-ijmā'*. *Al-ijmā'* sendiri sebenarnya sebuah kata yang tidak hanya umat Islam saja yang dapat mengucapkannya. Jika ada yang menilai demikian sepertinya penilaian tersebut keliru. Kalaupun *al-ijmā'* berbahasa Arab tetapi bukan berarti ia hanya berurusan dengan akhirat. Jelasnya *al-ijmā'* adalah kaidah, dalil, metode atau teori, sehingga ia pun disebut sebagai ilmiah. Permasalahannya, mungkin karena faktor bahasa sehingga *al-ijmā'* kalah *branding* dengan konsensus. Oleh karena itu dalam tulisan ini pun ditawarkan arti dari *al-ijmā'* secara sederhana, update dan adaptif yang dapat memudahkan untuk mengingatnya yaitu:

Pengertian *al-ijmā'* adalah:	konsensus ulama
Penjelasan	a. *al-ijmā'* merupakan salah satu metode ushul fiqh b. konsensus ulama adalah pengertian *al-ijmā'* yang digunakan untuk menunjukkan seperti itulah makna dari *al-ijmā'*. c. konsensus ulama maksudnya para ulama atau para ahli di suatu masa atau di suatu tempat mengkaji suatu persoalan hukum. Proses pengkajian ini hampir dipastikan terjadi dialog, tanya jawab, diskusi, debat bahkan perbedaan pendapat. Namun di pengujung

	proses *al-ijmā'* diadakan kesepakatan (konsensus) untuk menetapkan status hukum persoalan yang dihadapi saat itu.

2. Macam-Macam *al-Ijmā'*

Dalam kajian ini ditawarkan juga macam-macam *al-ijmā'*. Bedanya macam-macam *al-ijmā'* yang ditawarkan dibagi secara bertingkat sebagai berikut:

a. *Al-ijmā'* global yaitu konsensus atau kesepakatan yang di-akui oleh ulama dari berbagai belahan dunia. Model *al-ijmā'* global ini mirip dengan *al-ijmā' aṣ-ṣarīḥ*;
b. *Al-ijmā'* regional: konsensus atau kesepakatan di tingkat nasional atau tingkat provinsi atau kawasan tertentu.
c. *Al-ijmā'* sektoral: kesepakatan dalam bidang keilmuan ter-tentu seperti di bidang hukum, ekonomi syariah, kesehatan, teknologi dan lain-lain.

Hasil kajian masing-masing di atas memiliki kekuatan hu-kum yang sama, kuat dan dapat dijadikan sebagai hujjah. Kendatipun *al-ijmā'* yang dilakukan dalam tingkat *al-ijmā'* regional atau bahkan *al-ijmā'* sektoral. Alasannya karena yang dikaji tentu materi-materi khusus baik di tingkat regional atau sektoral. Materi-materi ini tentu yang terjadi dan berkaitan de-ngan yang terjadi di wilayah masing-masing. Oleh karena itu, ulama yang mengikuti *al-ijmā'* ini tentu memahami dengan benar permasalahan atau materi yang dikaji. Oleh karena itulah hasil dari *al-ijmā'* di semua tingkatan tersebut dapat menjadi hujjah.

3. Permasalahan dan Solusi

Di bawah ini akan ditampilkan permasalahan-permasalahan yang dialami *al-ijmā'* selama ini. Namun dalam kajian ini diupa-

yakan juga memberikan solusi sehingga teori *al-ijmā'* tetap dapat lebih berkontribusi. Permasalahan dan solusi yang dimaksud adalah sebagai berikut:

Permasalahan dan Solusi	• Selama ini yang dipandang sebagai *al-ijmā'* jika disepakati oleh seluruh ulama di suatu masa disebut dengan *al-ijmā' aṣ-ṣarīh*. Secara realitas model seperti ini sulit terjadi. Terlebih lagi jumlah ulama selaku mujtahid pun berkurang, sementara di sisi lain perbedaan mazhab semakin berkembang sehingga *al-ijmā'* pun seolah-olah mustahil terjadi di era modern. • Solusi yang perlu dilakukan adalah menerapkan *al-ijmā'* lebih fleksibel, seperti kesepakatan mayoritas ulama atau institusi hukum Islam yang memiliki otoritas; bukan harus disepakati seluruhnya. • Contoh: Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) diakui sebagai *al-ijmā'*, fatwa *Dār al-Iftā'* al-Azhar diakui sebagai *al-ijmā'* dan lainnya.
	• Dahulu *al-ijmā'* hanya bisa dilakukan oleh para ulama (mujtahid) dengan jumlah yang terbatas. Dampaknya umat Islam pun sering merasa tidak memiliki ruang partisipasi dalam proses pembentukan hukum. • Solusi yang perlu dilakukan adalah memanfaatkan teknologi digital dan *big* data untuk menyerap pendapat para ulama dan cendekiawan muslim secara global. • Mengembangkan metode ijtihad kolektif

	berbasis komunitas yang melibatkan lebih banyak pemikir Islam dari berbagai latar belakang.
	• Permasalahan yang dihadapi saat ini mungkin adanya kesulitan menentukan siapa yang memiliki otoritas untuk ikut dalam *al-ijmā'* dalam konteks global yang penuh perbedaan mazhab dan aliran. Di samping itu adanya perbedaan dalam politik dan ideologi sering membuat sulit mencapai kesepakatan hukum yang dapat diterima oleh seluruh umat Islam. • Solusi yang dilakukan adalah membangun institusi resmi yang mengoordinasikan *al-ijmā'* di tingkat global seperti Majelis Fatwa Dunia atau institusi ulama berbasis teknologi digital. • Mendorong peran akademisi dan profesional muslim serta para pakar di bidang keilmuan yang beragam untuk aktif terlibat dalam memberikan perspektif baru terhadap *al-ijmā'*, bukan hanya ulama dari kalangan tradisional atau lembaga keislaman klasik.
	• *Al-ijmā'* sering dipandang hanya relevan dengan hukum Islam tradisional dan tidak punya hubungan dengan hukum negara modern. Terlebih lagi ada beberapa negara Muslim memiliki sistem hukum yang bercampur dengan hukum positif, sehingga *al-ijmā'* pun sulit diintegrasikan dalam kebijakan negara. • Solusi yang perlu dilakukan adalah membangun harmonisasi antara *al-ijmā'* ulama dan

	kebijakan negara dalam membentuk hukum Islam yang lebih inklusif. ● Mendorong konsep "*al-ijmā'* kenegaraan", yaitu kesepakatan ulama dan pemangku kebijakan dalam menerapkan prinsip syariah di tingkat nasional.
	● Memanfaatkan platform digital untuk mengumpulkan pendapat ulama dari berbagai negara (musyawarah ulama global atau Konferensi Fiqh Internasional Virtual).
	● Meningkatkan keterlibatan para pakar muslim non-tradisional seperti ekonom, ilmuwan, dan ahli teknologi.
	● Kajian yang dilakukan tidak hanya berbasis fiqh klasik, tetapi juga menggabungkan pendekatan sosiologi, ekonomi, dan teknologi dalam menghasilkan hukum Islam.
	● Mengembangkan Majelis Fatwa Online (MFO) yang menghubungkan ulama dari berbagai negara dalam Aplikasi Fatwa Digital (AFD).

I. *Rebranding* Metode *al-Qiyās*

1. Konsep yang Ditawarkan

Sebagaimana telah diketahui pada bahasan terdahulu bahwa *al-qiyās* adalah "memberlakukan hukum *aṣl* kepada hukum *furū'* disebabkan adanya kesamaan *'illah* yang tidak dapat dicapai me-

lalui hanya dengan pendekatan bahasa"[179]. Pengertian lainnya "menyamakan *'illah* yang ada pada *furu'* dengan *'illah* yang ada pada *aṣl* yang di*istinbāṭ*kan dari hukum *aṣl*"[180] atau "menyatukan sesuatu yang tidak disebutkan hukumnya dalam nas dengan sesuatu yang disebutkan hukumnya oleh nas disebabkan kesatuan *'illah* hukum antara keduanya"[181].

Dapat disimpulkan *al-qiyās* adalah menyamakan status hukum suatu persoalan yang tidak diatur dalam al-Qur'an dan Hadis kepada status hukum suatu persoalan yang sudah diatur oleh al-Qur'an dan Hadis disebabkan adanya persamaan *'illah*. Bahasa lainnya *al-qiyās* adalah suatu persoalan yang tidak diatur dalam nas, disamakan hukumnya dengan suatu persoalan yang sudah diatur oleh nas karena adanya persamaan *'illah*.

Selanjutnya sebagaimana telah dibahas sebelumnya jika pengertian dari *al-qiyās* ini dipertemukan juga dengan pengertian analogi (*analogy*) maka keduanya memiliki arti yang serupa, mirip bahkan sama sehingga di masa sekarang bisa saling bersinergi. Memang jika dilihat dari faktor sejarah sebagaimana juga pernah disebutkan bahwa analogi sepertinya mendapatkan inspirasi dari *al-qiyās*. Namun terlepas dari itu siapa yang menginspirasi dan siapa yang diinspirasi sebagai sebuah ilmu yang diperhatikan adalah kontribusi nyata yang diberikan ilmu tersebut, bahkan sinergi keilmuan khususnya melalui *al-qiyās* sangat diperlukan saat ini untuk menyelesaikan persoalan yang semakin kompleks.

Oleh karena itu *al-qiyās* perlu digunakan secara maksimal dan agar *al-qiyās* tetap relevan, adaptif, dan mudah dipahami di

---

[179] Asy-Syarī'ah, *At-Tanqīḥ Fī Al-Uṣūl Al-Fiqh*, II:52.
[180] Al-Amidi, *Al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām*, 2:130.
[181] Az-Zuḥailī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, 2001, 1:603.

era kekinian, maka diperlukan *branding* ulang yang membuatnya lebih praktis, terbuka untuk inovasi, dan bisa diintegrasikan dalam berbagai aspek kehidupan kontemporer.

Konsep yang ditawarkan di sini baru sebatas pengertian dari metode *al-qiyās*. Redaksi bahasa yang digunakan diupayakan lebih sederhana dan mudah diingat bahwa *al-qiyās* adalah:

Pengertian *al-qiyās* adalah:	analogi hukum
Penjelasan	a. *al-qiyās* merupakan salah satu metode ushul fiqh; b. analogi hukum adalah pengertian *al-qiyās* yang digunakan untuk menunjukkan seperti itulah makna dari *al-qiyās*; c. analogi hukum maksudnya menyamakan status hukum pada persoalan baru (*furū'*) dengan status hukum yang sudah diatur dalam al-Qur'an atau hadis (*aṣl*) karena adanya persamaan motif (*'illah*).

2. Hal-hal yang Perlu Dilakukan

Al-qiyās mestinya dapat berkembang menjadi metode penetapan hukum yang lebih dinamis, interdisipliner, dan berbasis teknologi. Oleh karena itu berdasarkan pemikiran ini maka ada hal-hal penting untuk dilakukan dalam *rebranding al-qiyās* di antaranya adalah sebagai berikut:

Maju bersama	• *Al-qiyās* mestinya dapat berkembang menjadi metode atau teori penetapan hukum yang lebih

al-qiyās: lebih dinamis, interdisipliner, dan berbasis teknologi	dinamis, interdisipliner, dan berbasis teknologi.
	• Metode *al-qiyās* bersinergi dengan ilmu-ilmu kontemporer, seperti sosiologi hukum, filsafat hukum Islam, neuroscience, ekonomi digital, dan studi post humanisme.
	• Memperluas cakupan metode *al-qiyās* agar tidak hanya membahas ibadah dan muamalah klasik, tetapi juga isu-isu kompleks seperti AI, bioteknologi, gender, dan etika digital.
	• Menerapkan *al-qiyās* dalam isu-isu global seperti hak asasi manusia, perubahan iklim, dan keadilan ekonomi.
	• Membangun platform AI *al-qiyās* yang mampu mengumpulkan, menganalisis, dan menyusun fatwa berbasis *al-qiyās* secara cepat dan akurat.
	• Menggunakan *al-qiyās* dengan pendekatan kontekstual agar hukum Islam lebih fleksibel terhadap pluralitas budaya dan realitas postmodern.
	• Mengembangkan metode *'illah* berbasis data empiris seperti dinamika sosial, politik, teknologi dan lainnya, bukan hanya pendekatan teks klasik.
	• Mengadopsi pendekatan multidisipliner, termasuk filsafat hukum, ilmu sosial, dan sains dalam menetapkan *'illah*.

	• Mengembangkan metode penemuan *'illah* berbasis analisis sistem, yaitu mempertimbangkan faktor ekonomi, psikologi sosial, dan kebijakan global dalam menentukan hukum.
	• Menggunakan kecerdasan buatan (AI) untuk menganalisis *'illah* hukum lebih cepat.

3. Contoh Penggunaan Metode *al-Qiyās*

Pada bahasan di bawah ini disajikan beberapa contoh penggunaan *al-qiyās* sebagai hasil dari *rebranding* yang dilakukan. Contoh-contoh tersebut adalah:

al-qiyās adalah analogi hukum	• Status hukum bayar zakat fitrah menggunakan beras adalah boleh disamakan dengan status hukum bolehnya bayar zakat menggunakan kurma atau gandum karena '*illah*nya sama-sama mengenyangkan.
	• Status hukum narkoba, narkotika, macam-macam minuman beralkohol dan berbagai oplosan adalah haram disamakan dengan status hukum haramnya konsumsi khamar karena'*illah*nya sama-sama ada zat yang memabukkan.
	• Status hukum cuek dengan orang tua, asyik dengan HP ketika orang tua berbicara, tidak menyahut dengan sopan ketika orang tua memanggil, menyembunyikan status atau story media sosial dari orang tua, tidak pernah

	menelepon orang tua bagi yang berjauhan, tidak silaturahmi tanpa alasan kuat dengan orang tua, memukul, menendang, dan sejenisnya adalah haram disamakan dengan status hukum haramnya berkata-kata kasar dengan orang tua karena '*illah*nya sama-sama masuk kategori durhaka atau menyakiti orang tua.
	• Status hukum menggunakan teknologi CRISPR (teknologi pengeditan gen melalui modifikasi DNA) untuk menyembuhkan penyakit genetik adalah boleh disamakan dengan status hukum bolehnya menggunakan obat yang mengandung zat haram untuk menyembuhkan penyakit karena '*illah*nya sama-sama dalam kondisi darurat
	• Status hukum keterangan algoritma AI yang bias dan tidak transparan adalah ditolak disamakan dengan status hukum ditolaknya kesaksian seseorang yang tidak adil dan tidak dapat dipercaya, karena '*illah*nya sama-sama tidak berimbang atau adanya bias.
	• Status hukum menjadikan aset kripto (mata uang digital) sebagai alat ukur nilai adalah boleh disamakan dengan status hukum bolehnya emas dan perak dijadikan alat ukur nilai karena '*illah*nya sama-sama bernilai stabil.
	• Status hukum mengumpulkan data pribadi

	orang lain adalah haram disamakan dengan status hukum haramnya menyebarkan aib seseorang karena '*illah*nya sama-sama tidak ada persetujuan dari yang bersangkutan dan merugikan.
	• Status hukum menggunakan data pribadi orang lain atau menggunakan karya orang lain sebagai karyanya adalah haram disamakan dengan status hukum haramnya menggunakan atau mengambil harta orang lain karena '*illah*nya sama-sama tidak ada izin.
	• Status hukum kebijakan industri yang mencemari laut dan udara adalah haram disamakan dengan status hukum haramnya merusak lingkungan karena '*illah*nya sama-sama merusak.
	• Status hukum *hate speech* terhadap agama dan kelompok minoritas adalah haram disamakan dengan status hukum haramnya menghina keyakinan orang lain.
	• Status hukum *artificial intelligence* (AI) bertanggung jawab atas perbuatannya adalah wajib disamakan dengan status hukum wajibnya manusia bertanggung jawab atas perbuatannya karena '*illah*nya sama-sama memiliki kesadaran.
	• Status hukum transaksi *e-commerce* adalah boleh disamakan dengan status hukum

	bolehnya jual beli langsung di pasar karena '*illah*nya sama-sama adanya transaksi.

Itulah beberapa contoh penggunaan *al-qiyās* yang sebagian darinya merupakan hasil *rebranding*. Jika terdapat hal-hal yang terlihat kurang atau keliru tidak menutup ruang untuk dikaji kembali.

J. *Rebranding* Metode *ilḥāqī*

Kelanjutan dari metode *al-qiyās* ini adalah metode *ilḥāqī*. Metode ini adalah menyamakan status hukum peristiwa yang baru dengan status hukum peristiwa yang disebutkan dalam kitab-kitab terdahulu karena adanya keserupaan '*illah* (sebab, motif, sifat atau kasus)[182].

Memperhatikan kembali pengertian di atas sepertinya metode *ilḥāqī* memiliki cara kerja yang sama dengan metode *al-qiyās*. Perbedaannya terletak pada:

a. Perbedaan pada *aṣl*. Jika pada metode *al-qiyās* yang menjadi *aṣl* adalah al-Qur'an atau hadis, sementara pada *ilḥāqī* yang menjadi *aṣl* adalah kitab-kitab terdahulu atau pendapat ulama sebelumnya.
b. Walaupun metode *al-qiyās* dan metode *ilḥāqī* sama-sama memperhatikan '*illah* (sebab, motif, sifat atau kasus) tetapi dalam metode *ilḥāqī* kajian terhadap '*illah* sepertinya lebih luwes, bahkan lebih fokus melihat pada kesamaan konteks dan praktik antara peristiwa baru dengan peristiwa yang terdapat pada kitab-kitab fiqh sebelumnya.

[182]Masyhuri, *Masalah Keagamaan NU*, 367.

Berkaitan dengan contoh metode *ilḥāqī* menjawab atau menyelesaikan permasalahan dalam persoalan hukum termasuk persoalan saat ini dapat dilihat dalam kajian berikut ini.

Pengertian *ilḥāqī* yang ditawarkan	metode untuk menyamakan status hukum peristiwa yang baru dengan status hukum peristiwa yang disebutkan dalam kitab-kitab terdahulu karena adanya keserupaan sebab, motif, sifat atau kasus.
Contoh	● Status hukum merokok adalah makruh, disamakan dengan status hukum makruhnya makan bawang putih karena ada kesamaan motif yaitu sama-sama bau dan tidak sedap.
	● Status hukum bayar zakat dengan uang adalah boleh disamakan dengan status hukum bolehnya bayar zakat dengan *qīmah* (nilai makan pokok) karena sama-sama bernilai.
	● Status hukum membentuk panitia penerima zakat di setiap masjid (bukan UPZ) adalah boleh disamakan dengan status hukum bolehnya menunjuk wakil penerima zakat sebagaimana dalam kitab fiqh *al-Majmū'* an-Nawawī.
	● Status hukum zakat menggunakan transfer bank adalah boleh disamakan dengan status hukum bolehnya menunjuk wakil penerima zakat sebagaimana dalam kitab fiqh.
	● Status hukum menggunakan speaker untuk

	pengeras suara di masjid adalah boleh disamakan dengan status hukum bolehnya tabligh sebagaimana dalam kitab fiqh *fatḥ al-mu'īn* karena sama-sama pemberitahuan.
	• Status hukum transaksi online adalah boleh disamakan dengan status hukum jual beli salam karena sama-sama dibayar di awal dan barang dikirim kemudian.
	• Status hukum menggunakan Shopee Paylater adalah boleh disamakan dengan status hukum bolehnya *qarḍ* (utang-piutang tanpa riba) dan *ba'i taqsīṭ* (jual beli kredit).
	• Status hukum nikah online adalah boleh disamakan dengan status hukum bolehnya *ījāb* dan *qabūl* melalui surat yang dibahas dalam *tuḥfah al-muḥtāj* dan *bughyah mustarsyidīn* karena sama-sama satu majelis.
	• Status hukum investasi saham adalah boleh disamakan dengan status hukum bolehnya *syirkah* sebagaimana dalam kitab-kitab fiqh karena di dalamnya sama-sama ada kemitraan.
	• Status hukum memanfaatkan AI dalam karya ilmiah (media diskusi dan mencari ide, bukan meminta AI membuatkan karya ilmiah) adalah boleh disamakan dengan status hukum *ittibā'* (mengikuti pendapat dengan cara mengetahui metode hukum dan profil yang diikuti) dan *taḥqīq* (menyelidiki pendapat tersebut).

	• Status hukum transfer uang hewan kurban kepada penyedia jasa hewan kurban adalah boleh disamakan dengan status hukum bolehnya *wakalah* (perwakilan) dalam ibadah.
	• Status hukum menggunakan rekaman AI dalam menganalisis data adalah boleh disamakan dengan status hukum bolehnya rekaman CCTV sebagai alat bukti sebagaimana (misalnya) digunakan dalam peradilan di Indonesia. Kendatipun keterangan AI di persidangan ditolak di negara maju.

K. *Rebranding* Metode *al-Istiḥsān*

1. Konsep yang Ditawarkan

Sebagaimana telah diketahui pada bahasan terdahulu bahwa *al-istiḥsān* adalah meninggalkan *qiyās al-jalī* (jelas) untuk melakukan *qiyās al-khafī* (samar-samar) karena pengaruh hukumnya lebih kuat daripada *qiyās al-jalī*"[183]. Maksudnya kemaslahatan atau kebaikan dalam *qiyās al-khafī* lebih kuat daripada kemaslahatan atau kebaikan dalam *qiyās al-jalī*.

Pengertian lainnya bahwa *al-istiḥsān* adalah mengamalkan di antara dua dalil yang lebih kuat[184] atau memberlakukan kemaslahatan *juz'ī* (spesifik) ketika berhadapan dengan ketentuan umum[185]. Pengertian ini juga meninggalkan *al-qiyās* ketika bertentangan dengan *al-'urf* dan meninggalkan *al-qiyās* ketika

[183]Mallāḥ, *Al-Fatwā: Nasy'atuhā Wa Taṭawwuruhā– Uṣūluhā Wa Taṭbīqātuha*, 2:469.

[184]Az-Zuḥailī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, 2001, II:738.

[185]Mallāḥ, *Al-Fatwā: Nasy'atuhā Wa Taṭawwuruhā– Uṣūluhā Wa Taṭbīqātuha*, 2:472.

adanya kemaslahatan yang lebih kuat atau meninggalkan *al-qiyās* karena dapat membawa kepada kesulitan dan kesusahan.

Pengertian berikutnya bahwa *al-istiḥsān* adalah meninggalkan suatu ketentuan hukum kepada ketentuan hukum lain yang lebih kuat dari ketentuan hukum sebelumnya[186]. Meninggalkan atau berpalingnya dari satu hukum kepada hukum yang lebih kuat tentunya adalah untuk memelihara atau mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemudaratan kepada seluruh masyarakat muslim[187].

Imam Syafi'i tidak menyebutkan *al-istiḥsān* sebagai salah satu kaidah, teori, dalil atau metode di dalam mazhabnya, tetapi ia mempraktikkan metode ini. Hal ini dapat dilihat bahwa beberapa kali Imam Syafi'i menggunakan kata *al-istiḥsān* secara langsung dalam menjawab persoalan hukum Islam seperti "*astaḥsinu*"[188] atau menggunakan kata lain yaitu *astaḥibbu żālik* (أستحبّ ذلك = saya cenderung atau saya menyukai hal itu) yang dinilai tidak ada bedanya dengan *astaḥsinu*[189].

Berdasarkan pengertian-pengertian di atas tampaknya terangkum dalam sebuah pengertian bahwa *al-istiḥsān* adalah "menguatkan suatu dalil (kaidah, metode, teori) atas dalil yang lain (kaidah, metode, teori) ketika terjadi pertentangan". Proses penguatan (*tarjīḥ*) salah satu dalil ini bertujuan untuk mencapai substansi hukum, spirit atau pesan terdalam dari suatu hukum atau ketentuan (*rūḥ al-ḥukm*)[190].

---

[186]Qudāmah, *Rauḍah An-Nāẓir Wa Jannah Al-Manāẓir Fī Uṣūl Al-Fiqh 'alā Mażhab Al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, 1:473.

[187]Az-Zuḥailī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, 2001, II:740.

[188]Al-Bannānī, *Hāsyiyah Al-'Allāmah Al-Bannānī 'ala Syarḥ Al-Jalāl Syams Ad-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad Al-Maḥallī 'alā Matn Jam' Al-Jawāmi'*, 345.

[189]As-Sarakhsī, *Uṣūl As-Sarakhsī*, 2:201.

[190]Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam Dalam Penyelesaian Masalah-Masalah Yang Praktis*, 161, 166.

Hal yang perlu diperhatikan di sini adalah tujuan besar *al-istiḥsān*. Tujuannya adalah tercapainya spirit dan ruh (substansi) hukum. Spirit dan (substansi) ruh hukum ini tidak lain adalah kebaikan atau kemaslahatan. Jika terdapat sebuah ketentuan secara tekstual mengatur suatu persoalan hukum tetapi *ending* dari ketentuan ini justru menuai kesulitan, ketidakadilan, atau kerusakan bahkan kemudaratan maka ketentuan tekstual itu –termasuk ayat al-Qur'an atau hadis- ditinggalkan demi tercapainya kemaslahatan yang lebih kuat. Berarti ketika menggunakan *al-istiḥsān*, seseorang melakukan pemindahan hukum dari hukum yang satu ke hukum yang lain untuk mencapai kemaslahatan yang lebih besar kendatipun tidak sejalan dengan teks yang ditulis dalam nas.

Pemindahan hukum ke hukum yang lebih maslahat memerlukan pola pikir yang kontekstual, luwes dan fleksibel. Oleh karena itu dalam *rebranding* metode *al-istiḥsān* ini penulis lebih cenderung memaknai *al-istiḥsān* sebagai berikut:

Pengertian *al-istiḥsān* adalah:	fleksibilitas hukum Islam dalam mencapai kebaikan
Penjelasan	a. *al-istiḥsān* merupakan salah satu metode ushul fiqh; b. fleksibilitas hukum Islam dalam mencapai kebaikan adalah pengertian *al-istiḥsān* yang digunakan untuk menunjukkan seperti itulah makna dari *al-istiḥsān* selanjutnya; c. fleksibilitas hukum Islam dalam mencapai kebaikan maksudnya metode *al-istiḥsān* ini adalah lentur sehingga

	dapat berpindah dari hukum yang satu ke hukum yang lain tanpa terikat dengan teks karena tujuan yang ingin dicapai adalah substansi atau ruh hukum berupa kebaikan. Oleh karena itu untuk mencapai substansi atau ruh hukum terkadang harus berbenturan atau bertentangan dengan aturan tekstual. Namun untuk tercapainya buah dari substansi atau ruh hukum yaitu kebaikan atau kemaslahatan, maka salah satu cara adalah memang harus menggunakan *al-istiḥsān* dengan pengertiannya yang sudah disebutkan.

2. Dasar Pemikiran *Rebranding* Metode *al-Istiḥsān*

Dasar pemikiran dilakukannya *rebranding* pada metode *al-istiḥsān* adalah sebagai berikut:

Kini *al-istiḥsān* bermakna: fleksibilitas hukum Islam dalam mencapai kebaikan	• *Al-istiḥsān* merupakan metode fleksibilitas hukum Islam dalam mencapai kebaikan sehingga metode ini diperlukan bukan hanya di saat darurat.
	• *Al-istiḥsān* memiliki dasar hukum yang kuat dan tidak bertentangan secara substantif dengan syariat Islam karena yang dicapai adalah kebaikan yang diperoleh melalui kajian serius.
	• *Al-istiḥsān* merupakan alat untuk mencapai

	maqāṣid asy-syarī'ah, seperti keadilan, kemudahan, dan perlindungan hak asasi manusia.
	• Pendekatan untuk mencapai kebaikan tidak hanya melalui metode *al-qiyās* tetapi juga melalui metode-metode lainnya, salah satunya *al-istiḥsān*.
	• *Al-istiḥsān* memberikan ruang inovasi bagi hukum Islam agar lebih responsif terhadap realitas zaman.
	• *Al-istiḥsān* diterapkan oleh mazhab Hanafi, Maliki, Hanbali dan termasuk juga mazhab Syafi'i.

3. Contoh Penggunaan Metode *al-istiḥsān*

Contoh penggunaan metode *al-istiḥsān* yang merupakan hasil dari *rebranding* adalah sebagai berikut:

Untuk mencapai substansi atau ruh hukum, melalui *al-istiḥsān* terkadang harus berbenturan atau	• Dalam al-Qur'an, mualaf berhak mendapatkan zakat. Selain itu di masjid tempat mualaf tersebut menyatakan diri masuk Islam tidak jarang memberikan santunan lainnya yang tidak dapat disebutkan secara rinci sesuai dengan ketersediaan masing-masing masjid. Namun jika status mualaf ini dijadikan sebagai alat untuk mencari uang sehingga di setiap masjid pernah dihampirinya maka mualaf tersebut berpotensi tidak mendapatkan bagian

bertentangan dengan aturan tekstual	zakat lagi.
	• Perceraian mestinya diucapkan secara langsung (lisan dan berhadapan). Namun dalam kondisi tertentu perceraian melalui pesan tertulis (WA, telegram, email, SMS dan sejenisnya) dipandang sah karena posisi suami tidak berada di tempat yang tidak memungkinkan untuk datang secara langsung atau karena kondisi yang membuatnya tidak memungkinkan hadir secara *offline*. Selain itu pesan tersebut adalah benar-benar berasal dari suami dengan niat talak yang jelas.
	• Bagian harta warisan untuk anak laki-laki dan perempuan sebagaimana pada Q.S. an-Nisa ayat 11 adalah 1 : 2 (satu laki-laki sama dengan dua orang perempuan). Namun dalam kondisi tertentu jumlah bagian harta waris yang diperoleh anak laki-laki dan perempuan berpotensi sama karena dalam struktur keluarga tersebut ada alasan untuk menyamaratakan bagian warisan. Misalnya anak yang tertua adalah perempuan sementara anak-anak yang lainnya sampai bungsu adalah laki-laki. Anak tertua yang perempuan ini mendapatkan bagian yang sama dengan anak laki-laki karena perannya yang lebih banyak membantu orang tua termasuk memelihara adik-adiknya. Begitu juga misalnya dalam struktur keluarga si anak perempuan menjadi anak bungsu. Ketika mulai usia remaja dan

	dewasa, semua anak laki-laki merantau, sementara anak perempuan yang bungsu itu disuruh untuk menemani orang tuanya. Dalam pembagian harta waris, bagian anak perempuan ini bisa saja mendapatkan bagian yang sama dengan anak laki-laki –bahkan lebih- karena mempertimbangkan perannya. ● Pembagian sama rata ini tidak lain adalah untuk keadilan dan kebaikan anak perempuan sebagaimana dalam contoh di atas.
	● Pembagian harta warisan dalam ketentuan syariat dilakukan setelah pewaris meninggal dunia. Namun karena mempertimbangkan adanya potensi konflik antar anak yang bisa jadi indikasi-indikasi tersebut sudah terbaca oleh orang tua (calon pewaris) sehingga ia pun sewaktu hidup sudah membagikan hartanya. Harta tersebut akhirnya hampir habis dan kalaupun masih ada sisa harta yang belum dibagikan, itu pun sudah sisa sedikit.
	● Ijab kabul dalam akad nikah diisyaratkan harus secara langsung, sebagaimana juga talak mesti diucapkan secara langsung. Namun dalam kondisi berjauhan atau karena kondisi yang membuatnya tidak memungkinkan hadir secara *offline* maka akad nikah melalui video call (termasuk talak video call) dibolehkan dan sah. Akad nikah dalam bentuk ini di samping dapat diselesaikan melalui metode *ilḥāqī* juga dapat diselesaikan dengan *al-istiḥsān* seperti yang

	digambarkan di atas.
	• Konsepsi (proses pertemuan sel telur (ovum) dan sperma. Dalam bahasan lain disebut fertilisasi atau pembuahan) mesti terjadi secara alami sebagaimana umumnya terjadi. Namun dalam kondisi tertentu terdapat pasangan suami istri tidak mampu melakukan hal tersebut sehingga perlu diberikan bantuan untuk memprosesnya. Proses tersebut misalnya melalui bayi tabung. Tindakan seperti ini dibolehkan asalkan sperma dan ovum berasal dari kedua suami istri itu sendiri (pasangan yang sah menurut hukum).
	• Anak angkat, sebaik apapun ia tetaplah sebagai anak angkat dan tidak dapat mengubah nasabnya ke nasab orang tua angkat, sehingga ia tidak berhak mendapatkan harta waris dari orang tua angkatnya. Agar mendapatkan keadilan dan kebaikan, anak angkat berhak mendapatkan harta orang tua angkatnya melalui wasiat *wajibah* atau bisa melalui hibah.
	• Seorang wali memiliki hak untuk menyetujui atau tidak menyetujui pernikahan anak perempuannya atau perempuan yang di bawah perwaliannya. Dalam kondisi tertentu dengan alasan yang tepat ketika wali tidak menyetujui pernikahan anak perempuannya, maka wali dapat digantikan oleh wali hakim yang disebut juga wali adhal.

	● Shalat harus dilakukan dengan berdiri. Namun ketika sakit, shalat dibolehkan (*rukhṣah*) dengan berduduk, berbaring bahkan hanya menggunakan gerakan mata.
	● Menyentuh mushaf al-Qur'an harus dalam keadaan suci. Namun jika berbentuk aplikasi al-Qur'an digital baik di HP atau tab dan lainnya tidak disyaratkan harus suci karena aplikasi tersebut bukan termasuk mushaf.
	● Salat tidak boleh diringkas (*qaṣr*) atau digabungkan (*jama'*). Namun dalam keadaan musafir, salat dibolehkan diringkas atau digabungkan.
	● Mencegah kehamilan sehingga tidak berpotensi lagi untuk hamil adalah bertentangan dalam Islam, tetapi jika tujuannya untuk mengatur kehamilan dan menjaga kesehatan ibu maka dibolehkan menggunakan alat kontrasepsi. Suami pun juga bisa dengan sistem '*azl* (mengeluarkan sperma di luar).
	● Membedah mayat tidak diperbolehkan dalam Islam. Namun untuk kepentingan praktik mahasiswa kedokteran atau untuk kepentingan penyelidikan demi tegaknya keadilan maka membedah mayat (autopsi) diperbolehkan.
	● Anggota tubuh adalah amanat Allah sehingga tidak diperbolehkan untuk dibuang, dihilangkan terlebih lagi diperdagangkan.

	Namun dalam kondisi tertentu untuk membantu anggota keluarga, dibolehkan donor organ tubuh.
	• Pada dasarnya peran utama seorang perempuan adalah di rumah. Namun karena kondisi tertentu baik terkait ekonomi, ilmu pengetahuan dan kepakaran, sosial dan lainnya seorang perempuan dibolehkan beraktivitas di luar rumah dengan syarat tetap menjaga etika dan kewajibannya sebagai seorang ibu rumah tangga.
	• Fatwa hukum dikeluarkan oleh manusia yaitu para ulama. Namun dengan berkembangnya teknologi saat ini, AI yang disertai dengan referensi yang benar dan kredibel dapat dijadikan sebagai acuan fatwa meskipun ketetapan finalnya ada pada ulama.

L. *Rebranding* Metode *al-Maṣlaḥah*

1. Konsep yang Ditawarkan

Sebagaimana telah diketahui pada bahasan terdahulu bahwa *al-maṣlaḥah* adalah mengandung kebaikan dan manfaat[191], atau menolak kerusakan[192] yang darinya dapat dicapai kemaslahat-

[191]Al-Būṭī, *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Asy-Syarī'ah Al-Islāmīyah*, 27.
[192]Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*, 2479.

an[193]. Berdasarkan pengertian ini dapat dipahami bahwa segala tindakan yang dapat mencapai kebaikan atau menghindari kerusakan disebut *al-maṣlaḥah* (kemaslahatan).

Pengertian di atas sepertinya sudah jelas dan dapat dipahami. Namun secara praktis pengertian tersebut perlu di-*rebranding* dengan redaksi yang lebih sederhana lagi. Penulis menawarkan pengertian yang mungkin dapat memperkaya pemahaman tentang *al-maṣlaḥah* yaitu:

Pengertian *al-maṣlaḥah* adalah:	kemaslahatan universal
Penjelasan	a. *al-maṣlaḥah* merupakan salah satu metode ushul fiqh; b. kemaslahatan universal adalah pengertian dari *al-maṣlaḥah* yang digunakan untuk menunjukkan seperti itulah makna dari *al-maṣlaḥah*. Pengertian ini tampak lebih simpel, sederhana dan mudah diingat. c. kemaslahatan universal maksudnya segala tindakan, perkataan atau kegiatan yang mencapai kebaikan atau menghindari kerusakan untuk kepentingan semua orang (menyeluruh), berlaku dalam berbagai kondisi, budaya, zaman, diterima oleh berbagai tradisi dan ajaran agama,

[193] Ar-Rāzī, *Al-Maḥṣūl Fī 'Ilm Al-Uṣūl Al-Fiqh*, V:157–58.

	seperti keadilan, kasih sayang, kepedulian sosial dan lainnya.

2. Kritik terhadap Pembagian *al-Maṣlaḥah*

Permasalahan yang ditemukan berkaitan dengan metode *al-maṣlaḥah* (kemaslahatan) ini ternyata tidak semutlak seperti yang dipahami dari pengertian yang dikemukakan di atas. Para ulama membagi metode *al-maṣlaḥah* ini ke dalam beberapa bagian sesuai dengan fokusnya. Pembagian ini sebenarnya bukan masalah karena bisa jadi ada tujuan untuk lebih merinci *al-maṣlaḥah* sehingga ruang geraknya pun menjadi jelas. Namun ada salah satu bagian yang tampaknya justru memperkecil ruang lingkup gerakan *al-maṣlaḥah* sehingga dipandang tidak banyak memberikan kontribusi dan bahkan membuka ruang konflik dengan metode ushul fiqh yang lain. Oleh karena itu persoalan semacam ini tampaknya perlu mendapatkan perhatian agar ushul fiqh yang melalui metode *al-maṣlaḥah* dapat berperan sesuai dengan nama dan fungsinya untuk memberikan kemaslahatan universal yaitu tidak hanya untuk individu tetapi masyarakat secara keseluruhan.

Permasalahan yang dimaksud adalah terbaginya metode *al-maṣlaḥah* ke dalam tiga bagian yang dilihat dari eksistensinya sebagai metode yaitu *al-maṣlaḥah al-mu'tabarah* (kemaslahatan yang didukung syara'), *al-maṣlaḥah al-mulghah* (kemaslahatan yang bertentangan dengan syara') dan *al-maṣlaḥah al-mursalah* (kemaslahatan yang didukung atau ditolak secara implisit oleh syara')[194].

[194] Al-Gazālī, *Al-Mustaṣfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*, 173–74.

Titik pangkal yang menjadi persoalan di sini adalah adanya *al-maṣlaḥah al-mulghah* (kemaslahatan yang bertentangan dengan syara'). Memang diakui di antara perbuatan atau perkataan yang dilakukan terkadang ada kemaslahatan tetapi kemaslahatan tersebut bertentangan dengan teks al-Qur'an atau hadis Nabi. Misalnya berjudi yang di dalamnya ada kemaslahatan yaitu adanya potensi mendapatkan uang dengan mudah. Namun karena judi pada dasarnya sudah dilarang dalam Islam sehingga baik ada kemaslahatan atau terlebih lagi ada kemudaratannya maka ia tetap masuk kategori haram. Jika kasusnya seperti ini sepertinya tidak mengandung persoalan karena semua orang dapat memakluminya. Bagaimana jika kasusnya adalah terkait pembagian harta warisan –sebagaimana telah dicontohkan pada bahasan *branding* metode *al-istiḥsān*- demi untuk mencapai keadilan dan ditambah lagi dengan alasan yang kuat menurut logika manusia, akhirnya bagian masing-masing ahli waris khususnya untuk anak-anak mendapatkan bagian yang sama walaupun di dalamnya ada anak perempuan. Kendatipun memiliki nilai kemaslahatan tetapi karena di dalam Q.S. an-Nisā' ayat 11 dan 12, bagian anak laki-laki lebih besar dari bagian anak perempuan maka pembagian sama rata di atas menurut metode *al-maṣlaḥah* adalah termasuk *al-maṣlaḥah al-mulghah* yaitu bertentangan dengan ketentuan nas. Di sinilah yang menjadi permasalahan bahwa ruang gerak *al-maṣlaḥah* bukannya luas tetapi malah bertambah kecil.

Adanya *al-maṣlaḥah al-mulghah* ini berpengaruh pada metode-metode ushul fiqh yang lain. Setidaknya ada dampaknya, misalnya dengan *al-istiḥsān* dan juga dengan *maqāṣid asy-syarī-'ah*. Dampak tersebut berupa adanya pertentangan antar metode bahkan lebih besar dari pertentangan ini. Akhirnya para ulama atau para penstudi tidak dapat menggunakan metode-metode ini secara bersamaan atau bersinergi dalam mengkaji persoalan yang

sama terutama seperti yang dijelaskan di atas. Persoalan hukum yang dikaji melalui metode *al-maṣlaḥah* pun ternyata menghasilkan produk hukum (fiqh) yang tidak sebesar nama *al-maṣlaḥah* itu sendiri. Maksudnya jika melihat dari namanya *al-maṣlaḥah* yaitu kemaslahatan universal mestinya fiqh yang diproduksi dari metode ini benar-benar maslahat, tetapi pada kenyataannya kemaslahatan yang diperoleh adalah kemaslahatan yang terbatas[195].

Penulis sendiri tampaknya tidak sepaham dengan pembagian *al-maṣlaḥah* ke dalam tiga bentuk seperti yang dikemukakan di atas, terutama jika makna *al-maṣlaḥah al-mulghah* masih sama seperti yang dipopulerkan dan dipahami sampai saat ini. Di samping kaku, rigid juga terkesan mengekang serta akan berseberangan dengan metode *al-istiḥsān*. Produk hukum yang dihasilkan pun juga kaku, rigid atau tidak memberikan solusi yang maksimal sesuai dengan kondisi masyarakat.

Pada zaman sekarang dikenal dengan zaman kolaborasi, maka tidak terkecuali dengan ushul fiqh. Ushul fiqh sebagaimana telah dijelaskan jauh sebelumnya mesti bisa bersinergi dengan lintas keilmuan. Namun sebelum berkolaborasi dengan keilmuan lain idealnya sinergi antar metode atau teori dalam ushul fiqh mestinya sudah *clear* dan jelas sehingga ketika ushul fiqh keluar untuk bersinergi dengan keilmuan yang lain, ia telah membawa seperangkat kekuatan yang ada pada dirinya. Hal yang terjadi pada *al-maṣlaḥah al-mulghah* yang jika dipahami seperti yang dikonsepkan ulama tersebut, justru terlihat mereduksi atau mengurangi kekuatan ushul fiqh itu sendiri.

[195]Helim, 'Otoritas Maslahat Dalam Membangun Fikih Dinamis', 142.

3. Pemaknaan Ulang terhadap Ketiga Bagian *al-Maṣlaḥah*

Sejujurnya jauh sebelumnya penulis pun pernah mengkritik metode *al-maṣlaḥah* yang tidak hanya tertuju pada *al-maṣlaḥah al-mulghah* tetapi juga pada *al-maṣlaḥah al-mu'tabarah* dan *al-maṣlaḥah al-mursalah*. Adanya pembagian ini bukannya memperluas ruang gerak *al-maṣlaḥah* tetapi menimbulkan kebekuan atau kejumudan bahkan *al-maṣlaḥah* mengalami kelumpuhan kreativitas dan produktivitas. Berarti pembagian ini bukannya menimbulkan kebaikan pada *al-maṣlaḥah* tetapi justru menimbulkan permasalahan metodologis. Oleh karena itu penulis pun lebih cenderung tidak mengikuti konsep pembagian *al-maṣlaḥah* kepada tiga hal ini melainkan cukup hanya dengan *al-maṣlaḥah* tanpa dibagi-bagi ke dalam konsep yang lain[196].

Namun seiring dengan perjalanan waktu, dalam karya ini ketiga bagian *al-maṣlaḥah* tersebut tetap ada. Dibandingkan dengan kajian sebelumnya, maka kajian yang dilakukan dalam tulisan ini sepertinya lebih moderat dan evolutif serta mengurangi konfrontasi terhadap orang-orang yang mendukung ketiga bagian *al-maṣlaḥah* itu. Namun yang dilakukan dalam tulisan ini adalah memaknai ulang yang tidak hanya terbatas pada *al-maṣlaḥah al-mulghah* saja melainkan ketiganya. Kendatipun kajian ini terlihat lebih fokus pada *al-maṣlaḥah al-mulghah*, tetapi ketika melakukan pemaknaan ulang tentunya juga berdampak pada bagian yang lain sehingga ketiga bagian ini pun perlu dimaknai ulang. Penjelasan tersebut dapat dilihat dalam bahasan berikut ini:

[196]Helim, 144.

a. *Al-Maṣlaḥah al-Mu'tabarah*

Makna *al-maṣlaḥah al-mu'tabarah* yang populer selama ini adalah "Kemaslahatan yang didukung oleh syara'". Maksudnya ketika mengkaji suatu peristiwa hukum, maka ditemukan dalil yang mendukung peristiwa hukum ini sehingga ia masuk dalam kategori *al-maṣlaḥah al-mu'tabarah*. Namun dalam karya ini konsep di atas dimaknai kembali bahwa *al-maṣlaḥah al-mu'tabarah* adalah "**kemaslahatan yang berkaitan dengan anjuran atau perintah syarak**". Maksudnya cara kerja *al-maṣlaḥah al-mu'tabarah* adalah khusus mengidentifikasi, menguak dan mengemukakan kemaslahatan-kemaslahatan yang terkandung dalam anjuran atau perintah syara'.

Misalnya tentang shalat. Dilakukan identifikasi kemaslahatan-kemaslahatan apa saja yang terdapat dalam shalat sehingga umat Nabi Muhammad diperintahkan melaksanakan shalat. Setelah diketahui maka baru dikemukakan kemaslahatan-kemaslahatan yang dimaksud. Begitulah seterusnya dengan hal-hal lain yang masuk dalam anjuran atau perintah syarak.

b. *Al-Maṣlaḥah al-Mulghah*

Makna *al-maṣlaḥah al-mulghah* yang populer selama ini adalah "Kemaslahatan yang bertentangan dengan syara'". Maksudnya ketika mengkaji suatu peristiwa hukum, maka ditemukan tindakan-tindakan yang dilakukan memiliki kemaslahatan tetapi sayangnya bertentangan dengan dalil syara' khususnya dengan al-Qur'an dan Hadis. Oleh karena itu walaupun ia mengandung kemaslahatan tetapi karena bertentangan maka kemaslahatan ini pun harus ditolak atau tidak boleh dilaksanakan.

Misalnya pembagian harta warisan sama rata antara anak laki-laki dan perempuan. Pembagian sama rata sebenarnya berdasarkan pertimbangan yang matang dan logis sebagaimana dicontohkan pada metode *al-istiḥsān* adalah boleh. Secara objektif dikatakan pembagian sama rata ini mengandung kemaslahatan dan sesuai juga dengan keadilan. Permasalahannya pembagian sama rata ini bertolak belakang dengan ketentuan Q.S. an-Nisā' ayat 11. Oleh karena itu pembagian harta warisan secara sama rata tersebut mesti ditolak.

Jika konsep ini diterima maka akan terlihat seperti yang dicontohkan di atas dan benar saja apa pun alasannya tetap ditolak dan akhirnya tidak ada yang dapat dilakukan kecuali menerima serta hanya berharap mendapatkan hikmah dari yang dilakukan ini.

Permasalahan lainnya cara kerja *al-maṣlaḥah al-mulghah* ini berseberangan dengan cara kerja *al-istiḥsān*. Dalam ushul fiqh jika terjadi pertentangan seperti ini ada beberapa teknik yang perlu dilakukan yakni kompromi (*al-jam'u wa at-taufīq*), menguatkan salah satu (*tarjīḥ*), tidak memberlakukan salah satu (*naskh*) atau tidak melaksanakan keduanya (*tasāquṭ ad-dalīlain*).

Dalam hal ini, di antara empat opsi di atas yang paling menguntungkan adalah melakukan kompromi (*al-jam'u wa at-taufīq*) antara *al-maṣlaḥah al-mulghah* dan *al-istiḥsān*. Tujuan melakukan kompromi ini agar keduanya sama-sama bisa berfungsi sesuai dengan wilayah masing-masing. Hasil dari kompromi ini adalah dengan memaknai ulang bahwa *al-maṣlaḥah al-mulghah* adalah "kemaslahatan yang berkaitan dengan larangan syarak".

Contohnya adalah judi. Praktik ini dilarang dalam Islam karena dapat memudaratkan baik pada pelaku atau orang-

orang yang ada di sekitarnya. Namun judi juga memiliki kemaslahatan setidaknya judi merupakan salah satu cara untuk mendapatkan uang dengan cepat dan mudah. Namun demikian kemaslahatan pada judi bertentangan dengan syara' sehingga kemaslahatan pada judi masuk dalam kategori *al-maṣlaḥah al-mulghah*. Begitu juga dengan zina, mencuri, menipu, korupsi, nepotisme, durhaka, zalim, kikir dan perbuatan-perbuatan tercela lainnya. Jelasnya seperti itulah wilayah, cakupan dan cara kerja *al-maṣlaḥah al-mulghah*. Jika hal ini diperhatikan dan digunakan secara konsisten maka fungsi *al-maṣlaḥah al-mulghah* tidak berbenturan dengan cara kerja metode-metode ushul fiqh yang lain. Jika demikian maka semua metode ushul fiqh dapat bekerja sesuai dengan fungsinya masing-masing.

Namun jika *al-maṣlaḥah al-mulghah* digunakan untuk mengkaji pembagian harta warisan tampaknya telah keluar jalur. Tugas dan fungsi *al-maṣlaḥah al-mulghah* adalah mengidentifikasi apakah benar adanya kemaslahatan dalam perbuatan yang dilarang. Jika ada maka walaupun mengandung kemaslahatan tetap saja ia dilarang karena bertentangan dengan syarak. Adapun berkaitan dengan pembagian harta warisan maka ia bukan masuk dalam kategori larangan seperti halnya judi dan beberapa contoh yang disebutkan di atas. Artinya *al-maṣlaḥah al-mulghah* sepertinya telah keluar dan masuk ke ranah kajian metode ushul fiqh yang lain. Salah satunya adalah metode *al-istiḥsān*. Untuk mengetahui cara kerja metode *al-istiḥsān* dapat menyimak kembali penjelasan tentang metode *al-istiḥsān*.

c. *Al-Maṣlaḥah al-Mursalah*

Makna *al-maṣlaḥah al-mursalah* yang populer selama ini adalah "suatu hal yang dinilai memiliki kemaslahatan tetapi

tidak memiliki dalil eksplisit baik untuk mendukungnya atau menolaknya". Namun penulis juga ingin menawarkan pengertian lain tentang *al-maṣlaḥah al-mursalah* yaitu "**kemaslahatan pada peristiwa baru yang secara eksplisit tidak ada dalil yang mendukung atau menolaknya**".

Maksud dari pengertian ini bahwa ada kemaslahatan dalam suatu peristiwa hukum dan peristiwa ini termasuk peristiwa baru. Namun kemaslahatan dalam peristiwa baru ini tidak didukung oleh syarak secara eksplisit karena memang tidak ada disebutkan dalam nas al-Qur'an atau Hadis. Begitu juga tidak ada pernyataan eksplisit dari nas al-Qur'an atau Hadis untuk menolak kemaslahatan tersebut. Untuk mengetahui status hukum suatu peristiwa ini diperlukan penelitian. Dari hasil penelitian ini dapat diketahui bahwa peristiwa hukum tersebut misalnya memang benar sejalan dengan syarak sehingga disebut mengandung kemaslahatan. Sebaliknya dari hasil penelitian ini juga dapat diketahui misalnya tidak sejalan dengan syarak sehingga disebut mengandung kemudaratan. Status hukum yang sejalan dengan syarak adalah boleh bahkan wajib karena ia mengandung kemaslahatan sementara yang tidak sejalan dengan syarak status hukumnya tidak boleh bahkan haram karena mengandung kemudaratan.

Seperti inilah cara kerja *al-maṣlaḥah al-mursalah* yang spesialisasi kerjanya adalah khusus mengkaji kemaslahatan dan kemudaratan persoalan-persoalan atau peristiwa-peristiwa hukum baru atau yang tidak tertulis secara tekstual dalam al-Qur'an atau hadis. Oleh karena itu perlu dukungan semua pihak untuk memperkuat metode ini terlebih lagi dengan berkembangnya zaman dan banyaknya persoalan baik sosial, budaya, ekonomi termasuk hukum itu sendiri bahkan teknologi maka semakin banyak membutuhkan ka-

jian. Jika persoalan-persoalan yang berkembang ini dikaji dari kacamata kemaslahatan maka otomatis menjadi ranah atau lahan kajian *al-maṣlaḥah al-mursalah*.

Uraian di atas ingin menyampaikan bahwa ranah atau lahan kajian *al-maṣlaḥah al-mursalah* sangat luas dan sangat banyak. Oleh karena itu yang dibutuhkan di sini di samping kepakaran para ulama dan ahli di berbagai bidang keilmuan juga yang ikut menentukan berhasil atau tidaknya penelitian ini adalah kreativitas para ulama atau para pakar tersebut dalam menggunakan *al-maṣlaḥah al-mursalah*. Tentunya sinergi dengan keilmuan lainnya tampaknya tidak bisa dihindari oleh *al-maṣlaḥah al-mursalah* bahkan jika ingin mendapatkan hasil kajian hukum yang maksimal maka sinergi tersebut adalah suatu keniscayaan.

4. Contoh-Contoh *al-Maṣlaḥah al-Mursalah*

Contoh-contoh yang dikemukakan di sini hanya berkaitan dengan contoh *al-maṣlaḥah al-mursalah*, sementara contoh-contoh dua bagian *al-maṣlaḥah* lainnya sudah disebutkan pada masing-masing materi. Namun sebelum mengemukakan contoh-contoh kajian dari *al-maṣlaḥah al-mursalah* ditegaskan kembali di sini beberapa hal yang telah ditawarkan di atas sebagai berikut.

a. Metode *al-maṣlaḥah* adalah "kemaslahatan universal". Pengertian ini yang digunakan dalam buku ini.
b. *Al-maṣlaḥah al-mu'tabarah* adalah "kemaslahatan yang berkaitan dengan anjuran atau perintah syara'".
c. *Al-maṣlaḥah al-mulghah* yakni "kemaslahatan yang berkaitan dengan larangan syara'".

d. *Al-maṣlaḥah al-mursalah* yaitu "kemaslahatan pada peristiwa baru yang secara eksplisit tidak ada dalil yang mendukung atau menolaknya".

Adapun contoh-contoh *al-maṣlaḥah al-mursalah* adalah sebagai berikut:

Contoh *al-maṣlaḥah al-mursalah* dalam bentuk kemaslahatan	• Tes kesehatan pra nikah. Tidak ada dalil yang mewajibkan atau melarang, tetapi setelah dikaji melalui *al-maṣlaḥah al-mursalah* ternyata tes kesehatan pra nikah mengandung manfaat yang besar salah satunya adalah untuk mencegah penyakit keturunan atau menular.
	• Pembuatan akta kelahiran. Tidak ada yang mewajibkan atau melarang, tetapi setelah dikaji melalui *al-maṣlaḥah al-mursalah* ternyata pembuatan akta kelahiran mengandung manfaat yang besar yakni penting untuk identitas dan hak-hak anak.
	• Menyusun ketentuan dan prosedur mediasi dalam Perceraian. Jika mediasinya mungkin bisa masuk bahasan *al-qiyās* yang dianalogikan ke *iṣlāḥ* atau *taḥkīm*. Namun untuk ketentuan dan prosedur mediasi tidak ada dalil yang mewajibkan atau melarang, tetapi setelah dikaji melalui *al-maṣlaḥah al-mursalah* ternyata menyusun ketentuan dan prosedur mediasi ini mengandung manfaat yang besar salah satunya karena misalnya hubungan tersebut sudah berjalan beberapa

	lama, apalagi sudah punya anak dan sebagainya.
	● Istilah pemilu dan demokrasi tidak ada dalam nas baik al-Qur'an atau Hadis Nabi. Namun ada kemungkinan pemilu dan demokrasi bisa dianalogikan dengan *syūra*, tetapi sistemnya bisa juga berbeda. Oleh karena itu lebih cenderungnya pemilu dan demokrasi tidak disebutkan dalam nas. Namun setelah dikaji melalui *al-maṣlaḥah al-mursalah* pemilu dan demokrasi sejalan dengan prinsip-prinsip Islam sehingga kedua hal ini pun mengandung kebaikan dalam proses pergantian pimpinan negara.
	● Pembentukan Undang-undang berpijak pada *maqāṣḥid asy-syarī'ah*. Tidak ada dalil untuk membuat undang-undang atau legislasi khusus untuk orang Islam. Namun setelah dikaji melalui *al-maṣlaḥah al-mursalah* pembentukan Undang-undang ini ternyata mengandung kemaslahatan besar, terlebih lagi penduduk mayoritas Indonesia adalah Islam. Oleh karena itu sangat penting menyusun undang-undang atau peraturan khusus untuk orang-orang Islam seperti aturan perkawinan, pembagian waris dan lainnya.
	● Pembuatan aturan untuk kepastian kewarganegaraan bagi para Mualaf. Islam

	tidak pernah membatasi status kewarganegaraan berdasarkan agama. Artinya tidak ada dalil yang mengatur status kewarganegaraan tersebut berdasarkan agama. Islam bisa dianut oleh siapa saja. Namun setelah dikaji melalui *al-maṣlaḥah al-mursalah* pembuatan aturan untuk menjaga hak-hak mualaf di negara atau daerah mayoritas non Muslim sebenarnya mengandung kemaslahatan. Oleh karena itu pembuatan aturan untuk kepastian kewarganegaraan atau status keagamaan bagi para mualaf penting dilakukan dan sejalan dengan syarak.
	● Pembatasan jabatan atau bahkan pemiskinan bagi pejabat korup tidak disebutkan dalam nas baik al-Qur'an atau Hadis Nabi, kecuali hukum potong tangan bagi pencuri sebagaimana Q.S. al-Mā'idah ayat 38. Jika dilihat dari metode *al-qiyās* sepertinya persoalan di atas dapat dianalogikan dengan hukuman pencuri bahwa hukuman para koruptor adalah tangannya akan dipotong. Namun ayat tersebut sepertinya masih bisa ditakwilkan. Oleh karena itu hukuman bagi para koruptor jika dilihat dari *al-maṣlaḥah al-mursalah* dapat berupa pembatasan jabatan sampai pemiskinan.
	● Perlindungan hak cipta dan kekayaan

	intelektual tidak ada dalam nas. Namun setelah dikaji melalui *al-maṣlaḥah al-mursalah* perlindungan hak cipta dan kekayaan intelektual penting dan mengandung kemaslahatan berupa menjaga hak cipta seseorang dan inovasi yang dilakukannya.
	• Kontrak digital dalam transaksi online tidak ada dalam nas. Namun setelah dikaji melalui *al-maṣlaḥah al-mursalah* bentuk kontrak digital ini sama kuatnya dengan kontrak non digital dan mengandung kemaslahatan berupa kemudahan dalam menjalankan kontrak.
	• Game islami interaktif yakni pengembangan game edukatif tentang sejarah Islam dan fiqh yang menarik bagi anak muda. Jika dikaji melalui *al-maṣlaḥah al-mursalah* sebenarnya mengandung kemaslahatan yang besar, kecuali terjadi penyimpangan dari tujuan semula maka bisa jadi menimbulkan kemudaratan.
	• Laptop, hand phone, kendaraan, mobil, atau alat-alat lainnya tidak disebutkan dalam al-Qu'an dan Hadis. Jika dikaji melalui *al-maṣlaḥah al-mursalah* sebenarnya mengandung kemaslahatan yang besar. Oleh karena itu dibolehkan memiliki alat-alat tersebut selama ia mampu memilikinya.

Contoh *al-maṣlaḥah al-mursalah* dalam bentuk kemudaratan	• Jika dilihat dari kebalikan contoh-contoh yang disebutkan di atas maka berbuah keburukan, kerusakan atau kemudaratan. Misalnya Laptop, hand phone, kendaraan, mobil, atau alat-alat lainnya yang asalnya boleh dimiliki tetapi dalam praktiknya digunakan untuk melanggar hukum atau ketentuan agama akhirnya berbuah kemudaratan. Dilihat dari *al-maṣlaḥah al-mursalah* orang yang melanggar tersebut dilarang memiliki alat-alat di atas. Begitu juga dengan contoh-contoh lainnya.

Masih banyak lagi persoalan-persoalan yang menjadi kajian dari *al-maṣlaḥah al-mursalah*. Jelasnya dengan memahami *al-maṣlaḥah al-mursalah* dan cara kerjanya maka sangat memudahkan untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang berkembang di masyarakat asalkan sesuai atau relevan dengan wilayah kajian metode ini.

M. *Rebranding* Metode *al-'Urf*

1. Konsep yang Ditawarkan

Sebagaimana telah diketahui pada bahasan terdahulu bahwa *al-'urf* adalah suatu kebiasaan seperti perkataan, perbuatan atau peninggalan[197] yang dipandang baik[198] dan dilakukan terus mene-

[197]Khallāf, *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, 89; 'Abd al-Karīm Zaidān, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh* (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1987), 252.

[198]Az-Zuḥailī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, 2001, II:829.

rus[199] sehingga dikenal dengan baik oleh masyarakat. Kesimpulannya bahwa *al-'urf* adalah suatu adat kebiasaan masyarakat baik perkataan, perbuatan atau peninggalan lainnya yang dilakukan secara berkesinambungan sehingga masyarakat luas familiar dengan kebiasaan itu.

Jika pengertian yang disebutkan di atas diperhatikan kembali tampaknya *al-'urf* sebagai salah satu kaidah, dalil, teori atau metode ushul fiqh yang sangat terbuka untuk berdialog dengan perubahan zaman. Oleh karena itu secara eksistensi ia bukan sebuah metode hukum yang usang atau ketinggalan zaman. Sebaliknya *al-'urf* merupakan metode yang dapat menyesuaikan dengan perubahan zaman, sosial dan budaya masyarakat yang beragam, bahkan meliputi sosial, budaya dan perubahan zaman itu sendiri.

Jika suatu hukum dikaji melalui *al-'urf* -khususnya tentang sosial, budaya dan perubahan- maka hasil kajian dari metode ini selama sejalan dengan ketentuan pada *al-'urf* maka selalu relevan dengan zaman dan ketentuan Islam. Terlebih lagi sosial, budaya dan perubahan merupakan bagian dari *al-'urf* maka pada hakikatnya *al-'urf* tidak hanya sebagai salah satu metode dari ushul fiqh tetapi juga teori sosial dan budaya merupakan bagian dari metode *al-'urf*. Oleh karena itu seperti yang dinyatakan sebelumnya bahwa tanpa teori yang lain pun, *al-'urf* dapat mengkaji dan menganalisis persoalan-persoalan hukum yang relevan. Kalaupun menggunakan teori-teori sosial atau antropologi tidak lain sebagai bentuk sinergi keilmuan.

Berkaitan dengan hal di atas tampaknya pengertian *al-'urf* di atas sudah tepat dan relevan untuk menggambarkan tentang adat

---

[199]Ṣūfī Ḥasan Abū Ṭālib, *Taṭbīq Asy-Syarī'ah Al-Islāmiyah Fī Al-Bilād Al-'Arabiyah* (Kairo, Mesir: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyah, 2001), 200.

kebiasaan masyarakat. Namun penulis juga ingin menawarkan pengertian yang lebih sederhana agar mudah dipahami dan di-ingat yakni:

Pengertian *al-'urf* adalah:	tradisi masyarakat
Penjelasan	a. *al-'urf* merupakan salah satu metode ushul fiqh; b. tradisi masyarakat adalah pengertian dari *al-'urf* yang digunakan untuk menunjukkan seperti itulah makna dari *al-'urf*. c. tradisi masyarakat maksudnya suatu adat atau kebiasaan masyarakat baik perkataan, perbuatan atau peninggalan lainnya yang dilakukan secara terus menerus sehingga masyarakat luas pun mengenal dengan kebiasaan itu. Namun demikian, adat atau kebiasaan yang diterima adalah adat atau kebiasaan yang masuk dalam kategori baik (*'urf aṣ-ṣaḥīḥ*).

2. Dasar Pemikiran *Rebranding* Metode *al-'Urf*

Ada beberapa point yang mendasari *rebranding* metode *al-'urf*. Dasar pemikiran tersebut adalah sebagai berikut:

al-'urf	● *Al-'urf* bukan hanya sekadar adat, tradisi

adalah: tradisi baik masyarakat	atau kebiasaan lama, tetapi *al-'urf* merupakan salah satu mekanisme dari ushul fiqh dalam berinteraksi dan beradaptasi dengan realitas sosial yang terus berkembang.
	• *Al-'urf* memiliki kaidah-kaidah yang fleksibel, terbuka, mampu berdialog dengan beragam kepentingan di setiap tempat, zaman, situasi, kondisi, adat istiadat dan termasuk juga dalam kaitannya dengan sosial budaya serta perubahan di masyarakat.
	• Dengan adanya kaidah-kaidah *al-'urf* ini maka dapat menunjukkan bahwa hukum Islam (agama Islam) tidak kaku dan statis, tetapi justru dapat mengakomodasi perubahan sosial dan lainnya.
	• Hukum Islam tidak hanya berbasis teks klasik, tetapi juga menyesuaikan diri dengan kebiasaan masyarakat dalam dunia nyata atau dalam dunia digital.
	• Ketika dalil tekstual tidak mengatur secara eksplisit tentang suatu persoalan hukum khususnya terkait dengan tradisi masyarakat, maka di sinilah *al-'urf* hadir sebagaimana fungsinya untuk berkontribusi dalam penetapan status hukum.

	• Tidak semua kebiasaan bisa menjadi hukum, hanya yang sejalan dengan syarat-syarat *al-'urf* (prinsip syariat) yang dapat dijadikan sebagai hukum. Hal ini sudah jelas disebutkan dalam metode *al-'urf*. • Maksud sejalan dengan syarat-syarat *al-'urf* atau sejalan dengan prinsip syariah di atas yakni tidak ada dari tradisi itu melanggar ketentuan hukum (agama) baik secara eksplisit atau pun secara implisit. Selain itu, memang tidak ada dalil yang melarang melakukan tradisi tersebut, maka seperti inilah yang dimaksud sejalan di atas. • Makna *al-'urf* adalah tradisi baik dari masyarakat. Namun tidak semua yang baik yang dilakukan masyarakat di masa sekarang atau masyarakat sebelumnya harus pernah dilakukan pada masa Nabi Muhammad. Bisa jadi karena perbedaan zaman, situasi, kondisi, karakter dan perbedaan tempat membuat hal-hal yang baik tersebut juga berbeda dipahami sehingga dalam memahami atau mengaplikasikannya juga mengalami perbedaan. Selain itu bisa jadi juga kebutuhan untuk melakukan hal yang baik ini belum ada pada masa Rasulullah sehingga orang-orang terdahulu pun tidak melakukannya. Namun di zaman

	sekarang hal-hal baik tersebut justru dibutuhkan sehingga perlu dilakukan.
	• *Al-'urf* bukan sekadar tradisi sebagaimana yang telah digambarkan, tetapi ia merupakan metode untuk mengkaji suatu tradisi untuk mencapai keadilan, kemaslahatan, dan kemudahan dalam berhukum (beragama).

Itulah beberapa poin tentang dasar pemikiran pentingnya *rebranding al-'urf*. Jika pemikiran di atas dapat diterima maka *al-'urf* akan menjadi salah satu solusi terbaik hukum modern, karena tradisi-tradisi itu selalu bermunculan di setiap masa dan tempat. Walaupun juga tradisi-tradisi lama masih banyak yang baik. Selain itu dengan dasar pemikiran di atas, selanjutnya akan dapat mengintegrasikan *al-'urf* dengan kemajuan teknologi dan dunia digital, bahkan akan dapat memastikan fatwa dan hukum Islam tetap relevan dengan gaya hidup modern khususnya terkait dengan tradisi ini.

3. Contoh-Contoh Penggunaan Metode *al-'Urf*

Contoh-contoh penggunaan metode *al-'urf* sebagai hasil dari *rebranding* adalah sebagai berikut:

'Urf aṣ-ṣaḥīḥ (tradisi positif)	• Kebiasaan memberi hadiah kepada diri sendiri (*self-reward*) setelah mencapai target atau menyelesaikan tugas berat. Jika gaya ini kemudian membudaya atau mentradisi sehingga masyarakat pun melihat hal ini baik karena termasuk

	memotivasi diri maka ia termasuk tradisi positif.
	• Kesadaran untuk mengurangi sampah plastik dan memilih gaya hidup ramah lingkungan. Jika hal ini dibangun terus menerus yang kemudian menjadi tradisi yang dikenal lapisan masyarakat sampai akhirnya setiap orang punya prinsip "*no plastic*" maka hal ini menjadi tradisi yang positif.
	• Kesadaran menyimpan sampah sendiri di setiap kondisi dan tidak sembarangan membuang sampah. Jika gerakan ini mentradisi di setiap lapisan masyarakat maka menjadi tradisi positif.
	• Kesadaran terhadap budaya antri di setiap hal. Jika gerakan ini mentradisi di setiap lapisan masyarakat maka menjadi tradisi positif.
	• *Ngonten* positif yakni membudayakan membuat konten edukatif, motivasi, atau berbasis ilmu di media sosial seperti YouTube, TikTok, dan Instagram. Jika gerakan ini mentradisi di setiap lapisan masyarakat maka menjadi tradisi positif.
	• Budaya *remote learning* dan *self-learning* yakni kebiasaan belajar mandiri dari internet, kursus online, dan webinar

	tanpa bergantung pada pendidikan formal. Namun yang perlu diperhatikan adalah pertanggungjawaban ilmiah. Jika hal ini dapat dilakukan dan kemudian mentradisi maka sepertinya bisa menjadi tradisi positif.
	• Saling mendukung di media sosial yakni budaya "like & share" untuk bisnis teman atau kampanye positif di dunia digital. Jika hal ini dapat dilakukan dan kemudian mentradisi asalkan selalu di jalur positif maka sepertinya bisa menjadi tradisi positif.
	• Budaya *giveaway* dan *crowd funding* yakni gerakan sadar membantu orang lain melalui sumbangan kolektif (patungan) untuk amal, musibah, atau proyek kreatif. Asalkan amanah terhadap dana tersebut maka sepertinya bisa menjadi tradisi positif.
	• Mengenalkan literasi keuangan sejak dini yakni membiasakan generasi muda mampu mengelola keuangan, investasi, dan memahami pentingnya dana darurat. Kegiatan mengenalkan literasi tersebut jika mentradisi maka sepertinya bisa menjadi tradisi positif.
	• *Virtual wedding* dan *simple wedding* yakni tren resepsi pernikahan dengan

	konsep minimalis atau bahkan secara virtual untuk menghemat biaya tanpa kehilangan esensi sakralnya. Pembiasaan pernikahan sederhana membawa arti yang positif sehingga layak disebut tradisi positif.
	• Kesadaran dan gerakan serta pembiasaan untuk membantu bisnis lokal dengan cara membeli produk lokal dan mempromosikannya di media sosial sebagai bentuk dukungan terhadap ekonomi kecil. Jika gerakan ini mentradisi di setiap lapisan masyarakat maka menjadi tradisi positif.
	• Gerakan berbagi ilmu melalui media sosial merupakan hal yang positif sehingga layak disebut tradisi positif.
	• Gerakan dan tren berbagi makanan kepada orang yang membutuhkan, baik di jalanan maupun melalui komunitas sosial. Jika gerakan ini mentradisi maka menjadi tradisi positif.
	• Gerakan diet digital dengan cara mengurangi *screen time* dan menikmati kehidupan nyata lebih banyak. Gerakan ini membawa arti yang positif sehingga jika mentradisi maka ia menjadi tradisi positif.

	• Mengadakan doa bersama dalam berbagai momen seperti kelahiran, pernikahan, kematian atau lainnya. Hal ini dipandang baik karena tidak ada dalil yang dilanggar dan tidak ada juga dalil yang melarang, sehingga masuk dalam kategori tradisi positif.
	• *Salawatan*, *yasinan*, *tahlilan*, *arwahan*, *haulan*, *zikiran*, *selamatan*, *diba'an*, *burdahan*, *tadarusan*, *ziarahan* (utamakan ziarah ke makam orang tua karena keduanya wali sebenarnya), *sungkeman*, *syukuran*, perayaan hari-hari besar Islam adalah tradisi positif karena di dalamnya terjadi interaksi sosial (silaturrahmi) dan tidak ada dalil yang dilanggar atau tidak ada juga dalil yang melarang, sehingga masuk dalam kategori tradisi positif.
	• Kamis bersedekah, Jum'at bersih atau gerakan-gerakan positif lainnya seperti kebiasaan menjamu tamu dengan makan adalah hal yang positif dan jika mentradisi maka ia menjadi tradisi positif.

'Urf al-fāsid	• Kebiasaan orang tua menjanjikan kepada anak-anaknya jika si anak ini bisa memenuhi yang diinginkan orang tua,

(tradisi negatif)	maka orang tua akan memberikan hadiah besar. Misalnya jika anak mampu berpuasa selama satu bulan penuh akan dibelikan sesuatu yang berharga. Kebiasaan seperti ini negatif karena membentuk anak menjadi materialistis.
	• Kebiasaan *flexing* di media sosial yaitu budaya pamer kekayaan atau pencapaian dengan tujuan mendapat pengakuan. Ujung-ujungnya perilaku seperti ini menimbulkan semacam kompetensi sesama warga. Namun sayangnya kompetensi ini justru dalam gaya hidup konsumtif, bukan produktif.
	• Kebiasaan FOMO (*fear of missing out*) yaitu merasa harus selalu mengikuti tren. Hal ini bisa menyebabkan stres dan kecemasan bagi orang yang belum mendapatkan tren tersebut atau ada yang lebih dahulu dari dirinya.
	• Kebiasaan foto-foto makanan yang kemudian diupload. Akhirnya makanan yang di depan mata lupa dimakan, sementara orang di luar sana beragam baik dari segi kemampuan ekonomi, pendidikan, pemikiran dan sebagainya. Dengan beragamnya nitizen tersebut maka komentar yang muncul pun berbeda-beda. Dampaknya tidak baik

	karena akan muncul potensi-potensi konflik dan sebagainya.
	• Kebiasaan melakukan *cancel culture* yakni tradisi membatalkan atau memboikot seseorang karena kesalahan yang dilakukannya. Akhirnya orang yang diboikot tersebut menjadi sasaran empuk para nitizen. Biasanya dalam kondisi seperti ini para nitizen cenderung tidak lagi mempertimbangkan peluang perbaikan yang diboikot.
	• Kebiasaan "nobar" drama atau film hingga lupa waktu. Banyak yang menghabiskan waktunya berjam-jam untuk *binge-watching* (menonton terus menerus tanpa jeda). Akhirnya yang terkorbankan salah satunya mengorbankan produktivitas dan ibadah.
	• Kebiasaan begadang tanpa alasan penting seperti *scroll* media sosial atau bermain game. Banyak masyarakat melakukan hal seperti ini akhirnya tidur pun sampai larut malam. Dampak dari perbuatan seperti ini bisa mengenai kesehatan, pekerjaan, dan sebagainya.
	• Kebiasaan meminjam uang secara instan melalui aplikasi (pinjol) tanpa memperhitungkan risiko utang yang besar.

	• Kebiasaan membagikan setiap aspek kehidupan di media sosial (*over sharing*) tanpa mempertimbangkan privasi. Hal ini membuka peluang beragam penilaian yang akhirnya berpotensi menjadi permusuhan. Hal yang tidak dapat diabaikan adalah terbukanya peluang orang berbuat kejahatan karena para nitizen yang beragam ini sudah mengetahui seluk beluk seorang pelaku *over sharing* tersebut.
	• Kebiasaan mempercayai hoax yaitu orang yang suka menyebarkan berita palsu, sementara ia sendiri tidak suka mengecek fakta terlebih dahulu. Hal ini membawa dampak yang buruk baik bagi dirinya atau pun bagi orang lain.

N. *Rebranding* Metode *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

1. Konsep yang Ditawarkan

Sebagaimana telah dibahas bahwa *maqāṣid asy-syarī'ah* adalah tujuan, target atau hasil akhir dari ditetapkannya sebuah hukum berupa kemaslahatan hakiki untuk kehidupan manusia[200]. *Maqāṣid asy-syarī'ah* juga diartikan sebagai tujuan akhir dan rahasia bahkan nilai atau norma serta makna-makna ditetap-kannya sebuah hukum[201].

[200] Ar-Raisūnī, *Al-Fikr Al-Maqāṣidī Qawā'iduhu Wa Fawā'iduhu*, 13.
[201] 'Umar, 'Maqāṣid Asy-Syarī'ah 'inda Al-Imām Al-'Izz Ibn 'Abd as-Salām', 88.

Maqāṣid asy-syarī'ah jika dilihat dari tujuan atau kehendak hukum maka terbagi kepada *maqāṣid asy-syāri'* dan *maqāṣid al-mukallaf*[202]. Dilihat dari kebutuhan dan pengaruhnya terhadap hukum terbagi kepada *ad-ḍarūriyah*, *al-ḥājiyah* dan *at-taḥsīniyah*[203]. Dilihat dari cakupannya terbagi kepada *maqāṣid al-'āmmah*, *maqāṣid al-khāshshah* dan *maqāṣid al-juz'iyah*[204] Dilihat dari kekuatannya terbagi kepada *al-maqāṣid al-qaṭ'iyah*, *al-maqāṣid aẓ-ẓanniyah* dan *al-maqāṣid al-wahmiyah*[205]. Selain itu dalam *maqāṣid asy-syarī'ah*, ada lima hal yang mesti dipelihara yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta[206].

Maqāṣid asy-syarī'ah memiliki seperangkat alat yang lengkap sehingga ia siap digunakan untuk mengkaji persoalan-persoalan hukum dan sosial yang berkembang di masyarakat. Hal ini karena di samping sebagai doktrin pencapaian kemaslahatan, *maqāṣid asy-syarī'ah* juga merupakan metode untuk menganalisis dan menyelesaikan persoalan hukum Islam[207]. Uniknya hal tersebut terbukti dan sekarang jika dicek dalam kajian-kajian keilmuan baik yang sudah diterbitkan dalam bentuk jurnal atau masih diarsipkan, *maqāṣid asy-syarī'ah* tampaknya tidak hanya populer di kalangan pengkaji hukum Islam, justru di luar hukum Islam *maqāṣid asy-syarī'ah* digunakan sebagai alat analisis[208] seperti di bidang pendidikan, ekonomi, politik bahkan matematika. Kebenaran dari pernyataan ini dapat dicek langsung di

---

[202] Asy-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Asy-Syarī'ah*, 219.

[203] Asy-Syāṭibī, 221.

[204] Al-Khādimī, *Al-Ijtihād Al-Maqāṣidī*, 54.

[205] An-Najjār, 'Maqāṣid Asy-Syarī'ah Bi Ab'ād Jadīdah', 38.

[206] Asy-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Asy-Syarī'ah*, 221–22.

[207] Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam Dari Kanada Dan Amerika* (Yogyakarta, Indonesia: Pesantren Nawesea Press, 2007), 45–51.

[208] Abdul Helim dan Aris Sunandar Suradilaga, 'Penggunaan Metode Maqasid Al-Syari'Ah Sebagai Alat Analisis', *Jurnal Studi Agama Dan Masyarakat* 18, no. 1 (2022): 57–70, https://doi.org/10.23971/jsam.v18i1.3925.

google tentang *maqāṣid asy-syarī'ah* menjadi perspektif di berbagai kajian.

Jika melihat peran dan kontribusi *maqāṣid asy-syarī'ah* di atas tampaknya metode ini memiliki tempat khusus di mata para pengkaji. Jika menggunakan istilah sekarang bahwa *maqāṣid asy-syarī'ah* sedang "menyala" bahkan *branding maqāṣid asy-syarī-'ah* telah meresap yang tidak hanya ke metode-metode ushul fiqh[209], tetapi ke berbagai keilmuan lainnya. Jika demikian tampaknya tidak perlu ada *rebranding* pada *maqāṣid asy-syarī'ah* karena eksistensi, peran dan kontribusinya sudah sangat jelas.

Namun demikian penulis tetap menawarkan setidaknya di bagian pengertian *maqāṣid asy-syarī'ah* agar menggunakan redaksi yang lebih sederhana tetapi menyeluruh. Hal ini bertujuan untuk mempermudah mengingat dan memahaminya. Pengertian yang ditawarkan bahwa *maqāṣid asy-syarī'ah* adalah "**alasan dan tujuan ditetapkannya hukum**". Penjelasan pengertian dapat dilihat dalam bahasan di bawah ini:

Pengertian *maqāṣid asy-syarī'ah* adalah:	alasan dan tujuan ditetapkannya hukum
Penjelasan terhadap pengertian	a. *maqāṣid asy-syarī'ah* merupakan salah satu metode ushul fiqh; b. alasan dan tujuan ditetapkannya hukum adalah pengertian dari *maqāṣid asy-syarī'ah* yang digunakan untuk

[209]Helim, *Maqāṣid Al-Sharī'ah versus Uṣūl Al-Fiqh (Konsep Dan Posisinya Dalam Metodologi Hukum Islam)*, 37–62.

	menunjukkan seperti itulah makna dari *maqāṣid asy-syarī'ah*.
Mengapa dalam pengertian *maqāṣid asy-syarī'ah* ada tambahan kata "alasan" yaitu alasan ditetapkannya hukum.	Mestinya makna *maqāṣid asy-syarī'ah* adalah tujuan ditetapkannya hukum, karena makna dari *maqāṣid* adalah maksud atau tujuan [210]. Oleh karena itu, dengan pengertian ini maka ruang lingkup kajian dari *maqāṣid asy-syarī'ah* adalah mempelajari maksud, tujuan, hikmah, atau rahasia-rahasia ditetapkannya hukum. Berarti *maqāṣid asy-syarī'ah* hanya bekerja setelah adanya hukum, karena kata-kata seperti maksud, tujuan, hikmah, atau rahasia-rahasia ditetapkannya hukum memang menunjukkan setelah adanya hukum maka baru *maqāṣid asy-syarī'ah* bekerja untuk membaca hikmah-hikmah tersebut. Jika demikian adanya, maka peran *maqāṣid asy-syarī'ah* tidak terlalu signifikan karena hanya dapat jatah membaca hikmah. Artinya peran *maqāṣid asy-syarī'ah* bukan sebagai penentu atau motif adanya hukum, sehingga jika hanya berpegang pada makna di atas maka *maqāṣid asy-syarī'ah* tidak ubahnya seperti filsafat[211].

[210]Ḍaif, *Al-Mu'jam Al-Wasīṭ*, 738.

[211]Lihat betapa rumit dan serba salahnya *maqāṣid asy-syarī'ah* jika hanya sebagai pengkaji hikmah hukum. Helim, *Maqāṣid Al-Sharī'ah versus Uṣūl Al-Fiqh (Konsep Dan Posisinya Dalam Metodologi Hukum Islam)*, 67–75.

	Dalam beberapa kaidah disebutkan: اَلْحُكْمُ يَدُوْرُ مَعَ عِلَّتِهِ[٢١٢] اَلْحُكْمُ يَدُوْرُ مَعَ عِلَّتِهِ وَسَبَبِهِ وُجُوْدًا وَعَدَمًا[٢١٣] إِنَّ الْحُكْمَ يَدُوْرُ مَعَ عِلَّتِهِ لاَ مَعَ حِكْمَتِهِ وُجُوْدًا وَعَدَمًا[٢١٤] Ketiga kaidah di atas memiliki maksud yang sama bahwa adanya hukum itu tergantung dengan ada atau tidak adanya '*illah* (sifat, motif atau sebab), bahkan pada kaidah yang ketiga ditegaskan bahwa hukum tidak dapat ditentukan oleh ada atau tidak adanya hikmah[215]. Jika *maqāṣid asy-syarī'ah* digunakan untuk menetapkan hukum maka akan dinilai melampaui otoritasnya bahkan akan berhadapan atau konfrontasi dengan metode *al-qiyās* terkait *al-'illah* yang didukung juga oleh tiga kaidah di atas. Namun demikian di dalam metode *maqāṣid asy-syarī'ah* terdapat bahasan mendalam terkait dengan 'cara mengetahui *maqāṣid asy-syarī'ah*' adalah dengan cara

[212]Az-Zarqā, *Al-Madkhal Al-Fiqh Al-'Ām: Ikhrāj Jadīd*, 1087.

[213]Ar-Raḥmān, *Al-Qawā'id Al-Fiqhiyah Al-Mustakhrajah Min Kitāb I'lām Al-Muwaqqi'īn*, 513.

[214]Az-Zuḥailī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*, 2001, 1:651.

[215]Helim, *Kaidah-Kaidah Fikih: Sejarah, Konsep, Dan Implementasi*, 276–77.

	‘menggali motif (‘*illah*) pada perintah atau larangan’[216]. Jika demikian berarti dalam bahasan *maqāṣid asy-syarī‘ah* bahwa sebelum mengetahui maksud atau tujuan adanya hukum maka mesti juga mengkaji motif (‘*illah*) adanya hukum. Berarti sepertinya tidak keliru pengertian yang ditawarkan di atas bahwa *maqāṣid asy-syarī‘ah* adalah “**alasan dan tujuan ditetapkannya hukum**”. Selain itu Ibn ‘Asyūr pun juga mendefinisikan *maqāṣid asy-syarī‘ah* sebagai berikut: اَلْمَعَانِيْ وَالْحِكَمُ الْمَلْحُوْظَةُ لِلشَّارِعِ فِيْ جَمِيْعِ أَحْوَالِ التَّشْرِيْعِ أَوْ مُعْظَمِهَا بِحَيْثُ لَا تُخْتَصُّ مُلاَحَظَتُهَا بِالْكَوْنِ فِيْ نَوْعٍ خَاصٍّ مِنْ أَحْكَامِ فَيَدْخُلُ فِيْ هذَا أَوْصَافِ الشَّرِيْعَةِ وَغَايَتِهَا العَامَّةِ وَالْمَعَانِي الَّتِيْ لاَ يَخْلُو التَّشْرِيْعَ عَنْ مُلاَحَظَتِهَا وَيَدْخُلُ فِيْ هذَا أَيْضًا مَعَانٍ مِنَ الْحِكَمِ لَيْسَتْ مَلْحُوْظَةً فِيْ سَائِرِ أَنْوَاعِ الأَحْكَامِ وِلكِنَّهَا مَلْحُوْظَةٌ فِيْ أَنْوَاعٍ كَثِيْرَةٍ مِنْهَا. ٢١٧ *“makna-makna dan hikmah-hikmah yang dijaga oleh syāri‘ dalam setiap ketetapan-Nya dan makna-makna serta hikmah-hikmah*

[216]Helim, *Maqāṣid Al-Sharī’ah versus Uṣūl Al-Fiqh (Konsep Dan Posisinya Dalam Metodologi Hukum Islam)*, 28–34.

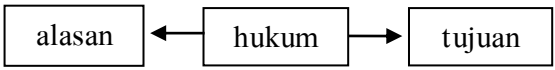
[217]Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn ’Asyūr, *Maqāṣid Asy-Syarī’ah Al-Islāmiah* (Amman, Yordania: Dār an-Nafā’is, 2001), 251.

	tersebut tidak hanya dikhususkan pada hukum-hukum tertentu saja, melainkan masuk pula ke dalam berbagai sifat hukum, tujuan umum, makna-makna yang terkandung dalam suatu ketentuan hukum bahkan makna-makna yang tidak diperhatikan oleh suatu ketetapan hukum." Pengertian di atas tidak lain adalah bentuk perluasan makna *maqāṣid asy-syarī'ah*. Posisi ilmu ini pun sangat menentukan dalam metodologi hukum Islam. Perluasan makna tersebut terlihat dari kata "sifat hukum" yang disebutkan 'Ibn 'Asyūr bahwa dalam ushul fiqh sifat hukum adalah salah satu terjemahan dari '*illah* hukum[218]. Misalnya beras di*qiyās*kan (analogi) ke gandum, karena beras dan gandum sama-sama memiliki sifat ('*illah*) mengenyangkan. Di antara ulama yang memperhatikan kajian *maqāṣid asy-syarī'ah* ternyata juga memahami hal yang serupa terhadap pengertian yang dikemukakan 'Ibn 'Ashūr ini[219], bahkan ada pula yang mengkaji hubungan antara *maqāṣid asy-syarī'ah* dengan hikmah, '*illah*, niat dan *al-maṣlaḥah*.

[218]Helim, *Maqāṣid Al-Sharī'ah versus Uṣūl Al-Fiqh (Konsep Dan Posisinya Dalam Metodologi Hukum Islam)*, 10.

[219]'Abdullāh ibn Bayyah, *'Alāqah Maqāṣid Asy-Syarī'ah Bi Uṣūl Al-Fiqh*, علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه (London, Inggris: Markaz Dirāsah Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmīyah, 2006), 15, https://doi.org/10.56656/100018.

	Dengan demikian definisi Ibnu ‘Asyūr ini menambah kekuatan pengertian yang ditawarkan di atas. Selain itu *maqāṣid asy-syarī‘ah* pada praktiknya selalu bersentuhan dengan alasan ditetapkannya sebuah hukum. Logikanya begini. Ketika *maqāṣid asy-syarī‘ah* mengkaji maksud, tujuan, hikmah, atau rahasia-rahasia ditetapkannya hukum, sepertinya mustahil jika tidak terpikirkan tentang mengapa Allah menetapkan hukum tersebut. Kendatipun tidak ada kaitannya dengan ‘*illah*, tetapi setidaknya ada pertanyaan tersebut, terlebih lagi pada kenyataannya dalam salah satu bahasan *maqāṣid asy-syarī‘ah* ada bahasan tentang ‘*illah*. Oleh karena itu pada kenyataannya bahwa *maqāṣid asy-syarī‘ah* di samping bicara tentang maksud, tujuan, hikmah, atau rahasia-rahasia ditetapkannya hukum, juga berbicara tentang sebab, motif (‘*illah*) adanya hukum. Dengan demikian ditegaskan kembali bahwa pengertian *maqāṣid asy-syarī‘ah* adalah “**alasan dan tujuan ditetapkannya hukum**”. Kata “alasan” memiliki fokus kerja pada bidang motif-motif sebelum ditetapkannya hukum sehingga jika motif-motif itu memang ada maka ditetapkanlah suatu hukum. Adapun kata “tujuan” memiliki fokus kerja pada bidang hikmah-hikmah setelah ditetapkannya hukum. Jika digambarkan dapat berbentuk seperti ini:

2. Dasar Pemikiran *Rebranding Maqāṣid asy-Syarī'ah*

Ada beberapa point yang mendasari *rebranding* metode *maqāṣid asy-syarī'ah*. Dasar pemikiran tersebut adalah sebagai berikut:

Maqāṣid asy-Syarī'ah adalah: alasan dan tujuan ditetapkannya hukum	● *Maqāṣid asy-syarī'ah* sering kali hanya dikaitkan dengan fiqh klasik (halal-haram) dan ibadah ritual, padahal *maqāṣid asy-syarī'ah* bisa menjadi landasan besar dalam kebijakan ekonomi, politik, kesehatan, lingkungan, dan teknologi. Oleh karena itu *maqāṣid asy-syarī'ah* tidak hanya terbatas pada persoalan klasik tetapi juga mencakup persoalan-persoalan modern.
	● *Maqāṣid asy-syarī'ah* sering kali digunakan untuk menyelesaikan persoalan individu padahal ia dapat menyelesaikan persoalan publik. Oleh karena itu *maqāṣid asy-syarī'ah* tidak hanya terbatas menyelesaikan persoalan individu tetapi juga menyelesaikan persoalan publik.
	● *Maqāṣid asy-syarī'ah* sering kali dipahami sebagai filsafat atau filsafat hukum Islam, padahal *maqāṣid asy-syarī'ah* memiliki seperangkat alat yang lengkap sehingga layak

	untuk menjadi metode dalam menetapkan hukum. Oleh karena itu *maqāṣid asy-syarī'ah* tidak hanya sebagai filsafat, doktrin tetapi ia juga sebagai metode yang aplikatif.
	• *Maqāṣid asy-syarī'ah* sering kali dipahami sebagai pendukung kaidah-kaidah kebahasaan dalam ushul fiqh, padahal ia memiliki kedudukan yang sama dengan kaidah-kaidah kebahasaan yakni sama-sama sebagai metode penetapan hukum.
	• *Maqāṣid asy-syarī'ah* selama ini dipahami sebagai maksud, tujuan, hikmah, rahasia-rahasia ditetapkannya hukum, padahal *maqāṣid asy-syarī'ah* juga sebagai motif atau sebab ditetapkannya hukum. Oleh karena itulah *Maqāṣid asy-syarī'ah* menjadi salah satu penentu ada atau tidak adanya hukum.
	• *Maqāṣid asy-syarī'ah* berbicara tentang keadilan, kesejahteraan, dan kemaslahatan. Dengan melakukan *rebranding*, Islam dapat lebih mudah dipahami sebagai agama yang mengedepankan *raḥmah lil 'ālamīn*, bukan hanya dalam aspek ibadah, tetapi juga dalam sistem sosial dan peradaban global.

3. Pedoman Pemeliharaan Lima Unsur Penting

Berdasarkan dari teori *maqāṣid asy-syarī'ah* ada lima unsur yang harus dipelihara. Biasanya lima hal ini disebut dengan *uṣūl al-khamsah*. Sebagaimana disebutkan pada dasar pemikiran di

atas bahwa seringkali *uṣūl al-khamsah* digunakan untuk menyelesaikan persoalan individual, sementara banyak persoalan publik dan kekinian yang dapat dikaji oleh *maqāṣid asy-syarī'ah*. Untuk mengetahui tata cara kerja dari individual ke publik di zaman sekarang, di bawah ini dikemukakan pedoman sebagai berikut[220].

Lima Unsur *Maqāṣid asy-Syarī'ah* Klasik	Lima Unsur *Maqāṣid asy-Syarī'ah* Kontemporer
Perlindungan agama (*ḥifẓ ad-dīn*) seperti diwajibkannya shalat	a. Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama dan beribadah. b. Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama dan berkepercayaan. c. Digitalisasi dakwah yang humanis. Berbagai aplikasi tentang muslim
Perlindungan jiwa (*ḥifẓ an-nafs*) seperti larangan membunuh	a. Menjaga dan melindungi martabat kemanusiaan, termasuk kampanye kesehatan mental. b. Menjaga dan memelihara kehormatan c. Menjaga serta melindungi hak-hak asasi manusia termasuk juga

[220]Abdullah, 'Epistemologi Keilmuan Kalam Dan Fikih Dalam Merespon Perubahan Di Era Negara-Negara Dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)', 146; Abdullah, 'Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam Dalam Merespon Globalisasi', 364.

	memelihara dari bully dan segala tindak kekerasan yang mempengaruhi psikis.
Perlindungan akal (*ḥifẓ al-'aql*) seperti larangan minum khamar	a. Mengoptimalkan pola pikir dan riset ilmiah. b. Menggiatkan dan memotivasi untuk mencari ilmu pengetahuan, termasuk literasi digital. c. Mempersempit pola pikir yang berorientasi pada hal-hal yang negatif termasuk kriminal. d. Menghindari adanya upaya yang meremehkan kemampuan dan kerja otak.
Perlindungan keturunan (*ḥifẓ an-nasl*) seperti larangan berzina	a. Kajian dan tindakan yang dilakukan selalu berorientasi pada perlindungan keluarga. b. Kajian dan tindakan yang berupaya agar selalu lebih peduli terhadap institusi keluarga.
Perlindungan harta (*ḥifẓ al-māl*) seperti keharusan bekerja	a. Mengutamakan kepedulian sosial. b. Menaruh perhatian pada pembangunan dan pengembangan ekonomi. c. Mendorong kesejahteraan manusia. d. Menghilangkan jurang antara miskin dan kaya

Berdasarkan uraian di atas ternyata cakupan kajian khususnya lima unsur (*uṣūl al-khamsah*) *maqāṣid asy-syarī'ah* kontemporer begitu luasnya. Berbeda halnya dengan lima unsur klasik yang hanya mencakup kepentingan individual. Oleh karena itu maka yang menjadi pedoman dalam menerapkan lima unsur penting ini tidak lain adalah lima unsur (*uṣūl al-khamsah*) *maqāṣid asy-syarī'ah* kontemporer. Hal ini karena lima unsur tersebut dapat menerobos berbagai lini kehidupan sehingga kemaslahatan universal pun hampir dipastikan dapat dicapai jika benar-benar melaksanakan dari cita-cita *maqāṣid asy-syarī'ah* ini.

Pertimbangan lainnya bahwa dalam menetapkan atau memutuskan hukum, tidak hanya melihat dari atau hanya mengandalkan dalil tekstual (*naqlī*), tetapi mesti pula memperhatikan kepada kemaslahatan yang tentunya juga dihasilkan dari kajian serius dan ilmiah. Jika hanya mengandalkan dalil, tampaknya akan mengalami kesulitan ketika berhadapan dengan kondisi yang berbeda dengan isi dalil itu, sementara dimaklumi juga bahwa suatu dalil terkadang menanggapi persoalan yang terjadi pada waktu dalil itu diturunkan. Di sinilah letak pentingnya mengetahui situasi, kondisi, sosial, budaya, ekonomi bahkan politik masyarakat Arab sewaktu ayat-ayat al-Qur'an diturunkan dan termasuk juga kondisi-kondisi di saat timbulnya suatu hadis. Tujuan dari semua ini agar suatu ketetapan hukum dapat berpihak kepada kebaikan dan kemaslahatan yang universal. Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa kemaslahatan yang merupakan hasil dari semua kajian ini tidak diperoleh secara serta merta, melainkan melalui kajian yang serius dan metodis

yang salah satunya melalui kajian *maqāṣid asy-syarī'ah* yang berorientasi kekinian dan universal[221].

4. Contoh-Contoh Penggunaan Metode *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

Contoh-contoh penggunaan metode *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai hasil dari *rebranding* adalah sebagai berikut:

Pemeliharaan Agama	• Negara menjamin kebebasan beribadah bagi umat Islam dan non-Muslim tanpa diskriminasi. Oleh karena itu dibutuhkan regulasi perlindungan kebebasan beragama. • Pemeliharaan agama tidak hanya terkait ibadah ritual, tetapi juga hak kebebasan beragama, toleransi, dan moderasi Islam di tengah keberagaman • Dakwah melalui media sosial menggunakan tik tok, Instagram, YouTube, facebook untuk menyebarkan ajaran Islam dengan cara kreatif dan interaktif. • Fatwa tentang etika digital dalam dakwah mesti menghindari ujaran kebencian dan hoax dalam dakwah online. • Aplikasi al-Qur'an digital untuk memudahkan akses terhadap al-Qur'an bagi generasi milenial baik untuk

[221]Helim, *Maqāṣid Al-Sharī'ah versus Uṣūl Al-Fiqh (Konsep Dan Posisinya Dalam Metodologi Hukum Islam)*, 101–2.

	membaca atau mempelajari tajwidnya. ● Pelestarian budaya Islam yang moderat yaitu mengembangkan narasi Islam *raḥmah lil ‘ālamīn* di media sosial.
Pemeliharaan jiwa	● Gerakan seruan kesehatan mental dalam Islam dengan cara menyadarkan umat tentang pentingnya kesehatan mental sesuai nilai-nilai Islam. ● Fatwa yang mendorong perlindungan hukum bagi korban Kekerasan Dalam Rumah Tangga. ● Edukasi lalu lintas untuk keselamatan dalam berkendara dan melarang *ugal-ugalan* di jalan sebagai bentuk menjaga nyawa. ● Edukasi bahaya *cyberbullying* dengan cara mengajarkan akhlak digital dalam Islam untuk mengurangi perundungan di media sosial. ● Regulasi makanan halal dan sehat serta larangan zat aditif berbahaya dalam makanan yang merusak kesehatan. ● Tren berbahaya di media sosial dengan cara melarang *challenge* ekstrem yang bisa membahayakan diri demi untuk menjaga nyawa.
Pemeliharaan Akal	● Larangan hoax dan penyebaran fitnah. Hal ini karena Islam melarang menyebarkan berita palsu dan akibatnya dapat merusak

	akal sehat masyarakat. ● Edukasi tentang bahaya kecanduan game. Hal ini dapat merusak akal karena terganggunya pandangan dan keseimbangan hidup yang semuanya itu bersumber dari pikiran. ● Memberikan pemahaman kepada generasi muda tentang bahaya kecanduan media sosial dengan prinsip keseimbangan dalam Islam. ● Literasi digital berbasis etika Islam bahwa pentingnya memahami dalam kaidah-kaidah atau etika menggunakan internet sehingga dapat bertanggung jawab. ● Menggalakkan generasi muda untuk membaca kitab-kitab klasik Islam melalui *e-book* dan *audio book*. ● Pendidikan Islam dibantu oleh pemanfaatan AI sehingga pembelajaran Islam lebih interaktif dan dapat meningkatkan cara berpikir kreatif dengan tetap memperhatikan batasan-batasan sesuai prinsip *maqāṣid asy-syarī'ah*. ● Pelatihan berpikir kritis dalam studi Islam dan sains.
Pemeliharaan Keturunan	● Fatwa tentang kesehatan reproduksi yang sebelumnya sudah dilakukan edukasi tentang perencanaan keluarga dalam Islam. ● Edukasi pergaulan laki-laki dan

	perempuan. Hal ini dapat membantu generasi muda memahami batasan pergaulan dalam Islam tanpa menghakimi mereka. ● Perlindungan hak anak di dunia digital dengan cara mencegah eksploitasi anak di media sosial. ● Fatwa tentang pernikahan online yakni dengan cara menyesuaikan akad nikah dengan kemajuan teknologi sambil tetap menjaga syarat dan rukun pernikahan. ● Regulasi tentang kesejahteraan ibu hamil dan menyusui melalui perlindungan hak ibu bekerja dalam perspektif Islam. ● Penyuluhan tentang parenting Islami di era digital
Pemeliharaan Harta	● Pengembangan ekonomi berbasis wakaf produktif. Berarti perlu melakukan optimalisasi wakaf dalam bentuk usaha berkelanjutan. ● Penerapan keuangan syariah digital dengan cara melakukan pengembangan *fintech* berbasis syariah. ● Fatwa tentang perdagangan kripto dalam Islam yang dalam hal ini hukum menyesuaikan dengan perkembangan mata uang digital. ● Sertifikasi halal dalam produk global – meningkatkan standar halal dalam industri internasional.

	• Zakat produktif berupa bantuan modal usaha bagi UMKM • Beasiswa santri berupa pendanaan pendidikan untuk santri kurang mampu. • Layanan mustahik digital berupa pendataan mustahik berbasis aplikasi untuk transparansi • Berusaha dan bekerja semaksimal mungkin untuk kehidupan mandiri serta membuang rasa malas di dalam diri.

O. *Rebranding* Metode *aż-Zarī'ah*

1. Metode *aż-Zarī'ah*

Aż-żarī'ah secara etimologi adalah الوسيلة "perantara, media atau suatu jalan" atau yaitu "sebab kepada sesuatu"". [222] السبب إلى الشيء Pengertian lainnya yaitu:

مَاكَانَ وَسِيْلَةً وَطَرِيْقًا إِلَى الشَّيْئِ [٢٢٣]

"apa-apa yang menjadi perantara dan menjadi jalan kepada sesuatu".

اَلْوَسِيْلَةُ الَّتِى يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى الشَّيْئِ غَيْرِهِ [٢٢٤]

"perantara yang menyampaikan kepada sesuatu yang lainnya".

---

[222] Manẓūr, *Lisān Al-'Arab*, 1498.

[223] Abū 'Abdullāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb al-Ma'rū Ibn Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lām Al-Muwaqqi'īn 'an Rabb Al-'Ālamīn*, vol. 4 (Jeddah, Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jauzī, 1423), 553.

[224] Mallāḥ, *Al-Fatwā: Nasy'atuhā Wa Taṭawwuruhā– Uṣūluhā Wa Taṭbīqātuha*, 2:531.

Aż-żarī'ah secara terminologi adalah:

هِيَ اْلوَسِيْلَةُ وَالطَّرِيْقُ اِلَى الشَّيْئِ سَوَاءٌ أَكَانَ هذَا الشَّيْئُ مَفْسَدَةً أَوْ مَصْلَحَةً قَوْلاً أَوْ فِعْلاً[٢٢٥]

"perantara dan jalan kepada sesuatu baik sesuatu itu berbentuk kerusakan atau kebaikan, perkataan atau perbuatan".

هِيَ الْمُوْصِلُ اِلَى الشَّيْئِ الْمَمْنُوْعِ الْمُشْتَمِلِ عَلى مَفْسَدَةٍ أَوِ الشَّيْئِ الْمَشْرُوْعِ الْمُشْتَمِلِ عَلى مَصْلَحَةٍ[٢٢٦]

"menyampaikan kepada sesuatu baik berupa yang dilarang karena mengandung kerusakan atau kepada sesuatu yang disuruh karena mengandung kebaikan".

وَالذَّرِيْعَةُ مَعْنَاهَا الْوَسِيْلَةُ، وَالذَّرَائِعُ فِيْ لُغَةِ الشَّرْعِيِّيْنَ مَايَكُوْنُ طَرِيْقًا لِمُحَرَّمٍ أَوْ لِمُحَلَّلٍ فَإِنَّهُ يَأْخُذُ حُكْمَهُ. فَالطَّرِيْقُ اِلَى الْحَرَامِ حَرَامٌ وَالطَّرِيْقُ اِلَى الْمُبَاحِ مُبَاحٌ، وَمَالاَ يُؤَدِّىْ الْوَاجِبُ إِلاَّ بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ[٢٢٧]

Aż-żarī'ah adalah perantara atau jalan. Menurut para ahli bahwa *aż-żarī'ah* adalah apa saja yang membawa kepada yang diharamkan atau kepada yang dibolehkan. Jalan yang membawa kepada yang diharamkan hukumnya haram dan jalan yang membawa kepada yang dibolehkan hukumnya boleh. Hal-hal yang membuat tidak dapat dilaksanakannya suatu kewajiban kecuali melaksanakan *wasīlah* itu, maka menunaikan *wasīlah* juga wajib".

---

[225]Zaidān, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh*, 245.

[226]Muḥammad Zakariyā Al-Bardīsī, *Uṣūl Al-Fiqh* (Kairo, Mesir: Dār aṡ-Saqāfah, n.d.), 354.

[227]Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, 288.

Dapat dipahami bahwa *aż-żarī'ah* adalah media atau perantara yang bisa menyampaikan kepada suatu tujuan baik berupa kebaikan atau pun keburukan pada manusia secara individu atau kolektif. Media atau perantara yang menyampaikan kepada kebaikan masuk dalam kategori *fatḥ aż-żarī'ah* yaitu hukumnya boleh bahkan wajib. Media atau perantara yang bisa menyampaikan kepada keburukan masuk dalam kategori *sadd aż-żarī'ah* yaitu hukumnya tidak boleh bahkan haram. Jika demikian *aż-żarī'ah* tampaknya memiliki dua kemungkinan bisa berada di kategori *fatḥ aż-żarī'ah* atau di kategori *sadd aż-żarī'ah*[228].

Dua kategori *aż-żarī'ah* di atas dinyatakan dalam pendapat al-Qurāfī:

اَلذَّرِيْعَةُ كَمَا يَجِبُ سَدُّهَا يَجِبُ فَتْحُهَا وَتُكْرَهُ وَتُنْدَبُ وَتُبَاحُ[229]

Aż-żarī'ah itu sebagaimana wajib menutup jalan karena menuju keburukan, wajib pula membuka jalan karena menuju kebaikan atau karena makruh, sunah, mubah".

Para ulama ushul fiqh merumuskan sebuah kaidah *fatḥ aż-żarī'ah* sebagai berikut:

مَالاَ يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلاَّ بِهِ فَهُوَ وَاجِبٌ[230]

"Sesuatu (ibadah atau muamalah) yang wajib tidak sempurna kecuali dengan *aż-żarī'ah*, maka melaksanakan *aż-żarī'ah* adalah wajib".

---

[228]Helim, *Maqāṣid Al-Sharī'ah versus Uṣūl Al-Fiqh (Konsep Dan Posisinya Dalam Metodologi Hukum Islam)*, 51–52.

[229]Al-Bardīsī, *Uṣūl Al-Fiqh*, 359.

[230]'Alī Aḥmad an-Nadwī, *Al-Qawā'Id Al-Fiqhīyah: Mafhūmuhā Nasy'Atuhā Taṭawwuruhā Dirāsah Mu'allafātihā Adillatuhā Muhimmatuhā Taṭbīqātuha* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), 106.

Begitu juga para ulama merumuskan sebuah kaidah *sadd aż-żarī'ah* sebagai berikut:

مَا أَدَّى اِلَى الْحَرَامِ فَهُوَ حَرَامٌ[٢٣١]

"Jalan apa saja yang menyampaikan kepada yang haram, maka jalan itu pun diharamkan".

Selanjutnya cara mengetahui kemungkinan-kemungkinan di atas, para pengkaji hukum Islam mesti melihat tiga hal yaitu:

a. tujuan yang telah direncanakan sebagai target pencapaian;
b. proses pelaksanaan *aż-żarī'ah*; dan
c. hasil (*an-natījah*) dari pelaksanaan *aż-żarī'ah* atau dalam bahasa asy-Syāṭibī yaitu *an-naẓr fī mālāt al-af'āl*[232].

Ketiga hal ini mesti dilihat sebagai satu kesatuan yang saling berkaitan. Jika melalui analisis (prediksi yang kuat) telah dapat diketahui tujuan dari suatu tindakan adalah berbuah (*an-natījah*) kemaslahatan atau baru diketahui setelah adanya hasil (*an-natījah*) maka pelaksanaan *aż-żarī'ah* mesti dibuka secara luas. Namun apabila melalui analisis-prediksi yang kuat telah dapat diketahui tujuan dari suatu tindakan berbuah (*an-natījah*) kemudaratan atau baru diketahui setelah adanya hasil (*an-natījah*), maka pelaksanaan *aż-żarī'ah* mesti ditutup serapat-rapatnya.

2. Konsep yang Ditawarkan

Konsep yang ditawarkan terkait dengan *aż-żarī'ah* ini berada pada pengertiannya. Pengertian yang telah disebutkan sebe-

---

[231]Abū Muḥammad 'Izz ad-Dīn 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd As-Salām, *Qawā'id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al-Anām* (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1999), 141.

[232]Asy-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Asy-Syarī'ah*, 837.

lumnya sudah jelas, tetapi penulis merasa penting untuk menyederhanakan pengertian tersebut yaitu:

Pengertian *aż-żarī'ah* adalah:	dampak hukum
fatḥ aż-żarī'ah	dampak hukum yang bersifat positif
sadd aż-żarī'ah	dampak hukum yang bersifat negatif
Penjelasan	a. *aż-żarī'ah* merupakan salah satu metode ushul fiqh; b. dampak hukum adalah pengertian dari *aż-żarī'ah* yang digunakan untuk menunjukkan seperti itulah makna dari *aż-żarī'ah*, termasuk juga pembagian *aż-żarī'ah* di atas. c. Dampak adalah pengaruh kuat yang mendatangkan akibat baik positif ataupun negatif[233]. d. Dampak hukum adalah konsekuensi atau akibat yang timbul dari suatu tindakan, keputusan, atau peristiwa yang berkaitan dengan hukum. Berarti dampak hukum adalah buah atau hasil dari suatu tindakan. e. Untuk menganalisis suatu persoalan yang dikaji melalui metode *aż-żarī'ah*, maka yang dikaji adalah dampak

[233]TIM, *Kamus Bahasa Indonesia*, 313.

	hukumnya, apakah bersifat positif atau negatif. f. Jika dampak hukum tersebut bersifat positif berarti tindakan hukum yang dilakukan mengandung kemaslahatan atau kebaikan sehingga masuk kategori *fatḥ aż-żarī'ah*. g. Jika dampak hukum tersebut bersifat negatif berarti tindakan hukum yang dilakukan mengandung kemudaratan atau keburukan sehingga masuk kategori *sadd aż-żarī'ah*. h. Jika dari tindakan hukum yang dilakukan menimbulkan dampak hukum yang bersifat positif maka tindakan hukum tersebut hukumnya adalah boleh, sunah, bahkan wajib sesuai dengan kategori *fatḥ aż-żarī'ah* yang memiliki prinsip membuka dan memfasilitasi terlaksananya tindakan hukum tersebut. i. Jika dari tindakan hukum yang dilakukan menimbulkan dampak hukum yang bersifat negatif maka tindakan hukum tersebut hukumnya adalah makruh bahkan haram sesuai dengan kategori *sadd aż-żarī'ah* yang memiliki prinsip mencegah, menutup bahkan memblokir terlaksananya tindakan hukum tersebut. j. Kendatipun metode *aż-żarī'ah*

	bertumpu pada dampak dari tindakan hukum, tetapi proses pelaksanaan tindakan hukum itu juga menjadi perhatian *aż-żarī'ah* sehingga proses ini juga berkontribusi dalam penentuan hukum apakah termasuk dampak hukum yang bersifat positif atau negatif.

3. Dasar Pemikiran *Rebranding aż-Zarī'ah*

Ada beberapa poin yang mendasari *rebranding* metode *aż-żarī'ah*. Hal ini tidak lain agar *aż-żarī'ah* tetap relevan dan dapat diterapkan secara efektif dalam berbagai aspek kehidupan kontemporer. Dasar pemikiran tersebut adalah sebagai berikut:

Aż-żarī'ah adalah dampak hukum. *fatḥ aż-żarī'ah* adalah dampak hukum yang bersifat positif. *sadd aż-żarī'ah* adalah dampak hukum yang	• Metode dan cara kerja metode *aż-żarī'ah* sepertinya selama ini kurang populer, padahal jika dilihat dari cara kerjanya pada dasarnya masyarakat telah mempraktikkan *aż-żarī'ah* dalam menyelesaikan beberapa persoalan yang relevan.
	• Ada anggapan bahwa *aż-żarī'ah* khususnya *sadd aż-żarī'ah* membatasi kreativitas, padahal maksudnya adalah memberikan perlindungan hukum.
	• Dalam konteks globalisasi, sebenarnya banyak hukum Islam yang dikaji melalui metode *aż-żarī'ah*. Oleh karena itu agar eksistensi *aż-żarī'ah* terlihat kembali maka ia mesti

bersifat negatif.	menyesuaikan diri dengan standar dunia, tanpa kehilangan esensinya sebagai bagian dari metodologi hukum Islam.
	● Banyak regulasi modern yang kurang mempertimbangkan metode *aż-żarī'ah* secara eksplisit. Hal ini menunjukkan kurangnya sinergi dan integrasi dalam hukum kontemporer.
	● Generasi muda saat ini lebih cenderung terbuka dengan kemajuan teknologi, media sosial, dan ekonomi digital. Berdasarkan kecenderungan ini tampaknya metode *aż-żarī'ah* mesti diformulasikan kembali agar lebih komunikatif dan tidak terasa sebagai aturan yang membatasi kebebasan para pelaku hukum.
	● *Rebranding aż-żarī'ah* sebenarnya dapat memberikan wajah hukum Islam yang lebih progresif dan adaptif terhadap tantangan dunia. Oleh karena itu Islam harus hadir sebagai solusi, bukan sekadar sebagai hukum yang menghakimi.

4. Contoh-Contoh Penggunaan Metode *aż-Zarī'ah*

Contoh-contoh penggunaan metode *aż-żarī'ah* sebagai hasil dari *rebranding* adalah sebagai berikut:

Contoh dampak hukum yang bersifat positif (*fatḥ aż-żarī-'ah*)

dampak hukum yang bersifat positif *(fatḥ aż-żarī'ah)*	● Memberi hadiah kepada diri sendiri (*self-reward*) berdampak positif kepada pelaku yakni tumbuhnya semangat untuk menjadi lebih baik lagi. Bagi orang lain yang melihat bisa menjadi motivasi tersendiri. Pun demikian juga harus diakui bisa juga menimbulkan rasa tidak senang dari orang lain jika orang lain itu mengetahuinya.
	● Program bayi tabung menimbulkan dampak positif bagi pasangan yang sulit mendapatkan keturunan, tetapi dengan syarat sperma dan ovum berasal dari suami istri itu sendiri. Jika dapat memenuhi syarat ini maka tindakan tersebut mengandung dampak yang bersifat positif dan dipandang boleh dilakukan.
	● Mediasi menimbulkan dampak positif bagi pasangan suami istri yang ingin bercerai. Dengan mediasi ini keduanya kembali dapat berpikir dan menenangkan psikologis masing-masing. Jika demikian maka mediasi merupakan tindakan yang dibolehkan.
	● Kolaborasi dalam menjalankan lembaga atau pemerintahan untuk mewujudkan *good governance* menimbulkan dampak yang bersifat positif yaitu bertambahnya kekuatan dan persatuan. Oleh karena itu kolaborasi ini merupakan tindakan yang dibolehkan.
	● Penggunaan dunia virtual untuk berdakwah menimbulkan dampak yang positif yaitu

	dakwah Islam semakin viral. Oleh karena itu penggunaan dunia virtual untuk kepentingan dakwah dan tidak menyalah-nyalahkan ideologi lain hukumnya boleh.
	• Adanya konsep dan fatwa bolehnya berwakaf dengan uang menimbulkan dampak yang bersifat positif karena siapa pun dapat berwakaf seberapa mampu dan tanpa harus menunggu kaya. Oleh karena itu berwakaf dengan uang masuk dalam kategori boleh.
	• Adanya aplikasi untuk menghubungkan restoran-restoran, rumah makan, supermarket dengan pihak yayasan atau komunitas miskin menimbulkan dampak yang bersifat positif karena ketika ada makanan lebih maka dapat memberikan informasi secepatnya dan tidak dibuang secara sia-sia. Oleh karena itu adanya aplikasi tersebut masuk dalam kategori boleh.

Contoh dampak hukum yang bersifat negatif (*sadd aż-żarī-'ah*)

dampak hukum yang bersifat negatif *(sadd aż-żarī'ah)*	• Ada orang tua membiasakan anaknya berbuat baik seperti salat, puasa Ramadhan atau lainnya dengan upah. Jika anak tidak tertinggal salat atau tunai puasa sebulan penuh maka anak dibelikan sesuatu. Diakui dalam tindakan ini ada kebaikan tetapi keburukannya lebih besar, karena anak akan tumbuh dalam

	bayangan materi yang akhirnya setiap melakukan sesuatu ia selalu pamrih. Dengan begitu maka tindakan orang tua ini menimbulkan dampak yang besifat negatif yaitu materialistis. Jika demikian maka tindakan atau perbuatan tersebut masuk dalam kategori larangan.
	• Suami istri membuat konten yang isinya ketika suami mendekati istrinya, si istri menjauh. Beberapa kali si suami ingin mendekati istrinya namun tetap gagal. Akhirnya si suami mengangkat bantal istri dan ternyata ada uang puluhan lembar senilai ratusan ribu. Akhirnya si istri memasang ekspresi suka seraya memeluk suami. Konten ini kemungkinan besar awalnya untuk lucu-lucuan, tetapi tindakan suami istri ini menimbulkan dampak yang besifat negatif yaitu contoh tidak baik kepada generasi muda dan menimbulkan sikap materialistis hedonis. Jika demikian maka tindakan atau perbuatan membuat konten video tersebut masuk dalam kategori larangan.
	• Berbicara dan bertindak di depan kamera dengan seenaknya. Kemudian videonya diupload ke media sosial dan akhirnya viral. Namun karena pembicaraan atau tindakannya itu ternyata tidak benar atau melanggar, akhirnya ia dituntut dengan menyatakan klarifikasi di depan publik yang kemudian diupload agar publik mengetahui bahwa ia

	telah melakukan kesalahan dengan videonya tempo hari. Berbicara dan bertindak di depan kamera dengan seenaknya menimbulkan dampak yang besifat negatif seperti yang dijelaskan. Oleh karena itu perbuatan ini masuk dalam kategori larangan.
	• Donor sperma menimbulkan dampak yang bersifat negatif yaitu terjadinya kekacauan nasab. Oleh karena itu donor sperma hukumnya masuk dalam kategori larangan.
	• Pernikahan beda agama menimbulkan dampak yang bersifat negatif karena perbedaan akidah yang dilarang agama dan memunculkan konflik. Oleh karena itu pernikahan beda agama masuk dalam kategori larangan.
	• MLM dan skema ponzi menimbulkan dampak yang bersifat negatif karena adanya potensi penipuan berbasis skema piramida. Oleh karena itu MLM dan skema ponzi masuk dalam kategori larangan.
	• Bahan makanan sintetis (pemanis, pewarna, pengawet, penyedap rasa dan lainnya) menimbulkan dampak yang bersifat negatif karena adanya potensi percampuran dengan yang tidak halal. Di samping itu juga berbahaya untuk kesehatan. Oleh karena itu bisnis bahan makanan sintetis masuk dalam kategori larangan.

	• Politik uang dalam pemilu menimbulkan dampak yang bersifat negatif karena munculnya tindak pidana korupsi atau politik transaksional. Kualitas tidak diperhatikan lagi karena yang penting ada uang. Oleh karena itu politik uang dalam pemilu masuk dalam kategori larangan.
	• Kelompok-kelompok yang suka membangga-banggakan suku atau nasabnya menimbulkan dampak yang bersifat negatif karena memicu timbulnya rasisme dan tidak stabilnya negara. Oleh karena itu kelompok-kelompok yang suka membangga-banggakan suku atau nasabnya masuk dalam kategori larangan.
	• Kampanye hitam dalam pemilu menimbulkan dampak yang bersifat negatif karena munculnya fitnah dan hoax yang tidak terkendali. Oleh karena itu kampanye hitam dalam pemilu masuk dalam kategori larangan.
	• Dana asing masuk secara tidak terkendali menimbulkan dampak yang bersifat negatif karena berpotensi akan melakukan intervensi dalam kebijakan negara. Oleh karena itu dana asing masuk secara tidak terkendali masuk dalam kategori larangan.
	• Situs pornografi menimbulkan dampak yang bersifat negatif karena bisa merusak moral masyarakat terutama generasi muda. Oleh karena itu situs pornografi masuk dalam

	kategori larangan.
	• Game-game online yang memiliki unsur judi menimbulkan dampak yang bersifat negatif karena sama seperti judi dan membuat candu bagi pelaku. Oleh karena itu game-game online ini masuk dalam kategori larangan.

P. *Rebranding* Metode *al-Istiṣḥāb*

1. Konsep yang Ditawarkan

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa *al-istiṣḥāb* adalah "berpegang dengan dalil *aqlī* dan dalil *syar'ī* yang disertai dengan ilmu setelah melakukan penelitian tentang tidak adanya dalil yang mengubah hukum yang telah ada"[234]. Pengertian yang lebih simpel bahwa *al-istiṣḥāb* adalah "apa-apa yang telah ditetapkan pada masa sebelumnya, tetap berlaku pada masa akan datang sampai ada yang mengubahnya"[235]. Pengertian selanjutnya *al-istiṣḥāb* adalah "membuat tetap terus menerus apa yang telah ditetapkan sampai ada yang merubahnya dan meniadakan apa yang memang tidak ada pada masa sebelumnya sampai ada yang merubahnya juga"[236].

Pengertian *al-istiṣḥāb* sangat mirip bahkan hampir tidak ada bedanya dengan aturan peralihan di Indonesia. Bunyi aturan peralihan ini dapat dilihat di setiap undang-undang di negara ini. Salah satunya pada Undang-Undang Dasar 1945 yang tertulis sebagai berikut[237]:

---

[234]Al-Gazālī, *Al-Mustaṣfā Fī 'Ilm Al-Uṣūl*, 160.
[235]Asy-Syaukānī, *Irsyād Al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq Al-Ḥaqq Min 'Ilm Al-Uṣūl*, 352.
[236]Al-Jauziyyah, *I'lām Al-Muwaqqi'īn 'an Rabb Al-'Ālamīn*, 1423, 3:100.
[237]https://jdih.mkri.id/mg58ufsc89hrsg/UUD_1945_Perubahan.pdf

Pasal I : Segala peraturan perundang-undangan yang ada masih tetap berlaku selama belum diadakan yang baru menurut Undang-Undang Dasar ini;

Dapat disimpulkan kembali bahwa *al-istiṣḥāb* dan aturan peralihan memiliki makna yang sama. Menurut hasil kajian sebelumnya bahwa aturan peralihan sepertinya terinspirasi atau mendapatkan inspirasi dari *al-istiṣḥāb*.

Pengertian *al-istiṣḥāb* di atas tampaknya sudah jelas dan dapat dipahami dengan mudah. Namun penulis ingin berkontribusi menawarkan pengertian yang lebih mudah dan sederhana yaitu:

Pengertian *al-istiṣḥāb* adalah:	keberlanjutan hukum
Penjelasan	a. *al-istiṣḥāb* merupakan salah satu metode ushul fiqh; b. keberlanjutan hukum maksudnya adalah suatu hukum tetap berlanjut sampai ada hukum lain yang mengubahnya. c. ruang lingkup keberlanjutan hukum ini ada dua kondisi yaitu memang ada aturannya atau tidak ada aturannya. d. bagi yang ada aturannya maka tetaplah berlanjut aturan itu sampai ada aturan baru yang mengubahnya. e. bagi yang tidak ada aturannya maka tetaplah berlanjut tidak ada aturan sampai ada

	aturan baru atau ada yang mengubahnya. f. apa yang telah dilakukan tetaplah berlanjut dilakukan selama tidak ada dalil lain yang melarangnya.

2. Dasar Pemikiran *Rebranding al-Istiṣḥāb*

Ada beberapa poin yang mendasari *rebranding* metode *al-istiṣḥāb*. Hal ini tidak lain agar *al-istiṣḥāb* tetap relevan dan dapat diterapkan secara efektif dalam berbagai aspek kehidupan kontemporer. Dasar pemikiran tersebut adalah sebagai berikut:

al-istiṣḥāb adalah keberlanjutan hukum. Maksudnya suatu hukum tetap berlanjut sampai ada hukum lain yang mengubah-nya	• Dalam konteks modern, *al-istiṣḥāb* sering dianggap sebagai metode yang hanya bersifat pasif karena mempertahankan hukum yang sudah ada. Padahal, metode ini bisa menjadi alat yang dinamis untuk menavigasi perubahan zaman dengan tetap berpegang pada prinsip-prinsip Islam.
	• *Al-istiṣḥāb* lebih banyak digunakan dalam situasi hukum klasik yang stabil dan tidak banyak mengalami perubahan sosial, ekonomi, dan teknologi. Sekarang adalah era digital, globalisasi, dan kemajuan teknologi telah menciptakan banyak persoalan baru yang belum memiliki dalil eksplisit. *Al-istiṣḥāb* bisa menjadi alat hukum yang dinamis untuk mengisi kekosongan ini.

	• *Al-istiṣḥāb* cenderung digunakan untuk mempertahankan hukum lama tanpa mempertimbangkan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Namun sekarang jika tidak di-*rebranding*, *al-istiṣḥāb* berpotensi dianggap sebagai metode yang menghambat inovasi hukum Islam dan tidak mampu menjawab tantangan zaman.
	• *Al-istiṣḥāb* hanya digunakan dalam kasus-kasus individu dan jarang diterapkan dalam kebijakan publik. Namun sekarang dalam sistem hukum modern, kepastian hukum sangat penting. Jika suatu hukum belum diubah oleh legislasi atau fatwa baru, maka hukum yang ada sebelumnya tetap berlaku berdasarkan prinsip *al-istiṣḥāb*.
	• *Al-istiṣḥāb* hanya dilihat sebagai metode formalistik yang mempertahankan hukum yang ada tanpa mempertimbangkan maslahat yang lebih luas. Namun sekarang *al-istiṣḥāb* harus digunakan sebagai instrumen untuk mencapai *maqāṣid asy-syarī'ah*, yaitu perlindungan agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.
	• *Al-istiṣḥāb* hanya digunakan dalam sistem hukum Islam yang bersifat lokal dan tidak berinteraksi dengan hukum internasional. Namun sekarang dengan dunia yang semakin terhubung, *al-istiṣḥāb* dapat menjadi alat untuk mengharmonisasikan

	hukum Islam dengan hukum internasional dalam berbagai aspek, seperti keuangan, perdagangan, dan HAM.

3. Contoh-contoh Penggunaan Metode *Al-istiṣḥāb*

Contoh-contoh penggunaan metode *al-istiṣḥāb* sebagai hasil dari *rebranding* adalah sebagai berikut:

al-istiṣḥāb adalah keberlanjutan hukum. Maksudnya suatu hukum tetap berlanjut sampai ada hukum lain yang mengubahnya	• Tim ahli di kepolisian berhasil mengetahui identitas orang yang sudah hancur tubuhnya melalui tes DNA. Dengan keberhasilan ini maka tes DNA untuk mengetahui ketersambungan nasab juga boleh dilakukan. Berarti hasil dari tes DNA dapat dijadikan dasar untuk seperti yang dijelaskan di atas selama belum ada aturan baru yang melarangnya.
	• **Vaksinasi halal dalam Islam** dibolehkan dengan alasan perlindungan jiwa (ḥifẓ an-nafs). Kebolehan ini tetap berlaku selama tidak ada dalil yang membatalkan atau melarangnya.
	• Kewarganegaraan anak dari hasil pernikahan beda negara tetap mengacu pada aturan asal yang sudah berlaku sampai ada aturan lain atau aturan baru yang mengubahnya.
	• Keharusan penggunaan sertifikasi halal untuk produk makanan tetap diberlakukan selama belum ditemukan dalil atau aturan lain yang

	mengubahnya.
	● Lingkungan atau alam di dalam Islam wajib dipelihara dan kewajiban pelestarian lingkungan (alam raya) tetap diberlakukan selama belum ada dalil yang melarangnya atau membuat aturan yang lebih rinci.
	● Pemakaian kecerdasan buatan sebagai pengetahuan, wawasan atau perbandingan sebelum mengeluarkan fatwa diperbolehkan selama tidak melanggar syariat (seperti bertentangan dengan *maqāṣid asy-syarī'ah*) dan kebolehan itu juga tetap berlaku selama tidak ada dalil lain atau hukum baru yang mengaturnya.
	● Hukum transaksi digital menggunakan *e-wallet* syariah adalah boleh dan tetap diperbolehkan selama belum ada dalil yang mengharamkannya.
	● Bayi tabung dibolehkan asalkan sperma dan ovum berasal dari suami istri itu sendiri. Kebolehan dengan syarat tersebut seperti ini tetap berlaku sampai adanya aturan baru yang merubahnya.
	● Status hukum penggunaan mata uang kripto sebagai alat pembayaran adalah haram karena mengandung unsur *gharar* dan tidak memenuhi syarat-syarat yang diakui dalam literatur fiqh tentang uang (*naqd*). Keharaman hukum kripto

	di atas tetap berlaku sampai adanya kajian dan aturan baru yang memperbolehkannya.
	● Hak atas tanah wakaf tetap berlaku sampai ada aturan baru terkait perubahan hukum yang membatalkannya.
	● Penggunaan teknologi dalam ibadah, seperti aplikasi jadwal salat dan pembayaran zakat digital, dapat diperbolehkan dengan alasan karena tidak ada larangan secara eksplisit dan terlebih lagi penggunaan teknologi tersebut sejalan dengan kemaslahatan umat.
	● Hukum perdagangan global yang melibatkan negara-negara Muslim adalah boleh dilakukan sampai ada aturan lain yang melarangnya.
	● Status hukum perjanjian bilateral antara negara Muslim dan non-Muslim tetap berlaku seterusnya sampai ada aturan baru yang membatalkan perjanjian tersebut secara resmi.
	● Status hukum transaksi digital tetap sah selama belum ada dalil aturan lain yang melarangnya.
	● Kebijakan pemerintah berbasis hukum Islam tetap berlaku selama belum ada perubahan resmi dari pemerintah.

Q. *Rebranding* Metode *Qaul aṣ-Ṣaḥabī*

1. Sekilas tentang Metode *Qaul aṣ-Ṣaḥabī*

Sebagaimana telah disebutkan bahwa metode *qaul aṣ-ṣaḥabī* adalah ucapan atau pendapat sahabat secara perorangan.[238] Lebih sederhananya *qaul aṣ-ṣaḥabī* adalah "pendapat pribadi sahabat tentang hukum Islam". Pengertian ini tampaknya sudah jelas dan dapat dipahami dengan mudah tanpa memerlukan penjelasan lebih lanjut.

Selanjutnya sebagian ulama ada yang memandang *qaul aṣ-ṣaḥabī* sebagai *khabar al-aḥād* sehingga ditempatkan di atas *al-qiyās*[239]. Namun ada juga menempatkannya di bawah *al-qiyās*. Alasannya karena para sahabat juga manusia seperti umumnya yang tidak diberikan kelebihan seperti Nabi. Oleh karena itu pendapat sahabat ini -terlebih pendapat perorangan- tidak harus diikuti, apalagi jika tidak relevan dengan yang dihadapi saat ini maka sebuah keniscayaan untuk menggunakan cara yang lain[240].

Terlepas dari perbedaan penempatan *qaul aṣ-ṣaḥabī* ini, tetapi mayoritas ulama ushul fiqh mengakui bahwa *qaul aṣ-ṣaḥabī* adalah metode dari ilmu ushul fiqh. Bahkan mereka pun sama-sama juga mengetahui ada sebagian ulama menggunakan *qaul aṣ-ṣaḥabī* sebagai salah satu metode dalam mengkaji persoalan hukum Islam dan termasuk menjadikannya sebagai salah satu sumber hukum yaitu *khabar al-aḥād*.

2. Konsep yang Ditawarkan

Hal yang ingin ditawarkan di sini adalah terkait dengan perbedaan posisi *qaul aṣ-ṣaḥabī* di mata para ulama ushul fiqh.

---

[238]Zaidān, Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh, 260.

[239]Mallāḥ, Al-Fatwā: Nasy'atuhā Wa Taṭawwuruhā– Uṣūluhā Wa Taṭbīqātuha, 2:520.

[240]Ḥasballāh, Uṣūl At-Tasyrī' Al-Islāmī, 65.

Jika *qaul aṣ-ṣaḥabī* disebut sebagai atau setara dengan *khabar al-aḥād* berarti kedudukan *qaul aṣ-ṣaḥabī* sebagai sumber rujukan setelah al-Qur'an dan Hadis. Selanjutnya jika *qaul aṣ-ṣaḥabī* berada di bawah *al-qiyās* maka kedudukan *qaul aṣ-ṣaḥabī* adalah sebagai kaidah, teori atau metode ushul fiqh. Dengan demikian dapat disebutkan bahwa *qaul aṣ-ṣaḥabī* mengandung dua kedudukan yaitu sebagai sumber rujukan dan sebagai metode. Dua hal ini dijelaskan sebagai berikut:

a. ***Qaul aṣ-Ṣaḥabī* sebagai Sumber Rujukan**[241]

Qaul aṣ-ṣaḥabī disebut sebagai sumber rujukan berarti posisinya setara dengan *khabar al-aḥād*. Pendapat pribadi para sahabat ini dikutip kembali oleh masyarakat muslim setelahnya. Hal yang pasti adalah dikutip oleh para sahabat kecil yang kemudian dikutip lagi oleh para *tābi'in* (generasi setelah sahabat) dan bahkan selanjutnya dikutip oleh *tābi' tābi'in* (generasi para imam mazhab).

Jika penjelasan ini dapat diterima maka dapat pula diterima kajian sebelumnya yaitu pada bab II tentang adanya pertautan antara yurisprudensi dengan *qaul aṣ-ṣaḥabī* bahwa adanya kesamaan di antara keduanya yaitu sebagai kumpulan pendapat atau kumpulan ketetapan/putusan. Perbedaannya yurisprudensi merupakan kumpulan ketetapan atau putusan hakim tentang suatu perkara di dunia peradilan sesuai dengan jumlah masing-masing majelis hakim, sementara *qaul aṣ-ṣaḥabī* adalah kumpulan pendapat para sahabat yang dikemukakan para sahabat secara pribadi. Perbedaan

[241]Bandingkan dengan Helim, *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1)*, 132.

lainnya jika ketetapan atau putusan hakim adalah mengikat sementara putusan dari *qaul aṣ-ṣaḥabī* tidak mengikat.

Namun kembali ditekankan di sini bahwa baik *qaul aṣ-ṣaḥabī* atau pun yurisprudensi bahwa keduanya sama-sama merupakan kumpulan pendapat atau putusan. Dengan adanya kesamaan ini dapat dinyatakan bahwa pengertian *qaul aṣ-ṣaḥabī* sebagai sumber rujukan adalah "**yurisprudensi sahabat**". Makna inilah yang digunakan untuk menjelaskan pengertian *qaul aṣ-ṣaḥabī* sebagai sumber rujukan.

Yurisprudensi sahabat ini dapat ditemukan dalam kitab-kitab tafsir salah satunya seperti tafsir Ibn Kaṡīr yaitu *tafsīr al-qur'ān al-'aẓīm*, ada juga dalam kitab syarah hadis Nabi seperti yang ditulis oleh Ibn al-Ḥajr al-'Asqalānī yaitu kitab *fatḥ al-bārī*. Selain itu yurisprudensi para sahabat ini dapat juga ditemukan di dalam karya para peneliti yang khusus mengkaji pendapat salah seorang atau beberapa orang sahabat seperti ijtihad 'Umar ibn Khaṭṭāb dan lain-lain.

b. *Qaul aṣ-Ṣaḥabī* sebagai Metode Kontekstual, Empiris, Inklusif dan Progresif

Qaul aṣ-ṣaḥabī sebagai metode, kaidah atau teori berarti ia berada di bawah *al-qiyās*. Sebagai metode, *qaul aṣ-ṣaḥabī* digunakan untuk mengkaji persoalan hukum Islam seperti metode-metode ushul fiqh lainnya. Pertanyaannya bagaimana menggunakan *qaul aṣ-ṣaḥabī* sebagai metode karena mengingat isi dari *qaul aṣ-ṣaḥabī* adalah pendapat atau ijtihad masing-masing sahabat.

Kalau pun ingin menggunakan *qaul aṣ-ṣaḥabī* sebagai metode maka perannya tidak berbeda dengan metode *qaulī* yang digunakan oleh Nahdlatul Ulama. Dengan metode *qaulī* ini, termasuk juga *qaul aṣ-ṣaḥabī* bahwa masyarakat mencari jawaban terhadap persoalan hukum yang terjadi di

masa sekarang dengan merujuk pendapat-pendapat sahabat. Seandainya persoalan hukum tersebut berbeda, maka digunakanlah metode *ilḥāqī* yang dipopulerkan juga oleh Nahdaltul Ulama dengan cara mencari kesamaan kasus yang kemudian ditetapkanlah status hukum suatu persoalan yang baru; mengikuti status hukum suatu persoalan yang terjadi pada masa sahabat.

Permasalahannya, jika *qaul aṣ-ṣaḥabī* hanya berperan sebagai metode seperti yang dijelaskan ini, tampaknya tidak banyak memberikan kontribusi. Oleh karena itu, penulis pun mencoba menawarkan konsep lain agar *qaul aṣ-ṣaḥabī* dapat memberikan kontribusi yang lebih besar. Konsep yang dimaksud adalah mendefinisikan *qaul aṣ-ṣaḥabī* ke arah yang lebih substantif. Jika mengikuti seperti yang dimaksud maka makna substansi *qaul aṣ-ṣaḥabī* adalah lebih diarahkan ke cara berpikir para sahabat dalam menetapkan hukum suatu persoalan. Misalnya mengikuti cara berpikir 'Umar ibn Khaṭṭāb dalam mengkaji persoalan hukum pada waktu itu di antaranya:

1) Umar tidak memotong tangan pencuri, padahal dalam Q.S. al-Maidah ayat 38 pencuri harus dipotong tangannya:

والسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

"Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."

Alasan Umar tidak menghukum potong tangan kepada pencuri di waktu itu adalah karena pencurian tersebut dilakukan secara terpaksa yaitu pada saat terjadinya krisis moneter. Selain itu yang dicuri adalah hanya untuk sekadar dapat bertahan hidup, sementara di sisi yang lain tidak ada penggalangan dana untuk masyarakat yang tertimpa musibah. Terlebih lagi pencurian ini dilakukan bukan oleh orang yang profesinya sebagai pencuri.

2) Umar tidak membagikan harta ghanimah kepada masyarakat muslim yang ikut berperang[242], padahal dalam Q.S. al-Anfal ayat 41 harta ganimah harusnya dibagikan sebagaimana telah dipraktikkan oleh Rasulullah SAW:

وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ، وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ.

"Dan ketahuilah, sesungguhnya segala yang kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak yatim, orang miskin dan ibnu sabil, (demikian) jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqan, yaitu pada hari bertemunya dua pasukan. Allah Mahakuasa atas segala sesuatu."

[242] Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar Bin Khaththab: Studi Tentang Perubahan Hukum Dalam Islam* (Jakarta, Indonesia: Rajawali, 1991), 160.

Alasan Umar tidak membagikan harta ghanimah ini karena masyarakat Islam yang ikut berperang sudah memiliki gaji dan sejahtera, sementara pihak lawan ada yang meninggalkan anak dalam keadaan yatim dan isteri yang menjadi janda. Jika harta ghanimah ini tetap diambil, berarti akan muncul opini bahwa kedatangan Islam bukannya membawa rahmat tetapi menimbulkan kesengsaraan dan kemudaratan bagi masyarakat padahal moto Islam adalah sebagai rahmat untuk sekalian alam.

3) Umar tidak memberikan muallaf hak untuk menerima zakat[243], padahal Q.S. at-Taubah ayat 60 memberikan hak kepada muallaf:

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ، فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

"Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai sesuatu ketetapan yang diwajibkan Allah; dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana."

Alasan Umar tidak memberikan muallaf hak untuk menerima zakat adalah karena pada saat itu banyak

[243]Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta, Indonesia: Paramadina, 1997), 39.

orang masuk Islam di musim orang bayar zakat, setelah masa ini berakhir, orang-orang kembali lagi ke agama mereka. Menanggapi hal ini Umar pun menyatakan bahwa Islam sudah kuat. Bagi yang mau memeluk agama Islam dipersilahkan dan bagi yang tidak mau tidak ada paksaan untuk memeluk agama Islam. Oleh karena itu demi menjaga marwah Islam dan agar tidak mudah dipermainkan maka Umar menghilangkan hak muallaf menerima zakat.

Cara berpikir 'Umar ibn Khaṭṭāb dalam beberapa penjelasan di atas dapat disebut cara berpikir kontekstual, empiris, inklusif dan progresif. Beberapa hal ini dijelaskan sebagai berikut:

a) Berpikir kontekstual merupakan proses penggalian makna tidak secara langsung (*indirect meaning*) dari teks, melainkan dengan cara melibatkan berbagai makna dan memahami berbagai konteks baik dalam arti luas atau sempit[244] sehingga dari proses ini dapat diketahui sosial sejarah (*socio-historical*) teks tersebut[245]. Jelasnya bahwa berpikir kontekstual itu adalah suatu pandangan yang mengacu pada konteks; tidak hanya bertumpu pada makna lahir teks (secara literal), tetapi juga melihat aspek sosio-historis dimana, kapan, dan mengapa teks tersebut lahir. Dalam bahasa lainnya, berpikir kontekstual adalah berpikir yang menyesuaikan dengan situasi dan kondisi kekinian[246].
b) Di samping berpikir kontekstual seperti 'Umar ibn Khaṭṭāb di atas, di sini digunakan juga model berpikir empiris yaitu

[244]Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'ān Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006), 105.

[245]Saeed, 116.

[246]Helim, *Menelusuri Pemikiran Hukum Ulama Banjar Kontemporer: Akad Nikah Tidak Tercatat, Poligami, Cerai Di Luar Pengadilan Dan Nikah Di Masa Idah*, 10.

memahami Islam (hukum Islam) sesuai dengan kenyataan yang dapat dilihat, didengar dan dirasa di saat itu.

c) Jika model berpikir kontekstual ataupun empiris menjadi bagian hidup maka akan lahir masyarakat muslim yang inklusif yakni memiliki wawasan yang terbuka dan siap menerima perbedaan. Berpikir inklusif ini tidak hanya dalam masalah dakwah atau hukum, tetapi juga pada masalah ketauhidan, sosial, tradisi, dan pendidikan. Ketika masyarakat telah menjiwai pola pikir inklusif maka mereka pun mampu berbaur hidup rukun dan damai dengan umat agama lain, termasuk dengan mazhab hukum yang berbeda[247].

d) Selanjutnya berkaitan dengan progresif bahwa di dalam konsepnya disebutkan hukum itu bergerak, berubah dan mengikuti dinamika kehidupan[248]. Hukum itu bukan raja tetapi melayani untuk kepentingan manusia dan mewujudkan keharmonisan, kedamaian, ketertiban, dan kesejahteraan masyarakat[249]. Oleh karena itu hukum bukan hanya sekadar aturan tertulis, tetapi harus berorientasi pada hal-hal yang substantif seperti keadilan dan kesejahteraan masyarakat. Dengan demikian berarti hukum progresif tidak kaku dan formalistik, tetapi fleksibel, mampu beradaptasi dengan kebutuhan masyarakat[250]. Dapat dipahami bahwa hukum progresif itu adalah hukum yang melayani kepentingan masyarakat, bukan sebaliknya. Hukum progresif bukan sekadar

---

[247]Helim, Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1), 135.

[248]Satjipto Rahardjo, Penegakan Hukum Progresif (Jakarta, Indonesia: Kompas Media Nusantara, 2010).

[249]Satjipto Rahardjo, 'Hukum Progresif, Kesinambungan, Merobohkan, Dan Membangun', Jurnal Hukum Progresif (JHP) 2, no. 1 (2006), https://doi.org/10.14710/hp.2.1.1.

[250]Satjipto Rahardjo, 'Hukum Progresif: Hukum Yang Membebaskan', Jurnal Hukum Progresif (JHP) 1, no. 1 (2005), https://doi.org/10.14710/hp.1.1.1-24.

alat kontrol, tetapi mesti menjadi sarana perubahan sosial yang lebih baik. Oleh karena itu hukum progresif mesti bisa berkembang sesuai dengan perubahan sosial dan kebutuhan zaman. Caranya adalah dengan tidak hanya berpegang pada teks hukum, tetapi juga mempertimbangkan hal-hal substantif seperti kebaikan, keadilan dan lainnya. Di sinilah dibutuhkan kreativitas dan keberanian dalam mewujudkan kemaslahatan umum termasuk dalam menegakkan hukum yang progresif.

Jika demikian dapat disimpulkan bahwa *qaul aṣ-ṣaḥabī* sebagai metode adalah mengikuti cara berpikir sahabat Rasulullah dalam menetapkan hukum suatu persoalan yaitu berpikir kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif. Inilah pengertian untuk *qaul aṣ-ṣaḥabī* sebagai metode.

Agar konsep ini dapat dipahami dengan baik maka ditawarkan konsep *qaul aṣ-ṣaḥabī* sebagai berikut:

Pengertian *qaul aṣ-ṣaḥabī*	pendapat pribadi sahabat tentang hukum Islam
qaul aṣ-ṣaḥabī sebagai sumber rujukan	yurisprudensi sahabat
qaul *aṣ-ṣaḥabī* sebagai metode	metode *qaulī* yakni menggunakan pendapat sahabat untuk menjawab persoalan hukum.
	metode *ilḥāqī* yakni kasus hukum yang baru disamakan status hukumnya dengan hukum yang telah ditetapkan oleh sahabat karena adanya kesamaan kasus.
	metode atau cara sahabat menetapkan

	hukum yang berpijak pada model berpikir kontekstual, empiris, inklusif dan progresif.

3. Contoh-contoh Penggunaan *Qaul aṣ-Ṣaḥabī*

Contoh-contoh penggunaan metode *qaul aṣ-ṣaḥabī* baik sebagai sumber rujukan atau sebagai metode diuraikan pada bahasan di bawah ini.

Contoh *qaul aṣ-ṣaḥabī* sebagai sumber rujukan dalam bentuk yurisprudensi sahabat yaitu:

qaul aṣ-ṣaḥabī sebagai sumber rujukan dalam bentuk yurisprudensi sahabat.	Tentang talak tiga sekaligus. ‘Umar ibn Khaṭṭāb menetapkan bahwa talak tiga dalam satu waktu dihitung sebagai talak bain (tidak bisa rujuk kecuali menikah lagi dengan laki-laki lain).
	Tentang mahar dalam pernikahan. ‘Alī ibn Abī Ṭālib menyatakan mahar harus sesuai dengan kemampuan suami dan tidak memberatkan.
	Pernikahan beda agama. ‘Abdullāh ibn ‘Abbās berpendapat boleh seorang muslim menikahi perempuan ahli kitab (Yahudi dan Nasrani), tetapi ‘Umar ibn Khaṭṭāb melarangnya dengan alasan terjaganya stabilitas sosial.
	Hak nafkah istri yang dicerai. Menurut Aisyah r.a. bahwa wanita yang dicerai melalui talak bain tidak berhak mendapatkan nafkah dari mantan

	suaminya.
	Keadilan Poligami. ‘Umar ibn Khaṭṭāb mengatakan bahwa poligami harus memperhatikan keadilan yang nyata dan bukan hanya semata-mata karena mampu secara finansial.
	Larangan jual beli di Masjid. ‘Umar ibn Khaṭṭāb melarang transaksi jual beli di dalam masjid karena dapat mengganggu ibadah.
	Konsep pajak (*kharaj*) dalam ekonomi Islam. ‘Umar ibn Khaṭṭāb menerapkan pajak (*kharaj*) terhadap tanah di wilayah taklukan Islam. Tujuannya untuk meningkatkan pendapatan negara.
	Larangan menimbun barang (*Iḥtikār*). ‘Abdullāh ibn ‘Umar melarang menimbun barang kebutuhan pokok untuk spekulasi harga yang merugikan masyarakat.
	Gaji pegawai pemerintah. ‘Umar ibn Khaṭṭāb menetapkan sistem penggajian pegawai negara untuk menghindari praktik korupsi di pemerintahan.
	Hukuman bagi peminum khamr. ‘Alī ibn Abī Ṭālib menetapkan 40 cambukan sebagai hukuman bagi peminum khamr, meskipun pada masa Nabi belum ada

	jumlah tetap.
	Diyat untuk pembunuhan tidak sengaja. Uṡmān ibn ‘Affān menetapkan *diyat* (ganti rugi) yang lebih besar bagi pembunuhan yang terjadi karena kelalaian, terutama jika korbannya dari keluarga miskin.
	Penegakan hukum untuk pejabat. ‘Umar ibn Khaṭṭāb menerapkan hukum yang sama kepada pejabat negara dan rakyat biasa dalam kasus kriminal.
	Kriteria pemimpin dalam Islam. Abū Bakar menetapkan bahwa seorang pemimpin harus jujur, adil, dan amanat, bukan hanya karena faktor nasab atau keturunan.
	Prinsip musyawarah dalam pemerintahan. ‘Umar ibn Khaṭṭāb menekankan pentingnya *majlīs asy-syūrā* (dewan musyawarah) dalam pengambilan keputusan negara.
	Perlindungan terhadap non-muslim di negara Islam. Menurut ‘Alī ibn Abī Ṭālib bahwa non-muslim yang membayar *jizyah* berhak mendapatkan perlindungan penuh dari negara dan tidak boleh dizalimi.
	Sistem administrasi negara. ‘Umar ibn Khaṭṭāb membentuk *dīwān* (dewan administrasi negara) yang menjadi cikal bakal birokrasi dalam pemerintahan Islam.

	Larangan nepotisme dalam pemerintahan. ‘Umar ibn Khaṭṭāb melarang gubernur atau pejabat negara mengangkat keluarganya dalam posisi pemerintahan untuk menghindari konflik kepentingan.

Contoh *qaul aṣ-ṣaḥabī* sebagai metode yaitu cara sahabat menetapkan hukum yang berpijak pada model berpikir kontekstual, empiris, inklusif dan progresif yaitu:

qaul aṣ-ṣaḥabī sebagai metode yaitu cara sahabat menetapkan hukum yang berpijak pada model berpikir kontekstual, empiris, inklusif dan progresif	Teks al-Qur’an menyebutkan bahwa bagian warisan anak laki-laki dua kali bagian anak perempuan. Namun, dalam konteks masyarakat modern di mana perempuan juga bekerja dan berkontribusi ekonomi, misalnya dari kajian kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif bahwa pembagian warisan bisa disamakan berdasarkan kesepakatan keluarga.
	Menurut mayoritas mazhab, perempuan tidak boleh menikah tanpa wali, tetapi misalnya dari kajian kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif bahwa perempuan dewasa (baligh, berakal, sehat) lebih maslahat untuk memilih pasangannya dan menikahkan dirinya tanpa harus ada wali sehingga pernikahan perempuan dewasa ini tetap sah walaupun *khilāf al-afḍal*.

	Hak asuh anak setelah perceraian biasanya diberikan kepada ibu terlebih lagi anak yang belum *mumayyiz*. Namun misalnya dari kajian kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif terdapat hal yang tidak wajar atau si ibu dipandang tidak layak untuk mengasuh anak, maka hak tersebut diberikan kepada si ayah.
	Pernikahan dalam Islam tidak harus dicatat dalam administrasi negara tetapi dalam konteks sekarang, misalnya dari kajian kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif bahwa perkawinan yang tidak terdaftar menimbulkan banyak masalah hukum, sehingga pencatatan dipandang penting dan wajib.
	Teks melarang riba, tetapi dalam sistem perbankan modern, bunga bank misalnya dari kajian kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif dapat dianggap sah sebagai bagian dari mekanisme ekonomi yang lebih adil dibandingkan eksploitasi rentenir tradisional
	Sebagian ulama klasik menolak transaksi berbasis ketidakjelasan (*gharar*), tetapi misalnya dari kajian kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif bahwa kripto yang memiliki regulasi dan transparansi bisa dianggap halal sebagai

	alat investasi modern.
	Sebagian ulama mengharamkan asuransi karena dianggap mengandung ketidakpastian (*gharar*), tetapi dalam konteks modern, misalnya dari kajian kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif bahwa asuransi menjadi kebutuhan untuk melindungi jiwa dan harta, sehingga dianggap maslahat.
	Al-Qur'an dan Hadis tidak menyebut pembayaran zakat secara digital, tetapi di era modern ini misalnya dari kajian kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif bahwa pembayaran digital justru memudahkan transparansi dan distribusi zakat.
	Sebagian ulama melarang kerja sama bisnis dengan non-Muslim dalam sektor tertentu, tetapi dalam dunia globalisasi misalnya dari kajian kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif bahwa investasi dalam perusahaan teknologi non-Muslim dapat membawa manfaat besar bagi umat Islam.
	Sebagian teks hadis menyatakan bahwa perempuan tidak boleh menjadi pemimpin tetapi dalam dunia modern, misalnya dari kajian kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif bahwa banyak perempuan

	yang lebih kompeten memimpin dibandingkan laki-laki, sehingga hal ini diperbolehkan.
	Secara fiqh klasik, usia minimal menikah tidak dijelaskan secara eksplisit tetapi dalam hukum modern, misalnya dari kajian kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif bahwa usia pernikahan dibatasi untuk melindungi hak anak dan kesehatan reproduksi salah satunya juga terkait stanting.
	Sebagian hukum klasik mewajibkan jilbab (kerudung) bagi perempuan, tetapi misalnya dari kajian kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif bahwa kesadaran individu lebih utama dibandingkan pemaksaan aturan.
	Sebagian ulama menolak donor organ karena dianggap menyakiti tubuh yang harus dihormati, tetapi misalnya dari kajian kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif bahwa dalam dunia medis modern donor organ bisa menjadi sedekah terbesar yang menyelamatkan nyawa.
	Di zaman klasik, penentuan arah kiblat harus dengan observasi langsung, tetapi sekarang misalnya dari kajian kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif bahwa aplikasi digital bisa memastikan

	kiblat dengan akurasi tinggi yang lebih praktis.
	Teks klasik tidak membahas tentang puasa dan jadwal waktu shalat di luar angkasa, tetapi misalnya dari kajian kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif bahwa di era eksplorasi luar angkasa, astronot muslim harus menyesuaikan waktu ibadah berdasarkan bumi terdekat yang relevan
	Tentang pelaksanaan ibadah haji dan umrah. Dalam kondisi tertentu misalnya dari kajian kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif bahwa robot bisa membantu lansia atau penyandang disabilitas dalam menunaikan ibadah haji dan umrah, meskipun dalam teks klasik tidak disebutkan.
	Biasanya zakat diberikan dalam bentuk uang atau makanan, tetapi sekarang misalnya dari kajian kontekstual, empiris dan inklusif bahkan progresif bahwa zakat bisa dialihkan ke dalam bentuk laptop atau akses internet bagi fakir miskin, yang lebih sesuai dengan kebutuhan zaman.

R. *Rebranding* Metode *Syar'u man Qablanā*

1. Pengertian *Syar'u man Qablanā*

Secara etimologi *syar' u man qablanā* adalah hukum-hukum yang disyariatkan oleh Allah SWT bagi umat-umat sebelum umat Rasulullah[251]. Secara istilah *syar' u man qablanā* adalah syariat yang diturunkan Allah kepada umat sebelum umat Nabi Muhammad SAW, yaitu ajaran agama sebelum datangnya ajaran agama Islam melalui perantara Nabi Muhammad SAW seperti ajaran agama Nabi Musa, Isa, Ibrahim dan lain-lain[252].

Kesimpulannya bahwa *syar' u man qablanā* adalah syariat-syariat umat terdahulu sebelum Nabi Muhammad SAW. *Syar' u man qablanā* ini merupakan metode untuk mengkaji pemberlakuan syariat-syariat terdahulu tersebut pada umat Nabi Muhammad SAW.

2. Tiga Kategori *Syar'u man Qablanā*

Untuk mengetahui pemberlakuan syariat-syariat umat terdahulu, para ulama ushul fiqh kemudian membagi tiga kategori terkait dengan pemberlakuan *syar' u man qablanā* ini. Ada syariat-syariat terdahulu yang masih berlaku untuk umat Nabi Muhammad, ada yang tidak berlaku lagi dan ada juga yang tidak tegas menyatakan berlaku atau tidaknya untuk umat Nabi Muhammad SAW.

a. Masih Berlaku untuk Umat Nabi Muhammad

Syariat-syariat terdahulu yang masih berlaku untuk umat Nabi Muhammad dapat diketahui melalui adanya pernyataan tegas dalam al-Qur'an atau hadis agar syariat terse-

---

[251] Al-Bardīsī, *Uṣūl Al-Fiqh*, 343.
[252] Az-Zuḥailī, *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh*, 101.

but tetap diberlakukan untuk umat Nabi Muhammad. Akhirnya para ulama pun menyepakatinya. Contohnya seperti keyakinan kepada Allah, adanya hukuman pada pencuri, perzinaan, kekafiran, puasa, berkurban, dan lain-lain.

Contoh:

١) يَآ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (البقرة: ١٨٣)

"Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa."

Ayat di atas berbicara tentang kewajiban berpuasa kepada umat Islam yang disebutkan secara tegas bahwa puasa itu juga diwajibkan pada umat sebelum umat Rasulullah. Ayat ini secara tegas menunjukkan bahwa syariat puasa memang sudah ada di masa lampau dan kini pada umat Islam puasa juga diwajibkan.

٢) ضَحُّوْا فَإِنَهَا سُنَّةُ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيْمَ (إبن ماجه والبيهقي)

"Berkurbanlah karena yang demikian itu adalah sunnah bapakmu, Ibrahim."

Hadis ini memberitahukan bahwa ada beberapa praktik dalam Islam yang sebenarnya bukan murni ajaran Islam. Salah satunya tentang berkurban yang sebenarnya telah dilakukan pada masa lalu. Kini di masa umat Nabi Muhammad SAW berkurban tersebut diberlakukan kembali.

b. Tidak Berlaku untuk Umat Nabi Muhammad

Syariat-syariat terdahulu yang tidak berlaku lagi untuk umat Nabi Muhammad adalah syariat-syariat yang tidak

disebutkan dalam al-Qur'an dan Hadis atau ada disebutkan dalam al-Qur'an dan Hadis tetapi telah di*nasakh* sehingga tidak diberlakukan pada umat Nabi Muhammad.

Contoh:

وَعَلَى الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَآ أَوِ الْحَوَايَآ أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ۚ ذَٰلِكَ جَزَيْنَـٰهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ (الأنعام: ١٤٦)

"Dan kepada orang-orang Yahudi, Kami haramkan segala binatang yang berkuku dan dari sapi dan domba, Kami haramkan atas mereka lemak dari kedua binatang itu, selain lemak yang melekat di punggung keduanya atau yang di perut besar dan usus atau yang bercampur dengan tulang. Demikianlah Kami hukum mereka disebabkan kedurhakaan mereka; dan sesungguhnya Kami adalah Maha Benar."

Ayat di atas membicarakan tentang haramnya binatang yang berkuku dan dari sapi serta domba. Termasuk juga ada bagian-bagian dari binatang tersebut yang diharamkan Allah kepada kaum Yahudi. Kemudian dijelaskan bahwa hal itu tidak berlaku lagi untuk umat Nabi Muhammad SAW sebagaimana pada firman Allah Q.S. al-An'am ayat 145 di bawah ini.

قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ....(الأنعام: ١٤٥)

Katakanlah: "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi…"

c. Tidak Ada Ketegasan Berlaku atau Tidak

Tidak ada ketegasan karena di satu sisi disebutkan dalam al-Qur'an tetapi di sisi lainnya, al-Qur'an hanya mengabarkan bahwa hukum itu berlaku pada umat tertentu sebelum Nabi Muhammad SAW. Akhirnya para ulama pun berbeda memahaminya, ada yang mengatakan berlaku ada juga tidak berlaku untuk umat Nabi Muhammad.

Contoh sebagaimana tertulis pada Q.S. al-Maidah ayat 45

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ... (المآئدة: ٤٥)

"Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (pun) ada qishaashnya."

Ayat di atas berbicara tentang hukum *qiṣāṣ* yang pernah diberlakukan kepada orang Yahudi dahulu kala dan syariat ini memang terdapat pada kitab Taurat. Apakah juga berlaku untuk umat Nabi Muhammad SAW? Inilah yang menjadi perdebatan dan perbedaan di kalangan ulama. Ada yang menyatakan tetap berlaku untuk umat Nabi Muhammad SAW dengan berbagai argumentasi, tetapi ada juga yang menyatakan tidak berlaku untuk umat Nabi Muhamad SAW juga dengan berbagai argumentasi.

3. Konsep yang Ditawarkan

Konsep yang ditawarkan berkaitan dengan *syarʻu man qablanā* ini ada dua macam yaitu identifikasi dan kontekstualisasi & relevansi. Kedua macam konsep tersebut dijelaskan sebagai berikut:

a. Identifikasi

Identifikasi adalah proses mengenali, menemukan, menentukan ciri-ciri dan mencatat hal-hal penting dari suatu objek. Jika hal ini dikaitkan dengan bahasan di atas maka *syar' u man qablanā* adalah metode identifikasi terhadap syariat-syariat umat terdahulu yang masih berlaku, tidak berlaku atau masih dalam perdebatan. Contoh dari metode identifikasi ini dapat dilihat dari uraian di atas yang telah membagi kepada tiga kategori *syar' u man qablanā*.

b. Kontekstualisasi dan Relevansi

Dalam pengertian sederhana kontekstualisasi adalah proses menyesuaikan sesuatu dengan konteks atau keadaan tertentu, seperti waktu, tempat, budaya, atau situasi masyarakat. Jika hal ini dikaitkan dengan hukum Islam maka kontekstualisasi adalah menafsirkan dan menerapkan dalil atau aturan hukum Islam dengan mempertimbangkan kondisi nyata zaman sekarang dan bukan hanya berpegang pada dalil literal. Contohnya seperti menjelaskan ayat al-Qur'an tentang potong tangan pelaku pencurian sebagaimana dalam QS. al-Mā'idah: 38 dengan memperhatikan konteks sosial, ekonomi, dan hukum di masyarakat saat ini.

Relevansi adalah keterkaitan atau kesesuaian suatu hal dengan kebutuhan atau keadaan saat ini. Contohnya seperti menanyakan apakah hukum dari syariat Nabi terdahulu masih relevan untuk diterapkan dalam kehidupan umat Islam zaman sekarang.

Berdasarkan penjelasan di atas dapat diketahui bahwa fokus kontekstualisasi adalah menyesuaikan dengan konteks zaman, situasi, kondisi agar ajaran atau hukum dapat dipahami dan diterapkan sesuai zaman tersebut. Adapun relevansi fokusnya untuk mengkaji apakah masih berguna, bermanfaat dan sesuai jika hu-

kum tersebut diterapkan. Hal ini bertujuan agar tidak menerapkan hukum yang sudah tidak cocok lagi dengan zaman sekarang.

Istilah kontekstualisasi dan relevansi di atas dapat digunakan untuk mengkaji hukum-hukum yang disyariatkan oleh Allah SWT untuk umat-umat sebelum umat Rasulullah. Namun pada tahap ini tidak lagi membicarakan tentang identifikasi mana syariat yang masih berlaku untuk umat Rasulullah, syariat yang tidak berlaku lagi atau syariat-syariat yang masih diperdebatkan berlaku atau tidaknya. Pada tahap ini adalah lebih melihat pada kontekstualisasi dan relevansi syariat-syariat umat terdahulu itu sendiri jika diterapkan pada zaman sekarang.

Oleh karena itu bisa jadi dalam kajian identifikasi ada syariat yang tidak berlaku lagi atau ada syariat yang masih diperdebatkan keberlakuannya untuk umat Rasulullah, menjadi sesuai dan cocok diterapkan pada umat Rasulullah SAW. Tawaran ini memang diakui akan berhadapan dengan teori *naskh*, tetapi makna *naskh* itu pun pada dasarnya beragam. Maksudnya *naskh* tersebut tidak hanya bermakna "pembatalan" atau "penghapusan" yang membuat hukum yang telah di-*naskh* tidak berlaku lagi tetapi di antara ulama ada yang memaknainya seperti "penggantian, pemindahan"[253] atau "penundaan"[254].

---

[253]Dengan makna di atas menunjukkan bahwa secara keseluruhan semua ayat al-Qur'an tetap berlaku. Ketika ada ayat yang secara kondisional tidak dapat diterapkan di kondisi tersebut maka ayat itu digantikan oleh ayat yang lain tanpa menghapus ayat sebelumnya. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, vol. XIII (Bandung, Indonesia: Mizan, 1996), 147.

[254]Ajaran Islam paripurna adalah berada di ayat-ayat Makkiyah. Namun karena masyarakat kala itu tidak siap akhirnya penerapan ayat-ayat Makkiyah di*naskh* (ditunda) yang kemudian menerapkan ayat-ayat Madaniyah. Kini masyarakat sudah siap, mestinya sudah dapat menerapkan ayat-ayat Makkiyah. Ayat-ayat Makkiyah berisi ajaran ideal dan seharusnya, sementara ayat Madaniyah berisi ajaran kondisional mengikuti ritme kehidupan. Ar-Risālah aṡ-Sāniyah ini adalah ayat-ayat Makkiyah. Lihat dalam Maḥmūd Muḥammed Ṭahā, *Ar-Risālah Aṡ-Sāniyah Min Al-Islām* (Sudan, 1969), 132.

Naskh yang bermakna penggantian bisa jadi di suatu ketika suatu syariat diganti dengan syariat lain karena kondisinya mengharuskan adanya penggantian. Suatu saat syariat yang diganti itu bisa jadi lebih relevan di kondisi yang lain. Begitu juga *naskh* yang bermakna penundaan bahwa ada syariat yang ditunda pemberlakuannya karena bisa jadi masyarakatnya belum siap. Suatu ketika syariat yang ditunda sebelumnya relevan untuk diterapkan di masa sekarang sehingga syariat yang ditunda ini pun penting diterapkan. Dengan makna *naskh* seperti ini, ia tidak membuat syariat terdahulu sama sekali tidak berlaku, tetapi lebih melihat pada kontekstualisasi dan relevansi. Oleh karena itu tawaran ini tepat, sesuai dan cocok sebagai pendekatan dalam menggunakan metode *syar' u man qablanā*.

Secara metodologis, hasil dari kajian identifikasi syariat-syariat terdahulu belum final. Misalnya terhadap syariat yang masih berlaku, ada juga syariat yang tidak berlaku lagi bahkan syariat yang masih diperdebatkan pemberlakuannya, sebenarnya kajian ini belum selesai, tetapi untuk zaman sekarang perlu ada kajian lanjutan yaitu kontekstualisasi dan relevansi dengan memahami makna *naskh* seperti yang disebutkan di atas.

4. Contoh-Contoh Penerapan *Syar' u Man Qablanā* di Zaman Kontemporer

Pengertian *syar'u man qablanā*	syariat-syariat umat terdahulu sebelum Nabi Muhammad SAW
	Syar' u man qablanā sebagai metode untuk mengkaji pemberlakuan syariat-syariat terdahulu pada umat Nabi Muhammad SAW
Identifikasi	identifikasi terhadap syariat-syariat umat

	terdahulu yang terbagi kepada 3, yaitu: a. masih berlaku untuk umat Nabi Muhammad, b. tidak berlaku untuk umat Nabi Muhammad, c. diperdebatkan pemberlakuannya untuk umat Nabi Muhammad SAW. Contoh-contoh terkait hal ini telah dijelaskan pada bahasan sebelumnya
Kontekstualisasi dan Relevansi	Pada Q.S. al-Māidah ayat 45 disebutkan bahwa hukum *qiṣāṣ* diterapkan pada Bani Isra'il, tetapi tidak ditemukan adanya perintah agar hukum *qiṣāṣ* ini diterapkan pada umat Nabi Muhammad SAW. Ulama pun berbeda pendapat tentang pemberlakuannya pada umat Nabi Muhammad, ada yang menyatakan berlaku ada juga tidak berlaku. Jika melihat kondisi sekarang yang sepertinya tindakan kekerasan sepertinya gampang dilakukan bahkan ada yang memviralkan termasuk juga terjadinya pembunuhan di mana-mana maka sepertinya melalui kajian kontekstualisasi dan relevansi bahwa hukum *qiṣāṣ* lebih kontekstual dan relevan diterapkan zaman sekarang.
	Pada syariat Nabi Yahya as dibolehkan hidup membujang. Hal ini tergambar pada Q.S. Ali Imran ayat 39 bahwa pada ayat tersebut terdapat lafal *ḥaṣūrā* yaitu menahan diri dari hubungan seksual yang maksudnya tidak menikah. Di dalam Islam syariat ini telah

	di*naskh* baik melalui Q.S. ar-Ra'ad ayat 38 yang berbicara tentang keturunan atau melalui hadis Nabi tentang larangan *at-tabattul* (membujang) yang artinya menikah adalah Sunnah Rasulullah. Namun jika realitas yang terjadi di masyarakat misalnya tidak memiliki pekerjaan yang layak untuk menafkahi istri dan anak, tingginya biaya hidup, padatnya jumlah penduduk atau memang tidak memiliki ketertarikan terhadap kehidupan seks, maka berdasarkan kajian kontekstualisasi dan relevansi bisa jadi dalam kondisi seperti ini dibolehkan seseorang untuk membujang.
	Pada syariat Nabi Sulaiman dibolehkan membuat patung. Hal ini tergambar pada Q.S. Sabā ayat 13 yang berisi salah satunya membuat patung-patung. Pada syariat ini tidak ditemukan adanya ketegasan apakah diperbolehkan atau dilarang di dalam Islam. Oleh karena itu para ulama di kalangan umat Nabi Muhammad pun berbeda pendapat. Ada yang menyatakan boleh selama tujuannya bukan untuk disembah, tetapi mayoritas ulama menyatakan haram jika membuat patung atau menggambar makhluk yang bernyawa dalam bentuk yang sempurna dan memiliki bayangan. Mayoritas ulama menyatakan syariat Nabi Sulaiman di atas, sudah tidak berlaku lagi. Berdasarkan kajian dari kontekstualisasi dan

	relevansi bahwa jika membuat patung atau menggambar makhluk yang bernyawa seperti gambar orang tua, ulama yang tujuannya sebagai bagian dari sejarah sehingga ingat dengan jasa-jasa yang telah dilakukan atau menjadi bagian dari seni maka selama yang digambar tidak memperlihatkan auratnya, semestinya hal ini dibolehkan. Terlebih lagi di zaman sekarang yang cenderung mudah melupakan sejarah sehingga dengan membuat patung atau setidaknya menggambar orang yang berjasa, penting dilakukan. Jika hal ini dikaitkan dengan tanah air, maka gambar-gambar para pahlawan menjadi motivasi untuk cinta tanah air.
	Pada syariat Nabi Musa as dibolehkan mahar menikah dalam bentuk jasa. Hal ini terjadi pada Nabi Musa sendiri yang menikah dengan putri Nabi Syu'aib dengan mahar bekerja pada Nabi Syu'aib selama beberapa tahun. Permasalahannya tidak ditemukan ketegasan dalam syariat umat Nabi Muhammad apakah mahar dalam bentuk jasa berlaku untuk umat Nabi Muhammad atau sebaliknya. Dalam syariat Islam disebutkan dalam hadis Nabi tentang anjuran menikah walaupun menggunakan cincin dari besi. Jika demikian sepertinya bentuk mahar tersebut tidak ditentukan dan yang penting memiliki manfaat. Oleh karena itu berdasarkan kajian kontekstualisasi dan relevansi sepertinya mahar

	(bahkan termasuk juga seperti *jujuran* atau istilah lain yang berkaitan dengan dana untuk menyelenggarakan kegiatan akad dan resepsi pernikahan) bisa dalam bentuk-bentuk yang memiliki nilai manfaat, termasuk dalam bentuk jasa.

BAB V
TOPIK-TOPIK YANG DITAWARKAN

Sebenarnya topik-topik yang ditawarkan pada bab ini sudah dijelaskan pada bab-bab sebelumnya. Namun karena ingin memperlihatkan tawaran-tawaran tersebut sebagian besar di antaranya ditampilkan kembali dalam bab ini secara ringkas. Untuk mengetahui secara rinci dan jelas dapat melihat kembali pada bahasan-bahasan yang berkaitan.

1.	Pengertian Ushul Fiqh	Metodologi Hukum Islam	
2.	Pengertian hukum *taklīfī*	hukum-hukum yang berkaitan dengan perintah, larangan atau pilihan	
	Pembagian Hukum *taklīfī*	Wajib	harus dilaksanakan dan ada konsekuensi jika ditinggalkan
		Sunnah	berpahala jika dilakukan, tetapi tidak berdosa jika ditinggalkan
		Haram	harus ditinggalkan dan ada

			konsekuensi dosa jika dilakukan
		Makruh	lebih baik dihindari, tetapi tidak berdosa jika dilakukan
		Mubah	bebas memilih karena tidak ada pahala atau dosa
3.	Pengertian hukum *waḍ'ī*	hukum-hukum yang dapat menjadi sebab, syarat atau penghalang timbulnya perbuatan hukum	
4.	Pembagian hukum *waḍ'ī*	sebab	hukum-hukum yang dapat menjadi sebab timbulnya perbuatan hukum
		Syarat	hukum-hukum yang dapat menjadi syarat timbulnya perbuatan hukum
		Penghalang	hukum-hukum yang dapat menjadi penghalang timbulnya perbuatan hukum
5.	*Al-Ḥākim*	Menyadari bahwa hanya Allah sebagai pembuat hukum dan tidak ada yang lain. Namun manusia juga mesti menyadari bahwa ia memiliki potensi dan peran yang besar dalam menerjemahkan kehendak Allah dalam menetapkan hukum.	
6.	Pengertian *maḥkūm fīh*	perbuatan hukum, atau perbuatan hukum dari orang yang telah cakap berbuat hukum (mukalaf) terkait dengan perintah, larangan atau pilihan"	

7.	*Maḥkūm ‘alaih*	subjek hukum		
		Maksudnya *maḥkūm ‘alaih* ini dipahami sebagai subjek hukum, bukan sebagai pengertian dari *maḥkūm ‘alaih*. Dengan pemahaman seperti ini rasa memiliki terhadap hukum bahkan agama akan timbul pada diri setiap subjek hukum.		
8.	Al-Qur’an dan Hadis	Sebagai bahan mentah, belum siap pakai.	Agar bisa siap pakai mesti diproses dengan ilmu seperti ilmu al-Qur’an, ilmu Tafsir, ilmu Hadis, ilmu ushul fiqh serta ilmu-ilmu lainnya	Di samping itu juga mengikuti metodologi dan pemahaman para ulama yang diakui dan menguasai ilmu-ilmu tersebut.
10.	Pengertian *al-ijmā‘*	konsensus Ulama		
		konsensus ulama ini maksudnya para ulama atau para ahli di suatu masa atau di suatu tempat mengkaji suatu persoalan hukum. Proses pengkajian ini hampir dipastikan terjadi dialog, tanya jawab, diskusi, debat bahkan perbedaan pendapat. Namun di		

		pengujung proses *al-ijmā'* diadakan kesepakatan (konsensus) untuk menetapkan status hukum persoalan yang dihadapi saat itu.	
	Pembagian *al-ijmā'*	*Al-ijmā'* global	konsensus atau kesepakatan yang diakui oleh ulama dari berbagai belahan dunia (mirip dengan *al-ijmā' aṣ-ṣarīḥ*)
		Al-ijmā' regional	konsensus atau kesepakatan di tingkat nasional atau tingkat provinsi atau kawasan tertentu
		Al-ijmā' sektoral	kesepakatan dalam bidang keilmuan tertentu seperti di bidang hukum, ekonomi syariah, kesehatan, teknologi dan lain-lain
11.	Pengertian *al-qiyās*	analogi hukum	
		analogi hukum maksudnya menyamakan status hukum pada persoalan baru (*furū'*) dengan status hukum yang sudah diatur dalam al-Qur'an atau hadis (*aṣl*) karena adanya persamaan motif (*'illah*).	
	Pengertian *ilḥāqī*	Metode untuk menyamakan status hukum peristiwa yang baru dengan status hukum peristiwa yang disebutkan dalam kitab-kitab terdahulu karena adanya keserupaan sebab, motif, sifat atau kasus.	

12.	Pengertian *al-istiḥsān*	fleksibilitas hukum Islam dalam mencapai kebaikan	
13.	Pengertian *al-maṣlaḥah*	kemaslahatan universal	
	Pembagian *al-maṣlaḥah*	*al-maṣlaḥah al-mu'tabarah*	kemaslahatan yang berkaitan dengan anjuran atau perintah syarak
		al-maṣlaḥah al-mulghah	kemaslahatan yang berkaitan dengan larangan syarak
		al-maṣlaḥah al-mursalah	kemaslahatan pada peristiwa baru yang secara eksplisit tidak ada dalil yang mendukung atau menolaknya
14.	Pengertian *al-'urf*	tradisi masyarakat	
		tradisi masyarakat maksudnya suatu adat atau kebiasaan masyarakat baik perkataan, perbuatan atau peninggalan lainnya yang dilakukan secara terus menerus sehingga masyarakat luas pun mengenal dengan kebiasaan itu. Namun demikian, adat atau kebiasaan yang diterima adalah adat atau kebiasaan yang masuk dalam kategori baik (*'urf aṣ-ṣaḥīḥ*)	
		'Urf aṣ-ṣaḥīḥ	tradisi positif

		‘Urf al-fāsid	tradisi negatif
15.	Pengertian *maqāṣid asy-syarī‘ah*	alasan dan tujuan ditetapkannya hukum	
		sebelum mengetahui maksud atau tujuan adanya hukum maka mesti juga mengkaji motif (‘*illah*) adanya hukum.	
		maqāṣid asy-syarī‘ah tidak hanya berkaitan dengan tujuan ditetapkannya hukum tetapi berkaitan juga dengan motif atau alasan ditetapkannya hukum.	
16.	Pengertian *aż-żarī‘ah*	dampak hukum	
		fatḥ aż-żarī‘ah	dampak hukum yang bersifat positif
		sadd aż-żarī‘ah	dampak hukum yang bersifat negatif
17.	Pengertian *al-istiṣḥāb*	keberlanjutan hukum	
		bagi yang ada aturannya maka tetaplah berlanjut aturan itu sampai ada aturan baru yang mengubahnya	
		bagi yang tidak ada aturannya maka tetaplah berlanjut tidak ada aturan sampai ada aturan baru atau ada yang mengubahnya	
18.	Pengertian *qaul aṣ-ṣaḥabī*	pendapat pribadi sahabat tentang hukum Islam	

	qaul aṣ-ṣaḥabī sebagai sumber rujukan	yurisprudensi sahabat	
	qaul aṣ-ṣaḥabī sebagai metode	metode *qaulī* yakni menggunakan pendapat sahabat untuk menjawab persoalan hukum.	
		metode *ilḥāqī* yakni kasus hukum yang baru disamakan status hukumnya dengan hukum yang telah ditetapkan oleh sahabat karena adanya kesamaan kasus	
		metode atau cara sahabat menetapkan hukum yang berpijak pada model berpikir kontekstual, empiris, inklusif dan progresif.	
19.	*syarʻ u man qablanā*	syariat-syariat umat terdahulu sebelum Nabi Muhammad SAW	
		Identifikasi	identifikasi terhadap syariat-syariat umat terdahulu yang masih berlaku, tidak berlaku atau masih dalam perdebatan
		Kontekstualisasi dan Relevansi	kontekstualisasi dan relevansi syariat-syariat umat terdahulu jika diterapkan pada zaman sekarang. Contohnya: *qiṣāṣ* lebih

			kontekstual dan relevan diterapkan zaman sekarang karena maraknya kekerasan. Hukum potong tangan lebih kontekstual dan relevan diterapkan zaman sekarang karena semakin merajelalanya korupsi

DAFTAR PUSTAKA

‘Alī Aḥmad an-Nadwī. *Al-Qawā‘Id Al-Fiqhīyah: Mafhūmuhā Nasy-’atuhā Taṭawwuruhā Dirāsah Mu’allafātihā Adillatuhā Muhim-matuhā Taṭbīqātuha*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.

’Āsyūrī, Muḥammad. ‘At-Tarjīḥ Bi Al-Maqāṣid: Ḍawābituh Wa Aṡa-ruh Al-Fiqhī’. Jāmi’h al-Ḥāj li Haḍr Batnah, 2008.

’Umar, ’Umar bin Ṣāliḥ bin. ‘Maqāṣid Asy-Syarī’ah ’inda Al-Imām Al-’Izz Ibn ’Abd as-Salām’. Yordania: Dār an-Nafā’is, 2003.

A, Noercholis Rafid. ‘Asas Manfaat Sanksi Pidana Pembunuhan Da-lam Hukum Pidana Nasional’. *Al-Syakshiyyah: Jurnal Hukum Keluarga Islam Dan Kemanusiaan* 1, no. 2 (2019).

Abdullah, Muhammad Amin. ‘Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam Dalam Merespon Globalisasi’. *Asy-Syir’ah: Jurnal Ilmu Syari’ah Dan Hukum* 46, no. 2 (2012). https://doi.org/10.14421/ajish.v46i2.

———. ‘Epistemologi Keilmuan Kalam Dan Fikih Dalam Merespon Perubahan Di Era Negara-Negara Dan Globalisasi (Pemikiran Filsafat Keilmuan Agama Islam Jasser Auda)’. *Media Syari’ah : Wahana Kajian Hukum Islam Dan Pranata Sosial* 14, no. 2 (2012). https://doi.org/10.22373/jms.v14i2.1871.

———. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta, Indonesia: Pustaka Pelajar, 2006.

———. 'Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh Dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer'. In *'Mazhab Jogja': Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, edited by Ainur Rofiq. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002.

Al-Amidi, Saif ad-Dīn Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Abī 'Alī ibn Muḥammad. *Al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām*. Vol. 2. Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr, 1996.

———. *Muntahā As-Sūl Fī 'Ilm Al-Uṣūl: Mukhtaṣar Al-Iḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003.

Al-Asyqar, 'Umar Sulaimān. *Al-Madkhal Ilā Asy-Syarī'ah Wa Al-Fiqh Al-Islāmī*. Yordania: Dār an-Nafā'is, 2005.

Al-Asyqar, Muḥammad Sulaimān 'Abdullāh. *Al-Wāḍiḥ Fī Uṣūl Al-Fiqh Lil Mubtadi'īn*. Yordania: Dār an-Nafā'is, 2004.

Al-Bāqī, Muḥammad Fu'ād Abd. *Al-Lu'lu' Wa Al-Marjān Fīmā Ittafaqa 'Alaih Asy-Syaikhānī Imāmā Al-Muḥaddiṡain*. Vol. 2. Dār al-Kutub al-'Arabiyah, n.d.

Al-Bannānī. *Hāsyiyah Al-'Allāmah Al-Bannānī 'ala Syarḥ Al-Jalāl Syams Ad-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad Al-Maḥallī 'alā Matn Jam' Al-Jawāmi'*. Semarang, Indonesia: Toha Putra, n.d.

Al-Barḍisī, Muḥammad Zakariyā. *Uṣūl Al-Fiqh*. Kairo, Mesir: Dār aṡ-Saqāfah, n.d.

Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Ḍawābiṭ Al-Maṣlaḥah Fī Asy-Syarī'ah Al-Islāmīyah*. Beirut, Lebanon: Mu'assasah ar-Risālah, 2001.

Al-Bukhārī, Abī 'Abdillāh Muḥammad ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīh Al-Bukhārī*. Beirut, Damaskus: Dār Ibn Kaṡīr, n.d.

Al-Gazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Mustaṣfā Fī ‘Ilm Al-Uṣūl*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2000.

Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Mustaṣfā Fī ‘Ilm Al-Uṣūl*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2000.

Al-Ḥarīrī, Ibrāhīm Muḥammad Maḥmūd. *Al-Madkhal Ilā Al-Qawā’id Al-Fiqhiyah Al-Kulliyah*. Ammān, Urdun, 1998.

Al-Jauziyyah, Abū ’Abdullāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb al-Ma’rū Ibn Qayyim. *I‘lām Al-Muwaqqi‘īn ‘an Rabb Al-‘Ālamīn*. Vol. 3. Jeddah, Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jauzī, 1423.

———. *I‘lām Al-Muwaqqi‘īn ‘an Rabb Al-‘Ālamīn*. Vol. 4. Jeddah, Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jauzī, 1423.

Al-Khādimī, Nūr ad-Dīn ibn Mukhtār. *Al-Ijtihād Al-Maqāṣidī*. Qatar: Wuzārah al-Auqāf wa asy-Syu’ūn al-Islāmiyah, 1998.

Al-Khālid, Khālid Husein. *Al-Ijtihād Al-Jamā’ī Fī Al-Fiqh Al-Islāmī*. Dubai, Uni Emirat Arab: Markaz Jum’ah al-Mājid li Saqāfah al-Muttaḥidah, 2009.

Al-Khafīf, ’Alī. *Asbāb Ikhtilāf Al-Fuqahā*. Kairo, Mesir: Dār al-Fikr al-’Arabī, n.d.

Al-Khaṭīb, Muḥammad ’Ajāj. *Uṣūl Al-Ḥadīṡ Ulūmuh Wa Maṣṭalaḥuh*. Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr, 1989.

Al-Khin, Muṣṭafā Sa’īd. *Aṡar Al-Ikhtilāf Fī Al-Qawā’id Al-Uṣūliyah Fī Ikhtilāf Al-Fuqahā*. Beirut, Suriah: Mu’assasah ar-Risālah, 1994.

Al-Laḥjī, ’Abdullāh ibn Sa’īd. *Īḍāḥ Al-Qawā’id Al-Fiqhiyah*. Kuwait: Dār ad-Ḍiyā’, 2013.

Al-Naisābūrī, Abū al-Ḥusain Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qusyairī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Vol. 1. Riyāḍ, Saudi Arabia: Dār Ṭayyibah, 2006.

An-Najjār, 'Abd. al-Majīd. 'Maqāṣid Asy-Syarī'ah Bi Ab'ād Jadi-dah'. Beiru: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008. https://archive.org/details/mqasid_jadidah/page/n1.

An-Nawawī, Abī Zakariyā Yaḥyā Muḥyiddīn ibn Syaraf. *Ṣaḥīḥ Muslim Bi Syarḥ An-Nawawī*. Vol. 1. Mu'assasah Qurṭubah, 1994.

Ar-Rāzī, Fakhr ad-Dīn Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Ḥusain. *Al-Maḥṣūl Fī 'Ilm Al-Uṣūl Al-Fiqh*. Vol. V. Mu'assasah ar-Risālah, n.d.

Ar-Raḥmān, 'Abd al-Majīd Jum'ah al-Jazā'irī Abū 'Abd. *Al-Qawā'id Al-Fiqhiyah Al-Mustakhrajah Min Kitāb I'lām Al-Muwaqqi'īn*. Dār ibn al-Qayyim, 2007.

Ar-Raisūnī, Aḥmad. *Al-Fikr Al-Maqāṣidī Qawā'iduhu Wa Fawā-'iduhu*. Rabāṭ, Maroko: Dār al-Bayḍā', 1999.

As-Sajtānī, Abū Dāud Sulaimān ibn al-Asy'aṡ. *Sunan Abī Dāud*. Beirut, Lebanon: Dār al-Fikr, 2005.

As-Salām, Abū Muḥammad 'Izz ad-Dīn 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd. *Qawā'id Al-Aḥkām Fī Maṣāliḥ Al-Anām*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1999.

As-Sarakhsī, Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahal. *Uṣūl As-Sarakhsī*. Vol. 2. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1993.

As-Subkī, Tāj ad-dīn 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī. *Jam'u Al-Jawāmi' Fī Uṣūl Al-Fiqh*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003.

As-Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān. *Al-Asybāh Wa an-Naẓā'ir Fī Qawā'id Wa Furū' Fiqh Asy-Syāfi'iyah*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1983.

Aṣ-Ṣāwī, Ṣalāḥ. *Aṡ-Sawābit Wa Al-Mutaghayyirāt Fī Masīrah Al-'Amal Al-Islāmī Al-Mu'Aṣir*. USA: Sharia Academy of America, 2009.

Asy-Syāfi'ī, Badar ad-Dīn ibn 'Abdullāh az-Zarkasyī. *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ Fī Uṣūl Al-Fiqh*. Kuwait: Dār ash-Shafwah, 1992.

Asy-Syāfi'ī, Ibn al-Firkāḥ. *Syarḥ Al-Waraqāt Li Imām Al-Ḥaramain Al-Juwainī*. t.t: Dār al-Basyā'ir al-Islāmīyah, n.d.

Asy-Syāṭibī, Abū Isḥāq Ibrāhīm ibn Mūsā al-Gharnāṭī. *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl Asy-Syarī'ah*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmi-yah, 2004.

Asy-Syarfi, 'Abd al-Majīd as-Sausūh. 'Al-Ijtihād Al-Jamā'ī Fi at-Tasyrī' Al-Islāmī'. Qatar: Wuzārat al-Auqāf li asy-Syu'ūn al-Islāmiyah, 1998.

Asy-Syarī'ah, 'Ubaidullāh ibn Mas'ūd al-Bukhārī Ṣadr. *At-Tanqīḥ Fī Al-Uṣūl Al-Fiqh*. Vol. II. Mekkah, Saudi Arabia: Maktabah al-Bāz, n.d.

Asy-Syaukānī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad. *Irsyād Al-Fuḥūl Ilā Taḥqīq Al-Ḥaqq Min 'Ilm Al-Uṣūl*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.

Aṭ-Ṭaḥḥān, Maḥmūd. *Taisīr Muṣṭalaḥ Al-Ḥadīs*. Singapura-Jeddah-Indonesia: al-Ḥarmain, 1985.

Auda, Jasser. *Fiqh Al-Maqāṣid: Ināṭah Al-Aḥkām Asy-Syar'iyah Bi Maqāṣidihā*. Herndon Virginia, USA: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2007.

———. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

Az-Zarqā, Muṣṭafā Aḥmad. *Al-Madkhal Al-Fiqh Al-'Ām: Ikhrāj Jadīd*. Beirut, Damaskus: Dār al-Qalam, 2004.

Az-Zarqa, Muṣṭafā Aḥmad. *Al-Madkhal Al-Fiqhy Al-'Ām*. Vol. 2. Damaskus: Dār al-Qalam, 2004.

Az-Zuḥailī, Wahbah. *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1999.

———. *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*. Vol. 1. Damaskus, Suriyah: Dār al-Fikr, 2001.

———. *Uṣūl Al-Fiqh Al-Islāmī*. Vol. II. Damaskus: Dār al-Fikr, 2001.

Bayyah, ’Abdullāh ibn. *’Alāqah Maqāṣid Asy-Syarī’ah Bi Uṣūl Al-Fiqh*. علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه. London, Inggris: Markaz Dirāsah Maqāṣid asy-Syarī‘ah al-Islāmīyah, 2006. https://doi.org/10.56656/100018.

Bīk, Muḥammad Khuḍarī. *Tārikh At-Tasyrī‘ Al-Islāmī*. Dār al-Fikr, 1967.

Bukhārī, Muḥammad Sa’īd Muḥammad Ḥasan. ‘Aṡ-Sawābit Wa Al-Mutaghayyirāt Fī Tasyrī’ Al-Aurād Wa Al-Adzkār’. *Majallah Jāmi‘ah Umm Al-Qurā* 19, no. 42 (1428). https://humanities.univeyes.net/academy/tarbyah0000/tarbyah00001/tarbyah00299.pdf.

Ḍaif, Syauqī. *Al-Mu’jam Al-Wasīṭ*. Kairo, Mesir: Maktabah al-Syurūq ad-Dauliyah, 2004.

Djazuli, A. *Kaidah-Kaidah Fikih: Kaidah-Kaidah Hukum Islam Dalam Penyelesaian Masalah-Masalah Yang Praktis*. Jakarta, Indonesia: Kencana Prenada Media Group, 2007.

Efendi, Jonaedi, and Johnny Ibrahim. *Metode Penelitian Hukum Normatif Dan Empiris*. Jakarta, Indonesia: Kencana Prenada Media Group, 2020.

Fanani, Muhyar. ‘Ilmu Ushul Fiqh (Kajian Ontologis Dan Aksiologis)’. *Al-Ihkam* IV, no. 2 (2009): 198–208. http://ejournal.iainmadura.ac.id/index.php/alihkam/article/view/272.

Ḥakīm, Abd. al-Ḥamīd. *Al-Bayān*. Vol. 3. Jakarta, Indonesia: Maktabah as-Sa’adiyah Putra, n.d.

Ḥasballāh, ’Alī. *Uṣūl At-Tasyrī’ Al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1997.

Ḥusain, Muḥammad. ‘At-Tanẓīr Al-Maqāṣidī ’inda Al-Imām Muḥammad at-Ṭāhir Ibn ‘Asyūr Fī Kitābih Maqāṣid Asy-Syarī‘ah

Al-Islāmiyyah'. Wuzārah at-Ta'līm al-'Ālī wa al-Baḥaṡ al-'Ilm Jāmi'ah al-Jazā'ir, 2005.

Haitū, Muḥammad Ḥasan. *Al-Wajīz Fī Uṣūl at-Tasyrī' Al-Islāmī*. Beirut, Lebanon: Mu'assasah ar-Risālah, 2020.

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories*. New York: Cambridge University Press, 1997.

Helim, Abdul. 'Hamka's Legal Methodology on Hisab –Ru'yah in His Book "Saya Kembali Ke Ru'yah"'. *Juris (Jurnal Ilmiah Syariah)* 23, no. 2 (2024): 215–26. https://doi.org/10.31958/juris.v23i2.11952.

———. *Kaidah-Kaidah Fikih: Sejarah, Konsep, Dan Implementasi*. Yogyakarta, Indonesia: Pustaka Pelajar, 2024.

———. *Maqāṣid Al-Sharī'ah versus Uṣūl Al-Fiqh (Konsep Dan Posisinya Dalam Metodologi Hukum Islam)*. Yogyakarta, Indonesia: Pustaka Pelajar, 2019. http://digilib.iain-palangkaraya.ac.id/1714/.

———. *Menelusuri Pemikiran Hukum Ulama Banjar Kontemporer: Akad Nikah Tidak Tercatat, Poligami, Cerai Di Luar Pengadilan Dan Nikah Di Masa Idah*. Malang: Inteleginsia Media, 2018. http://digilib.iain-palangkaraya.ac.id/1420/.

———. *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1)*. Yogyakarta, Indonesia: Pustaka Pelajar, 2023. http://digilib.iain-palangkaraya.ac.id/4486/.

———. 'Otoritas Maslahat Dalam Membangun Fikih Dinamis'. *Jurnal Studi Agama Dan Masyarakat* 3, no. 2 (2006). http://digilib.iain-palangkaraya.ac.id/1007/.

———. 'Ushul Fiqh: Menginspirasi Atau Diinspirasi?' In *Pidato Dan Orasi Ilmiah Pengukuhan Guru Besar*. Palangka Raya: Fakultas Syariah UIN Palangka Raya Kalimantan Tengah, 2025.

Helim, Abdul, and Aris Sunandar Suradilaga. 'Penggunaan Metode Maqasid Al-Syari'Ah Sebagai Alat Analisis'. *Jurnal Studi*

Agama Dan Masyarakat 18, no. 1 (2022): 57–70. https://doi.org/10.23971/jsam.v18i1.3925.

Hozeng, Pratiwi, Fajar Sugianto, and Sekar Wiji Rahayu. 'Interpolasi Yurisprudensi Terapeutik Dengan Problem Solving Cour Dalam Perluasan Makna Keadilan Restoratif'. *DiH: Jurnal Ilmu Hukum* 17, no. 1 (2021). https://doi.org/10.30996/dih.v17i1.4155.

Ibn 'Asyūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir. *Maqāṣid Asy-Syarī'ah Al-Islāmiah*. Amman, Yordania: Dār an-Nafā'is, 2001.

Ibrahim, Duski. *Al-Qawa'id Al-Fiqhiyah (Kaidah-Kaidah Fiqih)*. Palembang, Indonesia: Noerfikri, 2019.

Idris, Abd. Rasyid, and Basri Ibrahim. 'Analysis for Claim That Door of Ijtihad Is Closed in Muslim Community'. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 10, no. 9 (2020). https://doi.org/10.6007/ijarbss/v10-i9/7883.

Jum'ah, 'Imād 'Alī. *Uṣūl Al-Fiqh Al-Muyassar*. Yordania: Dār an-Nafā'is, 2008.

K., Anggraeni Endah. *Pokok Pokok Hukum Perdata Di Indonesia*. Semarang, Indonesia: Saraswati Nitisara, 2017.

Khalimy, Akhmad. 'Makna Aturan Peralihan Sebagai Politik Hukum RUU KUHP (Transformasi Dari Hukum Kolonial Ke Hukum Nasional)'. *Jurnal Hukum Progresif* 8, no. 2 (2020). https://doi.org/10.14710/jhp.8.2.i.

Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1978.

Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *Ilmu Uṣūl Al-Fiqh*. Kairo: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyah, 1996.

Mallāḥ, Ḥusain Muḥammad. *Al-Fatwā: Nasy'atuhā Wa Taṭawwuruhā– Uṣūluhā Wa Taṭbīqātuha*. Vol. 2. Beirut, Lebanon: Maktabah al-'Aṣriyah, 2001.

Mannheim, Karl. *Ideologi Dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pemikiran Dan Politik*. Translated by F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1991.

Manẓūr, Ibn. *Lisān Al-'Arab*. Kairo: Dar al-Ma'arif, n.d.

Marzuki, Peter Mahmud. *Pengantar ILmu Hukum*. Jakarta, Indonesia: Kencana, 2009.

Masyhuri, Aziz. *Masalah Keagamaan NU*. Surabaya: PP RMI dan Dinamika Press, 1997.

Mir-Hosseini, Ziba. 'How the Door of Ijtihad Was Opened and Closed: A Comparative Analysis of Recent Family Law Reforms in Iran and Morocco'. *Washington and Lee Law Review* 64, no. 4 (2007). http://heinonline.org/HOL/Index?index=journals/waslee%5Cn&collection=journals.

Mudawam, Syafaul. 'The Uṣūl Al-Fiqh Approach on the Understanding of Islamic Law in Contemporary Era: Source and Contextualization'. *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 55, no. 2 (2021). https://doi.org/10.1163/156851910X537775.

Mudzhar, M Atho. 'Kajian Ilmu-Ilmu Syariáh Di Perguruan Tinggi: Sudahkah Merespon Tuntutan Masyarakat?' *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* 46, no. 2 (2012). https://doi.org/10.14421/ajish.v46i2.

Muḥammad ibn Ḥusain ibn Ḥasan al-Jīzānī. *Ma'ālim Uṣūl Al-Fiqh 'inda Ahl as-Sunnah Wa Al-Jamā'ah*. al-Riyāḍ, al-Mamlakah al-'Arabiyah as-Sa'ūdiyah: Dār Ibn al-Jauzī, 1996.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya, Indonesia: Pustaka Progressif, 1997.

Neves, Maria. Patrao. 'Consensus'. *Encyclopedia of Global Bioethics*, 2015. https://doi.org/10.1007/978-3-319-05544-2.

Norman, Efrita. 'Syari'ah Card (Kartu Kredit Syariah) Ditinjau Dari Maqashid Syari'ah Dan Asas Manfaat'. *Al-Kharaj: Jurnal*

Ekonomi, Keuangan & Bisnis Syariah 2, no. 2 (2020). https://doi.org/10.47467/alkharaj.v2i2.113.

Nujaim, Zain ad-dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad ibn. *Al-Asybāh Wa an-Naẓā'ir 'alā Mażhab Abī Ḥanīfah Al-Nu'mān*. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1999.

Nuruddin, Amiur. *Ijtihad Umar Bin Khaththab: Studi Tentang Perubahan Hukum Dalam Islam*. Jakarta, Indonesia: Rajawali, 1991.

Pangaribuan, Aristo. 'Paradoks Asas Praduga Tak Bersalah'. *Jurnal Al-Risalah: Forum Kajian Hukum Dan Sosial Kemasyarakat* 16, no. 2 (2016). https://doi.org/10.30631/al-risalah.v16i02.306.

Permana, Adi Rizki. 'Peranan Yurisprudensi Dalam Membangung Hukum Nasional Di Indonesia'. *Khazanah Multidisplin* 2, no. 2 (2021). https://doi.org/https://journal.uinsgd.ac.id/index.php/kl.

Qudāmah, 'Abdullāh ibn Aḥmad ibn. *Rauḍah An-Nāẓir Wa Jannah Al-Manāẓir Fī Uṣūl Al-Fiqh 'alā Mażhab Al-Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*. Vol. 1. Beirut, Lebanon: Mu'assasah al-Rayyān, 1998.

Rahardjo, Satjipto. 'Hukum Progresif, Kesinambungan, Merobohkan, Dan Membangun'. *Jurnal Hukum Progresif (JHP)* 2, no. 1 (2006). https://doi.org/10.14710/hp.2.1.1.

———. 'Hukum Progresif: Hukum Yang Membebaskan'. *Jurnal Hukum Progresif (JHP)* 1, no. 1 (2005). https://doi.org/10.14710/hp.1.1.1-24.

———. *Penegakan Hukum Progresif*. Jakarta, Indonesia: Kompas Media Nusantara, 2010.

Riska Agustina, Grace Sharon, Levina Yustitianingtyas, and Hartono Widodo. 'Kebijakan Wajib Vaksinansi Covid-19 Ditinjau Dari Asas Manfaat, Kepentingan Umum Dan Hak Asasi Manusia'. *Indonesia Law Reform Journal* 1, no. 3 (2021). https://doi.org/10.22219/ilrej.v1i3.18244.

Ritzer, George, and Douglas J. Goodman. *Teori Sosiologi Modern*. Translated by Alimandan. 6th ed. Jakarta, Indonesia: Prenada Media Group, 2007.

Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'ān Towards a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Quran*. Vol. XIII. Bandung, Indonesia: Mizan, 1996.

Simanjuntak, Enrico. 'Peran Yurisprudensi Dalam Sistem Hukum Di Indonesia'. *Jurnal Konstitusi* 16, no. 1 (2019). https://doi.org/10.31078/jk1615.

Siregar, Ahmad Sholihin. 'Para-Fiqh: Bridging Thematic Fiqh to Uṣūl and Uṣūl's Response to Specialization of Fiqh'. *Mazahib Jurnal Pemikiran Hukum Islam* 17, no. 2 (2018). https://doi.org/10.21093/mj.v17i2.1192.

Sjadzali, Munawir. *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta, Indonesia: Paramadina, 1997.

Smith, Anthony D. 'The Concept of Social Change (Routledge Revivals): A Critique of the Functionalist Theory of Social Change'. *Routledge*, 1973. https://doi.org/10.4324/9780203851678.

Sorokin, Pitirim. 'Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships'. *Routledge*, 1985. https://doi.org/10.4324/9781315129433.

Syukur, Muhammad Asywadie. *Pengantar Ilmu Fikih & Ushul Fikih*. Surabaya, Indonesia: Bina Ilmu, 1990.

Ṭālib, Ṣūfī Ḥasan Abū. *Taṭbīq Asy-Syarī'ah Al-Islāmiyah Fī Al-Bilād Al-'Arabiyah*. Kairo, Mesir: Dār an-Nahḍah al-'Arabiyah, 2001.

Ṭahā, Maḥmūd Muḥammed. *Ar-Risālah Aṡ-Sāniyah Min Al-Islām*. Sudan, 1969.

TIM. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta, Indonesia: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.

Umāmah, 'Adnān Muḥammad. 'At-Tajdīd Fī Al-Fikr Al-Islāmī'. Jeddah, al-Mamlakah al-'Arabiyah as-Sa'ūdiyah: Dār Ibn al-Jauzī, 2001.

Wahyudi, Yudian. *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam Dari Kanada Dan Amerika*. Yogyakarta, Indonesia: Pesantren Nawesea Press, 2007.

Walton, Douglas. 'Story Similarity in Arguments from Analogy'. *Informal Logic* 32, no. 2 (2012). https://doi.org/10.22329/il.v32i2.3159.

Yahya, Mukhtar, and Fatchurrahman. *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*. Bandung, Indonesia: Al-Ma'arif, 1993.

Zahrah, Abū. *Uṣūl Al-Fiqh*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1958.

Zaidān, 'Abd al-Karīm. *Al-Wajīz Fī Uṣūl Al-Fiqh*. Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1987.

BIODATA PENULIS

Prof. Dr. H. Abdul Helim, S.Ag, M.Ag bin **Husni** bin **Riduan** bin **Tamim Ali Asad** bin **Abu Saif** (Busaif) adalah anak pertama dari pasangan Husni dan Tasminah. Ia dilahirkan pada hari Rabu tanggal 13 April 1977 M bertepatan pada tanggal 24 Rabi'ul Akhir 1397 H di Desa Magantis yang kini menjadi salah satu daerah di Kabupaten Barito Timur Kalimantan Tengah. Di Desa kelahirannya ini ia memulai Pendidikan Dasar dan aktif mengikuti Pendidikan Diniyah di sore hari sampai malam hari. Setamat Pendidikan Dasar pada tahun 1990, ia melanjutkan pendidikan agama ke Pondok Pesantren Al-Falah Banjarbaru Kalimantan Selatan. Namun karena berbagai faktor termasuk masalah ekonomi, ia hanya menempuh pendidikan di lembaga ini selama 4 tahun dan kemudian kembali ke desanya. Pada tahun 1994 ia mengikuti ujian persamaan tingkat Madrasah Tsanawiyah. Setelah itu sejak tahun 1994 itu pula sampai tahun 1997 di siang harinya ia sekolah di bidang kejuruan setingkat sekolah umum, sementara pada pagi harinya ia bekerja membantu orang tua dan pada malam harinya atau di waktu-waktu tertentu ia belajar agama dari rumah ke rumah Guru termasuk belajar karya-karya ulama klasik. Setelah menyelesaikan pendidikan tersebut ia be-

rangkat ke ibu kota Kalimantan Tengah dan sambil bekerja serabutan yang penting halal ia mulai berkenalan dengan dunia kampus. Pada tahun 2001 ia dapat menyelesaikan pendidikan Strata Satu (S1) Ahwal al-Syakhshiyah di STAIN Palangka Raya Kalimantan Tengah. Kemudian pada tahun 2006 ia terdaftar sebagai mahasiswa Strata Dua (S2) di Univ. Muh. Surakarta dengan konsentrasi fiqh/ushul fiqh, dan pada akhir tahun 2008 ia dapat menyelesaikan pendidikannya di Kampus ini. Pada tahun 2014 ia kembali melanjutkan pendidikan ke Strata Tiga (S3) di Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya Program Studi Dirasah Islamiyah konsentrasi Fiqh/Ushul Fiqh. Di awal tahun 2017 ia dapat menyelesaikan pendidikan tersebut dengan judul Disertasi "Pemikiran Hukum Ulama Banjar terhadap Hukum Perkawinan Islam".

Karya ilmiah yang dihasilkan berupa buku termasuk yang ada di tangan pembaca ini adalah:

1. *Konsep Kesaksian: Hukum Acara Perdata di Peradilan Agama*, Malang: Setara Press, 2015.
2. *Belajar Administrasi melalui Alquran: Eksistensi Pencatatan Akad Nikah*, Yogyakarta: K-Media, 2017.
3. *Menelusuri Pemikiran Hukum Ulama Banjar Kontemporer: Akad Nikah tidak Tercatat, Poligami, Cerai di Luar Pengadilan dan Nikah di Masa Idah*, Malang: Intelegensia Media, 2018.
4. *Maqāṣid Al-Sharī'ah Versus Uṣūl Al-Fiqh (Konsep dan Posisinya dalam Metodologi Hukum Islam)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019.
5. *Khutbah Jumat 7 Menit*, Purbalingga: Eureka Media Aksara, 2021.
6. *Metodologi Penetapan Hukum Islam: Ushul Fiqh Praktis (1)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2023.
7. *Kaidah-Kaidah Fikih: Sejarah, Konsep, dan Implementasi,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2024.

8. ‘Ushul Fiqh: Menginsipirasi atau Diinspirasi?’ dalam *Pidato dan Orasi Ilmiah Pengukuhan Guru Besar.* Palangka Raya: Fakultas Syariah UIN Palangka Raya Kalimantan Tengah, 2025.
9. *Tawaran Baru terhadap Ushul Fiqh*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2025.

Karya-karya berbentuk artikel yang diterbitkan di beberapa jurnal adalah:

1. *Bagian Anak Laki-Laki dan Anak Perempuan dalam Kewarisan Islam menurut Pandangan Munawir Sjadzali* (2005).
2. *Otoritas Mashlahah dalam membangun Fikih Dinamis* (2006).
3. *Memposisikan Kembali Syar‘u man Qablana Sebagai Istinbāth Hukum Islam* (2006).
4. *Legislasi Syari’at sebagai Bentuk Ijtihad Kolektif* (2007).
5. *Fiqh Elektronik: KTP Online Sebuah Tawaran* (2008).
6. *Paradigma Fikih Aspiratif: Demonstrasi dalam Nalar Dzari‘ah* (2009).
7. *Fikih Good Governance (Electronic Government Dalam Nalar Mashlahat)* (2009).
8. *Realitas Akad Nikah Ulang dalam Timbangan Nalar Ushul Fikih* (2010).
9. *Bersanding dalam Resepsi Perkawinan: Refleksi atas Pandangan dan Perilaku Hukum di Kota Palangka Raya* (2011).
10. *Membaca kembali ‘Illah Doktrin Idah dalam Perspektif Ushul Fiqh* (2012).
11. *Poligami Perspektif Ulama Banjar* (2017).
12. *Keikutsertaan masyarakat muslim dalam upacara tiwah agama Hindu Kaharingan di Kota Palangka Raya* (2019).
13. *Bapalas as Alternative Dispute Resolution of Fighting on Muslim Dayak Community in Muara Teweh, Central Kalimantan* (2022).

14. *Penggunaan Metode Maqasid Al-Syari'Ah Sebagai Alat Analisis* (2022).
15. *Cumulative Versus Alternative Conditions: A Study of Polygyny Permits in Indonesia From the Perspective of the Legal Certainty Principle* (2023).
16. *Hamka's Legal Methodology on Hisab–Ru'yah in His Book "Saya Kembali ke Ru'yah"* (2024).

Di samping menulis dan melaksanakan tugas mengajar di UIN Palangka Raya yang dimulai sejak tahun 2003 (STAIN & IAIN) sampai sekarang, di beberapa kesempatan ia diundang menjadi pemateri seputar hukum Islam di beberapa instansi. Di masyarakat ia juga aktif memberikan materi pada pengajian-pengajian keagamaan dan termasuk pula pada waktu-waktu yang dibutuhkan atau di hari-hari besar Islam, ia sering diminta untuk memberikan ceramah agama. Dalam kegiatan tahunan, ia termasuk salah seorang juri di salah satu cabang lomba *Musābaqah Tilāwatil Qur'ān* (MTQ) Tingkat Kota dan Provinsi Kalimantan Tengah. Ia juga aktif mengabdikan diri di organisasi keagamaan untuk ikut berkiprah dalam memperjuangkan Islam yang *tawassuth* + *i'tidāl* (moderat), *tasāmuh* (toleran), *tawāzun* (seimbang) dan *amr ma'rūf nahi munkar*. Alamat email penulis (helim1377gmail.com) dan Nomor Kontak 081349150759. ●