

METODE PENETAPAN HUKUM ISLAM MENURUT AL-SYÂTHIBÎ (SUATU KAJIAN TENTANG KONSEP *AL-ISTIQRÂ' AL-MA'NAWÎ*)

Duski

Fakultas Syariah IAIN Raden Fatah Palembang
JL. Prof. KH. Zainal Abidin Fikry, Jend. Sudirman KM. 3,5 Palembang
E-mail: duski@gmail.com

Abstract: *The Inductive Method of Establishing Islamic Law according to Al-Syathibi (a Study on the concept of al-'istiqrâ' al-Ma'nawî).* The inference methods of Islamic law that have developed rapidly are *al-qiyâs* (analogy), *al-istihsân* (juristic preference), *al-mashlahah al-mursalah* (public welfare) and other well-known methods stated in *ushûl al-fiqh* literatures. Those methods, historically, had been effective in solving the problems of Islamic law in Moslem society yet they still left methodological problem. Recognizing this weakness, some Islamic jurists propounded another method, namely *al-Istiqrâ'* method. It was Abu Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ ash-Shâthibî that stated the particular laws must be based on the universal laws, and these are found from investigating all the law statements, by using *al-istiqrâ'* (inductive) method or what he called *al-istiqrâ' alma'nawî*.

Key Words: *istinbâthî*, Islamic Law, al-Syâthibî

Abstrak: *Metode Penetapan Hukum Islam Menurut al-Syâthibî (Suatu Kajian Tentang Konsep al-Istiqrâ' al-Ma'nawî).* Metode penetapan hukum Islam yang berkembang pesat adalah *istinbâthî* dalam bentuk *qiyâs*, *istihsân*, *mashlahah mursalah* dan lainnya yang dikenal dalam literatur ilmu *ushûl al-fiqh*. Metode tersebut, secara historis, telah cukup efektif dalam menyelesaikan masalah hukum yang terjadi dalam masyarakat namun masih menyisakan problem metodologis. Menyadari hal tersebut sebahagian ahli hukum Islam kemudian menawarkan metode lain, yaitu metode *al-istiqrâ'*. Adalah Abu Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî yang menyatakan bahwa hukum Islam *juz'iyah* haruslah dibangun atas dasar hukum *kuliyah*, dan hukum *kuliyah* tersebut didapatkan melalui *survei* menyeluruh terhadap pernyataan hukum, dengan menggunakan metode yang berpola *istiqrâ'î* yang secara spesifik disebutnya dengan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*.

Kata Kunci: *istinbâthî*, hukum Islam, al-Syâthibî

Pendahuluan

Sumber pokok hukum Islam adalah Alquran dan Sunnah. Pada masa Rasul, manakala muncul suatu persoalan hukum, baik yang berhubungan dengan Allah maupun kemasyarakatan, maka Allah menurunkan ayat-ayat Alquran untuk menjelaskannya. Rasul, sebagai *muballig*, menyampaikan penjelasan ini kepada umatnya untuk diikuti. Kendatipun demikian, penjelasan Alquran tersebut tidak selamanya tegas dan terperinci (*tafshilî*), melainkan ke-

banyakannya hanya berifat garis besar (*ijmâlî*), sehingga dibutuhkan penjelasan lebih lanjut dari Rasul. Sebagai orang yang diberi wewenang memberi penjelasan di satu sisi, dan menghadapi realitas sosial yang berkembang di sisi lain, Rasul terkadang harus menggunakan akal yang disebut dengan *ijtihad* dalam penerapan hukum.

Ijtihad Rasul tersebut pada dasarnya merupakan pengungkapan *ilhâm ilâhî* dan pemahaman mendalam terhadap semangat hukum (*rûh at-tasyrî*), mengingat apapun

yang diucapkannya bukanlah berdasarkan hawa nafsu melainkan wahyu Tuhan kepadanya. Adapun bentuknya terkadang dilakukan secara kolektif yakni musyawarah bersama para sahabat atau dilakukan secara pribadi dengan memproyeksikan kasus yang tidak ada aturan hukumnya dengan kasus yang ada aturan hukumnya dalam Alquran, yang disebut dengan *al-qiyâs*,¹ sekalipun dalam pengertian luas. Namun, apapun yang ditetapkan Rasul merupakan pendapat yang terpelihara dan menjadi Sunnah sebagai bagian dari *nash-nash*.²

Setelah Rasul meninggal dunia, pengembalian amanah untuk menyelesaikan masalah hukum, beralih kepada para sahabat. Mereka mengikuti cara-cara yang dilakukan Rasul dalam penyelesaiannya, yaitu mula-mula merujuk kepada Alquran dan selanjutnya beralih kepada Sunnah, manakala tidak ditemukan aturan hukumnya dalam Kitab Suci tersebut. Ketika dibutuhkan mereka melakukan ijtihad berdasarkan kemampuan pandangan terhadap makna-makna *nash* dari aspek latar belakang historis, tujuan-tujuan dan alasan-alasan hukum, serta berdasarkan pengetahuan bahasa Arab yang dimiliki. Mereka tidak menggunakan kaidah-kaidah sistematis dan ketat seperti yang dirumuskan oleh para ahli hukum Islam (*ushûliyyûn*) sesudahnya.³

Kendatipun demikian, para ahli hukum Islam belakangan banyak memberi penafsiran metode ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat, sekalipun cenderung memproyeksikannya kepada konsep-konsep yang berkembang pada periode kematangan pemikiran hukum Islam. Khudharî Bik (w. 1938 M.) mengatakan bahwa ijtihad para sahabat semuanya terhimpun ke dalam

konsep *al-qiyâs*.⁴ Abû Zahrah mengatakan bahwa sebahagian sahabat berijtihad dalam batas-batas pemahaman Alquran dan Sunnah, sedang sebagian lain menggunakan *al-qiyâs* dan *al-mashlahah*.⁵ Sementara Salâm Madkûr berpendapat bahwa ijtihad para sahabat itu tersimpul dalam tiga bentuk, yaitu (1) menafsirkan *nash-nash*; (2) menggunakan metode *al-qiyâs*; dan (3) menggunakan *mashlahah mursalah* dan *istihsân*.⁶ Terlepas dari apapun interpretasi tentang bentuknya, kreasi ijtihad mereka disebabkan kuantitas *nash* hukum terbatas, sedangkan kasus hukum yang muncul tidak terbatas. Sesuatu yang tidak terbatas tidak akan tercakup oleh yang terbatas.⁷

Seiring dengan meluasnya wilayah kekuasaan Islam dan terjadinya interaksi sosial antara kaum muslimin dan penduduk asli, terutama setelah periode sahabat, maka kasus-kasus baru yang diperlukan aturan hukumnya juga bermunculan. Dalam menghadapi pelbagai persoalan hukum yang semakin kompleks ini, para Tâbi'în dan Atbâ' Tâbi'în berusaha secara maksimal untuk menyelesaikannya dengan mengikuti langkah Rasul dan para sahabat, bahkan mengembangkan metode-metodenya. Ahli-ahli hukum Irak seperti Abû Hanifah (w. 150 H.), di samping menerapkan Alquran, Sunnah dan *ijmâ'* sahabat, banyak menggunakan akal dalam bentuk *qiyâs* dan *istihsân*, sehingga ia sering disebut Imam aliran *ahl ar-ra'y*. Hal ini tampaknya karena peradaban Irak pada saat itu relatif telah maju.

Sementara ahli-ahli hukum Madinah seperti Mûlik (w. 179 H.) banyak menggunakan *nash-nash* Alquran, Sunnah, *ijmâ'* atau *'amal* ahli Madinah, dan dalam kondisi mendesak ia menggunakan metode *al-qiyâs*,

¹ Saefuddîn al-Âmidî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Abkâm*, jilid 3, (Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), h. 141.

² 'Abdurrahmân al-Anshârî al-Masyhûr ibn al-Hanbalî Nâshiruddîn, *Kitâb Aqyisab al-Nabî al-Mushthafâ Muhammad Saw.*, (Mishr: al-Kutub al-Hadîsah, 1973), h. 75.

³ Sayyid Muhammad Mûsâ, *al-Ijtihâd wa Madâ Hajâtinâ Ilaih fî Hâzâ al-'Ashr*, (Mishr: Dâr al-Kutub al-Hadîsah, t.t.), h. 37.

⁴ Muhammad al-Khudharî Bik, *Ushûl al-Fiqh*, (al-Qâhirah: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1988), h. 115.

⁵ Muḥammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyah*, jilid 2, (Mishr: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.), h. 23.

⁶ Muḥammad Salâm Madkûr, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmî*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 22.

⁷ Muḥammad Abû Bakar al-Syahrastânî, *al-Milal wa an-Nihal*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.), h. 202.

sehingga ia dinobatkan sebagai imam aliran *ahl al-hadîs*. Hal ini, karena masyarakat Madinah masih sederhana.⁸ Tetapi, para pengikut Malik mengembangkan metode *mashlahah mursalah*.⁹

Adanya perbedaan dua aliran di atas, membuat al-Syâfi'î (w. 204 H.) merasa terpanggil untuk melakukan moderasi. Ia mencoba merumuskan teori hukum yang memadukan pemikiran Hanâfiyah yang rasional dan pemikiran Mâlikî yang tradisional. Usaha ini terlihat dari semangatnya berdiskusi dengan murid-murid Abû Hanîfah terutama Abû Yûsuf (w. 182 H.) dan al-Syaibânî (w. 189), setelah terlebih dahulu berguru kepada pemuka aliran *ahl al-hadîs*, Imâm Mâlik. Karena itu, N.J. Coulson menyebut al-Syâfi'î sebagai figur yang muncul secara tiba-tiba dalam menyelesaikan masalah yang sulit.¹⁰ Hasil usahanya ini melahirkan antara lain teori hukum Islam dalam kemasan empat sumber hukum yang banyak dipedomani oleh ahli hukum Islam, yaitu Alquran, Sunnah, *ijmâ'* dan *qiyâs*,¹¹ tepatnya *qiyâs ushûlî*.

Prosedur *istinbâthî* (penetapan hukum) dalam bentuk *qiyâs ushûlî*, *istihsân* dan *mashlahah mursalah* yang telah disinggung sebelumnya, sekalipun dalam realitas sejarah telah mendominasi pemikiran hukum Islam dan memang efektif dalam penyelesaian pelbagai persoalan hukum, namun masih menyisakan problem metodologis. Kesatuan dasar-dasar *syari'ah* cenderung terabaikan, mengingat aplikasinya dilakukan secara parsial. Artinya, ada kecenderungan kurang merespons atau memanfaatkan dalil-dalil

hukum secara komprehensif.

Kelemahan lain, bahwa prosedur *istinbâthî* dalam *qiyâs*, *istihsân* dan *mashlahah mursalah* cenderung mengutamakan aturan manusiawi dan menimbulkan kesemenaan individual atas aturan Tuhan.¹² Sejalan dengan ini, untuk waktu yang cukup lama *qiyâs* menjadi prosedur pokok untuk memperluas aturan hukum Islam kepada peristiwa baru. Namun, prosedur semacam ini memiliki dua kekurangan. Pertama, perluasan yang dilakukan antara dua *juz'iyah* (*maqîs* dan *maqîs'alaiah*) ini, harus benar-benar dipahami kesamaan 'illahnya, suatu syarat yang sangat sulit untuk diaplikasikan, sehingga banyak yang beralih dari metode *qiyâs*, kepada metode lain yang berpola sama, umpamanya *istihsân*. Kedua, dengan sulitnya mendapatkan kepastian tersebut, maka berakibat kepada terjadinya fragmentasi aturan-aturan hukum Islam.¹³ Fragmentasi dan variasi hukum cabang memang dapat ditolerir, sebagai bukti watak dinamis hukum Islam, tetapi persoalannya adalah menyangkut prosedur dan metode yang terkesan diskriminatif dalam penggunaan dalil-dalil yang relevan.

Kelemahan metode-metode di atas sejak semula sebenarnya telah disadari oleh sebagian kecil ahli hukum Islam, sehingga mereka telah memikirkan bahkan menerapkan metode yang berpola *istiqrâ'î* (semacam induktif), sekalipun belum dilakukan secara serius terutama dalam perumusannya. Al-Syâfi'î umpamanya telah menggunakannya ketika ia menetapkan batas maksimal-minimal masa *haidh* bagi seorang perempuan,¹⁴ sekalipun bentuknya melalui media *al-'urf*. Kemudian diikuti oleh

⁸ Farouq Abû Zaid, *al-Syari'ah al-Islâmiyah bain al-Muhâfizhîn wa al-Mujaddidîn*, (Damaskus: Dâr al-Mauqif al-'Arabî, t.t.), h. 19-33.

⁹ Muḥammad Ismâ'il Sya'bân, *al-Tasyrî' al-Islâmî Mashâdiruhû wa Athwârûh*, (al-Qâhirah: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1985), h. 324.

¹⁰ N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (London: Edinburg University Press, 1964), h. 53.

¹¹ Joseph Schacht, *The Origin of Muhammad an Law*, (London: Oxspord Universit Press, 1971), h. 1. Lihat juga Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi'î, *al-Risâlah*, (al-Qâhira: Dâr al-Turâs, 1979).

¹² M. Arkoun, *Membedah Pemikiran Islam*, terj. Hidayatullah, (Bandung: Pustaka, 2000), h. 22.

¹³ Safi Louay, *The Foundation of Knowledge: A Compaetif Study in Islamic and Western Metods of Inquiry*, (1999), h. 112. Lihat juga Yûsuf ibn Abû Bakar as-Sikakî, *Miftâh al-'Ulûm*, (Bayrût: Dâr a-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), h. 504.

¹⁴ Muḥammad'Abd Rabbih, *Buhûs fî al-Adillah al-Mukhtalaf fFihâ 'Inda al-Ushûliyyîn*, (al-Qâhira: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1980), h. 43.

umpamanya al-Gazâlî (w.505 H.) yang telah lebih tegas mengintrodusir metode ini dan telah mengaplikasikannya dalam penetapan beberapa kasus hukum.¹⁵

Dikalangan pemikir Islam kontemporer, kesadaran semacam ini terlihat pada umpamanya Abû Hâmid Abû Sulaymân yang menyarankan para sarjana Muslim untuk dapat menciptakan atau mengembangkan metodologi kajian Islam, baik *mainstreams* (arus utama) deduktif maupun induktif yang komprehensif dalam upaya mengantisipasi perkembangan masyarakat Islam.¹⁶

Di antara ahli hukum Islam yang sedikit di atas, ulama yang mencoba secara serius merumuskan dan menerapkan metode yang berpola *istiqrâ'î* adalah al-Syâthibî (w. 790 H.). Dia memandang bahwa hukum-hukum Islam *juz'iyah* (partikular) dibangun atas dasar hukum-hukum *kulliyah* (universal), dan hukum-hukum *kulliyah* tersebut didapatkan melalui *survei* menyeluruh terhadap pernyataan-pernyataan hukum, dengan menggunakan metode yang berpola *istiqrâ'î*, yang secara spesifik disebutkan dengan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*.

Ini bukan berarti ia tidak mengakui metode-metode seperti yang dikembangkan para ulama sebelumnya, namun ia telah mencoba merekonstruksi pemikiran hukum Islam aspek metodologis untuk menutupi kekurangan-kekurangan yang ada dalam pola-pola yang berkembang sebelumnya tersebut.

Dalam *al-Muwâfaqât*, al-Syâthibî menggambarkan bahwa *al-istiqrâ' al-ma'nawî* adalah suatu metode penetapan hukum yang bukan hanya dengan satu dalil saja tetapi dengan beberapa dalil yang digabungkan antara

satu sama lain sehingga terbentuklah suatu hukum berdasarkan gabungan dalil tersebut. Para ahli hukum Islam, ungunya lebih lanjut, tidak boleh menetapkan tujuan *al-Syâri'* hanya berdasarkan dalil tertentu secara terpisah-pisah. Tujuan tersebut akan mereka dapatkan hanya dengan meneliti semua dalil yang relevan, baik sifatnya *zhâhir*, *umûm*, *muthlaq*, *muqayyad*, *juz'î*. Selain itu, haruslah mempertimbangkan *qarâ'in ahwâl* (indikasi-indikasi keadaan), baik yang *dinashkan* (*manqûlah*) maupun yang tidak *dinashkan* (*ghairu manqûlah*).¹⁷ Istilah *al-ma'nawî* yang merupakan kata sifat dari *al-istiqrâ'* dalam konteks metode ini, dipinjam dari konsep *mutawâtir ma'nawî* dalam ilmu *hadîs*, yang dalam konteks ini mengandung pengertian ungkapan berbeda tetapi semuanya menuju kepada satu makna tertentu.¹⁸

Formulasi atau rumusan di atas, dengan demikian, telah mencerminkan prinsip-prinsip dan karakteristik metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini, yaitu: Pertama, kolektifitas dalil, yakni tidak menganggap cukup menetapkan suatu hukum hanya dengan satu dalil, seperti yang sering dilakukan oleh para ahli hukum Islam kebanyakan. Kedua, dalil-dalil hukum yang dihimpun tersebut ada yang sifatnya *kulliyah* (universal) dan ada yang *juz'iyah* (partikular). Ketiga, memperhatikan *qarâ'in ahwâl* baik yang berkaitan dengan *nash* tersebut secara langsung (*qarâ'in ahwâl manqûlah*) maupun tidak berkaitan secara langsung (*qarâ'in ahwâl gairu manqûlah*), termasuk dalam makna ini mempertimbangkan kondisi sosial masyarakat, di samping memerankan akal dalam merespons perkembangan yang terjadi. Dengan metode inilah teori *mashlahah* dalam kemasannya *maqâshid al-syari'ah* yang terkenal itu dirumuskan.

¹⁵ Abû Hâmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Gazâlî, *Maqâshid al-Falâsifah*, (al-Qâhira: Dâr al-Ma'ârif, 1961), h. 89-90. Lihat juga *al-Mustashfâ fi Ushûl al-Fiqh*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1322 H), h. 51. Lihat juga *Mi'yâr al-'Ilm fi Fann al-Manthiq*, (al-Qâhira: Dâr al-Ma'ârif, 1961), h. 27.

¹⁶ Abû Hâmid Abû Sulaymân, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions For Methodology and Thought*, (Herndon Virginia USA: The International Institute of Islamic Thought), 1993, h. 65.

¹⁷ Abû Ishâq Ibrâhim ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, jilid 2, (Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), h. 39.

¹⁸ 'Abd Karîm Zaidân, *al-Wâjiz fi Ushûl al-Fiqh*, (Bayrût: Mu'tassasah ar-Risâlah, 1998), h. 170.

Mengenal Lebih Dekat Al-Syâthibî dan Setting Sosialnya

Dalam pelbagai sumber yang memperkenalkan pribadi al-Syâthibî disebutkan, bahwa nama lengkapnya adalah Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ ibn Muhammad al-Lakhmî al-Garnâthî. Dia dilahirkan di Granada pada tanggal dan tahun yang belum ditemukan. Muhammad Abû al-Ajfan mengatakan bahwa para penulis biografi (*mutarjimûn*) tokoh ini tidak menjelaskan tahun kelahirannya. Tetapi, perkiraan yang mungkin dilakukan adalah berdasarkan wafatnya Abî Ja'far Ahmad ibn al-Ziyât, gurunya yang paling dahulu meninggal dunia, yaitu pada tahun 728 H. Dari kenyataan ini, diduga kuat bahwa kelahirannya adalah menjelang tahun 720 H.¹⁹ Ia meninggal dunia pada hari selasa tanggal 8 bulan *Sya'bán* 790 H.²⁰

Penghubungan (*nisbah*) nama akhir al-Syâthibî dengan *al-Lakhmî* menunjukkan bahwa dia adalah dari suku Arab, mengingat kaum *allakhmiyah* adalah bahagian dari suku Arab yang menetap di Andalus. Kemudian, penghubungan *al-garnâthî* di belakang namanya mengisyaratkan bahwa dia lahir, besar dan berkarir di Garnâthah (Granada).²¹ Perlu dikemukakan bahwa tokoh dalam kajian ini bukanlah al-Syâthibî seorang syaikh *sûfi* dan ahli *qirâ'ah* penduduk *al-Iskandariyah* yang lahir tahun 585 H dan wafat tahun 672 H.²²

Dari sisi pendidikannya, al-Syâthibî setelah belajar langsung kepada orang tuanya tidak diketahui secara jelas. Tetapi, mempertimbangkan kondisi umum pendidikan anak di Granada yang sifatnya tradisional pada saat itu, dengan menjadikan masjid-

masjid sebagai pusat kebudayaan dan peradaban, saya berkesimpulan bahwa dia mencari ilmu melalui *halaqah-halaqah* atau kelompok-kelompok belajar di rumah-rumah ibadat tersebut dari para ahli di bidangnya, yang mayoritas berma'zhab Mâlikî. Tidak ditemukan informasi akurat tentang aktivitas belajarnya di lembaga formal, sekalipun masa itu telah ada Universitas Granada, yang menjadi pusat kajian ilmiah.²³

Dalam proses pembelajaran, al-Syâthibî mula-mula mempelajari ilmu yang berkaitan dengan pokok-pokok agama (Alquran dan Sunnah), kemudian ilmu-ilmu lain, baik yang sifatnya *al-wasâ'il* (alat) maupun *al-maqâshid* (sasaran yang dituju). Ia menggambarkan bahwa sejak dini akalinya ingin mengetahui dan mencari arah pengetahuann agama yang sesungguhnya, dengan meneliti segi-segi rasionalitas, legalitas, pokok dan cabang-cabangnya.

Dalam pencariannya tersebut tidak terbatas kepada ilmu-ilmu tertentu, tidak mengabaikan bagian yang lain dan tidak memisah-misalkannya, sesuai dengan tuntutan masa dan tempat. Setelah melalui proses panjang dengan mengalami pelbagai kendala bahkan kebingungan akibat pelbagai pengetahuan dan perbedaan pendapat ulama yang dipelajarinya, ia mendapatkan hidayah Tuhan untuk dapat memahami tujuan-tujuan *syarî'ah* dalam Alquran dan Sunnah yang tidak didapatkan sebelumnya.²⁴

Pengetahuan mendalam tentang bahasa Arab didapatkan al-Syâthibî dari beberapa orang guru kenamaan, seperti Abû Abdillâh Muḥammad ibn al-Fakkhâr al-Bîrî (w. 754 H.), seorang imam besar berwawasan dan berpengetahuan luas dan sangat ahli dalam bidangnya. Ia belajar selama beberapa tahun, hingga guru tersebut meninggal dunia. Kemudian Abû Qâsim Muḥammad

¹⁹ Muḥammad Abû al-Ajfan, *Min Âsâr Fuqahâ' al-Andalus: Fatâwâ al-Imâm al-Syâthibî*, (Tunis: Mathbâ'ah al-Kawâkib, 1985), h. 32.

²⁰ Mushthafâ al-Marâgî, *Fath al-Mubîn fî Thabaqât al-Ushûliyyîn*, (Bayrût: Muḥammad Amin Ramj wa al-Syirkah, 1974), h. 204.

²¹ Muḥammad Abû al-Ajfan, *Min Âsâr Fuqahâ' al-Andalus: Fatâwâ al-Imâm al-Syâthibî*, h. 32.

²² Lihat Tim IIQ., *Qaidah-qaidah Qira'at Tujub*, (Jakarta: Darul Ulum Press, 1996), h. 16-20.

²³ Philip K. Hitti, *History of The Arab*, (London: The Macmillan Press, 1974), h. 363.

²⁴ Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-ʿIrshâm*, jilid 1, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1981), h. 8-9.

ibn Ahmad al-Sabtî (w. 760 H.), seorang imam penyandang gelar raja bahasa Arab. Berikutnya Abû Ja'far Ahmad al-Syaqwarî (w. 762 H.), yang memberikan pelajaran *Kitâb Sibawaih* dan *Alfiyah Ibn Mâlik* kepadanya. Pengetahuan tafsir didapatkannya dari Abû Abdillâh al-Balansî (765 H.), seorang ahli tafsir dan penulis terkenal pada masanya. Pengetahuan tentang *hadiş* didapatkan dari Abû al-Qâsim ibn Binâ dan Syams al-Dîn al-Tilimsânî (w. 767 H.), yang mengajarkan kitab *al-jâmi' ash-SHahîh al-Bukhârî* dan *al-Muwaththa'* Imâm Mâlik. Pengetahuan ilmu kalam dan filsafat didapatkannya dari Abu Ali Manshûr az-Zawawî (w. 753 H.), seorang peneliti dan ahli ilmu *ushûl ad-dîn* (ilmu kalam). Pengetahuan sastra ia dapatkan dari Abû Bakar al-Qarsyî al-Hasymî W. 769 H.). Pengetahuan ilmu *ushûl al-fiqh* didapatkannya dari Abû Abdillâh Muhammad ibn Ahmad al-Miqarrî (w. 761 H.) dan Abû Abdillâh Muhammad ibn Ahmad asy-Syarîf at-Tilimsânî (w. 771 H.).

Pengetahuannya tentang hukum Islam dan metode berfatwa diperolehnya dari Abû Sa'îd Ibn Lubb (w. 764 H.), seorang ahli hukum dan pemberi fatwa di Andalus. Perlu dikemukakan, bahwa al-Syâthibî pernah bersilang pendapat dengan gurunya ini.²⁵ Dalam proses belajar secara otodidak, al-Syâthibî sangat selektif dan mempunyai prinsip menekuni kitab-kitab para ulama *mutaqaddimîn* lebih utama dari ulama *muta'akhirîn*, dengan alasan bahwa periode terbaik dalam memahami *nash-nash* adalah masa tersebut, mengingat merekalah orang yang dianggap Nabi sebagai generasi yang terbaik. Dalam kesimpulannya, al-Syâthibî menyatakan bahwa kitab-kitab karya ulama *mutaqaddimîn*, perkataan dan perilaku mereka lebih bermanfaat bagi orang yang berhati-hati dalam menekuni pengetahuan, khususnya ilmu *syari'ah* (hukum Islam) sebagai *al-'urwah al-wu'sqâ* (pegangan kokoh)

dan *al-wazar al-ahmâ* (tempat berlindung yang aman).²⁶ Tidak begitu jelas batasan karya-karya ulama *mutaqaddimîn* yang dimaksudkannya. Sebab pada kenyataannya, dia juga banyak mempelajari kitab-kitab karangan ulama yang secara umum diidentifikasi sebagai *muta'akhirîn*, dengan indikasi adanya penyebutan nama-nama seperti Ibn al-'Arabî (w. 442 H.), al-Juwainî (w. 438 H.), al-Gazâlî, 'izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm (w. 660 H.), al-Râzî (w. 606 H.), al-Qarâfî (w. 684 H.), Ibn Rusyd (w. 520 H.) dan lain-lain dalam kitab *al-Muwâfaqât* dan *al-I'tishâmnya*.

Dengan demikian, dalam perjalanan intelektualnya al-Syâthibî dipengaruhi oleh para pemikir hukum Islam sebelumnya baik secara langsung atau tidak, sehingga ia menjadi seorang pemikir hukum yang andal. Kendatipun demikian, dalam pengembangan dan pengaplikasiannya, ia tidak terikat dengan pemikir-pemikir tertentu secara kaku. Ia mempunyai konstruk pemikiran hukum tersendiri yang orisinalitasnya jelas, sehingga ia dapat tampil beda dari pemikir hukum Islam lain seperti terlihat antara lain dalam konsepnya yang terkenal, *maqâshid al-syari'ah*, yang selalu dijadikan acuan oleh kaum modernis dan para pembaru dalam merumuskan pemikiran hukum Islam yang sesuai dengan kondisi masyarakat modern. Ini tampaknya karena al-Syâthibî dianggap mempunyai gagasan yang segar dan bermasa depan, dengan mengapresiasi pelbagai macam pengetahuan, termasuk filsafat, kalam, akhlak, tasawuf di samping pemikiran hukum Islam itu sendiri. Karya orisinalnya *al-Muwâfaqât* jelas memperlihatkan hal ini, sekalipun bagianbagian tertentu dari materinya masih mengambil konsep-konsep pemikir hukum Islam pendahulunya. Berbekal pengetahuan hukum Islam yang mendalam, al-Syâthibî mulai meniti karir intelektualnya di Andalus.

²⁵ Muhammad Abû al-Ajfan, *Min Âsâr Fuqahâ' al-Andalus: Fatâwâ al-Imâm al-Syâthibî*, h. 33-40.

²⁶ Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari'ah*, jilid 1, (Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), h. 68-69.

Metode Penetapan Hukum Islam Menurut al-Syâthibî

Metode penetapan hukum Islam, secara sederhana, dapat diartikan sebagai cara-cara menetapkan, meneliti dan memahami aturan-aturan yang bersumber dari *nash-nash* hukum untuk diaplikasikan dalam kehidupan manusia, baik menyangkut individu maupun masyarakat. Metode ini terkandung dalam suatu disiplin ilmu yang dikenal dengan ilmu *ushûl al-fiqh*, yaitu pengetahuan yang membahas tentang dalil-dalil hukum secara garis besar (*ijmâl*), cara pemanfaatannya dan keadaan orang yang memanfaatkannya, yakni mujtahid.

Melalui ilmu ini pengetahuan tentang hukum-hukum Islam dapat diwujudkan, sehingga ilmu *ushûl al-fiqh* diidentifikasi sebagai metodologi konvensional dalam studi hukum Islam,²⁷ atau koleksi teori-teori hukum Islam. Pandangan senada juga telah dikemukakan oleh Abû Zahrah dan Mushtafâ Sa'îd al-Khinn, bahwa ilmu *ushûl al-fiqh* adalah metode yang ditempuh oleh ahli hukum, yang berfungsi sebagai kaidah-kaidah berpikir yang mesti diikuti supaya terhindar dari kesalahan dalam penemuan hukum.²⁸

Dalam kitab-kitab ilmu *ushûl al-fiqh*, wacana tentang metode penetapan hukum Islam atau metode ijtihad selalu dikaitkan dengan dalil-dalil hukum. Oleh karena itu, saya memandang perlu untuk mendeskripsikan konsep dalil, sebelum melangkah kepada persoalan lebih lanjut. Dalil, yang secara sederhana berarti sesuatu yang dapat memberi petunjuk kepada yang dicari,²⁹ dalam literatur ilmu *ushûl al-fiqh*, didefinisikan sebagai “sesuatu yang dapat menyampaikan kepada informasi yang

dicari dengan menggunakan penalaran yang benar,”³⁰ atau “sesuatu yang dapat menyampaikan kepada pengetahuan yang pasti tentang informasi yang dicari.”³¹ Dua rumusan ini mengandung makna yang sama, tetapi yang pertama penekanan berlanjut kepada proses, sedangkan yang kedua kepada status. Sebagian ahli memandang, petunjuk hukum yang mengandung kepastian disebut dalil, sedangkan yang hanya dugaan kuat disebut *amârah*.³² Sementara itu mayoritas ahli hukum Islam berpendapat bahwa istilah dalil itu sendiri telah mencakup dua kemungkinan tersebut, sehingga eksistensi dan kualitas dalil terbagi kepada *qath'î* dan *zhannî*,³³ bukan kepada dalil dan *amârah*.

Selain istilah dalil, petunjuk adanya hukum juga ada istilah *mashdar* (plural: *mashâdir*) dan *ashl* (plural: *ushûl*). Apakah ketiga istilah ini sama atau berbeda secara signifikan? Bagi Khallâf ketiga istilah itu adalah lafaz yang bersinonim.³⁴ Lebih lanjut, berdasarkan pengakuan para ahli hukum Islam, ia mengklasifikasikannya kepada dua kategori. Pertama, dalil-dalil yang disepakati mayoritas ulama, yaitu: Alquran, Sunnah, *ijmâ'* dan *qiyâs*. Kedua, dalil-dalil yang tidak disepakati oleh mereka, yaitu: *Istihâsân*, *mashlahah mursalah*, *Istishhâb*, *'urf*, *mâzhâb shahâbî* dan *syar'u man qablanâ*.³⁵ Hemat penulis, perlu dilakukan pembedaan dengan pendekatan aspek bentuk dalil-dalil tersebut, mengingat pentingnya perpaduan unsur *Ilâhî* berupa petunjuk Tuhan melalui *nash-nash* hukum dan unsur *manusiawi* berupa akal untuk memahaminya dalam rangka dinamisasi hukum. Berdasarkan pendekatan ini, dalil itu dapat dibagi kepada: Pertama,

²⁷ M. Atho Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek*, (Yogyakarta: Pusaka pelajar, 1998), h. 2.

²⁸ Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (al-Qâhira: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1958), h. 3 dan 7; Lihat juga Mushtafâ Sa'îd al-Khinn, *Asar al-Ikhtilâf fi al-Qawâ'id al-Ushuliyah fi Ikhtilâf al-Fuqahâ'*, (Bayrût: Mu'assasah al-Risâlah, 1985), h. 117.

²⁹ Wahbah al-Zuhaylî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, jilid I, (Bayrut: Dâr al-Fikr, 1998), h. 417.

³⁰ Tâj al-Dîn al-Subkî, *Matn Jam al-Jawâmi'* dalam *Hâsyiyah al-'Allâmah al-Bannânî*, Jilid I, (Bayrût : Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), h. 124-124.

³¹ Saefuddîn al-Âmidî, *Al-Ibkâm fi Ushûl al-Abkâm*, (Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), h.13.

³² Abû Ishâq Ibrâhîm ibn 'Alî al-Syîrâzî, *al-Luma' fi Ushûl al-Fiqh*, (Semarang: Toha Putra, t.t.), h. 3.

³³ AbdulWahhâb Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, 1998), h. 20.

³⁴ AbdulWahhâb Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 20.

dalil-dalil yang bentuknya teks-teks suci, yaitu Alquran dan Sunnah. *Kedua*, dalil-dalil yang bentuknya bukan berupa teks-teks suci, yaitu selain dari keduanya. Berdasarkan klasifikasi ini maka Alquran dan Sunnah, termasuk *ijmâ'* sahabat, di samping disebut dalil, juga disebut *mashdar*, sedangkan selainnya hanya disebut dalil, bukan *mashdar*.

Kemudian, mengingat dalam aplikasinya bentuk ini memerlukan suatu penalaran sistematis dan metodologis, maka dalil yang bukan *nash-nash* ini dapat disebut dengan metode penetapan hukum Islam. Dengan demikian, perbedaan *mashdar* dan dalil ini dapat disimpulkan dalam suatu proposisi singkat sebagai berikut: "Setiap *mashdar* adalah dalil dan tidaklah setiap dalil disebut *mashdar*". Mengenai istilah *ashl* (plural: *ushûl*) menurut para ahli hukum Islam identik dengan dalil.³⁶

Sejalan dengan hal di atas, istilah-istilah yang digunakan al-Syâthibî dalam membicarakan masalah petunjuk hukum ini, pada prinsipnya tidak berbeda dari para ahli hukum Islam lain. Ia menggunakan istilah *al-adillah al-syar'iyah* (petunjuk-petunjuk *syara'*), *ushûl asy-syar'ah* (dasar-dasar *syara'*), *mawârid al-syar'ah* (tempat-tempat asal datangnya *syara'*), *mashâdir al-hukm* (sumber-sumber hukum), *mawârid al-hukm* (tempat-tempat asal datangnya hukum), dan *syawâhid al-hukm* (bukti-bukti hukum) untuk makna yang sama.³⁷

Kendatipun demikian, ia tidak berusaha untuk memberikan perbedaan makna masing-masing istilah *mashdar*, dalil dan *amârah* tersebut. Tidak ada informasi jelas alasannya, tetapi gagasan kesatuan dasar *syar'ah* yang dikemukakan tampaknya dapat dipertimbangkan. Artinya, dasar-dasar *syar'ah*, baik yang *manqûlah* atau *ma'qûlah*

haruslah dilakukan secara bersama-sama dalam penetapan hukum Islam, sehingga upaya untuk membedakan istilah-istilah tersebut, dalam pandangannya, dianggap tidak perlu. Dalam upaya memahami konsep dalil menurut al-Syâthibî secara utuh, saya terlebih dahulu akan mengutip ungkapannya, sebagai berikut: Dalil-dalil *syara'* itu ada dua kelompok: Pertama, kembali kepada *naqlî* semata-mata. Kedua, kembali kepada *al-ra'y* semata-mata. Pengelompokan ini, hanya dipandang dari segi sumber munculnya dalil. Sebab, masing-masing dua kelompok dalil tersebut saling membutuhkan satu sama lain. Karena penggunaan dalil *manqûlât* mestilah membutuhkan pemikiran, sebagaimana pemikiran tidak akan diakui oleh *syara'* kecuali apabila disandarkan kepada *naqlî*. Adapun kelompok pertama adalah al-Kitâb dan al-Sunnah. Sedangkan kelompok kedua adalah *al-qiyâs* dan *al-istidlâl*.³⁸

Dari pernyataan di atas, ada beberapa hal yang dapat dipahami. Pertama, dari segi asal datangnya, dalil itu ada yang bersumber dari wahyu Tuhan yang disebutnya dalil *naqlî*, dan ada yang bersumber dari manusia, yang disebutnya dalil *'aqlî*. Kedua, tetapi dalam penerapannya dua macam dalil itu tidak dapat dipisahkan. Sebab, penggunaan dalil *naqlî* memerlukan pemikiran dan dalil *'aqlî* tidak dapat dipegangi tanpa berlandaskan dalil *naqlî*, baik partikular maupun universal. Ketiga, dalil-dalil hukum yang bersumber dari wahyu adalah Alquran dan Sunnah. Sedangkan dalil-dalil yang bersumber dari akal adalah *al-qiyâs* dan *al-istidlâl*. Mengenai dalil *'aqlî* dan *al-Istidlâl* ini akan diuraikan dalam bahasan mendatang.

Berkaitan dengan klasifikasi dalil hukum, al-Syâthibî selanjutnya menyatakan bahwa ada beberapa dalil yang dapat dikategorikan kepada masing-masing dalil *naqlî* dan *'aqlî* tersebut, baik yang disepakati mayoritas

³⁶ 'Abdul Hâmid Hakim, *al-Bayân*, Jilid 2, (Padang Panjang: Sa'adiyah Putra, t.t.), h. 2.

³⁷ Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syar'ah*, Jilid 3, (Bayrût: Dâr al-Kutub al-'ilmiyah, t.t.), h. 3. Lihat juga jilid 1, h. 16, dan di beberapa tempat lain dalam karya tersebut.

³⁸ Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syar'ah*, Jilid 3, (Bayrût: Dâr al-Kutub al-'ilmiyah, t.t.), h. 29.

ulama, maupun tidak. Dalil-dalil yang dapat dikategorikan kepada *naqlî* adalah *ijmâ'* yang berlandaskan Alquran dan Sunnah, *maẓhab shahabî* 'dan *syar'u man qablanâ* (*syari'ah* umat sebelum kita).³⁹ Al-Syâthibî memasukkan *ijmâ'*, *maẓhab shahabî* dan *syar'u man qablanâ* dalam kategori dalil *naqlî*, yang tidak sederet dengan *istihsân*, *mashlahah mursalah* dan *'urf* seperti yang diklasifikasikan oleh jumbuh ulama. Tidak ada uraian argumentatif yang jelas mengapa ia berpandangan seperti itu. Dugaan kuat saya, alasannya adalah sebagai berikut: Untuk *ijmâ'*, tampaknya karena statusnya yang telah disepakati oleh para ulama periode *mutaqaddimun*, sehingga dianggap valid untuk dijadikan referensi sebagai landasan hukum, bukan melihat aspek proses pembentukannya. Perlu dikemukakan bahwa al-Syâthibî memberikan interpretasi *ijmâ'* berangkat dari gagasannya tentang kesatuan dasar-dasar *syari'ah*, yang karena itu berbeda dari para ahli hukum Islam lainnya. Ia mencoba mengkritisi pandangan yang menyatakan bahwa *ijmâ'* dapat terwujud dengan hanya bersandar kepada satu dalil saja. Menurutnya, kalau *ijmâ'* hanya disandarkan kepada satu dalil tertentu, maka wajiblah memverifikasinya kembali dengan melakukan kajian ulang, sekalipun telah menjadi rujukan para pendukung *ijmâ'*.

Dengan demikian, baginya ada kemungkinan hukum yang telah dianggap *ijmâ'* oleh para ulama, sebenarnya tidaklah demikian, karena hanya didasarkan pada satu dalil saja.⁴⁰ Sekalipun dalam hal ini ia tidak memberikan contoh konkrit, namun pemikiran tersebut memiliki arti penting sebagai upaya mewujudkan kepastian dalil dalam bentuk kolektif, seperti akan terlihat dalam bab selanjutnya. Mengenai alasan memasukkan *maẓhab shahabî* ke dalam kategori dalil *naqlî*, karena al-Syâthibî memandang dari sudut bahwa materi yang

disampaikan mereka adalah ajaran Nabi. Ini terlihat dari analisis tentang *qaul shahabî* sebagai bagian dari sunnah, seperti uraian mendatang. Para ahli hukum Islam telah membagi tiga bentuk *maẓhab shahabî*. Pertama, *maẓhab shahabî* yang bukan berdasarkan pemikiran semata-mata, tetapi berdasarkan apa yang telah didengarnya dari Rasul. Bentuk ini, apabila benar-benar sanadnya dapat dilacak, telah disepakati *kehujjahannya*. Kedua, *maẓhab shahabî* yang tidak ditemukan adanya sahabat lain yang menentangnya. Bentuk ini juga disepakati *kehujjahannya* oleh para ulama *ushûl al-fiqh* dan dianggap sebagai *ijmâ'* sahabat. Ketiga, *maẓhab shahabî* yang hanya berdasarkan pemikiran atau merupakan hasil ijtihad mereka dan terjadi perbedaan pendapat di kalangan sahabat sendiri. *Kehujjahan maẓhab shahabî* dalam bentuk ini diperselisihkan oleh para ulama.⁴¹

Malik, asy-Syâfi'î dalam *qaul qadim* dan Ahmad ibn Hanbal berpendapat bahwa *maẓhab shahabî* adalah *hujjah* hukum, baik sejalan dengan *qiyâs* atau tidak.¹⁶ Abû Hanîfah telah mengapresiasi *qaul shahabî* yang diinginkannya dan tidak mau beralih kepada selain pendapat sahabat, manakala penyelesaian suatu perkara tidak ditemukannya dalam Alquran dan Sunnah. Mayoritas Asy'ariyah, Mutazilah, Imam Syâfi'î dalam *qaul jadidnya*, Abû al-Hasan al-Karkhî dari golongan Hanafiyah berpendapat bahwa *maẓhab shahabî* tidak dapat dijadikan *hujjah* hukum,⁴² karena diantara para sahabat sendiri sering terjadi perbedaan pendapat dalam suatu masalah hukum. Menurut mereka, dalam hal tidak ada *nash* hukum dari Alquran, Sunnah atau *ijmâ'*, maka hendaklah dilakukan *qiyâs* atau ijtihad.⁴³

³⁹ Saefuddin al-Âmidî, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Jilid 3, h. 133.

⁴² Saefuddin al-Âmidî, *Al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Jilid 3, h. 17.

⁴³ Muḥammad ibn 'Alî al-Syaukânî, *Irsyâd al-Fuhûl Ilâ Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl*, (Surabaya: Syarikah Maktabah Ahmad ibn Nabhân, t. t.), h. 214.

³⁹ Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari'ah*, h. 29.

⁴⁰ Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syari'ah*, h. 26

Apabila pandangan al-Syâthibî di atas diproyeksikan kepada klasifikasi *qaul shahabi* yang dirumuskan para ahli hukum Islam kebanyakan, maka dapat dipahami bahwa jika yang dimaksudkannya adalah berdasarkan *as-sama'* (mendengarkan dan menyampaikan ajaran Nabi), maka pendapatnya ini tidak berbeda dari pendapat ahli hukum kebanyakan. Tetapi, apabila yang dimaksudkannya adalah selain itu, umpamanya *qaul shahabi* yang hanya berdasarkan ijtihadnya, maka pendapat tersebut tidak dapat dipertahankan. Berikut, alasan *syar'u man qablanâ* masuk dalam kategori dalil *naqli*, tampaknya karena ia telah tercantum di dalam Alquran. Para ahli hukum Islam merumuskan bahwa *syar'u man qablanâ* adalah segala apa yang diriwayatkan kepada kita tentang hukum-hukum yang telah disyariatkan Allah Swt. Kepada umat terdahulu melalui Nabi-Nabi-Nya, seperti Nabi Ibrâhîm, Mûsâ dan 'Îsâ.⁴⁴

Dalam klasifikasi mereka, ada tiga bentuk *syar'u man qablanâ*, yaitu: *Pertama*, Alquran atau *hadîs* menerangkan *syari'ah* umat sebelum kita, kemudian ditetapkan juga sebagai *syari'ah* kita. *Syar'u man qablana* dalam bentuk ini tidak diperselisihkan oleh para ulama tentang *kebujhannya*.⁴⁵ *Kedua*, Alquran atau *hadîs* menerangkan *syari'ah* umat sebelum kita, kemudian dibatalkannya. Para ahli hukum Islam telah sepakat bahwa *syar'u man qablanâ* dalam bentuk ini bukan *syari'ah* kita.²¹ *Ketiga*, Alquran atau Sunnah menerangkan *syari'ah* umat sebelum kita, tetapi tidak ada penjelasan dari keduanya apakah *syari'ah* itu diberlakukan juga kepada kita atau telah dibatalkan.

Berbeda dari dua bentuk pertama, dalam menyikapi *syar'u man qablanâ* bentuk ketiga ini, terjadi perbedaan pendapat ulama.⁴⁶ Mayoritas ulama Hanafiyah, sebagian

⁴⁴ Muhammad 'Abd Rabbih, *Buhûs fî al-Adillah al-Mukhtalaf Fihâ 'Inda al-Ushûliyyin*, (al-Qâhirah: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1980), h. 224.

⁴⁵ Muhammad 'Abd Rabbih, *Buhûs fî al-Adillah al-Mukhtalaf fihâ 'Inda al-Ushûliyyin*, h. 226.

⁴⁶ 'Abdul Azîz al-Bukhârî, *Kasyf al-Asrâr fî Ushûl al-Bazdawî*, Jilid 3, (Bayrût: Dâr al al-Fikr, 1982), h. 932.

Mâlikiyah dan ulama Syâfi'iyah memandangnya sebagai *syari'ah* kita juga. Argumentasi yang dikemukakan adalah karena hukum itu adalah *syari'ah* Tuhan dan tidak ada keterangan yang membatalkannya. Ulama Hanafiyah,⁴⁷ atas dasar ini, berpendapat bahwa orang Islam yang membunuh kafir *zimmî* atau laki-laki yang membunuh perempuan harus dihukum *qishâsh* sebagaimana hukum yang telah disyari'ahkan oleh Allâh terhadap Banî Isrâ'îl.⁴⁸

Sebagian ulama berpendapat bahwa *syar'u man qablanâ* dalam bentuk ketiga ini tidak diberlakukan kepada kita atau bukan menjadi *syari'ah* kita. Argumentasi yang dikemukakan adalah karena *syari'ah* kita telah membatalkan *syari'ah* umat sebelum kita secara umum, kecuali ada dalil yang menetapkannya bahwa ia juga menjadi *syari'ah* kita. Apabila yang dimaksudkan al-Syâthibî di atas adalah *syar'u man qablanâ* yang ada penjelasan dari Alquran dan Sunnah bahwa ia adalah *syari'ah* kita juga atau ada penjelasan bahwa ia bukan *syari'ah* kita, seperti rumusan ahli hukum Islam kebanyakan, maka pandangan al-Syâthibî ini tidak berbeda dari pendapat mereka. Tetapi apabila yang dimaksudkan adalah selain dari itu, maka pengkategorian al-Syâthibî kepada dalil *naqli* harus dipertanyakan. Sehubungan dengan ini, 'Allâl al-Fâsî (W. 1973 M.) menyatakan bahwa menurut al-Syâthibî, selama tidak ada penambahan atau penyelewengan, *syar'u man qablanâ* adalah benar dan walaupun ada sebahagian yang menolaknya, bukan dari segi eksistensi aslinya, tetapi disebabkan faktor luar,²⁵ yakni telah terjadi perubahan.

Relevansi Metode Al-Istiqrâ' Al-Ma'nawî dengan Perkembangan Hukum Islam Kontemporer

Mengiringi para pemikir Islam terdahulu, al-Syâthibî juga telah membicarakan metode

⁴⁷ Sa'ad al-Dîn Mas'ud 'Umar ibn Abdillâh al-Taftazani, *al-Talwîh ila Kasyf Haqâ'iq al-Tanqîh*, Jilid 2, (Bayrût: Syirkah Dâr al-Arqâm, 1998), h. 41.

⁴⁸ Muhammad 'Abdu Rabbih, *Buhûs fî al-Adillah al-Mukhtalaf fihâ 'Inda al-Ushûliyyin*, h. 226

al-istiqrâ` yang umum dikenal di kalangan ahli ilmu *manthiq* dan para ahli hukum Islam (*ushûliyûn*). Dalam konteks pencarian hukum, ia menggunakan istilah *al-istiqrâ`* ini untuk beberapa arti. *Pertama*, untuk penelitian terhadap *nash-nash* hukum, baik Alquran maupun Sunnah. Ini terlihat umpamanya ketika ia meneliti *nash-nash* dalam upaya menetapkan tujuan-tujuan hukum Islam.⁴⁹

Di tempat lain, ia mengemukakan bahwa *al-istiqrâ`* adalah penelitian terhadap partikular-partikular makna *nash*, untuk kemudian ditetapkan suatu hukum umum, baik sifatnya pasti (*qath'î*) maupun hanya dugaan kuat (*zhannî*).⁵⁰ Ini berarti, seperti akan dikemukakan kemudian, ia merumuskan adanya stratifikasi universal. *Kedua*, *al-istiqrâ`* digunakannya untuk penelitian terhadap hukum-hukum spesifik (*far'iyah*). Ini terlihat umpamanya ketika ia membangun argumen tentang persoalan ibadat yang sifatnya *ta'abbudî* (mengikuti tanpa ada pertanyaan), dengan alasan utamanya adalah berdasarkan metode *al-istiqrâ`* atau penelitian induktif terhadap hukum-hukum spesifik, seperti bersuci dari *hadâs* kecil melampaui tempat yang mengharuskannya, kemudian shalat dilakukan dengan ucapan-ucapan dan perbuatan-perbuatan tertentu, sehingga selain dari yang ditentukan tidaklah dinamakan ibadat.⁵¹ *Ketiga*, *al-istiqrâ`* digunakannya untuk melakukan penelitian terhadap realitas sejarah penerapan hukum dan kaitannya dengan tradisi masyarakat. Umpamanya ketika ia menyatakan bahwa realitas berangsur-angsurnya penerapan hukum Islam merupakan pemahaman yang benar dan dapat dipegangi berdasarkan penelitian induktif terhadap faktor-faktor tradisi (*al-istiqrâ` al-'âdî*) yang menjadi sebab hukum

tidak diterapkan secara sekaligus. Ini, menurutnya, sejalan dengan kemaslahatan manusia.⁵² Namun, semua pengertian ini masuk dalam bingkai makna metode *al-istiqrâ` al-mâ'nawî*, sebagaimana akan terlihat dalam formulasinya mendatang.

Menyangkut aspek kuantitas obyek berupa *nash-nash* dan hukum-hukum cabang yang diteliti, al-Syâthibî juga menyebut istilah *al-istiqrâ` at-tâmm* (penelitian induktif sempurna), sebagai imbalan dari *al-istiqrâ` an-nâqish*. Umpamanya ketika ia meneliti bahwa banyak dalil mengenai hak-hak Allah yang tidak dapat hilang dan tidak kembali kepada *ikhthiyâr mukallaf*, namun dalil tertinggi adalah yang dilakukan dengan metode *al-istiqrâ` at-tâmm* terhadap sumber-sumber hukum, seperti bersuci dengan pelbagai macamnya, shalat, zakat, puasa, haji, *al-amr bi a-mar'ûf wa an-nahyu 'an al-munkar*.⁵³ Juga ketika merespons wacana tentang teori *nasakh*, dengan ungkapan bahwa *nasakh* itu tidak akan atau sedikit sekali terjadi pada hukum-hukum universal yang menjadi pokok-pokok agama.⁵⁴ Dalam pengertian *al-istiqrâ` at-tâmm*, ia juga menggunakan istilah *al-istiqrâ` al-'âmm* ketika ia mengatakan bahwa *syarî'ah* itu selalu sejalan dengan akal, berdasarkan *al-istiqrâ` al-'âmm* terhadap rincian-rincian *syarî'ah* tersebut.⁵⁵ Ini tentu saja dimaksudkannya adalah *syarî'at* yang berkaitan dengan *mu'âmalah*, sedangkan yang berhubungan dengan ibadah tidak mutlak seperti ini, mengingat sifatnya *ta'abbudî*. Ia juga menggunakan istilah *al-istiqrâ` al-kullî* dan *al-istirâ` al-juz'î* untuk arti penelitian induktif terhadap dalil-dalil *syarî'ah* yang universal dan partikular.⁵⁶ Penggunaan

⁴⁹ Abû Ishâq Ibrâhim ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, jilid 2, (Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), h. 5.

⁵⁰ Abû Ishâq Ibrâhim ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, j. 3, h. 221.

⁵¹ Abû Ishâq Ibrâhim ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, h. 228

⁵² Abû Ishâq Ibrâhim ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, h. 71.

⁵³ Abû Ishâq Ibrâhim ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, h. 285.

⁵⁴ Abû Ishâq Ibrâhim ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, h. 79.

⁵⁵ Abû Ishâq Ibrâhim ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, h. 54.

⁵⁶ Abû Ishâq Ibrâhim ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, h. 19.

istilah-istilah yang umum dikenal di kalangan ahli *manthiq* tersebut tampaknya sangat tergantung kepada obyek penelitian yang dilakukan.

Setelah melihat pandangan al-Syâthibî secara umum tentang eksistensi *al-istiqrâ'* dalam pemikiran hukum Islam, pertanyaan yang muncul adalah bagaimana konsepnya tentang metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî*? Untuk menjawab pertanyaan ini, ia menggambarkan bahwa *al-istiqrâ' al-ma'nawî* adalah suatu metode penetapan hukum yang bukan hanya dilakukan dengan satu dalil tertentu, tetapi dengan sejumlah dalil yang digabungkan antara satu sama lain yang mengandung aspek dan tujuan berbeda, sehingga terbentuklah suatu perkara hukum berdasarkan gabungan dalil-dalil tersebut.⁵⁷ Masih berkaitan dengan pengertian ini, lebih lanjut ia menyatakan bahwa para pemikir hukum Islam tidak boleh menetapkan tujuan *al-Syâri'* hanya berdasarkan dalil tertentu dan dengan cara tertentu saja, tetapi untuk menemukannya haruslah dengan meneliti semua dalil yang relevan, baik sifatnya *zhâhir*, *muthlaq*, *muqayyad*, *kulliyah* atau *juz'iyah* dalam pelbagai variasi dalam setiap bab hukum fikih. Selain itu, haruslah mempertimbangkan *qarâ'in ahwâl* (indikasi-indikasi keadaan signifikan), baik yang *dinashkan* (*manqûlah*) maupun yang tidak *dinashkan* (*gairu manqûlah*).

Dengan cara inilah maka kesimpulan hukum akan didapatkan secara pasti atau yakin.⁵⁸ Pernyataan indikatif al-Syâthibî di atas dapat disederhanakan bahwa *al-istiqrâ' al-ma'nawî* menurutnya adalah suatu metode dalam proses penarikan atau penetapan hukum Islam yang tidak tergantung kepada hanya satu dalil atau *nash* saja, tetapi dengan menghimpun semua dalil dari pelbagai bentuknya yang relevan dengan permasalahan yang akan dicari jawabannya supaya

didapatkan suatu kepastian hukum, dengan tetap memerankan akal, mempertimbangkan kondisi-kondisi sosial, dimensi waktu dan tempat.

Formulasi ini, sekaligus menggambarkan prinsip dan karakteristik metode yang dikembangkannya tersebut. Pertama, ungkapan penggabungan dalil-dalil menggambarkan bahwa prinsip metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini tidak menganggap cukup menetapkan suatu hukum hanya dengan satu dalil saja, seperti yang sering dilakukan oleh para ahli hukum Islam kebanyakan, sebagaimana akan diuraikan secara rinci dalam bahasan mendatang. Kedua, dalil-dalil hukum yang dihimpun tersebut ada yang sifatnya universal dan ada yang partikular, dan konsekuensinya ada hukum-hukum universal dan hukum-hukum partikular, yang karena itu bentuk-bentuk lafaz dari dalil tersebut ada yang *'umûm*, *khushûsh*, *amar*, *nahî*, *zhâhir*, *muthlaq*, *muqayyad* dan lain-lain bentuk lafaz seperti yang telah diintrodusir oleh para ahli hukum Islam dan sebahagiannya telah direkonstruksi oleh al-Syâthibî. Ketiga, sedemikian pentingnya metode ini, maka ia memandang bahwa seorang pemikir hukum tidak akan menemukan tujuan-tujuan *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum, apabila hanya dilakukan dengan satu dalil atau beberapa dalil dengan metode-metode tertentu saja. Ia baru dapat ditemukan manakala dilakukan dengan melalui penelitian terhadap semua dalil yang relevan dengan persoalan yang sedang dihadapi. Keempat, selain penghimpunan dalil-dalil berupa *nash-nash*, peneliti hukum juga haruslah memperhatikan *qarâ'in ahwâl* (indikasi-indikasi keadaan tertentu), baik yang berkaitan dengan *nash-nash* tersebut secara langsung (*qarâ'in ahwâl manqûlah*) maupun tidak berkaitan secara langsung (*qarâ'in ahwâl gairu manqûlah*).

Konsep *qarâ'in* ini lebih dipertegas dengan pernyataannya ketika membicarakan masalah *amar* dan *nahî* dari sudut tujuan Tuhan (*qash al-Syâri'*) menciptakan hukum bagi para hamba -Nya, yaitu bahwa *qarâ'in*

⁵⁷ Abû Ishâq Ibrâhim ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syâri'ah*, h. 39.

⁵⁸ Abû Ishâq Ibrâhim ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syâri'ah*, h. 39.

tersebut ada yang sifatnya *hâliyah* yaitu indikasi keadaan-keadaan, yang tidak berkaitan secara langsung dengan *nash-nash amar* dan *nahî*, dan karena itu identik dengan (*qarâ`in ahwâl gairu manqûlah*) dan ada yang sifatnya *al-maqâliyah* yang sama dengan indikasi yang berkaitan secara langsung dengan *nash-nash* atau sama dengan *qarâ`in ahwâl manqûlah*.⁵⁹

Kalau kita proyeksikan kepada pemikiran para ahli hukum Islam (*ushûliyyûn*) lain, *qarâ`in ahwâl* yang dikemukakan oleh al-Syâthibî ini tampaknya identik dengan konsep *al-mukhashshahât* (*pentakhshish*), baik sifatnya *muttashilah* seperti *isti'nâ`*, *shifat*, *syarat*, *gâyah* dan lain-lain, maupun *munfashilah* seperti *nash* dengan *nash*, dengan *ijmâ`*, dengan *'urf*, akal dan lain sebagainya. Tetapi, dengan konsep *qarâ`in ahwâl*, baik *manqûlah* maupun *gairu manqûlah* ini, memperlihatkan arti penting kondisi signifikan suatu masyarakat, dan merupakan hal yang mutlak untuk dipertimbangkan dalam penetapan hukum Islam, bahkan harus benar-benar mendapat perhatian serius. Sampai di sini muncul pertanyaan tentang apa dasar filosofis al-Syâthibî untuk merumuskan dan menggunakan *al-istiqrâ` al-ma'nawî* sebagai metode unggulan dalam penetapan hukum Islam? Dalam menjawab pertanyaan ini, Muḥammad 'Abdu Rabbih mengemukakan bahwa al-Syâthibî telah menggunakan metode *al-istiqrâ` al-ma'nawî* secara konsisten dalam perumusan dan pengujian pelbagai persoalan hukum seperti terlihat dalam *al-Muwâfaqât*.

Inilah, menurutnya, antara lain sisi menarik dari tokoh ini untuk diteliti. Muḥammad 'Abdu Rabbih sendiri beranggapan bahwa tujuan ahli hukum Islam terkenal tersebut adalah untuk menghapus *image* yang berkembang selama ini bahwa *al-istiqrâ`* itu hanya digunakan oleh ulama-ulama Syâfi'iyah, sehingga dengan usaha

maksimal ini, al-Syâthibî membuktikan bahwa ulama Mâlikiyah juga memegang dan menganggapnya sebagai salah satu dasar dan metode penetapan hukum Islam yang valid.⁶⁰ Saya melihat, bahwa penggunaan metode ini oleh al-Syâthibî bukan hanya sekedar untuk menghapus pandangan keliru seperti anggapan di atas, tetapi yang lebih mendasar bahwa baginya *al-istiqrâ` al-ma'nawî* adalah metode alternatif yang signifikan untuk menetapkan hukum atau kaidah hukum dan memverifikasinya dibanding metode-metode lain yang dilakukan secara parsial, yakni dengan penggunaan dalil secara terpisah-pisah, sehingga terkadang mengabaikan dalil-dalil lain yang sebenarnya relevan diterapkan dalam menyelesaikan pelbagai problem hukum tertentu. Alasannya cukup jelas, karena metode ini berupaya mempertahankan kesatuan dasar-dasar *syari'ah*, dengan tidak mengabaikan kondisi yang berkembang dalam masyarakat, seperti tercermin dari formulasinya tentang metode tersebut.

Sebagai kelanjutan dari itu, dasar filosofis al-Syâthibî dalam merumuskan metode *al-istiqrâ` al-ma'nawî* ini, dapat ditelusuri dari beberapa pernyataan indikatifnya, yang dapat direduksi dalam tema "kepastian dalil hukum untuk menghasilkan kepastian hukum" sebagai jawabannya. Ia mengungkapkan: Adanya tujuan *al-Syari'* untuk memelihara tiga prinsip: *dharûriyah*, *hâjiyah* dan *tahsîniyah*, mengharuskan adanya dalil yang menjadi sandarannya. Sandaran tersebut baik dalil *zhannî* atau *qath'î*. Seandainya keberadaan dalil (status dalil *syari'ah*) itu bersifat *zhannî* adalah *bâthil*, karena dalil itu adalah dasar *syari'ah* bahkan dasar dari dasar-dasar *syari'ah* tersebut. Manakala dasar-dasar *syari'ah* itu haruslah bersifat *qath'î*, maka terlebih lagi dasar-dari dasar-dasar *syari'ah*, haruslah *qath'î*. Seandainya penetapan dasar dari dasar-dasar *syari'ah* itu boleh dengan dalil *zannî*, niscaya syari'at itu hanya dugaan

⁵⁹ Abû Ishâq Ibrâhim ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, h. 88.

⁶⁰ Muḥammad 'Abdu Rabbih, *Buhûs fi al-Adillah al-Mukhtalaf fihâ 'Inda al-Ushûliyyîn*, (al-Qâhirah: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 198, h. 39.

belaka, baik asal maupun cabangnya. Ini adalah *bâthil*, Dengan demikian, *syari'ah* itu haruslah pasti (*qath'î*), dan dalil- dalilnya juga haruslah pasti (*qath'î*).⁶¹

Bagi al-Syâthibî, tujuan *al-Syâri'* menetapkan hukum adalah untuk merealisasikan kemaslahatan umat manusia dari pelbagai segi yang tersimpul dalam prinsip *dharûriyah*, *hâjjiyah* dan *tahsîniyah*,⁶² yang masing-masing pengertian istilah ini akan diuraikan kemudian. Untuk mewujudkan tujuan-tujuan ini, haruslah ditetapkan dengan dalil yang pasti, tidak dapat hanya dengan dalil yang tidak pasti (*zhannî*), sebab dengan dalil yang pasti inilah maka akan menghasilkan hukum yang pasti. Sebaliknya, manakala ditetapkan dengan dalil yang *zhannî*, maka akan menghasilkan hukum yang *zhannî* pula. Dalam rangka mendapatkan dalil-dalil yang bersifat pasti (*qath'î*) itu, haruslah dilakukan dengan suatu metode yang berpegang kepada prinsip kesatuan dalil, bukan penerapan dalil secara terpisah-pisah dan itulah prinsip yang dipegang oleh metode *al-istiqrâ' al-mâ'nawî*. Pemahaman ini didukung oleh pernyataan al-Syâthibî lebih lanjut bahwa sifat universal yang mewujudkan kepastian itu baru dapat ditemukan setelah melalui penelitian induktif terhadap semua atau sebagian besar partikular. Apabila demikian halnya, maka tidak mungkin ada partikular, kecuali masuk dalam bagian universal.⁶³

Dengan demikian, berdasarkan pemaparan di atas, metode *al-istiqrâ' al-mâ'nawî* merupakan bagian dari epistemologi hukum Islam, yang bertujuan untuk menjawab pertanyaan tentang bagaimana cara ideal untuk mengetahui tujuan-tujuan *al-Syâri'* yang terdapat dalam Alquran dan Sunnah, sebagai sumber hukum Islam dan bagaimana menyelesaikan pelbagai problem hukum yang

muncul dalam suatu masyarakat.

Mengingat kedua sumber hukum tersebut berbahasa Arab, maka untuk memahami teks-teks yang ada didalamnya, peneliti hukum Islam perlu pengetahuan bahasa Arab yang memadai. Tanpa penguasaan bahasa Arab, penemuan hukum tidak mungkin dapat dilakukan dari teks-teks tersebut.⁶⁴ Dalam konteks ini, maka metode penetapan hukum verbal, seperti yang telah diuraikan dalam bab-bab sebelumnya, mutlak harus dimiliki oleh para peneliti hukum Islam yang akan menggunakan metode *al-istiqrâ' al-mâ'nawî*. Pengetahuan memadai tentang metode-metode substansial juga harus dimiliki oleh pengguna metode *al-istiqrâ' al-mâ'nawî* ini, supaya pesan-pesan dalam *nash-nash* hukum dapat terungkap, sehingga tujuan-tujuan *al-Syâri'* dalam menetapkan hukum dapat dicapai dengan baik. Artinya, keyakinan tercapainya pesan-pesan *nash-nash* tersebut manakala dilakukan suatu cara yang utuh dan komprehensif, yang tersimpul dalam metode *al-istiqrâ' al-mâ'nawî*.

Al-Syâthibî sendiri secara eksplisit tidak memberikan uraian rinci tentang cara kerja atau mekanisme yang ditempuh dalam metode *al-istiqrâ' al-mâ'nawî* ini, melainkan hanya memberikan isyarat-isyarat dalam pelbagai konsepnya, terutama konsep pencarian tujuan-tujuan hukum.⁶⁵ Oleh karena itu, cara kerja atau mekanisme penetapan hukum Islam dengan metode *al-istiqrâ' al-mâ'nawî* yang akan diuraikan di sini merupakan interpretasi terhadap isyarat-isyarat al-Syâthibî dan disesuaikan dengan cara kerja suatu metode yang berlaku umum dalam suatu penelitian hukum, yang rinciannya adalah sebagai berikut:

Pertama, menentukan masalah atau tema yang akan dijadikan sasaran penelitian atau yang akan dicari jawabannya. Dalam

⁶¹ Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, h. 37-38.

⁶² Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, h. 7.

⁶³ Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, h. 4.

⁶⁴ Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, jilid 2, h. 64.

⁶⁵ Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari'ah*, jilid 2, h. 393-410.

konteks ini, tentu saja masalah hukum Islam, baik tentang kaidah-kaidah *ushûl*, kaidah-kaidah *fiqh* maupun hukum-hukum spesifik. Kedua, merumuskan masalah atau tema yang telah ditentukan atau dipilih. Dalam proses pencarian ketentuan suatu hukum, sekalipun dalam bentuk yang sederhana, perumusan masalah adalah penting. Karena dari sinilah data-data yang dalam hal ini dalil-dalil dan kenyataan empiris yang relevan dengan masalah dapat dikumpulkan.

Ketiga, mengumpulkan dan mengidentifikasi semua *nash-nash* hukum yang relevan dengan persoalan yang akan dicari jawabannya. Sebagaimana diyakini bahwa dalam suatu persoalan banyak ditemukan ayat-ayat Alquran dan Sunnah yang membicarakan satu atau beberapa persoalan, baik sifatnya universal maupun rinci. Dalam kasus-kasus baru yang diidentifikasi tidak ditemukan dalil partikular, tentunya yang dikoleksi adalah dalil-dalil universal yang mengandung penjelasan tentang nilai-nilai universal, baik nilai positif maupun negatif, yang rinciannya diserahkan kepada pemikiran manusia atau dalam ungkapannya “*fa huwa râjî ilâ ma’nân ma’qûl ilâ nazhr al-mukallaf.*” Umpamanya keadilan, *ihsân*, *al-‘afwu* (pemberian maaf), kesabaran, bersyukur, termasuk *ta’âwun*, *tawâzun*, keseimbangan; kezaliman, termasuk boros (*tabzîr*), kikir, tidak peduli lingkungan dan sebagainya,⁶⁶ yang semua ini dimaksudkan untuk merealisasikan kemaslahatan dunia untuk menuju kemaslahatan di akhirat. Dalam hal ini al-Syâthibî membedakan nilai-nilai tersebut kepada nilai antara (*wasîlah*) dan nilai mutlak atau nilai tujuan (*gâyah*). Nilai antara atau alat adalah memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara harta, memelihara keturunan dan memelihara akal, yang dalam perumusan hukum untuk memelihara hal-hal tersebut dengan mempedomani nilai-nilai lain seperti yang

telah diuraikan. Nilai-nilai antara ini dimaksudkan adalah untuk mencapai nilai hakiki atau nilai mutlak, yaitu kemaslahatan di dunia dan akhirat. Termasuk usaha identifikasi ini adalah mencermati *amar* dan *nahî*, yang pengertian masing-masing telah dijelaskan sebelumnya.⁶⁷

Hal ini penting karena untuk dapat mengambil kesimpulan hukum yang tepat dan mencerminkan kemaslahatan, mengingat *amar* dan *nahî* tersebut ada yang sifatnya langsung menyentuh persoalan hukum tertentu dan ada yang tidak. Selanjutnya mencermati bahwa hukum-hukum *syara’*, baik *‘âdiyah* (*mu’âmalah*) maupun *‘ibâdiyah* mempunyai tujuan-tujuan asal (*al-maqâshid al-ashliyah*) dan mempunyai tujuan-tujuan pengikut (*maqâshid tâbi’iyah*). Hukumhukum *‘âdiyah* umpamanya nikah disyari’ahkan untuk melanjutkan keturunan sebagai (berdasarkan) tujuan pertama (*al-qashd al-awwal*). Lalu diiringi dengan tujuan mencari ketenteraman, berpasangan, saling bantumembantu dalam masalah *duniawiyah* dan *ukhrawiyah*, berupa hubungan seksual dengan cara yang halal, memandang keindahan perempuan yang diciptakan Tuhan, menghiasi perempuan atau memelihara kehidupannya, anak-anaknya, baik anak dari kita sendiri maupun dari bekas suaminya terdahulu, memelihara terjadinya perbuatan terlarang akibat tuntutan seksual dan lain sebagainya.⁶⁸

Demikian juga masalah ibadah, tujuan aslinya adalah menghadapkan dan menyerahkan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa, dengan penuh kesadaran dalam segala hal. Kemudian diikuti oleh tujuan pengikut, seperti untuk mencapai derajat di akhirat, atau untuk menjadi kekasih Allah dan sebagainya. Tujuan-tujuan pengikut ini menguatkan dan mendorong langgengnya tujuan pokok.⁶⁹

⁶⁷ Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari’ah*, jilid 2, h. 393-410.

⁶⁸ Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari’ah*, jilid 2, h. 393-410.

⁶⁹ Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari’ah*, jilid 2, h. 393-410.

⁶⁶ Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syari’ah*, jilid 3, h. 33.

Keempat, memahami makna *nash-nash* hukum tersebut satu persatu dan kaitan antara satu sama lain. Untuk ini, seperti telah disinggung, diperlukan pengetahuan memadai tentang bentuk-bentuk lafaz dan aspek-aspek kebahasaan lainnya. Namun, mengingat memahami *nash-nash* tersebut tidak cukup dari aspek kebahasaan, maka juga diperlukan mengaitkannya dengan hal-hal sebagai berikut: pertama, konteks tekstual (*siyâq al-nash*) itu sendiri. Kedua, konteks pembicaraan (*siyâq al-khithâb*). Ketiga, konteks kondisi signifikan (*siyâq al-hâl*). Jadi, *nash-nash* hukum tersebut harus dipahami secara detail satu persatu, secara secara komprehensif, baik teks, konteks atau latar belakang historis *nash-nash* itu muncul.

Kelima, mempertimbangkan kondisi-kondisi dan indikasi-indikasi signifikan suatu masyarakat, yang secara implisit, dipahami dari konsep al-Syâthibî tentang *qarâ' in ahwâl*, terutama yang *ma'qûlah* atau *gairu manqûlah*. Sehubungan dengan perlunya mencermati indikasi-indikasi dalam kategori *gairu manqûlah* ini, peneliti hukum mencermati diamnya *al-Syâri'* terhadap hukum, padahal ada tuntutan untuk dilakukan. Persoalan ini telah dirinci dalam bahasan sebelumnya, namun perlu dikemukakan di sini, bahwa peneliti hukum harus dapat mengidentifikasi diamnya *al-Syâri'* terhadap masalah yang tidak ada hubungannya dengan ibadah dan diam-Nya *al-Syâri'* terhadap masalah yang ada hubungannya dengan ibadah.

Keenam, mencermati alasan ('*illah* hukum) yang dikandung oleh *nash-nash* tersebut, untuk diderivasi kepada konteks signifikan dalam merespons keberadaan alasan-alasan hukum tersebut dan menerapkannya dalam kasuskasus empiris. Perlunya mencermati '*illah-illah* dalam *nash-nash* hukum terutama menyangkut *amar* dan *nahî*, karena menurut al-Syâthibî, alasan mengapa sesuatu itu diperintahkan dan mengapa sesuatu itu dilarang, terkadang diketahui secara jelas ('*illah ma'lûmah*) dan terkadang tidak diketahui ('*illah gairu*

ma'lûmah). Jika '*illah* itu diketahui, makauntutannya haruslah diikuti. Seperti nikah, alasannya ('*illahnya*) adalah untuk kemaslahatan keturunan, jual-beli untuk kemaslahatan pemanfaatan benda yang ditransaksikan, sanksi hukum (*hadd*) untuk kemaslahatan *survive* atau kelestarian hidup. '*Illah-illah* diketahui melalui konsep *masâlik al-illah* seperti yang banyak dikemukakan dalam literatur ilmu *ushûl al-fiqh*. Apabila diketahui '*illahnya*, maka diketahuilah bahwa tujuan *al-Syâri'* adalah apa yang dituntut oleh '*illah-illah*, baik '*illah* untuk dilakukan maupun untuk ditinggalkan.

Pertanyaan yang muncul, bagaimana kalau '*illahnya* tidak diketahui? Menurut al-Syâthibî, manakala terjadi demikian, maka pada prinsipnya haruslah tidak bersikap (*tawaqquf*). Namun, *tawaqquf* di sini ada dua pengertian yang harus didiskusikan: (1) kita tidak boleh melampaui apa yang telah *dinashkan* dalam hukum atau sebab tertentu. Karena, semua bentuk pelampauan (peluasan makna) tanpa pengetahuan tentang '*illahnya* berarti menetapkan hukum tanpa dalil, dan akan dapat bertentangan dengan tujuan *al-Syâri'*. Jadi, *tawaqquf* di sini dilakukan, karena tidak ada dalil sama sekali; (2) bahwa pada dasarnya hukum-hukum *syara'* itu tidak dapat dilampaui cakupan maknanya, hingga diketahui tujuan *al-Syâri'* tentang alasan pelampauan (perluasan) itu. Alasan kebolehan perluasan ini, menurut al-Syâthibî, terdapat dalam konsep *masâlik al-illah* atau dari universalitas dalil.⁷⁰

Ketujuh, mereduksi *nash-nash* hukum menjadi suatu kesatuan yang utuh, melalui proses abstraksi dengan mempertimbangkan *nash-nash* universal dan partikular, sehingga *nash-nash* yang sifatnya partikular tersebut dapat masuk dalam kerangka universal.⁷¹

Kedelapan, cara kerja terakhir metode

⁷⁰ Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, jilid 2, h. 395.

⁷¹ Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Mûsâ al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, jilid 3, h. 4.

ini adalah menetapkan atau menyimpulkan hukum yang dicari, baik sifatnya universal, berupa kaidah-kaidah *ushûliyah* dan kaidah-kaidah fikih maupun sifatnya partikular, berupa hukum spesifik.⁷² Inilah yang disebut produk hukum, yang secara rinci akan diuraikan berikutnya. Mencermati konsep al-Syatibi tentang hubungan *nash* dengan akal, hubungan *nash* dengan tradisi atau perkembangan sosial dan syarat ijtihad, serta karakteristik metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* ini, maka cara kerja di atas dapat diterapkan dengan mengikuti dua atau salah satu dari dua kerangka konseptual, yaitu yang sifatnya *min al-a'lâ ilâ al-adnâ* atau identik dengan istilah *up-down* dan yang sifatnya *min al-adnâ ilâ al-a'lâ* atau identik dengan istilah *bottom-up*. Yang pertama dimulai dengan memahami *nash-nash* kolektif, partikular dan universal, untuk diambil suatu kesimpulan hukum. Kemudian hukum tersebut diproyeksikan kepada kasus-kasus atau gejala-gejala yang terjadi dalam masyarakat. Sedangkan kerangka konseptual kedua, dimulai dengan mempelajari kasus-kasus atau gejala sosial secara mendalam, untuk ditarik suatu kesimpulan hukum tentatif. Kemudian hukum tentatif itu dikonfirmasi dengan *nash-nash* hukum. Bila ada unsur-unsur yang bertentangan, maka *nash-nash* tersebut memberikan nilai-nilai yang sesuai dengan tujuan-tujuan umum *syarî'ah*.

Sehubungan dengan cara kerja di atas, muncul pertanyaan, apakah patron yang digunakan al-Syâthibî dalam metode *al-istiqrâ'* ini. Dalam hal *nash-nash* dan *qarâ'in ahwâl* yang tertuju kepada satu titik koordinat yang sama, persoalan semacam ini tidak begitu rumit. Tetapi, ia menjadi penting karena adanya *nash-nash* yang masing-masing menuju suatu titik koordinat yang berbeda.

Penutup

Metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* menurut al-Syâthibî adalah suatu metode penetapan

hukum Islam yang dalam prosedurnya memanfaatkan kolektifitas dalil dalam pelbagai entuknya, mempertimbangkan *qarâ'in ahwâl* baik yang berkaitan dengan *nash* tersebut secara langsung maupun tidak berkaitan secara langsung, mempertimbangkan kondisi sosial dan memerankan akal dalam merespons perkembangan atau perubahan yang terjadi dalam masyarakat. Sumber pembentukan metode ini adalah konsep *al-istiqrâ'* dalam ilmu *manthiq*, *al-istidlâl al-mursal* dalam ilmu *ushûl al-fiqh* dan konsep *mutawâtir ma'nawî* dalam ilmu *mushthalah hadîs*. Metode yang cara kerjanya dapat dilakukan dengan mengikuti kerangka konseptual *min al-a'lâ ilâ al-adnâ* atau *min al-adnâ ilâ al-a'lâ* ini, dapat menghasilkan dan memverifikasi kaidah *ushûl*, kaidah *fiqh* dan hukum spesifik (*far'iyah*).

Perumusan metode *al-istiqrâ' al-ma'nawî* di atas dilatarbelakangi oleh suatu pernyataan pada saat itu bahwa metode-metode penetapan hukum Islam yang dikembangkan oleh para ahli hukum Islam cenderung dilakukan secara parsial atau terpisah-pisah dalam penggunaan dalil-dalil. Padahal menurut al-Syâthibî kesatuan dasar-dasar *syarî'ah* dalam penetapan hukum Islam haruslah tetap dipertahankan, sehingga tidak terjadi perlakuan diskriminatif terhadap dalil-dalil tersebut.

Pustaka Acuan

- Âmidî, al-, Saefuddîn, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983.
- Ajfan, al-, Muḥammad Abû, *Min Âsâr Fuqahâ' al-Andalus: Fatâwâ al-Imâm al-Syâthibî*, Tunis: Mathba'ah al-Kawâkib, 1985.
- Arkoun, M., *Membedah Pemikiran Islam*, diterjemahkan oleh Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 2000.
- Bukhârî, al-, 'Abdul Azîz, *Kasyf al-Asrâr fî Ushûl al-Bazdawî*, Bayrût : Dâr al al-Fikr, 1982.
- Bik, Muḥammad al-Khudharî, *Ushûl al-Fiqh*, al-Qâhirah: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1988.

⁷² 'Alî Sâmi al-Nasyâr, h. 133.

- Coulon, N.J., *A History of Islamic Law*, London: Edinburg University Press, 1964.
- Gazâlî, al-, Abû Hâmid Muḥammad ibn Muḥammad, *Maqâshid al-Falâsifah*, al-Qâhirah: Dâr al-Ma'ârif, 1961.
- Hitti, Philip K., *History of The Arab*, London: TheMacmillan Press, 1974.
- Hakîm, 'Abd Hâmid, *al-Bayân*, Padang Panjang: Sa'adiyah Putra, t.t.
- Khallâf, 'Abd Wahhâb, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1998.
- Khinn, al-, Mushthafâ Saïd, *Aṣar al-Ikhtilâf fi al-Qawâ'id al-Ushuliyah fi Ikhtilâf al-Fuqahâ'*, Bayrût: Mu'assasah al-Risâlah, 1985.
- Louay, Safi, *The Foundation of Knowledge: A Compaetif Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, 1999.
- Mudzhar, M. Atho, *Pendekatan Studi Islamdalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pusaka Pelajar, 1998
- Madkûr, Muhammad Salâm, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmî*, Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.
- Mûsâ, Sayyid Muhammad, *al-Ijtihâd wa Madâ Hajâtinâ Ilaih fi Hâzâ al-'Ashr*, Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîsah, t.t.
- Marâgî, al-, Mushthafâ, *Fath al-Mubîn fi THabaqât al-Ushûliyîn*, Beirût: Muhammad Amin Ramj wa al-Syirkah, 1974
- Nâshir al-Dîn, 'Abdurrahmân al-Anshârî al-Masyhûr Ibn al-Hanbalî, *Kitâb Aqyisah al-Nabî al-Mushthafâ Muhammad Saw.*, Mesir: al-Kutub al-Hadîsah, 1973.
- Rabbih, Muḥammad 'Abdu, *Buhûs fi al-Adillah al-Mukhtalaf fihâ 'Inda al-Ushûliyîn*, al-Qâhirah: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1980.
- Sulaymân, Abû Hâmid Abû, *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions For Methodology and Thought*, Herndon Virginia USA: The International Institute of Islamic Thought.
- Syâthibî, al-, Abû Ishâq Ibrâhim ibn Mûsâ, *al-I'tishâm*, Bayrût: Dâr al-Fikr, 1981.
- _____, *al-Muwâfaqât fi Ushûl asy-Syarî'ah*, Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.
- Subkî, al-, Tâjuddîn, *Matn Jam al-Jawâmi'* dalam *Hâsiyah al-'Allâmah al-Bannânî*, Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983.
- Syîrâzî, al-, Abû Ishâq Ibrâhim ibn 'Alî, *al-Luma' fi Ushûl al-Fiqh*, Semarang: Toha Putra, tt.
- Syaukânî, al-, Muḥammad ibn 'Alî, *Irsyâd al-Fuhûl Ilâ Tahqîq al-Haqq min 'Ilm al-Ushûl*, Surabaya: Syarikah Maktabah Ahmad ibn Nabhân, t.t.
- Syahrastânî, al-, Muḥammad Abû Bakar, *al-Milal wa an-Nihal*, Beirût: Dâr al-Fikr, t.t.
- Sya'bân, Muḥammad Ismâ'îl, *al-Tasyrî' al-Islâmî Mashâdiruhû wa Athwâruh*, al-Qahirah: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1985.
- Schacht, Joseph, *The Origin of Muhammadan Law*, (London: Oxspord Universit Press, 1971).
- Syâfi'î, al-, Muḥammad ibn Idrîs, *al-Risâlah*, al-Qâhirah: Dâr at-Turâs, 1979.
- Sikakî, al-, Yûsuf ibn Abû Bakar, *Miftâh al-'Ulûm*, Bayrût: Dâr a-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.
- Syâthibî, al-, Abû Ishâq Ibrâhim ibn Mûsâ, *al-Muwâfaqât fi Ushûl asy-Syarî'ah*, Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.
- Taftazani, al-, Sa'ad al-Dîn Mas'ud 'Umar ibn Abdillah, *al-Talwîh ila Kasyf Haqâ'iq al-Tanqîh*, Bayrût: Syirkah Dâr al-Arqâm, 1998.
- Tim IIQ., *Qâidah-qaidah Qira'at Tujuh*, Jakarta: Darul Ulum Press, 1996.
- Zahrah, Muḥammad Abû, *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyah*, Mishr: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.
- Zaid, Farouq Abû, *al-Syarî'ah al-Islâmiyah bain al-Muhâfizhîn wa al-Mujaddidîn*, Damaskus: Dâr al-Mauqif al-'Arabî, t.t.
- Zaidân, 'Abdul Karîm, *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*, Bayrût: Mu'assasah al-Risâlah, 1998.
- Zahrah, Muḥammad Abû, *Ushûl al-fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958.
- Al-Zuhaylî, Wahbah, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, Bayrut: Dâr al-Fikr, 1998.