

## **MAQASHID AL-SYARIAH SEBAGAI KONSEP DASAR DALAM TEORI PEMBENTUKAN HUKUM ISLAM DI INDONESIA**

**Alvan Fathony**

UIN Sunan Ampel Surabaya

*guzitbonk01@gmail.com*

### **Abstract :**

*The majority of fuqoha 'has defined fiqh as a result of understanding, tashawwur and critical reasoning (al-idrak) of a mujtahid. But on the other hand, fiqh as a result of ijtihad teryata is often described as divine law (sharia). As Ijma '(consensus), there are many differences in defining it, but until now there are still many fuqoha' who regard ijma 'as qath'i propositions which are level with texts and are sariari-made propositions' and even claim that those who oppose ijma 'including infidels. Humans often traditionalize actions that are considered good and are their daily needs, so that Islam also still recognizes and contributes to maintaining the tradition ('Urf) into a method of observation, not only maintaining it but because it pays more attention to the benefit of the people. Because Islam comes in the context of regulating the social order that is oriented towards achieving benefit and avoiding loss (madlarat), moreover the texts of the Shari'a itself do not provide a detailed solution to the diversity of problems of each community. Traditionally the implications of Urf are very limited to only space and time, while legal decisions continue to apply even in different situations and conditions. So the view of jurisprudence towards the world (jurist's worldview) is intended as the development of the Urf concept in order to achieve the universality of maqashid al-sharia.*

**Keywords:** *Maqashid al-Syariah, Establishment of Islamic Law*

## Pendahuluan

*Maqaashid- al-shari'ah* merupakan metode yang luar biasa untuk mengembangkan nilai dan ruh hukum Islam ke dalam berbagai sendi kehidupan. Namun teori ini mengalami degradasi sebagaimana menimpa teori-teori lain. Umat Islam lebih banyak menghafal, dengan contoh-contoh lama, ketimbang menggunakannya sebagai pisau analisa. Bahkan sakralisasi menyebabkannya menjadi beban sejarah. Upaya-upaya memperkenalkan teori ini sering kandas, dikarenakan faktor bahasa dan persepsi yang miskin.

As-Syatibi, di masanya telah menyuguhkan pembahasan *maqaashid- al-shari'ah* telah mampu menjadikan *ushul al-fiqh* berikut produknya lebih kontekstual, maka kemudian hal itupun mengilhami Jasser Auda untuk melakukan pendekatan baru pada konsep tersebut demi menuju kepada fiqh yang lebih kontesktual. Ia mencoba menempatkan *ushul al-fiqh* sebagai sebuah sistim dalam ranah filosofis, sehingga mendekatinya diperlukan piranti-piranti dan metode teori sistim. Upaya ini dilakukan berawal dari kegelisahannya ketika berhadapan dengan produk-produk hukum Islam yang statis, yang kurang aplikable ketika berhadapan dengan realita dan lingkungan yang berbeda.

Diskursus *maqaashid- al-shari'ah* dalam kajian hukum Islam telah mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Perkembangan tidak hanya pada aspek terminologi tetapi juga pada aspek metodologi. Fakta ini menjadi hal yang sangat menggembirakan bagi kajian hukum Islam yang selama ini banyak mengalami stagnasi. Tawaran Jasser Auda untuk melakukan pemaknaan ulang terhadap konsep *maqaashid- al-shari'ah* menyiratkan sebuah pesan bahwa *maqaashid- al-shari'ah* dapat dijadikan metode sendiri dalam mengkaji persoalan hukum Islam.

Tulisan ini berupaya untuk menyuguhkan ulang kerangka epistemologi Jasser Auda dalam *maqaashid- al-shari'ah*, dan kerangka teoritis yang ditawarkannya sebagai pendekatan dalam kajian terhadap hukum Islam yang kemudian berujung kepada penemuan posisi sentral dari *maqaal- al-shari'ah* itu sendiri.

## Biografi singkat Jasser Auda

Dr. Jasser Auda adalah seorang direktur pada pusat penelitian al-Maqasid in the Philosophy of Islamic Law (*Markaz Dirasat Maqasid al-Shariah al-Islamiyyah*), Al-Furqan Foundation, London, U.K., sejak 2005; sebagai anggota “the International Institute of Advanced Systems Research”, di Canada; anggota the International Union for Muslim Scholars bertempat di Dublin; anggota the Academic Council of the International Institute of Islamic Thought, UK; dan banyak lagi.

Latar belakang pendidikannya, ia telah menyelesaikan disiplin akademiknya melalui dua tulisan thesis PhD tentang “the Philosophy of Islamic Law”, dan “Systems Analysis and Design” di the University of Wales, UK, dan the University of Waterloo, Canada, secara berturut-turut. Kemudian menjadi dosen terbang di sejumlah Institut Akademik pendidikan di Kanada, Wales, Mesir dan India. Posisinya saat ini sebagai professor luar biasa di fakultas of Islamic Studies, Qatar Foundation, Qatar (2010 -).

Journal homepage: [www.jurnalnu.com](http://www.jurnalnu.com)

Berikut beberapa kajian pemikiran Auda tentang Maqashid Al-Shariah dalam Ushul fiqh yang dikutip dalam karyanya “Maqashid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law”.

### Eksistensi Ijtihad

Mayoritas fuqoha’ telah mendefinisikan fiqh sebagai hasil dari pemahaman, tashawwur dan penalaran kritis (*al-idrak*) seseorang mujtahid. Namun di sisi lain, fiqh sebagai hasil ijtihad ternyata sering dilukiskan sebagai hukum tuhan (Al-Ghazali, tt). Auda mengemukakan bahwa memang pada dasarnya *al-dalil al-nass* itu bersifat heavenly (*as-samawiy*), tapi fiqh tetaplah produk pemahaman dan penalaran kritis para mujtahid terhadap nass-nass tersebut. Ketidakjelasan (*dẓanniy*) isi nash itu ditujukan oleh Allah untuk memberi peluang terhadap makhluknya agar memahaminya dengan semaksimal mungkin. Akibatnya, muncul-lah keragaman pendapat diantara mereka. Hal ini lebih dipengaruhi oleh perbedaan penalaran dan landasan metode (*al-Mashadir al-Syariah*) yang dipakai (Zidan, 1990). Sebagaimana Ijma’ (consensus), banyak perbedaan dalam mendefinisikannya, namun hingga saat ini masih banyak fuqoha’ yang menganggap ijma’ merupakan دليل قطعي yang selevel dengan nash dan merupakan dalil buatan *syaa’ri* (نصبه الشارع دليل) dan bahkan sampai ada yang mengklaim bahwa siapa yang menentang ijma’ termasuk kafir. Para penggemar literature fiqh tradisional tahu bahwa posisi ijma’ sering dituntut, baik karena mustahilnya terjadi kesepakatan dari semua orang yang memiliki potensi berijtihad untuk menyetujui satu pendapat akibat tidak sampainya informasi kepada mereka semua ataupun lainnya.

Akan tetapi dalam pernyataannya, Auda lebih setuju bahwa saat ini prinsip ijma’ dapat dipakai menjadi suatu mekanisme perundingan dan pembuatan fatwa secara bersama (bukan sebagai sumber hukum), terutama dengan adanya teknologi modern dan kecepatan komunikasi diberbagai belahan dunia. Selanjutnya ia pun setuju dengan tawaran yang meningkatkan ijma’ menjadi sebuah bentuk “partisipasi sosial dalam berbagai even pertemuan besar” (Auda, 2008).

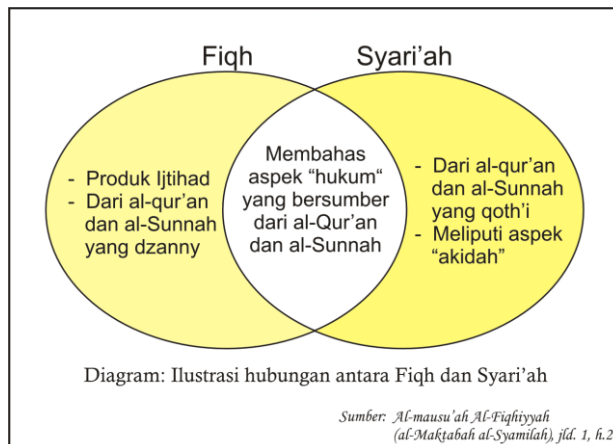
Selain *ijma*’, banyak para pakar fiqh juga menganggap metode qiyas sebagai “persetujuan tuhan”. Mereka menjelaskan bahwa mengqiyaskan antara *asl* dengan *far*’ adalah suatu qiyas yang dibawa oleh *syaa’ri*’ sendiri (تشبيه فرع بأصل تشبيه الشارع). Lalu akibatnya, banyak pakar fiqh yang menganggap diri mereka sebagai “juru bicara tuhan” dengan berpedoman pada hadis: (Ar-Razy, tt)

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون سيئا فهو عند الله سيئ (رواه أبو داود الطيالسي)

Journal homepage: www.jurnalnu.com

### Memisahkan “otoritas wahyu” dengan “penalaran” (ijtihad)

Untuk mengawal pembahasan ini, berikut sajian gambar yang menjelaskan hubungan antara fiqh dan syariah yang lebih bersifat wahyu.



Dari diagram diatas nampak jelas bahwa letak perbedaan fiqh dengan syariah terdapat pada ketidakjelasan (*dzanny*) dalilnya, baik dari aspek pemahaman ataupun kevalidan data dari *Syari'*. Ditinjau dari kedua aspek ini, dalil yang bersifat sam'iyyah (al-quran dan al-sunnah) terbagi menjadi empat bagian (Abdul Karim, 1983).

1. **قطعي الثبوت والدلالة**, dikatakan **قطعي الثبوت** karena keotentikannya yakni jelas bersumber dari *Syari'* (Allah/Rasul) seperti al-qur'an dan hadis yang mutawatir, dan **قطعي الدلالة** karena maksud pemahamannya juga jelas (tidak diperselisihkan), seperti ayat: **تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ** yang menjelaskan jumlah puasa kafarah bagi orang ihram.
2. **قطعي الثبوت ظني الدلالة**, yakni nass yang mutawatir namun masih diperselisihkan pemahamannya. Seperti surat al-Nisa' ayat 43: "أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا" kata "لَامَسْتُمُ" dalam ayat ini menunjukkan batalnya wudlu', namun masih belum jelas maksudnya apakah berarti bersentuhan kulit, bersetubuh (*sebagai kata kiasan*) atau menyentuh dengan syahwat. Dari tiga pendapat ini masing-masing memiliki landasan bukti/*qorinah* (Zuhaily, tt)
3. Contoh lain adalah ayat **وامسحوا برءوسكم** ayat ini berstatus **قطعي الثبوت** karena benar-benar bersumber dari Allah, namun bisa menjadi dalil yang jelas (**قطعي الدلالة**) terhadap wajibnya menggosap, dan bisa menjadi dalil yang belum jelas (**ظني الدلالة**) terhadap berapa luas bagian kepala yang diusap.
4. **ظني الثبوت قطعي الدلالة**, (Syamsuddin, tt) seperti hadist ahad namun memiliki maksud pemahaman yang jelas (*qoth'i*). seperti hadist **(لَا يَطُوفَنَّ بِهَذَا الْبَيْتِ مُحَدِّثٌ)** yang dapat difahami jelas bahwa kata " **لَا يَطُوفَنَّ** " mengarah pada hukum haram karena berimbuhan

nun taukid. Meskipun masih ada *ikhtilaf* terhadap apakah *hadast* itu membatalkan *thowaf* (al-Jaziry, tt)

5. *ظَنِّي الثَّبُوتَ وَالذَّلَالَهَ*, seperti hadist ahad dan masih belum jelas pemahamannya (*dzanny*). Seperti hadis ahad "إنما الأعمال بالنيات" yang masih belum jelas apakah maksud dari الأعمال itu adalah "pahala perbuatan" atau "sahnya perbuatan". (Fakhr al-islam, tt)  
Tipe dalil pada bagian pertama diatas (*قَطْعِي الثَّبُوتِ وَالذَّلَالَهَ*) menjadi kawasan "syariah", yang lebih dikenal dengan istilah "المعلوم من الدين بالضرورة", sedangkan tipe dalil ke-2, 3 dan ke-4 menjadi sumber kajian ilmu fiqh.

Sebelum membahas lebih lanjut tentang tanggapan ar-Razy terhadap permasalahan apakah *dalil khitab* itu bersifat qot'i atau masih *dzanny*, maka dalam makalah ini akan sedikit dikutip ringkasan dari As-Syaukany yang menjelaskan tentang dalil al-khitab itu sendiri (As-Syaukany, tt). Penjelasan ini diawali dengan perbedaan antara dalil *al-manthuq* dan *al-Mafhum*. **Al-Manthuq** adalah teks yang menjadi dalil terhadap hukum dari kasus yang ada dalam teks itu sendiri, seperti: teks "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ" menjadi dalil keharaman menggerutu (berkata "uf"/"ah!..") kepada orang tua. **Al-Mafhum** adalah teks yang menjadi dalil terhadap hukum dari kasus lain yang sefaham dengan kasus dalam teks, seperti: ayat "فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ" yang dijadikan dalil keharaman "memukul orang tua" (sebagai kasus lain) yang sefaham dengan kasus menggerutu sebagaimana dalam teks, yakni sama-sama bernilai menyakiti orang tua. Al-Mafhum ini ada dua:

1. **Mafhum al-Muwafaqah** (disebut juga *dilalah al-nass*, menurut hanafiyah) yaitu dalil yang mana keputusan hukum dalam kasus baru sama dengan yang ada dalam kasus teks aslinya, seperti kesamaan hukum "haram" antara memukul orang tua dengan menggerutu mereka. Seluruh ulama setuju bahwa mafhum muwafaqah ini merupakan "hujjah", dan mayoritas keputusan hukum yang dihasilkan darinya telah menjadi kesepakatan bersama. Jika keputusan hukum itu justru lebih tepat diterapkan pada kasus baru dari pada yang ada dalam teks, maka disebut "**Fahw al-Kalam**", seperti: kasus "memukul" diatas lebih tepat diharamkan dari pada hanya berkata "uf"/"ah!.."(menggerutu) kepada orang tua, karena lebih menyakiti. Jika antara kedua kasus tersebut sebanding, maka disebut "**Lahn al-Khitab**", seperti: dalil mantuq dari "haramnya memakan harta yatim":

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا

Di samping haram memakan harta yatim, ayat ini juga bisa dijadikan dalil terhadap "haramnya membakar harta mereka" (sebagai mafhum muwafaqah). Nilai keharaman dari kedua kasus ini sebanding yaitu sama-sama mengandung unsur *itlaf* (menghilangkan kemanfaatan) sehingga disebut "Lahn Al-Khitab".

2. **Mafhum al-Mukhalafah** (disebut juga dengan "**Dalil al-Khitob**", karena dalilnya berupa ucapan bukan teks) yaitu jika keputusan hukum yang ada dalam kasus baru tidak sama dengan kasus yang ada dalam teks aslinya, seperti lafad *على زيد حج* yang menunjukkan bahwa berarti "haji tidak wajib kepada 'Amr". Selanjutnya menurut ar-razy, *Dalillul khitob* itu akan menjadi *dzanny* jika: (Umar Ar-Razy, tt)

Journal homepage: [www.jurnalnu.com](http://www.jurnalnu.com)

- a. Adanya kemungkinan bahwa hukum yang dihasilkan dari satu-satunya dalil itu terbatas pada kondisi tertentu saja diluar sepengetahuan kita.
- b. Adanya kemungkinan bahwa ungkapan dalil nass itu ternyata berupa kalam majaz bukan haqiqot.
- c. Rujukan penafsiran kita adalah ahli bahasa yang masih memungkinkan salah.
- d. Ilmu bahasa arab disampaikan melalui sastra kuno yang diceritakan melalui *riwayat abad*. Padahal sastrawan kuno itu sendiri bisa membuat kesalahan bahasa, dan *riwayat abad* itu juga masih diperdebatkan kevalidannya.
- e. Ada kemungkinan terdapat makna yang lebih dari satu (*musytarok*) dari sebagian kata dalam nass tersebut.
- f. Ada kemungkinan bahwa terdapat perubahan makna terhadap sebuah kata dalam nass tersebut berdasarkan perubahan waktu.
- g. Ada kemungkinan nass itu memiliki makna yang *kehafy* yang tidak kita fahami.
- h. Ada kemungkinan bahwa hukum yang kita simpulkan dari nass tersebut telah dibatalkan (*mansukh*) tanpa sepengetahuan kita.
- i. Adanya kemungkinan hukum yang dihasilkan dari *single nass* itu tidak masuk akal, karena standar valid atau tidaknya dalil *nass* itu hanya diukur dengan akal (*rasionalitas*) sehingga menurut ar-rozy akal itu lebih diutamakan.

Selanjutnya Auda menambahkan tiga kreteria lagi sehingga genap menjadi dua belas, yakni:

1. Ada kemungkinan nass yang dijadikan dalil secara tidak langsung bertentangan dengan nusus lainnya.
2. Ada kemungkinan kesalahan dalam penyampaian matan hadist ahad dengan matan yang lain melalui jalur riwayat yang berbeda.
3. Ada kemungkinan muncul ta'wilan yang berbeda terhadap hadist nass, sehingga dapat mempengaruhi pemahaman dan pembuatan dalil.

Latar belakang pemikiran ar-Razy ternyata telah memberikan kontribusi positif dan cukup besar untuk menentukan ke-*qoth'i-an dalil khitab*. Dalil itu bisa dikatakan *naqly* (certainly) jika terbebas dari semua kemungkinan diatas dan itu pun butuh kerja keras untuk menelitinya. Namun di sisi lain, ia tetap mengakui bahwa hasil kerja keras itupun sebenarnya tetap tidak menutup kemungkinan terjadi kesalahan, sehingga bagaimanapun akhirnya disimpulkan bahwa *dalil khitab* tetap (bersifat dzanny)

Dari berbagai pembahasan *dzanny* diatas, para pakar ushul kemudian berbeda pendapat tentang apakah Allah sudah membuat hukum terhadap kasus kejadian yang belum memiliki *nass shorih?*, berikut tiga pendapat yang dikutip al-Ghazaly: (Al-Ghazaly, tt)

1. Pendapat yang dilontarkan mayoritas *al-mushonwibah* (the validators) yang menjadi pilihan Ulama', yaitu Allah tidak pernah membuat hukum tersebut, tetapi Ia bergantung pada keputusan para mujtahid, dan akibatnya, semua keputusan mereka dinilai "benar". Sehingga muncul istilah "kebenaran itu beragam (tidak hanya satu)"

Journal homepage: [www.jurnalnu.com](http://www.jurnalnu.com)

2. Pendapat sebagian *al-musawwibah*: hukum itu sudah tentukan Allah dan makhluk diwajibkan mencari, namun mereka tidak dibebani harus benar, dan walaupun salah ia tetap dianggap benar berkat kepatuhan dalam melaksanakan tugas.
3. Pendapat lain yang mirip dengan pendapat kedua (hukum itu sudah ditentukan Allah) namun bedanya, semua mujtahid itu belum tentu “benar”.

Berdasarkan pendapat pertama di atas, berarti hukum terhadap hal baru itu murni ide manusia bukan dari Allah karena Allah tidak pernah membuat hukum selain nash yang ada. Ulama’ yang berperan sebagai *al-mushawwibah* ini, baik sebagai kategori *faqih* atau *kalamiyun*, adalah seperti Abu al-Hasan al-Asy’ari, Abu Bakar Ibn al-Arobi, Abu Hamid al-Ghozaly, Ibn Rusyd, dan sekelompok *Mu’tazilah* seperti Abu al-Huzail, Abu ‘Ali dan Abu Hasyim.

Selama ini, konsep ijtihad dipandang sebagai suatu “sistem” yang menerapkan daya kemampuan “penalaran kritis”. Dengan sistem yang tepat, *al-musawwibah* akan lebih mudah untuk menyeragamkan kesimpulan mengenai keragaman pendapat (*ikhtilaf*) agar lebih tepat dan benar sesuai dalil. Grafik dibawah ini akan menggambarkan hubungan antara fiqh, syari’ah, ‘urf dan qonun, dilihat dari sistem “penalaran kritis” para mujtahid yang rentan memicu timbulnya *ikhtilaf*. Meskipun dalam pembahasan terdahulu, fiqh berada dalam lingkup “pengetahuan wahyu” maka saat ini akan berada dalam lingkup produk “daya pemikiran manusia” (human cognitive). Kemudian, dikemukakan perbedaan jelas antara syariah dan fiqh, dimana kawasan fiqh tidak sampai membahas aspek “akidah” yang sudah tidak lagi mempertimbangkan istilah *tsubut* (keautentikan dalil), *ijma’* dan *qiyas* sebagaimana dalam fiqh.

Selain itu, di gambarkan pula tiga tipe “sunnah” (sebagai sumber hukum) yang ternyata tidak semuanya berada dalam kategori “syariah”. Tiga tipe tersebut adalah: (az-Zuhaily, tt)

1. Prilaku keseharian yang lebih menggambarkan tradisi lokal bangsa Arab, seperti gaya bahasa, pakaian, makan, minum, dsb. Mayoritas ulama berpandangan bahwa prilaku semacam ini boleh-boleh saja diikuti dan tidak sampai disyariatkan, meski ada sebagian Ulama lain yang mensyariatkannya dengan hukum “sunnah”.
2. Prilaku yang khusus menjadi hak prerogatif (tidak disyariatkan untuk umatnya), seperti wajibnya sholat dluha, tahajjud, meneruskan pausa diwaktu magrib, dan istri lebih dari satu. Prilaku semacam ini haram untuk diikuti.
3. Prilaku yang bukan termasuk dua kategori diatas dan diketahui dengan jelas sebagai interpretasi terhadap intruksi al-qur’an yang masih *amm*. Maka prilaku demikianlah yang bernilai Syariat, sehingga dimensi hukumnya pun setingkat dengan apa yang diperintahkan al-quran, seperti prilaku tayammum, konsep sholat dan potong tangan, yang ayat-ayatnya masih bersifat global.

Jika prilaku Nabi tidak jelas diketahui sebagai interpretasi dari al-qur’an, maka:

Journal homepage: [www.jurnalnu.com](http://www.jurnalnu.com)

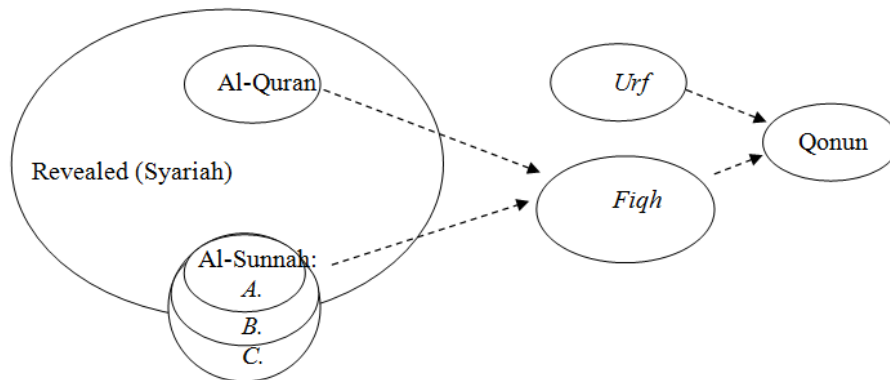
- a. Bila status hukumnya sudah jelas (seperti wajib, dsb.), maka umatnya pun disyariatkan mengikutinya. Argument al-quran yang mendasarinya adalah:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ [الحشر/٧]

- b. Bila status hukumnya belum jelas, maka:

- 1) Bila bernilai *qurbah* (pendekatan diri pada Allah), seperti sholat dua rakaat yang pernah beliau lakukan secara tidak kontinu, maka dihukumi sunah, dan Imam Malik mewajibkannya karena Allah telah mewajibkan taat pada Rosul.
- 2) Bila tidak bernilai *qurbah*, seperti akad jual beli, muzaroh dan mu'amalah lainnya, maka tetap menjadi "syariat" dengan status hukum *ibabah* (menurut Malikiy dan al-Kurkhi) untuk ikut-ikutan melakukan jual beli tersebut. Menurut syafi'i hukumnya *sunnah*, sebab secara global apapun tindakan nabi itu bernuansa *qurbah*, dan status hukum dalam *qurbah* minimal *sunnah*.

Gambar di bawah juga menjelaskan titik temu antara *urf* dengan fiqh. Secara praktek, Fiqh akan menampung *urf* yang telah memenuhi kriteria untuk disyariatkan, apalagi bila *urf* ini berbeda dengan *dilalah* yang ada. Kemudian juga akan dikemukakan hubungan fiqh dan *urf* yang saling memberi kontribusi terhadap qonun, disamping itu juga memberikan kebebasan terhadap mujtahid untuk merubah tradisi *urf* dan hukum fiqh menjadi lebih detail dan kompleks sesuai kondisi masyarakat dan sesuai kebutuhan. Sehingga, mujtahid tidak bisa sekedar copy dan paste mengikuti ketentuan *Urf* kelompok tertentu dalam memutuskan hukum fiqh.





### Legalitas *Urf* sebagai sumber hukum

Manusia sering mentradisikan sebuah tindakan yang dianggap baik dan merupakan kebutuhan kesehariannya, sehingga islam juga masih mengakui dan ikut andil mempertahankan tradisi (*Urf*) tersebut menjadi satu metode pensyariaan, bukan saja sekedar mempertahankannya tapi karena lebih memperhatikan adanya sisi kemaslahatan masyarakatnya. Sebab islam datang dalam rangka mengatur tatanan sosial kemasyarakatan yang berorientasi pada pencapaian kemaslahatan dan menghindari kerugian (*madlarat*), apalagi nash-nash syariat sendiri tidak secara rinci memberikan solusi bagi keragaman problematika setiap umat. Dalam penerapan *Urf* ini Fuqoha' bertendensi terhadap hadis yang diriwayatkan Ibn Mas'ud, ia berkata: (Zaidan, 1990)

ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون سيئا فهو عند الله سيئ (رواه أبو داود الطيالسي)

Jika syara' telah menggariskan suatu tuntunan tapi ternyata tidak dijelaskan kepastian batasan dan standarnya, maka dalam kondisi inilah *Urf* dapat diimplementasikan selama tidak bertentangan dengan nash syariat dan maqashid as-syariah (az-Zuhaily, tt) Namun secara terperinci, terdapat beberapa kriteria untuk dapat menerapkan *Urf* sebagai salah satu metode pensyariaan, yakni:

1. *Urf* itu telah berlaku secara *mutharid* (stabil dan berkesinambungan dalam jangka waktu tertentu) dan *ghalib* (tidak jarang/sering diberlakukan). Misalnya bila dalam suatu daerah terdapat dua mata uang yang berlaku maka alat tukar (*tsaman*) yang dipakai saat jual beli adalah uang yang sering berlaku, kecuali bila memang ada kesepakatan lain dari kedua belah pihak.
2. Merupakan *Urf 'Amm* (Bukan *Urf Khas*) yakni tradisi yang dikenal oleh khalayak umum bukan hanya sekelompok pada lingkup tertentu saja, sebagaimana kata "*rafu*" penyebutan untuk gelar pakar Nahwu.
3. Tradisi (*Urf*) tersebut tidak bertentangan dengan nash syariat yang sharih. Maka tradisi seperti mengkonsumsi khamr, melakukan Riba, dan wanita membuka aurat dimuka umum tidak bisa dilegalkan.

Langkah antisipasi terhadap pertentangan *Urf* dengan *Nash* ini terdapat dua ketentuan:

1. Jika *Urf* bertentangan dengan berbagai nash yang ada, maka ulama sepakat untuk mempertahankan nash dan menolak *Urf*, seperti kasus tradisi membuka aurat dimuka umum diatas, di lihat dari nash manapun belum ditemukan penjelasan yang sampai memperbolehkan kegiatan apa saja yang nuansanya "membuka aurat" dimuka umum sehingga kasus ini tetap diharamkan.
2. Jika masih terdapat beberapa celah yang tidak bertentangan antar keduanya maka menurut kalangan hanafiyah *Urf* bisa menjadi *tabkhis* atau *qoyyid* dari *nash*, seperti nash mulanya melarang memakan makanan orang lain tanpa seizin (*aqlu al-ammwal li-nnas bil*

Journal homepage: [www.jurnalnu.com](http://www.jurnalnu.com)

*bathil*), namun larangan ini diqoyyidi jika ia bukan tamu. Bila bertamu, maka boleh makan makanan diatas meja tamu, meski tuan rumah belum mengizinkan. Karena makanan tersebut secara tradisi telah disediakan untuk tamu. Tradisi ini merupakan wujud implementasi terhadap memulyakan tamu (*ikram al-dloif*) yang juga diperintahkan Nabi (Ali Haidar, tt)

3. *Urf* tidak terbentur oleh “kesepakatan baru” oleh para pelakunya, dan selama tidak keluar dari koridor syariah. Misalnya, jika antara bos dan para pekerjanya sepakat untuk berhenti bekerja hanya sewaktu sholat fardlu saja, maka kesepakatan itu disahkan meski secara ‘*Urf* sholat sunah juga termasuk serangkaian sholat.
4. *Urf* telah terbentuk sebelum ditetapkan menjadi suatu keputusan hukum.

Dari berbagai pemaparan diatas dapat diketahui bahwa ternyata tidak semua *Urf* itu dapat di jadikan acuan dalam memutuskan hukum. Sehingga dari sini *urf* itu sendiri ada yang berstatus:

1. *Urf shobih*, yakni tradisi yang sesuai dengan berbagai ketentuan diatas, dan berada pada kasus yang belum dijelaskan secara mendetail oleh syara’. Contoh lain misalnya tradisi pemberian hadiah sewaktu melamar yang tidak dihukumi sebagai maskawin sebab secara tradisi hadiah itu menjadi pertanda telah dilamar dan agar lebih mempererat hubungan saja. Tradisi semacam ini benar-benar dipertimbangkan karena memang syara’ belum menjelaskan secara detail kapan proses pemberian maskawin itu dilakukan.
2. *Urf fasid*, yakni kebalikan dari *Urf shobih* diatas.

### Perubahan hukum melalui proses Ijtihad

Ratusan tahun yang lalu kata “worldview” diterjemahkan dalam bahasa jerman dengan “weltanschauung” yang berarti “pandangan dunia”. Dan dalam perkembangannya, Kata “worldview” menjadi istilah dari suatu hasil “pemikiran manusia” dari beberapa factor yang menentukannya. Dibawah ini beberapa faktor yang mempengaruhi pola pikir manusia (human worldview) menurut sumber yang berbeda: (Auda, 2008)

1. Ketuhanan, duniawi, HAM, kehidupan akhirat, ilmu pengetahuan, akhlaq, dan sejarah.
2. Mitos, doktrin (ajaran), etika, ritual ibadah dan kemasyarakatan
3. Kepercayaan, pengetahuan, ketentraman, sosial, tradisi dan hukum adat
4. Kondisi alamiah, etika, politik, biologi, psikologi, metode penelitian ilmu pengetahuan.
5. Ketuhanan, kepribadian, alamiah, situasi dan kondisi.

Dari kelima faktor diatas, menunjukkan bahwa worldview dipengaruhi oleh apapun yang ada disekeliling kita. Mulai aspek agama, budaya, geografi, lingkungan, hingga politik, sosial, ekonomi dan bahasa. Dari sini berarti Worldview itu menggambarkan “cognitive culture”, yakni kerangka berfikir dan penalaran seseorang yang dipengaruhi oleh realitas dunia luar.

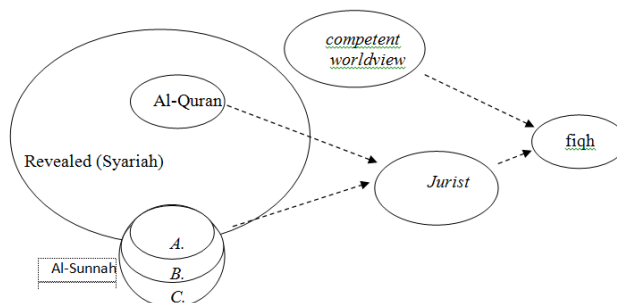
Menurut Auda, Pada dasarnya, “urf” (tradisi) dalam teori ushul fiqh itu juga dipengaruhi oleh realitas “dunia luar”. Mayoritas kalangan Ushul fiqh Hanafiyah menjelaskan bahwa المعروف عرفا كالمشروط نصا (hal yang maklum karena sudah menjadi tradisi itu secara tidak langsung statusnya sama dengan sebuah penjelasan/keputusan pasti

(al-Hanafy, tt). Sebenarnya yang perlu dipertimbangkan dalam *Urf* adalah mengakomodir kondisi mayoritas masyarakat yang berbeda dengan tradisi penduduk arab, yang terabaikan oleh para fuqoha'. Tetapi, dalam tataran prakteknya, *Urf* sangat terbatas seperti diterangkan dalam fiqh klasik adanya standard mahar, zakat yang terbatas hanya dengan makanan pokok penduduk setempat, batasan umur wanita haid, (al-Jaziry, tt) yang semuanya hanya meninjau tradisi arab saja. Padahal standar itu belum bisa mewakili pada keanekaragaman kondisi masyarakat dunia.

Jadi, meski tidak semua, masih banyak keputusan fiqh yang terpengaruh oleh tradisi arab saja yang notabene memiliki perbedaan sudut pandang dengan Negara lain dalam sistem sosial dan politik, batas geografis, menu makanan, sumber ekonomi dan lainnya. Hingga kini, fuqoha' masih membatasi adanya "daar al-islam" dan "daar al-harbi" dalam konsep fiqh politik kenegaraan, keharusan wanita untuk dinikahkan walinya padahal itu kebutuhannya sendiri.

Dalam karyanya "*Iqtida' al-shirat al-mustaqim*", Ibn Taimiyah menyatakan bahwa fiqh itu dekat dengan pola kehidupan arab dan *abl al-sunah* meyakini bahwa ras kaum arab itu lebih baik dari ras lainya (al-ajamy), dan tidak mempercayai golongan nasionalis (syu'ubiyun) karena telah mengunggulkan bangsa lain. (Ibn Taimiyah' 1369 H). Anehnya, meskipun mereka tahu bahwa al-Quran dan al-Sunnah menyatakan tidak ada perbedaan ras, namun mereka tetap menganggap kaum arab lebih utama seperti dalam memimpin pemerintahan, menilai halal-haramnya hewan, dan sebagainya. Mungkin ini sindiran Allah dalam aqur'an dalam surat al-mu'minun ayat 53 (كُلُّ جَزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرْحُونَ). Dari pemaparan diatas, menunjukkan bahwa fuqoha' memandang *Urf* hanya terbatas pada pengetahuan mereka saja di lingkup kawasan arab, dan digunakan selama tidak bertentangan dengan *Maqashid al-Syari'ah*.

Berikut ini gambar yang menampilkan posisi "pandangan fuqoha terhadap dunia" (jurist's worldview) yang berperan besar dan dominan dalam memutuskan hukum islam. Meskipun telah dikombinasikan dengan alqur'an dan sunnah sebagai sumber pokok, kemampuan pola pikir itu tetap bersikap ilmiah. Tanpa adanya kemampuan ini, para mujtahid tidak dapat mencetuskan hukum fiqh dengan akurat serta tidak dapat mengembangkannya untuk memahami satu kejadian tertentu.



Dalam ‘competent worldview’ tersebut, Ibn al-Qayyim mengikutsertakan “perubahan kondisi” dalam proses memutuskan hukum “ijtihad” (Auda, 2008). Tawaran Ibn al-Qayyim ini memiliki dua pengaruh besar dalam hukum, yakni:

1. Dapat mengurangi sikap monoton dalam menterjemahkan (literalism) kajian-kajian hukum Islam. Sebagaimana permasalahan ibadah. Meski merupakan kewajiban, ia bisa saja mengalami perubahan hukum jika memperhatikan esensi dasarnya (*Maqashid al-Syari’ah*). Seperti zakat fitrah yang bertujuan untuk membantu orang fakir, miskin, cs. Sebagaimana Nabi bersabda, “disuatu hari, beliau memberikan kecukupan bagi seseorang agar tidak mengemis lagi. Disamping itu, jenis kebutuhan seseorang itu bergantung pada kondisi sosial dan letak geografisnya. Oleh sebab itu, zakat tidak lagi berupa kurma untuk mencukupi kebutuhan pengemis Indonesia.
2. Dapat membuka kemajuan ilmu pengetahuan alamiah dan sosial. Berbagai keputusan hukum yang menyangkut realitas sosial dapat segera dipermasalahkan bila tidak didasarkan penelitian yang layak seperti tinjauan lahiriyah, dan methodology ilmu pengetahuan sosial. Kita bisa melihat bagaimana berbagai permasalahan bisa dilegalkan. Seperti bukti pembunuhan, batas usia minimum dan maximum kehamilan dan batas umur pubertas (baligh) yang memakai metode wawancara dalam penelitian fiqh klasiknya.

Semenjak metode penelitian menjadi bagian dari pola pemikiran seseorang, sebagaimana pendapat Richard DeWitt, (Auda, 2008) maka saat ini, metode wawancara tidak dapat diterima tanpa bukti statistic. Inilah corak dunia ilmu pengetahuan kita saat ini. Oleh sebab itu, seorang mujtahid harus berkonsultasi dengan dokter spesialis atau pakar psikologi dalam meneliti bidang medis seperti batas usia baligh, kehamilan dan memutuskan tanda-tanda kematian (dengan visum), dsb. Dalam hal ini, data empiris dapat menjadi *hujjah*, meski statusnya *dzanny* (uncertain) menurut pemikiran salaf.

Benar sekali bahwa ilmu pengetahuan itu berkembang sesuai waktu, berarti hal ini akan selalu membutuhkan perubahan terhadap berbagai keputusan dan jawaban dalam persoalan ilmu pengetahuan. Meskipun demikian, perkembangan dunia ilmu pengetahuan itu secara alami tetap bergantung pada perkembangan pandangan para ilmuwan, dan kemudian harus dicerminkan dalam hukum. Hal ini demi mempertahankan ‘sikap keterbukaan’ dalam sistem hukum Islam.

## Kesimpulan

Dalam berbagai sistem pendekatan teori hukum Islam, Jasser Auda menawarkan beberapa sistem yang mengutamakan konsep penalaran secara alami, menyeluruh, keterbukaan, saling berhubungan, keterikatan, dan tepat sesuai tujuan, dan kesemuanya direalisasikan secara toritis oleh masing-masing pendapat.

Demi menuju kebenaran seluruh penalaran kritis (cognition), Auda, sebagaimana kelompok *al-Mushawwibah*, menjelaskan bahwa hasil ijtihad tidak ditampakkan sebagai wujud ‘hukum tuhan’ (god’s commands) tapi murni sebagai hasil penalaran kritis para mujtahid. Kemudian, mempertimbangkan nilai-nilai *maqasid al-syari’ah* dalam

menginterpretasikan sebagian sunnah Nabi untuk dikembangkan menjadi suatu hukum, hal ini diterapkan oleh al-Qarafy dan Ibn Ashur. Sedangkan bagian sunnah lainnya dimasukkan dalam kategori syariat yang khusus untuk beliau.

Untuk lebih mempertajam pandangan terhadap kajian usul al-fiqh, Auda mencatat bahwa prinsip “sebab-akibat” memiliki pengaruh kuat terhadap pemikiran hukum, sebagaimana telah digunakan pada sejumlah pemikiran teology baru. Disamping itu, Al-razy prihatin dengan adanya klaim terhadap ke-*qath'i*-an hadist ahad yang bisa dipakai tanpa memperhatikan prinsip sebab-akibat. Namun prinsip ini tidak begitu diimplementasikan secara komprehensif. Selanjutnya ia mengemukakan bahwa perubahan hukum itu tergantung pada perubahan pola fikir mujtahidnya sebagai wujud sikap keterbukaan dalam lingkup pengetahuan. Secara tradisional implikasi dari Urf sangat terbatas pada ruang dan waktu tertentu saja, sedangkan keputusan hukumnya terus berlaku meski pada situasi dan kondisi yang berbeda. Jadi pandangan fuqoha' terhadap dunia (jurist's worldview) dimaksudkan sebagai pengembangan konsep Urf agar tercapai keuniversalan *maqashid al-syariah*. Skill dalam ijtihad untuk memahami sebuah kejadian, yang kerap disebut *al-fiqh al-maqi'*, telah di kembangkan dalam kompetensi pandangan fuqaha' tersebut. Dan untuk mengaktualisasikan sistem multi-dimensionalitas dalam hukum Islam, maka berbagai akar pemikiran para fuqaha' akan dicari dan ditampung.

## DAFTAR PUSTAKA

- Zaidan, Abdul Karim. (1990). *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Amman: Maktabahal-Ba'asyir
- al-Jaziry, Abdurrahman, (t.t.), *al-Fiqh 'ala al-Madhabib al-Arba'ah*, al-maktabah al-syamilah.
- Taimiyah, Ahmad Ibn. (1369 H) *Iqtida' al-Shirat al-Mustaqim Mukbolafah al-Asbab al-Jabim*. Cairo: Matba'ah Sunnah
- Al-Ghazaly. (t.t.). *Al-Mustasyfa fi al-ilm al-ushul*. Libanon: Daar al-Kutub
- Haidar, Ali (t.t.), *Durar al-Hukkam fi Syarh Majallat al-Ahkam*. Beirut: Daar al-Jayl
- As-Syaukany. (t.t.). *Iryad al-fuhul*, al-maktabah as-syamilah
- Auda, Jasser. (2008). *Maqashid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. London: The Internaional institute of Islamic Thought
- al-Islam, Fakhr. (t.t.). *Kasyf al-Asror*. al-maktabah al-syamilah
- al-Hanafy, Ibn Abidin. (t.t.). *Radd al-Mukhtar*. Maktbah as-Syamilah
- Ar-Razy, Muhammad Ibn Umar. (t.t.) *Al-mahshul*. al-Maktabah As-Syamilah
- al-Syafi'I, Syamsuddin Muhammad al-Mardiny. (t.t.). *al-Anjum al-Zabirat ala Halli al-Alfadz al-Turuqaat*, al-Maktabah al-Syailah
- az-Zuhaily, Wahbah. (2001). *Ushul al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*. Lebanon: Daar al-kutub al-Islami
- al-Islamiyah, Wazarat al-Awqaf wa al-Syuun. (t.t.). *al-Mausu'ah al-Fiqhiyah*. al-maktabah al-syamilah