

# REKONSTRUKSI KONSEP IJMAK DALAM BERIJTIHAD DI ERA MODERN

**Maimun**

Dosen Tetap Fakultas Syari'ah UIN Raden Intan Lampung

Jl Endro Suratmin Sukarame Bandar Lampung

[maimun@radenintan.ac.id](mailto:maimun@radenintan.ac.id)

## **Abstraksi**

Dalam teori hukum Islam (*u l al-fiqh*), ijmak (*ijm '* ) sebagai sumber hukum ketiga sesudah al-Qur'an dan sunnah (hadis). Pada masa ma hab-ma hab hukum awal, posisi ijmak pada urutan keempat. Terjadi pergeseran posisi setelah memasuki periode Im m asy-Sy fi'i, dan diperkuat lagi pada periode klasik, fungsi dan kedudukan ijmak menjadi statis, rigid, formal, final, tidak prospektif ke masa depan, dan tidak memungkinkan terjadi ijmak di masa-masa yang akan datang. Permasalahannya adalah, perlukah konsep ijmak yang telah dikonstruksi oleh para ahli hukum konvensional direkonstruksi di era modern ini dengan tujuan agar mampu menjawab berbagai kasus hukum baru yang mengemuka, dan model ijmak yang bagaimanakah yang diperlukan dalam konteks ijtihad di era modern.?

Penelitian ini merupakan deskriptif kualitatif yang bersifat normatif doktriner, dengan sumber datanya literer, yang mengkaji dan menganalisis konsep ijmak dalam teori hukum Islam menuju rekonstruksi dan pembaruan u l al-fiqh, dengan metode dan teknik *content analysis*, interpretatif, dan holistik.

Temuan penelitian ini: (1) Konsep ijmak pada masa ma hab-ma hab hukum awal merupakan prinsip jastifikasi untuk menyatakan keabsahan berbagai pendapat yang berbeda, sebagai upaya mencari titik temu dan bersepakat dalam menetapkan hukum syar'i. Al-Qur' n dan sunnah sebagai dalil yang mencipta, sedangkan kiyas, ijmak, dan yang lainnya sebagai dalil yang menyingkap dalam menemukan hukum. (2) Konsep Ijmak pada awalnya sesuatu yang dinamis dan terjadi hubungan integratif yang harmonis antara sunnah-ijtihad-ijmak, tetapi setelah periode asy-Sy fi'i, ijmak berubah dan bergeser menjadi statis, formal, tidak prospektif ke masa depan, obyek kajian sangat terbatas, dan ijmak hanya memungkinkan terjadi di masa sahabat, ke depan tidak mungkin terjadi. Lebih diperparah lagi pada periode klasik, ijmak menjadi sesuatu yang sudah final, dan tidak bisa diubah hingga "pintu ijtihad tertutup", konformitas berkembang dan fanatik ma hab. (3) Model ijmak yang diperlukan di era modern ini adalah ijmak demokratis yang diorganisir dalam bentuk lembaga legislatif tingkat nasional dan internasional. Lembaga-lembaga ini dibutuhkan untuk mengakomodasi berbagai kepentingan dan kesepakatan di setiap negara bangsa, dan dunia internasional untuk membahas isu-isu krusial internasional, seperti problem kemanusiaan, HAM, keadilan, ekonomi, dan terorisme dengan tanpa memandang latarbelakang etnis, ras, agama dan budaya, yang penting bersama-sama memiliki komitmen terhadap perbaikan hidup manusia di dunia internasional. Dan hasil-hasil ijmak formal dan non formal tersebut pada saatnya bisa diubah kembali sejalan dengan perkembangan situasi dan kondisi zaman modern.

Kata Kunci: Ijmak, rekonstruksi, ijtihad, era modern

## A. Pendahuluan

Dalam teori metodologi pemahaman hukum Islam (*u l al-fiqh*) disebutkan bahwa sumber<sup>1</sup> pokok (primer) hukum Islam adalah al-Qur' n dan sunnah. Sedangkan yang lainnya hanyalah sebagai penunjang (sekunder) terhadap kedua sumber tersebut, seperti ijmak, kiyas, dan lain-lain. Fazlur Rahman mengatakan bahwa yang betul-betul landasan atau sumber materiel adalah al-Qur' n dan sunnah. Sedangkan ijmak merupakan dasar formal, dan kiyas adalah sebagai aktifitas penyimpulan analogi yang efisien.<sup>2</sup> Tetapi setelah teori hukum tersusun terutama di masa asy-Syafi'i, sumber hukum itu disistematisir dan diurutkan menjadi: al-Qur' n, sunnah, ijmak, dan kiyas.<sup>3</sup> Penetapan sumber hukum tersebut menjadi doktrin kemudian oleh mayoritas ulama (*Jumh r al-Ulam '*) disepakati dan wajib diikuti dalam mengistinb kan

---

<sup>1</sup>Term sumber (*ma dar* atau *ma dir*) sebagai pengganti dalil (*ad-dalil*) merupakan term baru, yang kelihatannya dipengaruhi oleh peristilahan hukum sekuler Barat. Term baru ini digunakan oleh para pakar pemikiran hukum Islam dalam literatur *u l al-fiqh* yang terbit pada akhir abad ke 14 hijriyah, atau pertengahan abad ke 20 Masehi, seperti terlihat dalam karya Abdul Wahh b Khall f "*Ma dir at-Tasyri' fi m l Na a Fih*" dan "*Ma dir al-Ahk m al-Isl miyyah*" karya Zakaria Sabri.

<sup>2</sup>Fazlur Rahman, *Isl m*, diterjemahkan oleh Senoadji Saleh, (Jakarta: PT Bina Aksara, 1987), h. 106.

<sup>3</sup>Muhammad bin Idris asy-Sy fi'i (selanjutnya ditulis asy-Sy fi'i), *Ar-Ris lah*, (Mesir: D r al-Fikr, t.t.), h. 39. *Al-Umm* (Mesir: Maktabah al-Kulliyah, 1961), Juz ke 5, h. 246.

hukum.<sup>4</sup> Adapun selebihnya, seperti *isti l h, istihs n, qaul ah bi, ijm ' ahli Madinah, 'urf (al-' dah), sad a - ari'ah*, dan *syar'u man qabl na* merupakan dalil yang diperselisihkan eksistensinya di kalangan para ahli *u l*.<sup>5</sup> Menurut Najm ad-Din at- fi (w. 716 H) tidak kurang dari 19 macam sumber (dalil) hukum yang diperselisihkan.<sup>6</sup> Bahkan lebih dari itu, jumlah seluruhnya adalah sebanyak 45 macam dalil hukum.<sup>7</sup>

Pada masa Rasulullah, apabila muncul suatu kasus hukum baik yang berhubungan dengan Allah (*habl min Allah*) maupun dengan sosial kemasyarakatan (*habl min al-nas*), maka Allah menurunkan wahyu untuk menjelaskannya, meskipun penjelasan wahyu itu pada umumnya bersifat global (*ijm li*), tidak secara detail (*taf ili*). Dari kondisi ini, di satu sisi Rasulullah sebagai orang yang diberi kewenangan untuk menjelaskan wahyu, dan di sisi lain beliau berkewajiban untuk menjawab dan menetapkan ketentuan hukum dari berbagai kasus hukum yang dihadapinya.

---

<sup>4</sup>Zaky ad-Din Sya'b n, *U l al-Fiqh al-Isl mi*, (Mesir: D r al-Ta' lif, 1964), h. 27.

<sup>5</sup>Lihat, Muhammad Sa'id Ali Abdu Rabbih, *Buh fi al-Adillah al-Mukhtalaf Fih 'Ind al-U liyyin*, (Mesir: Ma ba'ah al-Sa' dah, 1400 H/1980 M). Zaky ad-Din Sya'b n, *U l al-Fiqh al-Isl mi, op-cit.*, h. 28.

<sup>6</sup>Mu af ' Zaid, *al-Ma lahah fi at-Tasyri' al-Isl mi wa Najm ad-Din at- fi* (Mesir: D r al-Fikr al-'Arabi, 1384 H/1964 M), h. 117.

<sup>7</sup>Lihat, Abdurrahman Dahlan, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Penerbit AMZAH, 2010), h. 197.

Karena itu, Rasulullah terkadang harus menggunakan akal (*ra'y*) yang disebut dengan ijtihad dalam menetapkan hukum.

Ijtihad Rasulullah pada dasarnya merupakan manifestasi dari pemahaman mendalam terhadap wahyu, karena semua hasil ijtihadnya dipandu oleh wahyu. Pelaksanaan ijtihadnya, terkadang dilakukan melalui musyawarah dengan para sahabat, dan terkadang dilakukan secara pribadi dengan memproyeksikan kasus yang sama sekali tidak diatur ketentuan hukumnya dengan kasus yang sudah ada aturan hukumnya dalam al-Qur' n yang disebut dengan kiyas, sekalipun dalam pengertian yang luas. Oleh sebab itu, segala apa yang ditetapkan Rasulullah dari hasil ijtihadnya adalah menjadi sunnah (sumber hukum).

Setelah Rasulullah wafat (w. 632 H), praktik ijtihad diteruskan oleh para sahabat. Mereka mengikuti cara-cara ijtihad yang pernah dilakukan Rasulullah. Ketika dihadapkan pada kasus-kasus hukum, mereka mula-mula merujuk pada al-Qur' n, dan selanjutnya merujuk pada sunnah. Ketika kedua sumber hukum itu tidak ditemukan aturan hukumnya, maka mereka melakukan ijtihad berdasarkan kemampuan memahami makna-makna ayat dilihat dari segi sosio-historis (*asb b al-nuz l*), tujuan-tujuan hukum (*maq id*

*asy-syari'ah*), dan alasan-alasan logis (*ta' lil al-ahk m*), serta berdasarkan kemampuan bahasa arab yang dimiliki, meskipun era itu gramatika bahasa arab belum sistematis seperti di era berikutnya. Namun demikian, para ahli hukum Islam masa-masa berikutnya menilai bahwa metode ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat itu masih terbatas pada pemahaman pada al-Qur' n dan sunnah. Ab Zahrah mengatakan bahwa sebagian sahabat berijtihad dalam batas-batas pemahaman al-Qur' n dan sunnah, sedangkan sebagian yang lain menggunakan kiyas dan maslahat (*ma lahat*).<sup>8</sup> Senada dengan Zahrah, Sal m Ma k r mengatakan bahwa ijtihad para sahabat itu tersimpul pada tiga bentuk, yaitu menafsirkan *na* , menggunakan kiyas, *ma lahat* mursalah dan *istihs n*.<sup>9</sup> Dari penilaian Ab Zahrah dan Sal m Ma k r ini menunjukkan bahwa kedudukan ijtihad di masa sahabat sudah menjadi alat untuk menggali sumber hukum dengan menggunakan pendekatan kiyas, *ma lahat* mursalah, dan *istihs n*.

Seiring dengan semakin meluasnya wilayah kekuasaan Islam dan terjadinya interaksi sosial antara kaum muslimin

---

<sup>8</sup> Muhammad Ab Zahrah, *Muhammadiyah*, Jld. Ke 2, (Mesir: D r al-Fikr al-'Arabi, t.t.), h. 23.

<sup>9</sup> Muhammad Sal m Ma k r, *al-Madkh l li al-Fiqh al-Isl mi*, (Bairut: D r al-Fikr, t.t.), h. 22.

dengan penduduk asli di berbagai wilayah dan daerah, terutama sesudah periode sahabat, maka konsekuensinya adalah kreatifitas ijtihad di kalangan para mujtahid semakin luas dan berkembang. Sementara *na-na* wahyu terbatas, sedangkan permasalahan hukum terus terjadi tidak terbatas.<sup>10</sup> Para *t bi'in* dan *t bi' t bi'in* dalam menghadapi kompleksitas kasus hukum yang terus terjadi, mereka berusaha secara maksimal untuk menyelesaikannya dengan tetap langkah awal mengikuti cara-cara yang dilakukan Rasulullah, kemudian cara-cara yang dilakukan oleh para sahabat dengan terus berusaha mengembangkan metode-metode *istinb* hukumnya. Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, muncul dua kelompok pemikiran yang disebut *ahl al-hadis* dan *ahl al-ra'y* yang memiliki landasan teologis masing-masing. *Ahl al-hadis* berkembang di Hij z, bagi mereka yang menekankan keunggulan wahyu atas akal, dipelopori oleh Sa'id ibn al-Musayyab (w. 94 H) dan para pengikutnya, dan *ahl al-ra'y* di Irak yang memberikan porsi akal lebih besar atas wahyu, dipelopori oleh Ibrahim al-Nakha'y (w. 95 H) dan

---

<sup>10</sup> Muhammad Ab Bakar as-Sahrastrani, *al-Mil l wa al-Nihal*, editor 'Abd al-'Aziz ibn Muhammad al-Wakil (Bairut: D r al-Fikr, t.t.), h. 202.

para pengikutnya.<sup>11</sup> Pada perkembangan berikutnya *ahl al-ra'y* ini menjadi satu ma hab fikih rasional atas pengaruh Ab Hanifah (90-150 H/699-767 M) yang menjalani masa hidupnya pada kondisi sosial politik diakhir dinasti Umayyah dan diawal dinasti Abbasiyah.<sup>12</sup> Irak pada masa Ab Hanifah ini merupakan kota yang peradaban dan pengetahuan Islam sudah lebih maju dibandingkan dengan suasana Hij z di Madinah yang masih sederhana. Sedangkan *ahl al-hadis* menjadi ma hab fikih tradisional atas pengaruh Malik bin Anas (93-179 H) yang menjadikan al-Qur' n dan hadis serta ijmak sahabat sudah dipandang cukup untuk menjadi dasar penyelesaian kasus-kasus hukum yang muncul, tidak perlu lagi menggunakan kiyas, dan rasio.<sup>13</sup>

Munculnya dua ma hab di atas, membuat asy-Sy fi'i (150-204 H) merasa terpanggil untuk melakukan moderasi. Ia merumuskan teori hukum yang mensintesa pemikiran rasional Hanafi dan pemikiran

---

<sup>11</sup> Muhammad Ali al-S yis, *T rikh al-Fiqh al-Isl mi*, (Mesir: Maktabah wa Ma hba'ah Muhammad Ali abih wa Aul duh, t.t.), h. 73. Muhammad Yusuf M sa, *T rikh al-Fiqh al-Isl mi*, (Mesir: D r al-Kit b al-'Arabi, 1958), h. 138-139.

<sup>12</sup> Muhammad Yusuf M sa, *Ab Hanifah*, (Mesir: Maktabah Nah ah, 1957), h. 9

<sup>13</sup> Lihat, Farouq Abu Zaid, *Hukum Islam: Antara Tradisional dan Modernis*, Penerjemah Husein Muhammad, (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1986), h. 20-21.

M liki yang tradisional. Upaya ini terlihat dari semangat melakukan berdiskusi dengan murid-murid Ab Hanifah, terutama dengan Ab Yusuf (w. 183 H) dan Muhammad ibn al-Hasan al-Syaibani (w. 198 H) setelah terlebih dahulu berguru kepada pemuka *ahl al-hadis*, Malik bin Anas. Hasil upayanya ini melahirkan teori hukum dalam konstruksi empat sumber utama (u l) hukum yang banyak dipedomani oleh para ahli hukum Islam sebagaimana telah disebutkan di atas, yaitu al-Qur' an, sunnah/hadis, ijmak dan kiyas, atau (ijtihad),<sup>14</sup> di mana konstruksi sebelumnya adalah al-Qur' an, sunnah, kiyas, dan ijmak, dalam lintas sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam, bersamaan dengan berlalunya waktu, konsep ijmak yang dikonstruksi asy-Syafi'i dalam ar-Risalah-nya tampak masih bersifat umum dan belum menjadi sebuah teori yang jelas, karena masih kesulitan mencari acuandalil al-Qur' an, sehingga pada akhirnya merujuk pada hadis-hadis yang maknanya bahwa umat Islam tidak akan bersepakat dalam kesalahan. Jadi, ijmak dalam pemikiran Syafi'i merupakan praktik-praktik yang diamalkan sebagai kesepakatan umat. Tetapi dalam perkembangan berikutnya, ijmak sebagai dalil fikih (fiqh) dirumuskan dengan ketat, yaitu

---

<sup>14</sup> Asy-Syafi'i, *ar-Risalah*, *loc.cit.*

keepakatan bulat (totalitas) para ulama pada suatu masa tertentu mengenai hukum syara' tertentu.<sup>15</sup> Selanjutnya menurut para ulama, kalau suatu persoalan dianggap telah ada ijmak, maka pendapat baru tidak boleh lagi diberikan.<sup>16</sup> Terminologi ini menunjukkan ketidakbolehan terjadi perbedaan pendapat, bahkan seorang ahli hukum pun mesti menyepakatinya. Dasar perumusan terminologi ijmak ini bertolak dari asumsi bahwa yang memungkinkan terjadi ijmak hanyalah pada masa sahabat, karena jumlah mereka masih sedikit. Sedangkan pada masa-masa berikutnya sulit untuk terjadi ijmak. Terlebih lagi pada periode klasik, fungsi dan kedudukan ijmak telah bergeser dan berorientasi sebagai instrumen untuk membela suatu pendapat, sehingga diklaim bahwa itu telah terjadi ijmak, bahkan sebenarnya hal itu tidak ada terjadi ijmak. Apabila terjadi suatu kasus hukum baru, orang mudah merujuk pada hasil kesepakatan sebelumnya, terutama ijmak sahabat. Hal ini mengakibatkan ijmak berorientasi ke masa lalu, statis, kaku, formal, dan tidak prospektif ke masa depan. Oleh karena demikian,

---

<sup>15</sup> Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, perjemahan Agah Garnadi dengan *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1405 H/1984), h. 144.

<sup>16</sup> *Ibid.*

nyaris kreatifitas ijtihad intelektual menjadi lemah, keberanian para ulama untuk membongkar konstruksi fikih yang dipandang final sulit terjadi, dan bahkan konfirmistas dan fanatik ma hab yang terus terjadisepanjang masa, yang pada akhirnya ruang gerak “pintu ijtihad tertutup”.

Di era globalisasi dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi informasi modern ini, kelemahan dan kebakuan serta “tertutup pintu ijtihad” tersebut, di kalangan para pemikir muslim kontemporer digugat dan dipertanyakan kembali dengan melahirkan berbagai gagasan perlunya rekonstruksi, reformulasi, dan bahkan pembaruan *u l al-fiqh* secara umum. Di antaranya seperti Hasan at-Turabi dengan pembaruan *u l al-fiqh*-nya,<sup>17</sup> Mahmoud Mohamed h dengan konstruksi teori *nasakh*,<sup>18</sup> Abdullah Ahmed al-Na’im dengan dekonstruksi syari’ah,<sup>19</sup> Fazlur Rahman dengan

*doublemovement*,<sup>20</sup> dan Muhammad Syahrur dengan *na ariyyah al-hud d*-nya.<sup>21</sup> Tentunya masih banyak lagi para pemikir muslim kontemporer bermunculan dengan gagasan dan pemikiran cerdasnya sekaligus melahirkan karya-karya monumentalnya, termasuk perlunya rekonstruksi konsep ijmak.

Bertolak dari deskripsi sekilas konsep ijmak tersebut di atas, muncul kegelisahan akademik dengan mempertanyakan kembali, perlukah konsep ijmak direkonstruksi di era modern ini dalam upaya memenuhi dan menjawab berbagai kasus hukum kontemporer yang terjadi, dan model ijmak yang bagaimanakah yang diperlukan dalam berijtihad di era modern.?

## **B. Pembahasan**

### **1. Ijmak dalam Teori Hukum Islam**

#### **a. Definisi Ijmak**

Secara etimologis, ijmak berasal dari akar kata *ajma’a yajmi’u ijm’an* yang wazannya kata *if’lan*, yang mengandung dua makna: Pertama, bermakna “ketetapan hati terhadap

---

<sup>17</sup>Ia menulis sebuah karya dengan, *Tajdid fi U l al-Fiqh*, (Bairut-Khartoum: D r al-Fikr, 1980). Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Afif Muhammad (Dosen IAIN Sunan Gunung Jati Bandung).

<sup>18</sup>Ia telah merekonstruksi teori nasakh ulama u l klasik, dengan teori nasakh model baru. Bisa dibaca dalam karyanya *The Second Message of Islam*, yang diterjemahkan oleh muridnya Abdullah Ahmed al-Na’im (Syracuse: Syracuse University Press, 1984).

<sup>19</sup>Di antara karyanya, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right, and International Law* (Cyracuse: Syracuse University Press, 1990). Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany, dengan *Dekonstruksi*

---

*Syari’ah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LkiS, 2001), Cet. ke 3.

<sup>20</sup>Di antara karyanya, *Islamic Methodology in History*, (Carachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), *Islamand Modernity Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: Chicago University Press, 1982).

<sup>21</sup>Karyanya yang monumental, *Al-Kit b wa al-Qur’ n Qir ’ah Mu’ irah* (Damaskus: Al-Ahab li at- ib ’ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1992). Sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Sahiran Syamsuddin, dan Burhanudin Dzikri, dengan *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer* (Yogyakarta: el-SAQ Press, 2007).

sesuatu (*al-'azam wa at-ta mim 'al al-amr*)". Pemaknaan ini ditemukan dalam Q.S. Yunus (10): 71:

Artinya: "Maka kepada Allah-lah aku bertawakkal, karena itu bulatkanlah keputusanmu dan (kumpulkanlah) sekutu-sekutumu (untuk membinasakanmu)".

Dalam pernyataan Rasulullah Saw. ditemukan ungkapan:

Artinya: "Tidak ada puasa bagi orang yang tidak membulatkan niat puasa pada malam hari sebelum terbit fajar".<sup>22</sup>

Kedua, bermakna "kesepakatan terhadap sesuatu (*al-ittif q 'al al-amr*)". Ijmak dalam pemaknaan ini ditemukan dalam Q.S. Yusuf (12): 15:

Artinya: "Maka tatkala mereka membawanya dan sepakat memasukkannya ke dasar sumur (lalu mereka memasukkan dia), dan (di waktu dia sudah dalam sumur) Kami wahyukan kepada Yusuf: "Sesungguhnya kamu akan menceritakan kepada mereka perbuatan mereka ini, sedangkan mereka tidak ingin lagi".<sup>23</sup>

Dua pemaknaan ijmak tersebut dapat ditegaskan perbedaan stresingnya bahwa, pemaknaan yang pertama hanyalah terletak pada satu tekad bulat perseorangan dalam merealisasikan suatu pekerjaan yang direncanakannya, sedangkan pemaknaan yang kedua memerlukan konsensus secara bulat dalam merealisasikan suatu perbuatan yang diprogramkannya.

---

<sup>22</sup>Sulaiman ibn al-Asy'as as-Sajastani al-Azdi Ab D wud (selanjutnya ditulis Ab D wud), *Sunan Abi D wud* (Indonesia: Maktabah Dahl n, t.t.), Juz ke 2.

<sup>23</sup>Lihat, Ali Jumuhah, *al-Ijma' 'Ind al-U liyyin* (al-Qahirah: Dar ar-Risalah, 1420 H/2009 M), Cet. ke 2, h. 5.

Adapun pemaknaan ijmak secara terminologi telah banyak dikemukakan oleh para ahli u l (*u liyyin*) antara lain: Al-Gazali asy-Syafi'i (w. 505 H) mendefinisikan ijmak dengan rumusan: "Kesepakatan umat Nabi Muhammad Saw. secara khusus mengenai suatu permasalahan agama".<sup>24</sup> Terminologi ijmak ini menggambarkan bahwa ijmak harus dilakukan oleh umat Nabi Muhammad Saw. dalam arti oleh seluruh umat Islam, mereka harus konsensus dalam menyepakati setiap persoalan agama. Tetapi, ia tidak memasukkan kalimat "setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw. (*ba'da wafati Muhammadin Saw*)" kelihatannya secara logika, karena ijmak di masa Nabi tidak diperlukan, dan pada masa itu hak prerogatif dan otoritatif penentu hukum adalah Nabi Muhammad Rasulullah.

Al-midhi asy-Syafi'i (w. 631 H) mendefinisikan ijmak dengan: "Ungkapan dari kesepakatan sejumlah *ahl al-halli wa al-'aqd* dari umat Nabi Muhammad pada suatu masa tentang kasus hukum yang terjadi".<sup>25</sup> Terminologi ijmak yang

---

<sup>24</sup>Abul-Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali (selanjutnya ditulis al-Gazali), *al-Mustaf min 'Ilm al-U l* (Mesir: Syirkah at-ib'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1391 H/1971 M), h. 199.

<sup>25</sup>Saif ad-Din Abul-Hasan 'Ali bin Abi 'Ali bin Muhammad al-midhi (selanjutnya ditulis al-midhi), *al-Ihkam fi U l al-Ahkam* (Riyad: Dar

dirumuskan oleh al-*midi* ini dapat ditegaskan bahwa yang dimaksudkannya dengan *al-ittif q*, yaitu mereka (*ahl al-halli wa al-'aqd*) sepakat secara umum baik berupa ungkapan perkataan (*al-aqw l*), perbuatan (*al-af' l*), bersikap pasif (*as-sukut*), dan penetapan (*at-taqrir*). Dimaksudkan dengan *jumlah ahl al-halli wa al-'aqd*, yaitu kesepakatan mereka (*mujtahidin fi al-ahk m asy-syar'iyah*) secara umum, atau sebagian mereka. Dimaksudkan dengan *min ummati Muhammad*, yaitu umat Islam yang ahli dalam berbagai persoalan keagamaan. Dimaksudkan dengan *fi 'a r min al-a' r*, yaitu kesepakatan *ahl al-halli wa al-'aqd* pada semua masa hingga datang kiamat. Sedangkan dimaksudkan dengan *'al hukmin w qi'atin*, yaitu peristiwa hukum dari berbagai persoalan secara umum, baik berupa penetapan, peniadaan, dan hal-hal yang berkaitan dengan hukum-hukum syara' (*asy-syar'iy t*), hukum-hukum logika (*al-'aqliyy t*), dan makna ijmak dalam arti tradisional (*al-'urfyy t*).

Im m Sy fi'i (150-204 H) dalam karyanya *ar-Ris lah* dalam bab *al-Ijm '*, ia tidak memberikan terminologi *ijm '* yang jelas dan tegas. Akan tetapi secara implisit dapat ditemukan dari pernyataan

---

as-ami'iy li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1424 H/2003 M), Cet. ke 1, Juz ke 1, h. 262.

asy-Sy fi'i bahwa, "barang siapa berkata pada apa yang diucapkan (disepakati) *jam 'ah al-muslimin*, maka wajib mereka mengikuti kesepakatan mereka".<sup>26</sup> Jika pernyataan ini dipandang sebagai rumusan *ijm '*, maka berarti inilah yang dimaksudkan gambaran ijmak menurut asy-Sy fi'i. Namun demikian, mayoritas ahli *u l al-fiqh* tidak ada yang mengatakan pernyataan asy-Sy fi'i itu sebagai rumusan ijmak. Terminologi ijmak justru ditemukan dalam karya-karya para pengikutnya, seperti di antaranya az-Zarkasyi (745-794 H) mengkonstruksi rumusan ijmak dengan "Kesepakatan para imam mujtahid umat Nabi Muhammad Saw. setelah wafatnya tentang suatu persoalan peristiwa hukum yang terjadi pada suatu masa".<sup>27</sup> Terminologi ini menggambarkan bahwa ijmak dalam pemikiran asy-Sy fi'i adalah kesepakatan para imam mujtahid secara totalitas, tidak termasuk kesepakatan orang awam dan sebagian para imam mujtahid dari umat Nabi Muhammad

---

<sup>26</sup>Al-Im m Abi 'Abd Allah Muhammad bin Idris asy-Sy fi'i (selanjutnya ditulis asy-Sy fi'i), *ar-Ris lah*, pen-tahqiq Ahmad Muhammad Sy kir (Mesir: D r al-Fikr, t.t.), h. 475.

<sup>27</sup>Badar ad-Din Muhammad bin Bah dir bin 'Abd Allah az-Zarkasyi asy-Sy fi'i (selanjutnya ditulis az-Zarkasyi), *Bahr al-Muhi fi U l al-Fiqh* (al-Q hirah: D r as-afwah, 1409 H/1988 M), Cet. ke 1, Juz ke 4, h. 436-437. Lihat, Muhammad Ab Zahrah, *asy-Sy fi'i Hay tuh wa 'A ruh Ar uh wa Fiqhuh* (Mesir: D r al-Fikr al-'Arabi, 1363 H/1944 M), h. 282.

yang terjadi setelah beliau wafat, terjadi kesepakatan itu baik dalam persoalan-persoalan hukum syara' (*asy-syar'iyy t*), hukum-hukum rasional (*al-'aqliyy t*), analisis kebahasaan (*al-lugawiyy t*), dan termasuk tradisi yang berkembang di masyarakat (*al-'urfiyy t*), serta tidak saja terjadi pada masa tertentu tetapi terjadi sepanjang masa hingga hari kiamat.

Dari berbagai terminologi ijmak yang dikonstruksi oleh para ahli *u l al-fiqh* tersebut di atas dapat diringkaskan secara substansial bahwa ijmak akan terjadi bila memenuhi unsur-unsur: (1) Terdapat kesepakatan seluruh mujtahid dari umat Islam (*jam 'ah al-muslimin*). Dari ungkapan ini, apabila terdapat seorang ulama mujtahid, atau sebagian mereka yang menolak kesepakatan maka tidak terjadi ijmak, dan hal ini tidak dibatasi oleh wilayah, daerah, dan bahkan negara, tetapi mujtahid seluruh dunia tanpa kecuali mereka harus sepakat dalam setiap persoalan agama yang dibahasnya; (2) Kesepakatan yang dilakukan harus dinyatakan oleh para mujtahid dengan jelas (*arih*), tidak boleh kesepakatan dengan cara diam-diam (*ijm ' sukuti*). Hal ini konsekuensinya tidak akan terjadi ijmak; (3) Mereka yang melakukan kesepakatan adalah para imam mujtahid, bukan orang awam

dan para mujtahid yang tidak memenuhi persyaratan ijtihad; (4) Ijmak dilakukan setelah Nabi Muhammad Saw. wafat, sebab di masa Nabi hidup tidak pernah terjadi ada *ijm '* dikarenakan berbagai persoalan keagamaan kata kunci pemutusnya adalah Rasulullah Saw. sendiri, dan (5) Sasaran kesepakatan yang dilakukan adalah peristiwa hukum tertentu yang terjadi.

## **b. Eksistensi Ijmak sebagai Sumber Hukum**

Di kalangan para ahli *u l al-fiqh* klasik dan kontemporer dalam memperbincangkan eksistensi ijmak sebagai sumber hukum terjadi *debat table*. Mayoritas ulama *u l* seperti al-midi (w. 631 H), Ibn al-H jib (w. 646 H), dan yang lainnya berpendapat bahwa ijmak merupakan *hujjah syar'i* yang bersifat *qa 'i* yang wajib diamalkan oleh setiap muslim, dan dilarang untuk mengingkarinya, dan bahkan barang siapa yang mengingkarinya maka dianggap sebagai *k fir*.<sup>28</sup> Itulah sebabnya mayoritas ulama *u l* memosisikan ijmak sebagai sumber<sup>29</sup> hukum yang

---

<sup>28</sup>Al- midi, *op.cit.*, h. 266. Zaki ad-Din Sya'b n, *U l al-Fiqh al-Isl mi* (Mesir: D r at-Ta'lif, 1965, h. 85. 'Ali 'Abd ar-R ziq, *al-Ijm ' fi asy-Syari'ah al-Isl miyyah* (Mesir: D r al-Fikr al-'Arabi, 1366 H/1947 M), h. 25.

<sup>29</sup>Terma sumber (*ma dar*) dalam pemikiran metodologi hukum Islam kelihatannya digunakan oleh minoritas pemikir muslim kontemporer

ketiga setelah al-Qur' n dan sunnah. Sedangkan menurut Abu Ish q Ibr him bin Siy r yang dikenal dengan an-Na m al-Mu'tazili (w. 231 H), sebagian ulama Syi'ah, dan Khaw rij berpendapat bahwa *ijm '*  tidak bisa dijadikan *hujjah*.<sup>30</sup> Tentunya kedua pendapat tersebut, masing-masing mempunyai argumentasi yang dikedepankannya, baik *na al-Qur' n*, sunnah, dan logika. Demikian juga mereka yang menolak *ijmak* sebagai *hujjah syar'i*, adalah sama sebagaimana *jumh r ulama u l* berdasarkan pada argumentasi-argumentasi yang dipegangnya.

Selain dari mereka (*nuf t al-ijm '* ) ini, kalangan *ma hab hiri* seperti Ibn Hazm (w. 456 H) mengkritik pendapat dan argumentasi-argumentasi yang dipegangi oleh *jumh r ulama u l*

---

sebagai ganti dari terma *ad-dalil*. Sebab, dalam literatur *u l al-fiqh* klasik pada umumnya tidak ditemukan penggunaan terma *ma dar* atau *ma dir*, yang ada dengan sebutan *al-adillah*, atau *al-adillah asy-syar'iyah*. Terma baru, *ma dar* sebagai pengganti *ad-dalil* diduga kuat dipengaruhi oleh peristilahan hukum sekuler Barat. Di antara literatur *u l al-fiqh* yang menggunakan terma tersebut, yaitu buku-buku metodologi hukum Islam yang terbit pada akhir abad XIV H. atau pertengahan abad XX M. seperti buku (kitab) "*Ma dir at-Tasyri' al-Isl mi Fim la Na a Fih*" karya 'Abd al-Wahh b Khall f, dan kitab "*Ma dir al-Ahk m al-Isl miyyah*" karya Zakaria as-Sabri. Dalam penelitian ini kedua terma itu digunakan, tetapi secara teknis penulisan disesuaikan dengan konteksnya.

<sup>30</sup>Al-K fi as-Subki, *op.cit.*, h. 352-353. 'Ali 'Abd R ziq, *loc.cit.* Zaki ad-Din Sya'b n, *op.cit.*, h. 86.

(*u liyyin*). Di antara argumen (dalil) yang dikemukakan oleh *jumh r ulama* adalah Q.S. an-Nis ' (4): 115. Pada ayat ini, yang dikehendaki "jalan orang-orang mu'min" menurut Ibn Hazm adalah ta'at kepada Allah (al-Qur' n) dan Rasul (sunnah) yang jelas datangnya sunnah itu dari beliau, maka dalam konteks ini tidak ada dalil yang menunjukkan kehujjahan *ijmak*. Demikian juga hadis-hadis yang dijadikan dasar oleh *jumh r ulama*, semuanya terkategori hadis ahad yang tidak memberikan kepastian (*qa 'i*) untuk menguatkan kehujjahan *ijmak*. Jika hadis-hadis itu menfaidahkan *qa 'i* tentu ia mutawatir maknanya. Jika demikian pengertiannya maka sudah barang pasti umat Islam terpelihara dari kesalahan (*al-kha '* ) dan kesesatan (*al lah*) dengan cara melakukan kekufuran, atau menyalahi dalil-dalil yang *qa 'i*. Meskipun sebenarnya ada sebagian hadis Rasulullah yang menyatakan bisa saja terjadi kesalahan dilakukan oleh umat.<sup>31</sup>

### c. Tipologi Ijmak dalam Konteks Ijtihad

Eksistensi *ijmak* dalam konteks *ijjtihad* dapat dilihat dari tipologinya

---

<sup>31</sup>Lihat, Ab Muhammad 'Ali bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm, *al-Ihk m fi U l al-Ahk m* (Mesir: D r al-Kutub, t.t.), Juz ke 4, h. 131-133. Zakaria as-Sabri, *loc.cit.*

dibedakan pada dua segi, yaitu dari segi terbentuknya, dan ragam lokalitas tempat domisili ulamanya.

#### 1) Proses Terbentuknya Ijmak

Para ahli *U l al-fiqh* dalam membahas proses terbentuknya ijmak, mereka membedakan pada dua macam bentuk, yaitu *ijm ' arih*, dan *ijm ' sukuti*. Dimaksudkan dengan *ijm ' arih* yaitu kesepakatan para imam mujtahid pada suatu masa terhadap suatu kasus hukum tertentu di mana satu sama lain mereka menyatakan pendapatnya dengan tegas (*arih*) bertemu dalam satu majelis, dan suatu kasus hukum itu dapat dipecahkan dan disepakati bersama. Atau dengan cara lain, mereka tidak bertemu secara langsung tetapi mereka semuanya mengeluarkan fatwa mengenai suatu kasus hukum yang sama, dan substansi fatwanya pun sama, maka bentuk yang demikian ini pada dasarnya adalah sama dengan bentuk yang pertama, sehingga terjadilah apa yang disebut dengan *ijm ' arih*. Sedangkan dimaksudkan dengan ijmak diam-diam (*sukuti*) yaitu pendapat sebagian para imam mujtahid pada suatu kasus hukum tertentu, sementara sebagian imam mujtahid yang lainnya pada waktu yang sama setelah mengetahui problematika hukumnya mengambil sikap diam

dengan tidak menyatakan pendapat atau penolakannya.<sup>32</sup>

Di kalangan para ulama (*fuqah ' dan u liyyin*) sepakat bahwa tipologi model *ijm ' yang pertama (ijm ' as- arih)* dapat menjadi *hujjah asy-syar'iyyah* dan berkonsekuensi *qa 'i*. Tetapi mereka berbeda pendapat mengenai model *ijm ' bentuk yang kedua (ijm ' as-sukuti)*. Perbedaan pendapat ini dapat dikategorikan pada tiga golongan pendapat: Golongan pendapat pertama mengatakan bahwa sikap diam-diam sebagian para imam mujtahid itu tidak bisa dikatakan sebagai ijmak dan tidak bisa menjadi *hujjah*, demikian pendapat Jumh r Sy fi'iyyah, M likiyyah, sebagian Hanafiyyah, dan Han bilah. Golongan pendapat kedua mengatakan bahwa *ijm ' as-sukuti* itu menjadi *hujjah qa 'iyyah*, demikian pendapat sebagian Hanafiyyah, dan Han bilah. Golongan pendapat ketiga mengatakan bahwa *ijm ' as-sukuti* sebagai *hujjah*, tetapi *anniyyah*, demikian pendapat asy-Sy fi'i, sebagian Sy fi'iyyah, dan Hanafiyyah.<sup>33</sup> Golongan pendapat yang disebutkan terakhir ini, terutama pendapat Im m Sy fi'i sendiri, ia

---

<sup>32</sup>Zaki ad-Din Sya'b n, *op.cit.*,h. 84.Muhammad Ab Zahrah, *U l al-Fiqh* (Mesir: D r al-Fikr al-'Arabi, 1377 H/1958 M), h. 205. 'Abd al-Wahh b Khall f, *op.cit.*, h. 51.

<sup>33</sup>'Abd Allah bin Y suf al-Judai', *Taisir 'Ilm U l al-Fiqh* (Bairut: Mu'assasah ar-Ray n, 1418 H/1997 M), Cet. ke 1, h. 164.

menolak *ijm ' as-sukuti*, ia hanya mengakui *ijm ' as- arih* sebagai *hujjah asy-syar'iyah*.<sup>34</sup> Ia tidak mudah menerima pendapat yang mengatakan terjadinya *ijm ' atasnya*, karena sulit dibuktikan kebenarannya dan memang tidak mungkin dapat dibuktikan.<sup>35</sup>

Pendapat para ulama dari tiga golongan tersebut di atas, lebih rinci lagi dapat dikemukakan mengenai kehujjahan model *ijm ' as-sukuti* ini. Ulama Sy fi'iyah dan M likiyyah berpendapat tidak memandangnya sebagai *ijm ' dan hujjah syar'iyah*. Al-Jub 'i al-Mu'tazili (w. 321 H), Ahmad bin Hanbal (w. 241 H), Ibn al-Qa n (w. 359 H), dan Jumh r Hanafiyyah memandangnya sebagai *ijm ' dan hujjah asy-syar'iyah* yang *qa 'i*. Al- midi (w. 631 H), Ibn al- H jib (w. 646 H), al-Kar khi al-Hanafi (w. 340 H) memandangnya sebagai *hujjah anniyyah*.<sup>36</sup>

## 2) Tempat Domisili Ulama Berijmak

---

<sup>34</sup>Al-Im m Abi 'Abd Allah Muhammad bin Idris asy-Sy fi'i (selanjutnya ditulis asy-Sy fi'i), *al-Umm* (Mesir: T.Tp., t.t.), Juz ke 7, h. 148.

<sup>35</sup>*Ibid.*, h. 256.

<sup>36</sup>Lihat, al-Gaz li, *al-Mustaf*, *op.cit.*, h. 220. Al- midi, *al-Ihk m*, *op.cit.*, h. 267. Al-Im m Muwaffiq ad-Din 'Abd Allah bin Ahmad bin Qud mah al-Maqdisi (selanjutnya ditulis Ibn Qud mah), *Rau ah an-N ir wa Jannah al-Man ir fi U l al-Fiqh 'ala Ma hab al-Im m Ahmad bin Hanbal* (Bairut: D r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1414 H/1994 M), Cet. ke 2, h. 67-67. Asy-Syauk ni, *Irsy d al-Fuh l*, *op.cit.*, h. 74.

Seperti telah diekemukakan oleh Jumh r ulama bahwa ijmak terjadi selama terpenuhi unsur-unsurnya, di mana seluruh ulama mujtahid dari seluruh negara dan golongan menyepakati suatu masalah hukum tertentu, sehingga menjadi satu macam ijmak. Namun demikian, dalam faktanya berbagai ulama mujtahid melakukan ijmak di mana mereka berdomisili, sehingga ditemukan dalam fakta sejarah ada yang disebut dengan *ijm ' ahl al-Madinah*, *ijm ' ahl al-Haramain*, *ijm ' al-khulaf ' ar-r syidin*, *ijm ' ahl al-Mi riyyin*, *ijm ' asy-syaikh n*, dan *ijm ' al-'itrah*. Semua ragam ijmak ini mempunyai pola pemikiran dan keyakinan masing-masing dalam berijtihad.

## d. Periodesasi Dinamika Ijmak dalam Sejarah Pembentukan Hukum Islam

Dalam pemikiran *u l al-fiqh*, salah satu obyek kajiannya adalah tentang ijmak. Ijmak dalam konteks *istinb al-ahk m* adalah sebagai sumber hukum sesudah al-Qur' n dan sunnah (hadis). Dalam historisitasnya, eksistensi ijmak ternyata memainkan peran yang sangat strategis dan dinamis dalam upaya pembentukan hukum Islam. Karena itu, ijmak terlihat di satu sisi sebagai sumber hukum, dan di sisi lain sebagai teori dan metode penggalan hukum. Karena demikian,

perlu dideskripsikan perkembangan ijmak dalam teori hukum Islam.

#### 1) Ijmak pada Periode Awal

Untuk mengetahui eksistensi ijmak pada masa-masa awal kemunculannya, terlebih dahulu dikemukakan perkembangan ilmu pengetahuan keagamaan. Secara umum, pada masa-masa awal Islam (periode para sahabat) pembahasan ilmu pengetahuan keagamaan belum menjadi kajian spesifikasi, kajian itu masih bersifat global dan menyatu yang stresingnya pada landasan-landasan pokok keagamaan, sehingga semua kajian keagamaan menjadi satu kesatuan yang terintegrasi, apakah itu bidang teologis (*i'tiq diyyah*), hukum (*fiqh*), maupun bidang moralitas (*khuluqiyyah*). Ahmad Hasan menyatakan, “perlu dicatat bahwa *kalam* dan *fiqh* tidaklah dipisahkan sampai masa khalifah al-Ma'm n (w. 218 H) hingga abad II H., *fiqh* mencakup masalah-masalah teologis dan hukum. Hal ini terlihat pada sebuah buku yang dikenal dengan *al-fiqh al-akbar* yang dinisbatkan kepada Ab Hanifah (w. 150 H), dan yang mengkanter teologis para pengikut Qadariyyah, membahas tentang prinsip-prinsip dasar Islam seperti keimanan, keesaan Allah, sifat-sifat-Nya, kehidupan akhirat, kerasulan, dan lain-lain. Masalah ini adalah permasalahan *kalam*, dan bukan permasalahan hukum.

Karenanya buku *al-fiqh al-akbar* ini menunjukkan bahwa persoalan teologis juga dicakup oleh terma *fiqh* pada masa awal-awal Islam. Abu Hanifah sendiri diriwayatkan telah menterminologikan *fiqh* sebagai ‘pengetahuan ruh akan hak-hak dan kewajiban-kewajibannya’.<sup>37</sup>

Baru setelah abad II H. muncul berbagai spesifikasi dan spesialisasi ilmu sesuai dengan konteks dan bidangnya masing-masing, seperti ilmu *fiqh*, ilmu *u l al-fiqh*, ilmu tafsir, ilmu hadis, dan lain-lain.

Dalam perspektif historis, ijtihad pada dasarnya telah muncul sejak masa-masa awal Islam, yakni pada masa Rasulullah saw., dan kemudian berkembang pada masa sahabat, *t bi'in*, dan *t bi' t bi'in* hingga masa sekarang, dan bahkan di masa yang akan datang *hatta* akhir zaman. Sebagai bukti dan jastifikasi bahwa ijtihad itu telah ada sejak masa Rasulullah saw. dapat dilacak dalam beberapa riwayat, di antaranya dialog Rasulullah saw. dengan Hubb b bin Mun ir tentang memilih satu tempat tertentu untuk mendirikan perkemahan bagi tentara Islam pada peristiwa perang

---

<sup>37</sup>Lihat, Ahamad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, diterjemahkan oleh Agah Garnadi dengan *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1405 H/1984 M), h. 3.

Badar,<sup>38</sup> diskusi beliau dengan para sahabat untuk memberikan sanksi dan solusi terbaik bagi para tawanan perang, akhirnya beliau memilih pendapat Ab Bakar yang dipandang mendekati kebenaran. Kemudian turun ayat al-Qur' n<sup>39</sup> yang mengoreksi kesalahan memilih pendapat Ab Bakar dan menunjukkan kepada yang benar.<sup>40</sup> Dari dua fakta tersebut menunjukkan bahwa Rasulullah saw melakukan ijtihad dengan menggunakan nalar dan pendapat pribadinya, di samping beliau juga menerima pendapat para sahabat dalam persoalan hukum ketika wahyu tidak membimbingnya. Hanya ketika terjadi kesalahan dalam ijtihadnya, Allah membenarkan melalui wahyu yang diturunkan-Nya. Bukti lain, dialog Rasulullah dengan Mu' bin Jabal r.a. ketika akan diberangkatkan ke Yaman.<sup>41</sup> Dalam kesempatan lain, Rasulullah saw. memberikan motifasi kepada hakim untuk berijtihad dan akan menvonis

<sup>38</sup>Ahmad Bu' d, *al-Ijtihad baina Haqiqat-Trikh wa Muta'allibat al-Waqi'* (Mesir: Dar as-Salam, 1425 H/2005 M), h. 19.

<sup>39</sup>Q.S. al-Anfal (8), ayat 67: Artinya: "Tidak patut, bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. Kamu menghendaki harta benda duniawiyah sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana".

<sup>40</sup>Ahmad Bu' d, *al-Ijtihad...*, h. 20.

<sup>41</sup>Lihat, teks aslinya dalam Ab D wud, *Sunan Abi D wud*, Jld ke 3, h. 412. Ibn M jah, *Sunan Ibn M jah*, Jld ke 1, h. 21. *Musnad al-Im m Ahmad bin Hanbal*, Juz ke 5, Cet. ke 1, h. 230.

suatu kasus hukum,<sup>42</sup> kasus Umar bin Kha b yang mencium isterinya di siang hari bulan rama n, yang oleh Rasulullah, Umar disuruh meneruskan puasanya.<sup>43</sup>

Dari beberapa bukti (riwayat) tersebut di atas dapat dipahami bahwa Rasulullah di samping beliau melakukan ijtihad dengan berdasarkan nalar dan pendapat pribadinya ketika wahyu tidak turun, juga sekaligus mengindikasikan beliau melatih, mendidik, dan membimbing para sahabat berijtihad ketika dihadapkan pada berbagai persoalan hukum di masyarakat.

Terdapat pemahaman lain yang juga dapat dipetik dari bukti-bukti di atas yang mengindikasikan bahwa setiap orang yang akan melakukan ijtihad itu harus memenuhi persyaratan,<sup>44</sup> dan hanya

<sup>42</sup>Im m al-Bukh ri, *Sahih Bukhari* (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.t.), Juz ke 4, h. 2935-2936. Im m Muslim, *Sahih Muslim*, Juz ke 2, h. 62.

<sup>43</sup>Im m Ahmad bin Hanbal, *Musnad*, Juz ke 1, Cet. ke 1, h. 28. Abdullah bin Abdurrahman ad-Darimi, *Sunan ad-Darimi* (Bairut: Dar al-Fikr, t.t.), Juz ke 2, h. 13.

<sup>44</sup>Para ahli u l pada umumnya menetapkan persyaratan ijtihad bagi mujtahid itu berkenaan dengan intelektualitas keilmuan. Keabsahan ijtihad terletak pada diketahuinya dasar-dasar syari'ah, dan enam persyaratan lainnya, yaitu: (1) Mujtahid harus mengetahui bahasa arab, yang stresing pembicaraannya disekitar *haqiqat* dan *majaz*, makna-makna mengenai perintah (*amr*), larangan (*nahy*), yang menunjukkan umum (*al-' m*), yang khusus (*al-kh s*), lafa tertentu yang belum ada batasan (*mu laq*), dan lafa tertentu yang telah ada batasan (*muqayyad*). (2) Mujtahid harus mengetahui dari al-Qur' n segala yang berkaitan dengan ketentuan yang 'umum, khusus, mufassar, mujmal, n sikh wa mans kh baik

mereka yang diperbolehkan melakukan ijtihad. Kebolehan ijtihad itu juga dapat dilakukan dalam masalah-masalah yang ketentuan hukumnya tidak ditegaskan secara eksplisit dalam al-Qur' n dan sunnah (*fi m l na a fih*).

Namun demikian, Rasulullah sendiri terlihat, di satu sisi beliau sengaja

---

dengan na , pengertian atau secara *hir*, ataupun secara *mujmal* agar ia dapat menggunakan na dengan tepat pada tujuannya, dan menggunakan pada pengertiannya pada hal yang berguna, menggunakan *hir* tepat pada yang dikehendaknya, serta menggunakan *mujmal* tepat pada apa yang dikehendaki oleh yang dimaksudkannya. (3) Mujtahid harus mengetahui kandungan sunnah berupa ketentuan-ketentuan hukum mengenai cara mengetahui bahwa hadis itu mutawatir, hadis ahad dengan seluk beluk pengamalannya, mengetahui ketentuan mengenai perbuatan dan perkataan agar ia dapat mengetahui tuntutan masing-masing dari keduanya, menguasai makna-makna yang bebas dari kemungkinan-kemungkinan (*al-ih tim l*), tapi ia tidak harus menghafal nama-nama perawi sekiranya ia telah mengetahuinya, dan dapat menentukan mana yang terkuat di antara khabar-khabar yang bertentangan supaya ia dapat mengambil mana yang harus diamalkan. (4) Mujtahid harus mengetahui perkataan-perkataan sahabat dan *t bi'in* tentang berbagai hukum, serta sebagian besar fatwa fuqaha agar ketentuan hukumnya satu dengan yang lainnya tidak bertentangan terutama dengan pendapat yang telah terjadi konsensus. (5) Mujtahid harus mengetahui *qiy s*, dasar-dasar yang boleh dan tidak dicari *'illat* hukumnya, tertib dalil-dalil hukum, dan kaidah-kaidah pentarjihan. (6) Mujtahid harus seorang yang terpercaya dan tidak mempermudah dalam permasalahan agama. Lihat, Ibr him Abb s ad-Darwi, *Na ariyyah al-Ijtih d fi asy-Syari'ah al-Isl miyyah* (Jiddah: D r asy-Syur q, t.t.), h. 37-38. Bandingkan dengan Muhammad bin Ali bin Muhammad asy-Syauk ni, *Irsy d al-Fuh l il Tahqiq al-Haq min 'Ilm al-U l* (Mesir: Id rah at- ib 'ah al-Muniriyyah, t.t.), h. 220-222. Yusuf al-Qara wi, *al-Ijtih d fi asy-Syari'ah al-Isl miyyah ma'a Na rat Tahliyyah fi al-Ijtih d al-Mu' r*, alih bahasa Ahmad Syatari (Kuwait: Dar al-Qalam, t.t.), h. 6-64.

melatih dan mendidik mereka berijtihad, dan di sisi lain, para sahabat termotifasi untuk mengetahui berbagai permasalahan hukum yang ketetapan hukumnya belum mereka peroleh dari Rasulullah, baik melalui al-Qur' n maupun sunnah-sunnah-nya. Kegiatan ijtihad telah dilakukan dan dipelopori oleh para sahabat generasi awal, yaitu Ab Bakar, Umar bin Kha b, U m n bin 'Aff n, dan 'Ali bin Abi lib, dan diikuti oleh para sahabat terkemuka lainnya, seperti Ubay bin Ka'ab, dan yang lainnya.<sup>45</sup>

Sesudah Rasulullah wafat (w. 632 H), maka kedudukan ijtihad dipandang sebagai alat untuk menggali sumber-sumber hukum Islam karena para sahabat Nabi biar bagaimanapun tidak dapat terpaku kepada teks saja, di samping mana nas-nas al-Qur' n dan hadis adalah sangat terbatas; Sedangkan peristiwa-peristiwa yang dihadapi oleh para sahabat itu demikian rupa banyaknya tiada terbatas. Maka sudah semestinyalah mereka menghadapi peristiwa-peristiwa tersebut dengan mendudukan sesuatu pada tempatnya demi mencari jalan yang benar dengan berpedoman pada kaidah-kaidah umum dari agama.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup>Muhammad Ali as-S yis, *T rikh al-Fiqh al-Isl mi* (Mesir: Maktabah wa Ma ba'ah Muhammad 'Ali abih wa Aul duh, t.t.), h. 22.

<sup>46</sup>Ibrahim Hosen, *Fiqh Perbandingan dalam Masalah Nikah, Thalaq, Rujuk dan*

Para sahabat dalam melakukan ijtihad, secara metodologis, mereka mencari ketentuan hukum dalam al-Qur' n, kemudian dalam sunnah Rasulullah. jika tidak ditemukan, mereka mencari indikasi-indikasi yang dapat mengantarkan pada pemahaman hukum yang benar, menganalogikan pada masalah yang ada na -nya sekiranya itu memungkinkan dapat dilakukan.<sup>47</sup> Dari konteks ini, Ibn Qayyim mengatakan bahwa para sahabat dalam berijtihad telah menggunakan kiyas dalam berbagai persoalan hukum, dan membanding-bandingkan penalarannya dengan penalaran mujtahid yang lain.<sup>48</sup> Ab Zahrah mengatakan bahwa sebagian sahabat berijtihad dalam batas-batas pemahaman al-Qur' n dan sunnah, sedangkan sebagian sahabat yang lain menggunakan kiyas dan maslahat mursalah.<sup>49</sup> Bahkan lebih jauh, Muhammad 'Ali as-S yis mengatakan bahwa para sahabat dalam berijtihad mereka menggunakan

---

*Hukum Kewarisan* (Jakarta: Balai Penerbitan dan Kepustakaan Islam Yayasan Ihya 'Ulumuddin Indonesia, 1971), Jld ke 1, h. 10.

<sup>47</sup>Sayyid Muhammad M sa Tiwana, *al-Ijtih d wa Ma Hajatun Ilaih fi Ha al-'A r* (T.tp.: D r al-Kutub al-H di ah, t.t.), h. 38.

<sup>48</sup>Syamsuddin bin Abdillah Muhammad bin Abi Bakr ibn Qayyim aj-Jauziyyah (selanjutnya ditulis Ibn Qayyim), *I' l m al-Muwaqqi' in 'an Rabb al' ' lamin* (Bairut: D r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1425 H/2004 M), h. 94. Muhammad al-Khu ari Bik, *U l al-Fiqh* (Bairut: D r al-Fikr, 1409 H/1988 M), h. 346.

<sup>49</sup>Muhammad Ab Zahrah, *Muh ar t T rikh al-Ma hib al-Isl miyyah* (Mesir: D r al-Fikr al-'Arabi, t.t.), Juz ke 2, h. 23.

*qiy s, istihs n, bara'ah al-a liyyah, sad az- ari'ah, dan al-ma lih al-mursalah.*<sup>50</sup>

Misalnya, Umar bin Kha b lebih cenderung menggunakan *al-ma lahah* di samping menggunakan *qiy s*. Sedangkan Ali bin Abi lib dan Abdullah bin Mas' d keduanya lebih banyak menggunakan *qiy s* meskipun terkadang menggunakan *al-ma lahah*.<sup>51</sup> Sebagai contoh, Ibn Mas' d dalam menggunakan *qiy s*, ia melarang seorang laki-laki mukmin (muslim) menikahi perempuan ahli kitab dengan menganalogikan kepada perempuan *musyrikah*, yang menurut al-Qur' n surat al-Baqarah (2): 221 dilarang menikahinya. Di mana ia mengakui Is sebagai Tuhan sebagaimana keyakinan golongan ahli kitab. Menurut Ibn Mas' d pengakuan itu sebagai syirik yang paling besar. Dan ia menafsirkan kata "*al-muh an t*" dalam surat al-Maidah (5): 5 itu dengan *al-muslim t* (perempuan-perempuan muslimah),<sup>52</sup> dan tentunya masih banyak lagi bukti-bukti

---

<sup>50</sup>Muhammad 'Ali as-S yis, *T rikh al-Fiqh al-Isl mi*, h. 36. 'Abd as-S mi' Ahmad Im m dan Muhammad 'Abd al-La if Sy i'i, *Kit b al-Mujiz fi al-Fiqh al-Isl mi al-Muq ran* (Mesir: D r at- ib 'ah al-Muhammadiyah, t.t.), Juz ke 1, h. H.

<sup>51</sup>Muhammad Ab Zahrah, *Muh ar t*, Juz ke 2, h. 17-18.

<sup>52</sup>Artinya: "(Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu".

lain yang menjadi contoh konkrit dari para sahabat dari penerapan metode-metode ijtihad tersebut.

Dari perkembangan ijtihad di kalangan para sahabat tersebut di atas, terlihat mereka sangat memahami apa yang harus mereka putuskan dan tetapkan ketentuan-ketentuan hukumnya, tidak terkesan memaksakan kehendak ego pribadinya, bahkan tidak segan-segan sekiranya pendapatnya keliru merubah dan memperbaiki pendapatnya, atau mencabutnya jika terdapat pendapat sahabat lain yang dipandang lebih benar dan kuat. Selain daripada itu, jika dihadapkan pada kasus hukum yang sudah dicari rujukannya tidak ditemukan di dalam al-Qur' an, sunnah, dan perbendaharaan pengetahuan dari masing-masing sahabat, mereka melakukan musyawarah dengan menyatukan persepsi, pandangan, dan mencari titik temu, maka terjadinya kata sepakat apa yang disebut dengan **ijm ' as- ah bah**.

Tradisi ijtihad yang dilakukan para sahabat,<sup>53</sup> pada fase-fase berikutnya

---

<sup>53</sup>Dimaksudkan dengan sahabat, yaitu orang yang bertemu dengan Nabi saw. dalam keadaan muslim dan mati dalam keadaan Islam. Atau, orang yang bertemu dengan Nabi saw. dalam keadaan mukmin dan mati dalam keadaan Islam. Lihat, Mahm d at- ahh n, *Taisir Mu alah al-Hadi* (Bairut: D r as-Saqafah al-Isl miyyah, 1985), h. 198. Ali Jumu'ah, *Qaul as- ah bah 'Ind al-U liyyin* (Mesir: D r ar-Ris lah, 1425 H/2004 M), h. 8. Masa sahabat ini bertolak dari

diikuti oleh generasi-generasi penerusnya, yaitu *t bi'in* dan *atb ' t bi'in*<sup>54</sup> yang tersebar di berbagai daerah kekuasaan pemerintahan Islam ketika itu. Seperti di **Madinah**, muncul: Umm al-mu'mini 'Aisyah as-Sadiqah (w. 57 H), 'Abd Allah bin Umar (w. 73 H), Ab Hurairah (w. 58 H), Sa'id bin al-Musayyab (w. 94 H), dan lain-lain. Di **Makkah**, muncul: 'Abd Allah bin Abb s (w. 68 H), Muj hid bin Jabr (w. 103 H), 'Ikrimah Maula Ibn Abb s (w. 107 H), 'A ' bin Abi Rabah (w. 114 H), dan lain-lain. Di **Kufah**, muncul: 'Alqamah bin Qais an-Nakh 'i (w. 62 H), Masr q bin al-Ajda' al-Hamdani (w. 63 H), dan lain-lain. Di **Basrah**, muncul: Anas bin M lik al-An ri (w. 93 H), Ab al- ' liyah R fi' bin Mahr n ar-Ray hi (w. 90 H), al-Hasan bin Abi al-Hasan Maula Zaid bin

---

sahabat yang paling terakhir wafat adalah Ab ufa'il, yaitu sekitar tahun 120 hijriyah, berarti masa sahabat sekitar 97 tahun dari pasca wafatnya Nabi Muhammad saw. Oleh karena itu, para ulama berasumsi bahwa masa sahabat berakhir sampai pada tahun 100 hijriyah, dan sejak itu mulai masa *t bi'in*. Masa *t bi'in* berlangsung sekitar 80-an tahun dimulai sejak tahun 100 hijriyah, berarti masa *t bi'in* berakhir pada tahun 180 hijriyah. Dan tahun 180 hijriyah dimulai masa *atb ' t bi'in* hingga berakhir pada tahun 220 hijriyah. Lihat, Ab Rayy n, *Adwa' 'al as-Sunnah al-Muhammadiyah* (Mesir: D r al-Ma' rif, t.t.), h. 243.

<sup>54</sup>Dimaksudkan dengan *tabi'in*, yaitu orang-orang yang bertemu dengan sahabat dalam keadaan muslim dan mati dalam keadaan Islam. Mahm d at- ahh n, *op.cit.*, h. 202. Sedangkan *atb ' t bi'in* ialah orang-orang yang bertemu dengan *t bi'in* dan meriwayatkan hadis daripadanya. Ab Rayy n, *Ibid.*, h. 244.

bit (w. 110 H), dan lain-lain. Di **Syam**, muncul: ‘Abd ar-Rahm n bin Ganam al-Asy’ari (w. 78 H), Ab Idris al-Khaul ni (w. 80 H), dan lain-lain. Di **Mesir**, muncul: ‘Abd Allah bin ‘Amr bin al-‘ (w. 65 H), Ab al-Khair Marsad bin ‘Abd Allah al-Yazni (w. 90 H), dan lain-lain. Di **Yaman**, muncul: wus bin Kais n al-Jundi (w. 106 H), Wah b bin Manbah as- an’ ni (w. 114 H), dan Yahy bin Abi Kasir (w. 129 H).<sup>55</sup>

Kehadiran para mujtahid dan mufti di berbagai daerah inilah yurisprudensi Islam mengalami kemajuan yang pesat dari waktu ke waktu. Pada masa Nabi saw. dan masa sahabat ini sering disebut “fase permulaan dan persiapan fikih Islam”, maka pada masa *t bi’in* dan *atb ’ t bi’in* disebut “fase pembinaan dan pembukuan fikih Islam” (akhirabad I sampai pertengahan abad IV H). Berarti pada fase kedua ini berlangsung sekitar 250 tahun. Pada masa ini tampak kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi di masanya di dunia Islam mengalami kemajuan yang sangat pesat, bahkan mencapai puncak kejayaannya. Pada masa *t bi’in*, pada masa ini praktik

ijmak merupakan suatu proses yang memandang ke depan dengan menggunakan berpikir deduktif analogis (*qiy s*)-*ijm* ’ sebagai instrumen yang hidup, dan dinamis untuk merekonstruksi dan menciptakan tatanan hukum baru sesuai dengan tuntutan kebutuhan zaman. Misalnya, Ibn al-Muqaff ’ (w. 140 H), dan Ab Y suf (w. 182 H) menghendak pemerintah mengambil peran dalam menyelesaikan perbedaan pendapat tentang perihal hukum. Sekalipun gagasan ini tidak berhasil diwujudkan, tetapi upaya untuk mereformasi problematika hukum senantiasa muncul dalam wacana. Al-Muqaff ’ tidak merasa puas dengan berbagai perbedaan pendapat di kalangan para pakar hukum. Karena itu, ia menyerahkan kompetensi perihal hukum sepenuhnya kepada khalifah Harun ar-Rasyid (w. 809 H). Ab Y suf juga menyatakan bahwa “wahai amirul mukminin, ambillah salah satu pendapat dari berbagai pendapat yang ada yang engkau sukai yang paling baik bagi kepentingan umat Islam, karena engkau telah diperbolehkan untuk melakukannya.”<sup>56</sup>

Sebagai contoh, antara para im m mujtahid Hij z Madinah, dan Irak yang saling mengklaim bahwa persoalan yang diperbincangkannya itu sebagai *ijm* ’

---

<sup>55</sup>Muhammad al-Khu ari Bik, *T rikh at-Tasyri’ al-Isl mi* (Indonesia: D r Ihy ’ al-Maktabah al-‘Arabiyyah, 1401 H/1981 M), h. 150-165.

---

<sup>56</sup>Lihat, Ab Y suf, *op.cit.*, h. 11, 31, dan 34.

mujtahid wilayah mereka, di antaranya mengenai alat jenazah bagi orang yang mati syahid dalam medan perang. Menurut Imam Malik berdasarkan suatu riwayat yang diterimanya dari para cendekiawan (*ahl al-'ilm*) bahwasannya para syuhada tidaklah dimandikan dan tidak pula di alatkan. Para syuhada dikubur dengan pakaian yang mereka kenakan ketika gugur. Lebih jauh ia memandang bahwa sunnah ini hanya dapat diterapkan pada mereka yang gugur di tempat dan bukan pada mereka yang terluka dan meninggal setelah dibawa ke tempat perawatan. Berbeda dengan para cendekiawan Madinah, para imam mujtahid Irak berpendapat bahwa para syuhada yang gugur di medan perang memang tidak dimandikan, tetapi jenazahnya tetap di alatkan. Mereka berpendapat demikian atas dasar tindakan Rasulullah Saw. terhadap para syuhada yang gugur dalam perang Uhud. Kasus ini Imam Malik tegaskan bahwa pendapat yang dikemukakannya ini adalah *ijm' ahl al-Madinah* sebagai sunnah. Tetapi bagi para imam mujtahid Irak, tidak menganggap bahwa hal itu sebagai *sunnah*.<sup>57</sup>

Dari contoh perbedaan pendapat tersebut di atas, terlihat bahwa eksistensi

ijmak pada masa t bi'in adalah konsensus yang terjadi antar para ahli hukum bersifat lokalitas regional, karena terbukti muncul konsensus-konsensus di berbagai wilayah, seperti di Huj z, Madinah, dan Irak, dan wilayah-wilayah yang lainnya, bukan konsensus para pakar hukum secara keseluruhan.

2) Ijmak pada Periode Imam Syafi'i  
 Pada awalnya Imam asy-Syafi'i tidak ikut serta dalam mengkonstruksi teori hukum Islam, ia hanyalah sebagai pengkaji dari berbagai disiplin ilmu dari para gurunya yang berada di berbagai daerah, dan pengamat evolusi dinamika teori hukum, terutama dari yang telah dikembangkan oleh Imam Ab Hanifah (w. 150 H) dan para pengikutnya, dan Imam Malik (w. 179 H) dan para pengikutnya. Setelah menguasai teori-teori hukum dan sekaligus metodologi pemahaman hukum dari dua aliran pemikiran hukum (*ahl al-hadi*, dan *ahl ar-ra'y*) itu, barulah ia mengadakan penganalisaan secara kritis dan mendalam terhadap dua aliran pemikiran hukum tersebut. Dari sinilah menurutnya kedua pola pemikiran itu diketahui kekurangan dan kelemahannya. Akhirnya, ia mengkonstruksi metode *istinb al-ahk m* dengan mensitesa dari kedua pola pemahan yang telah ada, tetapi betul-betul direfleksikan dengan redaksional dan gaya bahasa Imam asy-

<sup>57</sup>Ahmad Hasan, *op.cit.*, h. 158-159.

Sy fi'i sendiri secara orisinal. Nurcholis Majid dalam kata pengantar penerjemahan *ar-Ris lah* mengatakan merupakan "pengungkapan gagasan dan wawasannya tentang prinsip-prinsip yurisprudensi".<sup>58</sup>

Kehadiran asy-Sy fi'i dalam sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam merupakan era baru bagi perumusan teori-teori hukum. Ia terlihat tidak terikat dengan aliran pola pemikiran hukum yang telah ada dan berkembang sebelumnya, tetapi, ia mempunyai pola pemikiran hukum yang telah dirumuskannya sendiri, meskipun pola pemikiran hukumnya itu bertolak belakang dengan doktrin-doktri teori hukum aliran sebelumnya. Namun demikian, mayoritas ulama konvensional dan kontemporer mengakui bahwa "asy-Sy fi'i sebagai perintis sistem hukum, dan peletak metodologi pemahaman hukum Islam dengan pola berpikir deduktif-analogis (*al-qiy s*), yang kemudian diikuti oleh para ahli hukum masa-masa berikutnya.<sup>59</sup> Para ahli sejarah hukum Islam di antaranya Noel J. Coulson mengakui bahwa asy-Sy fi'i sebagai **Bapak Yurisprudensi Hukum Islam**, suatu julukan yang cukup pantas. Dalam

<sup>58</sup> Lihat, Im m Sy fi'i, *ar-Ris lah*, penerjemah Ahmadie Thoha (Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 13001 H/1986 M), h. xviii.

<sup>59</sup> Muhammad Ab Zahrah, *asy-Sy fi'i Hay tuh ...*, *op.cit*, h. 11-12.

hal ini ia sebanding dengan kedudukan Aristoteles di lapangan filsafat (sebagai orang yang digelar Bapak Filsafat).<sup>60</sup> Senada dengan Coulson, Wael B. Hallaq dalam catatan kaki bukunya menyebutkan tentang "kebapak-an" asy-Sy fi'i dalam ilmu metodologi hukum Islam (*u l al-fiqh*) dengan "*was al-Sh fi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence*".<sup>61</sup>

Model metodologi pemahaman hukum Islam yang telah dirumuskan Im m asy-Sy fi'i, sekaligus melihat perkembangan teori ijmak pada masanya. Sumber hukum menurut asy-Sy fi'i adalah *al-Kit b* (*al-Qur' n*), *as-sunnah*, *al-ijm '* dan kemudian *al-qiy s*.<sup>62</sup> Tetapi sedikit berbeda hierarkhis sumber hukum Islam yang terdapat di dalam *al-Umm*, asy-Sy fi'i mengemukakan yaitu *al-Kit b* dan *as-sunnah* satu derajat, *al-ijm '*, fatwa sahabat Nabi yang tidak adaperbedaan, fatwa sahabat yang terjadi perbedaan pendapat di antara mereka, dan *al-qiy s*.<sup>63</sup>

<sup>60</sup>Noel J. Coulson, *The History of Islamic Law*, diterjemahkan oleh Hamid Ahmad dengan *Hukum Islam dalam Perspektif Sejarah* (Jakarta: Penerbit P3M, 1987), h. 69.

<sup>61</sup>Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, diterjemahkan oleh E. Kusnadinigrat dan Abdul Haris bin Wahid dengan *Sejarah Teori Hukum Islam Pengantar untuk Usul Fiqh Mazhab Sunni* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000), h. 44.

<sup>62</sup>Asy-Sy fi'i, *ar-Ris lah*, *op.cit.*, h. 508-511.

<sup>63</sup> Asy-Sy fi'i, *al-Umm* (Mesir: T.p., t.t.), Jld. ke 7, h. 246.

Dari kronologis sumber hukum tersebut terlihat jelas asy-Sy fi'i menempatkan posisi ijmak sebagai sumber hukum ketiga, sesudah al-Qur' n dan sunnah, dan qiy s menempati posisi keempat. Sementara berdasarkan fakta sejarah sebelum masa asy-Sy fi'i, posisi kiyas pada urutan ketiga, dan ijmak pada urutan keempat. Persoalannya, mengapa hal ini terjadi pergeseran posisi, dan bagaimana implikasinya terhadap perkembangan sistem hukum dan metodologi pemahaman hukum Islam (*u l al-fiqh*) ?.

Im m asy-Sy fi'i memposisikan *ijm* ' sebagai sumber hukum ketiga adalah sebagai upaya rekonstruksi dari kronologis sumber hukum yang telah ada sebelumnya dengan tujuan untuk mencapai keseragaman dalam hukum, dan kekuatan yang mengikat dari hasil yang disepakatinya. Karena menurutnya, ijmak tidak boleh terjadi hanya pada kelompok atau kalangan ulama mujtahid tertentu di suatu tempat tertentu. Hal ini terjadi pada masa sebelumnya, seperti *ijm* ' *ahl al-Madinah*, *ijm* ' *'ulam* ' *al-K fah*, *ijm* ' *'ulam* ' *al-'Ir q*, dan kelompok ijmak yang lainnya. Ijmak harus berifat menyeluruh, totalitas, dan tidak ada satu ulama mujtahid pun yang tidak menyepakatinya. Bagi Im m asy-Sy fi'i hanya ada satu ijmak yang sah, yaitu

kesepakatan pendapat oleh seluruh masyarakat muslim, para ahli hukum, dan seluruh pengikutnya.<sup>64</sup>

Ijmak dalam terminologi asy-Sy fi'i ini terkesan ketat dan kaku, dan bahkan formal, sehingga bisa diprediksi sulit akan terjadi ijmak, karena kesepakatannya bersifat totalitas. Sedangkan kehadiran ijmak pada masa-masa awal di kalangan ma hab hukum identik dengan sunnah, dan bersifat fleksibel aplikasinya dalam penyelesaian kasus hukum yang terjadi. Fazlur Rahman menegaskan bahwa *ijm* ' pada ma hab hukum awal sangat mirip dengan sunnah yang hidup, yaitu praktik hukum yang diamalkan oleh umat secara terus menerus. Itulah sebabnya mengapa term sunnah dengan pengertian sebagai praktik yang disepakati secara bersama, yaitu praktik yang aktual. Bahkan lanjut Rahman, secara literal *sunnah* dan *ijm* ' saling berpadu, dan secara aktual dan material adalah identik.<sup>65</sup> Dua term tersebut begitu dekat satu sama lain.

Praktik ijmak dalam konsepsi asy-Sy fi'i hanya mungkin terjadi pada jenis pengetahuan yang umum (*'ilm al-' mmah*), bukan pada pengetahuan yang spesifik (*'ilm al-kh ah*). *'Ilm al-' mmah* ini meliputi perintah-perintah

<sup>64</sup>Noel J. Coulson, *op.cit.*, h. 67.

<sup>65</sup>Fazlur Rahman, *op.cit.*, h. 18.

wajib, dan larangan-larangan, seperti alat lima waktu, puasa rama n, mengeluarkan zakat, berangkat haji bagi mereka yang mampu, larangan berzina, membunuh, mencuri, dan mengkonsumsi narkoba (*syarib al-khamr*).<sup>66</sup> Sedangkan jenis '*ilm al-kh ah*' yaitu pengetahuan yang berkaitan dengan perincian dari kewajiban-kewajiban pokok (*fur ' al-far 'i*) yang tidak disebutkan dengan jelas dalam al-Qur' n dan sunnah. Kalaupun jenis pengetahuan ini terdapat di dalam sunnah, tetapi ia ditransmisikan oleh masing-masing personal (*al-akhb r al-kh ah*), dan bukan oleh banyak orang secara umum (*al-akhb r al-' mmah*)<sup>67</sup>

Konsep ijmak asy-Sy fi'i demikian ini dengan tujuan bahwa ia menginginkan dapat menolak bahkan menghilangkan beragam ijmak yang terjadi di suatu daerah yang bersifat sektoral-regional, seperti *ijm ' ahl al-Madinah*, *ijm ' 'ulam ' K fah*, *ijm ' 'ulam ' Ba rah*, dan lain-lain. Padahal, pada masa ma hab-ma hab awal, konsep ijmak bukanlah sebuah fakta yang statis, kaku, formal, dan totalitas yang diciptakan, tetapi sebuah proses konsensus yang demokratis yang terjadi dengan terus-menerus, berkembang secara alami,

<sup>66</sup>Asy-Sy fi'i, *al-Umm*, *op.cit.*, h. 255-257.

<sup>67</sup>Asy-Sy fi'i, *ar-Ris lah*, *op.cit.*, h. 50.

mengakomodir semua gagasan dan pandangan baru yang mengemuka di kalangan para im m mujtahid, dengan terus mereka melakukan ijtihad dengan pendekatan deduktif analogis (*qiy s*), sehingga tercapai suatu kesepakatan (*al-ijm '* ).

### 3) Ijmak pada Periode Klasik

Pasca periode Im m asy-Sy fi'i, datanglah suatu masa di mana para im m mujtahid tertuju semua perhatiannya pada problematika sunnah (hadis) yang berlangsung selama satu abad, tepatnya dari tahun 204 H/820 M-300 H/900 M. Dinamika teori-teori hukum ketika itu hampir semuanya diwarnai oleh sunnah sebagai penyanggah doktrin asy-Sy fi'i (w. 204 H/820 M). Doktrin asy-Sy fi'i tentang sunnah ini diterima oleh mayoritas umat Islam, sehingga menjelang tahun 300 H/900 M. umat Islam telah berhasil mengkonstruksi teori hukum Islam, yang secara integral menyerap doktrin asy-Sy fi'i. Karenanya Im m asy-Sy fi'i mengenai sunnah (hadis) ini disebut sebagai penolong hadis (*n ir al-hadi*) dan penyelamat dari pemalsuan hadis, kebohongan informasi, dan hal-hal yang berkaitan transmisi hadis yang di-*marfu'*-kan kepada Nabi Saw.

Ciri khas yang menonjol dari periode klasik ini adalah lahir dan terumuskannya hadis menjadi sebuah

disiplin ilmu (*'ilm al-mu al h al-hadi*). Para ulama hadis, mereka mendarmabaktikan ilmu dan waktunya untuk menghimpun, mendokumentasikan, mengkodifikasikan, dan mengklasifikasikan hadis-hadis yang diterima dari masyarakat (para perawi hadis, yang dinilai adil dan terpercaya). Secara akademik, *muhaddi in* ini sesungguhnya bukanlah pakar hukum, tetapi hanya pentransmisi hadis yang berkontribusi bahan baku untuk diolah lebih lanjut. Bahan baku berupa data hadis ini akan diuji, dan dianalisis dengan menggunakan metodologi penelitian hadis, apakah hadis-hadis yang telah terhimpun itu memenuhi kriteria dan persyaratan sebagai hadis kategori mutawatir, ahad, dan seterusnya. Selama periode ini, lahirlah beberapa kitab (buku) kodifikasi hadis yang diyakini oleh umat Islam sebagai buku hadis terpercaya validitasnya, karena telah melalui tahapan penyaringan yang ketat, dan terbebas dari hadis-hadis yang palsu (*al-ah di al-mau 'i*), yaitu kitab *ahih al-Bukh ri*, yang disusun oleh Im m al-Bukh ri (w. 256 H/870 M), dan kitab *ahih Muslim*, yang disusun oleh Im m Muslim (w. 875 M). Kedua kitab ini mendapat reputasi tertinggi dari *kutub as-sittah* yang ada dalam teori hukum

Islam, karena dinilai validitas hadis-hadisnya teruji dan otentik.

Menjelang abad III H/IX M. posisi dan kedudukan sunnah sudah menjadi kuat dalam konteks teori hukum Islam sebagai manifestasi dari doktrin asy-sy fi'i. Hal ini sejalan dengan semakin meluasnya kekuasaan pemerintahan Islam di satu sisi, dan semakin berkembangnya teori hukum Islam di sisi lain. Tetapi implikasi dari doktrin teori hukum asy-Sy fi'i ini mengakibatkan kreatifitas berpikir bebas terbatas, terkesan kaku, sempit, dan doktrin-doktrin hadis sudah dipandang identik dengan wahyu Allah. Dengan demikian, nyaris kebebasan berpikir dalam perihal hukum yang telah berlangsung pada ma hab-ma hab hukum awal, pada akhirnya statis dan mengalami kemandegan yang berkepanjangan, karena telah terkooptasi dan terbingkai dengan doktrin hukum yang berkembang, yang hampir satu abad lamanya. Menjelang abad IV H/X M. perbedaan prinsip yang sudah mengemuka pada masa lalu mengenai ruang lingkup ajaran Allah (wahyu Ilahi) sudah bisa dipecahkan melalui teori hukum yang ada. Jadi, doktrin keseragaman dan kesamaan cara merumuskan dan mengambil konklusi hukum dari teks-teks al-Qur' n dan sunnah mutawatirah telah diterima oleh

umat Islam (*jam 'ah al-muslimin*), dan inilah yang disebut dengan teori hukum klasik.

Kaitan dengan eksistensi ijmak dalam teori hukum klasik, banyak para mujtahid telah mendefinisikan terminologi ijmak dengan beragam stersing dan redaksional, di antaranya al-Gaz li (w.505 H) mendefinisikan dengan “kesepakatan umat Nabi Muhammad Saw. secara khusus mengenai suatu permasalahan agama”.<sup>68</sup> Dalam bahasa J. Ccoulson, yaitu kesepakatan pendapat oleh seluruh masyarakat muslim, para ahli hukum, dan sekalian pengikutnya.<sup>69</sup> Terminologi ijmak yang dikemukakan oleh al-Gaz li ini banyak mendapat kritikan dari para pakar hukum, karena tidak mungkin seluruh umat Islam dan seluruh para pakar hukum secara totalitas bersepakat dalam suatu persoalan kasus hukum. Untuk itu, al- mididi (w. 631 H) mendefinisikan ijmak sebagai sintesa dari definisi-definisi sebelumnya (seperti dari al-Qar fi (w. 684 H), dan al-Bai wi (w. 685 H) dengan: “Kesepakatan dari sejumlah *ahl al-halli wa al-'aqd* dari umat Nabi Muhammad Saw. pada suatu masa tertentu, tentang kasus hukum tertentu. Tetapi, bila masa diikutsertakan, maka definisi *ijm* ’

<sup>68</sup>Al-Gaz li, *al-Mustaf* , *loc.cit.*

<sup>69</sup>Noul J. Coulson, *loc.cit.*

menjadi “kesepakatan dari semua orang yang secara hukum bertanggung jawab, dan termasuk umat Nabi Muhammad Saw. pada suatu masa tertentu, berkaitan dengan suatu kasus hukum yang terjadi”.<sup>70</sup>

Konsep ijmak pada periode klasik ini seperti telah disinggung di atas, secara terminologis merupakan kesepakatan pendapat para pakar hukum yang berkompeten pada suatu kasus hukum dan pada masa tertentu. Kesepakatan pendapat ini dipandang bersifat mutlak. Karena otoritasnya dapat menjamin kelangsungan doktrin agama dari masa awalnya sampai sekarang ini. Agama diyakini oleh mereka hampir tidak bisa berdiri tegak tanpa otoritas ijmak. Ijmak-lah yang menjamin orisinilitas al-Qur n, dan kitab-kitab hadis sebagai pen-*tabyin* pesan-pesan moralitas wahyu Allah (al-Qur’ n). Oleh karena pola pandang mereka demikian, al-Juwaini (w. 478 H) menjadikan syari’ah bergantung dengan *ijm* ’ dengan mengatakan bahwa *ijm* ’ adalah tali pengikat syari’ah, dan daripadanya syari’ah memperoleh otoritasnya.<sup>71</sup> Hampir senada dengan al-Juwaini, al-Qar fi (w. 684 H) mengatakan bahwa

<sup>70</sup>Al- mididi, *al-Ihk m*, Juz ke 1, *loc.cit.*

<sup>71</sup>Im m al-Haramain Ab al-Ma’ li ‘Abd al-M lik bin ‘Abd Allah al-Juwaini (selanjutnya ditulis al-Juwaini), *al-Burh n fi U l al-Fiqh* (Mesir: D r al-An r, t.t.), Juz ke , h. 192.

ijmak adalah sesuatu yang paling menentukan dibandingkan tiga sumber hukum lainnya.<sup>72</sup> Sedangkan as-Sarakhsi (w. 490 H) lebih menegaskan bahwa barang siapa yang menolak validitas ijmak berarti secara tidak langsung mereka meruntuhkan agama.<sup>73</sup>

Pada periode klasik ini terlihat jelas bahwa teori ijmak mempunyai kedudukan yang sangat kuat, karenanya menjadi sumber hukum yang bersifat pasti (*qa'idi*), tidak bisa dibatalkan oleh ijmak yang datang kemudian, dan bahkan tidak bisa dibatalkan oleh al-Qur'an dan sunnah. Karena, ijmak terjadi sesudah wafat Rasulullah Saw. sekaligus wahyu Allah tidak turun lagi.

Pada awal abad IV H/abad X M. para ulama ketika itu tampak kreatifitas ijtihad dan perkembangan teori hukum Islam yang berjaya selama 250 tahun semakin redup (*statis*) disebabkan muncul doktrin "pintu ijtihad tertutup" dan semangat taklid (*ri'ayah at-taqlid*)<sup>74</sup> menggantikan

---

<sup>72</sup> Al-Qar fi, Syarh Tanqih, op.cit., h. 146.

<sup>73</sup> Ab Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abi Sahl as-Sarakhsi, *Ulu'ul as-Sarakhsi* (Mesir: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1372 H), Juz ke 1, h. 296.

<sup>74</sup> Taklid (*at-taqlid*) menurut perspektif ulama adalah mengamalkan dan berpegang pada satu pendapat, atau menerima satu pendapat tanpa mengetahui dasarnya. Orang yang bertaklid disebut muqallid. Akibat timbulnya sikap taklid ini disebabkan oleh ketidakberanian seseorang untuk menggali langsung dari teks-teks al-Qur'an dan sunnah. Sementara waktu itu, para ulama merasa cukup dengan apa yang telah ada dalam masing-masing ma'hab yang mereka

kreatifitas ijtihad tersebut, sehingga bersikap taklid menjadi suatu keniscayaan bagi para mujtahid. Pada abad ini merupakan permulaan abad kemunduran gerakan pemikiran hukum dan mencapai titik kemandegannya hingga jatuhnya kota Bagdad di tangan Hulagu Khan pada tahun 656 H/1258 M. Pada periode ini semakin menguatnya dinamika ma'hab dan tersiarnya konformitas secara luas dalam kehidupan masyarakat. *al-a'imma al-arba'ah* pada masa ini sudah berkembang dan mempunyai kedudukan yang stabil dalam masyarakat, perhatian dan penggalian hukum dari para mujtahid tidak lagi digali langsung dari al-Qur'an, sunnah, dan sumber-sumber lainnya, tetapi tertuju pada kitab-kitab fikih ma'hab mereka. Mereka lebih cenderung untuk mencari dan mengaplikasikan produk-produk ijtihadiyyah pada imam mujtahid ma'habnya ketimbang berusaha menggali sendiri, meskipun sebagian ijtihad mereka sudah tidak relevan lagi dengan kondisi era saat ini. Lebih dari itu, sikap toleransi berma'hab di kalangan pengikut ma'hab-ma'hab fikih terlihat semakin pudar. Bahkan sering

---

anut. Lebih lengkap uraiannya, lihat, al-Khu'ari Bik, *Tarikh at-Tasyri' al-Islami* (Indonesia: Dar Ihy' al-Maktabah al-'Arabiyyah, 1401 H/1981 M), h. 324-327. Muhammad Salim Makr, *al-Ijtihad fi at-Tasyri' al-Islami* (Mesir: Dar an-Nahah al-'Arabiyyah, 1984), h. 170-171. J. Coulson, op.cit., h. 94.

kali muncul kompetisi dan bermusuhan akibat fanatisme yang berlebihan (*ta'a ubiyyah*) terhadap ma habnya. Misalnya al-Karakhi (w. 430 H) mengatakan bahwa setiap hadis yang kontradiksi dengan sesuatu yang ada pada teman-teman kami, maka sesuatu itu harus diinterpretasikan (*mu'awwal*), atau dihapuskan (*mans kh*).<sup>75</sup> Masa-masa kemunduran gerakan pemikiran hukum, seperti hilangnya kebebasan berpikir, munculnya sikap fanatik ma hab, serta meningkatnya konformitas tersebut ternyata berlangsung cukup lama, sejak pertengahan abad IV hingga abad XIII H/abad XI hingga abad XVIII M. Abad ini biasa disebut sebagai "fase kemunduran pemikiran hukum Islam", atau "periode taklid dan penutupan pintu ijtihad".

Adapun mengenai penutupan pintu ijtihad, Fazlur Rahan menegaskan bahwa "pintu ijtihad di dalam Islam sudah tertutup". Tidak ada seorang pun yang benar-benar mengetahui kapan "pintu ijtihad" tersebut ditutup, dan siapakah sesungguhnya yang telah menutupnya. Di mana pun kita tidak menemukan pernyataan tertutupnya "pintu ijtihad" tersebut adalah perlu atau memang diinginkan, atau mengenai penutupan "pintu ijtihad" itu sendiri, meskipun kita

---

<sup>75</sup> Al-Khudari Bik, *T rikh Tasyri'*, *op.cit.*, h. 326.

tidak dapat menemukan penilaian-penilaian dari para penulis di kemudian hari bahwa "pintu ijtihad telah tertutup".<sup>76</sup> Pandangan Rahman ini sebenarnya menegaskan bahwa secara formal pintu ijtihad tidak pernah ditutup, pintu ijtihad senantiasa terbuka, dan tidak seorang pakar hukum pun di mana ia berada berhak dan pernah menutup pintu ijtihad. Dan problem penutupan pintu ijtihad, di kalangan para ulama, dan umat Islam pada umumnya terjadi pro dan kontra yang tidak berkesudahan hingga sekarang ini.

#### **e. Kemungkinan Terjadi Ijm ' Sepanjang Masa**

Di kalangan para ulama *u l al-fiqh* klasik dan kontemporer telah membahas tentang kemungkinan terjadi ijmak. Dalam konteks ini pada faktanya terdapat dua golongan pendapat: Golongan pendapat pertama, yaitu mayoritas ulama *u l al-fiqh* klasik berpendapat bahwa sesungguhnya ijmak itu memungkinkan terjadi dan dapat diwujudkan menurut adat (*al- ' dah*). Mereka berkata bahwa pendapat yang dikemukakan oleh orang-orang yang menolak kemungkinan terjadi ijmak adalah merupakan hal yang nyata, meskipun dikemukakan argumentasi atas kemungkinan terjadinya ijmak.<sup>77</sup>

---

<sup>76</sup>Fazlur Rahman, *op.cit.*, h. 149.

<sup>77</sup>'Abd al-Wahh b Khall f, *Ilm U l al-Fiqh*, *loc.cit.*

Sedangkan golongan pendapat kedua, yaitu an-Na' m (w. 231 H), sebagian ulama Khw rij, dan Syi'ah mengatakan bahwa ijmak yang telah jelas rukun-rukunnya itu tidak mungkin terjadi secara adat, karena sulitnya merealisasi rukun-rukun tersebut. Kesulitan itu menurutnya, karena tidak ada standar baku untuk menetapkan kualifikasi seorang mujtahid yang berijmak, sulit menyatukan peserta ijmak dalam satu pendapat mengenai suatu kasus hukum yang terjadi mengingat mereka dari berbagai negara berbeda kultur dan budaya yang berkembang di negaranya masing-masing, pandangan mereka sulit untuk diambil sebuah konklusi dan dimasukkan dalam satu sistem yang dapat dipertanggungjawabkan, dan ijmak tidak diperlukan kecuali jika tidak ada dalil yang pasti. Ijmak para mujtahid yang didasarkan pada dalil yang tidak pasti secara adat mustahil terjadi, karena tidak adanya kesamaan terminologi *ijm* ' dan pandangan mereka.<sup>78</sup>

## **2. Rekonstruksi Ijmak dalam Konteks Ijtihad**

### **a. Pergeseran Paradigma Ijm ' dalam Konteks Ijtihad**

---

<sup>78</sup>Lihat, al-K fi as-Subki, *al-Ibh j fi Syarh al-Minh j*, *loc.cit.* 'Abd al-Wahh b Khall f, *op.cit.*, h. 48. Zakaria as-Sabri, *op.cit.*, h. 70. Wahbah az-Zuhaili, *U l al-Fiqhal-Isl mi*, Juz ke 1, *op.cit.*, h. 568.

Eksistensi ijmak dalam konfigurasi teori hukum Islam ternyata memainkan peran yang sangat strategis dalam pembentukan pemikiran hukum Islam, sejak masa sahabat hingga era modern. Akan tetapi fungsi dan kedudukannya sejak dahulu hingga sekarang ini masih menjadi problem kontroversial. Abdullah Ahmed an-Na'im ketika mengkaji masalah ijmak memunculkan beberapa pertanyaan, apakah yang dimaksud dengan ijmak, apakah ia merupakan kebulatan suara penuh atau tidak, kepada siapa ijmak mengikat, apakah ijmak dapat terjadi di kalangan para sahabat dan umatnya di Madinah, para ulama muslim, dan ahli hukum muslim secara umum, atau keseluruhan umat Islam, apakah ijmak generasi awal mengikat kepada seluruh generasi berikutnya?<sup>79</sup> Pertanyaan-pertanyaan an-Na'im ini muncul merupakan kritik tajam terhadap kerancuan ijmak dan daya otoritasnya di kalangan para ulama tradisional dalam memahami dan memaknai ijmak. Misalnya, dalam beberapa literatur fikih dan *u l al-fiqh* ditemukan terminologi ijmak yang berbeda-beda. Ada yang mendefinisikan

---

<sup>79</sup>Abdullah Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties Human Rights and International Law*, diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy dan Amirudin ar-Rany dengan *Dekonstruksi Syari'ah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: Penerbit LkiS, 2001), Cet. ke 3, h. 48.

ijmak dengan kesepakatan umat Islam dalam masalah agama, ada yang stresingnya pada kesepakatan pendapat orang-orang yang berkompeten untuk bersepakat dalam masalah agama, dan ada yang merumuskan dengan kesepakatan bulat para ahli hukum pada waktu tertentu di dalam masalah tertentu.<sup>80</sup> Keberagaman terminologi dan kontroversi terhadap eksistensi ijmak ini muncul, secara metodologis adalah karena belum ada perangkat metodologi yang memadai untuk mengantarkan umat Islam kepada ijmak yang ideal dalam menjawab berbagai problematika kasus yang terjadi dalam kehidupan masyarakat. Praktik ijmak di kalangan ulama tradisional selama itu diketahui otoritasnya disandarkan pada pendapat orang (mujtahid, pakar hukum, *ahl al-halli wa al-'aqd*) dan teks-teks agama (al-Qur' n dan sunnah), belum dilakukan secara mekanisme dan prosedural semacam muktamar, atau dewan lembaga ijmak,

---

<sup>80</sup>Lihat, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali (selanjutnya ditulis al-Gazali), *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul* (Mesir: Syirkah at-Tiba'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1391 H/1971 M), h. 199. Saif ad-Din Abu Hasan 'Ali bin Abu 'Ali bin Muhammad al-Amidi (selanjutnya ditulis al-Amidi), *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (Riyad: Dar as-Sami'iy li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1424 H/2003 M), Juz ke 1, Cet. ke 1, h. 262. Ali bin 'Abd al-Kfi as-Subki, *al-Ibhaj fi Syarh al-Minhaj 'ala Manhaj al-Usul ila 'Ilm al-Usul li al-Qadi al-Baidawi* (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1404 H/1984 M), Juz ke 2, Cet. ke 1, h. 349.

tetapi masih lebih ditekankan pada kepercayaan dan keyakinan bahwa mereka (peserta ijmak) tidak mungkin akan berbuat salah dengan berjama'ah.

Ijmak pada perkembangan awalnya identik dengan *sunnah* yang hidup (*living tradition*), karena merupakan kristalisasi dari aktifitas dan kreatifitas ijtihad masing-masing pribadi umat Islam. Ijmak atau *sunnah* umat Islam masa awal pada dasarnya merupakan suatu proses yang meluas, atau interaksi pendapat dengan terus-menerus yang pada akhirnya diterima oleh semua umat secara ijmak. Demikian ini menunjukkan bahwa ijmak ketika itu tidak statis, tidak kaku, prospektif ke masa depan, sebagai ekspresi berpikir bebas (*ra'y*), tidak menghilangkan perbedaan-perbedaan pendapat, dan dilakukan secara terus-menerus meskipun secara lokal-regional. Akan tetapi dalam realitas faktanya berkembang lain, asy-Sy fi'i dengan kepintaran dan keberhasilannya mengkonstruksi ijmak secara terminologis di satu sisi, dan mengkampanyekan hadis sebagai pengganti *sunnah-ijtihad-ijm* ' dengan merekonstruksi urutan *ijtihad-ijm* ' menjadi *ijm* '-*ijtihad* d, maka hubungan organisasi antara keduanya menjadi rusak. Bagi asy-Sy fi'i, ijmaksebagai kesepakatan *mujtahidin* yang bersifat totalitas,

mengacu ke peristiwa terjadi ijmak pada masa awal (*ijm ' as- ah bah*), tidak berorientasi ke masa depan, dan kreatifitas ijtihad intelektual yang dilakukan para pemikir muslim kontemporer masa kini seakan-akan digiring dan diorientasikan pada masa sahabat (14 abad yang lalu). Inilah sebagai bukti sejarah, bahwa konsep *ijm '*  telah direkonstruksi oleh asy-Sy fi'i dengan menciptakan suatu prosedur dan mekanisme formal yang menjamin stabilitas struktur sosio-religius abad pertengahan (abad skolastik) menjadi homogen pola pemikiran yang berakibat orisinalitas, dinamisitas, dan kreatifitas ijtihad intelektual *mujtahidin* menjadi rigid, mandul, statis, dan ijmakyang terkadi belakangan tidak bisa merubah ijmakyang telah ada sebelumnya.

Dari potensi dan prosesing dinamika ijmak yang demikian itu pada akhirnya wilayah gerak ijmak dibatasi pada pengetahuan yang bersifat umum (*'ilm al-' mmah*), tidak bisa menjamah pengetahuan yang bersifat spesifik (*'ilm al-kh ah*). Padahal sebelum masa asy-Sy fi'i, ijmak bisa terjadi pada kedua pengetahuan tersebut. Demikian juga ijmak pada masa awal, tidak dijustifikasi oleh *na '* , sebab terjadi ijmak di kalangan para sahabat merupakan manifestasi dari

problem solving gerakan ijtihad yang tidak mampu menetapkan ketentuan hukum terhadap suatu kasus hukum yang terjadi setelah memahami *na '* , serta pengalaman yang dimilikinya. Tetapi, pada masa asy-Sy fi'i, ijmak telah direkonstruksi sedemikian rupa dan dijustifikasi validitasnya dengan hadis-hadis Nabi Saw.<sup>81</sup> Namun demikian, Ahmad Hasan menilai bahwa hadis-hadis (tradisi-tradisi) yang dikemukakan oleh asy-Sy fi'i untuk menjustifikasi *ijm '*  tidak terkandung satu petunjuk yang spesifik dan jelas dari Rasulullah bagi *ijm '*  dalam pengertian teknisnya. Tradisi-tradisi ini, jika keasliannya dapat dijamin, adalah bersifat umum, yang menyatakan pentingnya persatuan kaum muslimin.<sup>82</sup> Fazlur Rahman penilaiannya hampir senada dengan Ahmad Hasan mengatakan bahwa, untuk yang pertama di antara kedua hadis tersebut kita telah memiliki alasan untuk menyatakan bahwa hadis yang pertama itu tidak dapat dibenarkan secara historis. Selanjutnya kami akan menunjukkan bahwa hadis yang pertama itu merupakan sebagian dari perjuangan besar yang dilaksanakan

---

<sup>81</sup>Lihat, asy-Sy fi'i, *ar-Ris lah, op.cit.*, h. 401-402, 473 dan 474.

<sup>82</sup>Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, diterjemahkan oleh Agah Garnadi dengan *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1405 H/1984 M), h. 202.

sejak abad kedua dan seterusnya untuk mempertahankan kesatuan umat muslim dan untuk mewujudkan sebuah mayoritas ortodok yang ‘berada di tengah-tengah’, mayoritas yang karena merupakan pihak terbanyak, dan ‘yang berada di tengah-tengah’ berhak dijuluki sebagai ‘kaum ortodok’. Hadis kedua yang dikemukakan asy-Sy fi’i di atas sebagai hadis yang bersifat prediktif, sehingga kita merasa tidak perlu lagi untuk menjelaskannya. Hadis ini memberikan isyarat formal yang pertama bahwa ketiga generasi muslim yang pertama (sahabat, *t bi’in*, dan *t bi’ t bi’in*) harus dianggap sebagai pemuka-pemuka dari doktrin dan praktik Islam, dan ajaran-ajaran mereka sebagai dasar yang permanen bagi struktur religius kaum muslimin. Di sini sangat penting dan menarik untuk dicatat bahwa setelah ketiga generasi inilah ‘sunnah yang hidup’ dari generasi-generasi itu sendiri mulai disusun di dalam bentuk hadis.<sup>83</sup>

Dalam perkembangan berikutnya (pasca periode asy-Sy fi’i), terutama setelah memasuki babak baru (periode klasik), ketika hadis-hadis semakin banyak jumlahnya, pernyataan di atas berubah dan bergeser menjadi hadis dan dikatakan bersumber dari Nabi. Hal ini

dapat dilihat dalam Sunan at-Tirmi i dengan perubahan kata “*kha*” (salah) menjadi “*al lah*” (sesat). Begitu pula dalam formulasi baru “*yad Allah fauqa aidihim*” berubah menjadi “*yad Allah ‘al al-jam ‘ah*”, dan seterusnya,<sup>84</sup> maka *ijm*’ menjadi sumber hukum material yang kuat otoritasnya, baik dalam tataran teoritis-normatif maupun tataran aplikatif-implimentatif.

#### **b. Perubahan Pengurutan Ijm’ sebagai Sumber Hukum dan Formulasi Terminologisnya dalam Konteks Ijtihad**

Setelah eksistensi *ijmak* terjadi pergeseran fungsi dan kedudukannya dalam teori hukum Islam, maka ternyata sangat berimplikasi pada pengurutan *ijmak* sebagai sumber hukum. Pada periode ma hab-ma hab awal, *ijmak* diposisikan pada urutan keempat, maka pada masa asy-Sy fi’i dibalik berubah menjadi sumber hukum urutan ketiga setelah al-Qur’ n dan sunnah. Pergeseran ini tidak saja mengubah fungsi dan kedudukannya itu sendiri, tetapi yang sangat mendasar adalah *ijmak* menjadi sumber hukum material yang sejajar dengan al-Qur’ n dan sunnah, *ijmak* tidak lagi sebagai *manh j al-istinb al-ahk m* yang dinamis, *Ijm*’ secara otomatis tidak boleh dipermasalahkan lagi oleh para mujtahid

---

<sup>83</sup>Fazlur Rahman, *op.cit.*, h. 51-52.

---

<sup>84</sup>Fazlur Rahman, *op.cit.*, h. 52-53.

dan umat Islam pada umumnya. *Ijm* ' pada masa asy-Sy fi'i ini diyakini oleh *mujtahidin* dan *jam 'ah al-muslimin* hanya kemungkinan terjadi pada masa sahabat, sedangkan pada masa-masa sesudahnya tidak mungkin dapat terjadi. Terjadinya *ijmak* inipun ruang lingkungannya dibatasi disekitar pengetahuan yang umum yang berkaitan dengan perintah-perintah yang wajib (*al-aw mir*), dan larangan-larangan (*an-nw hi*), seperti mengerjakan salat lima waktu, puasa rama n, pergi haji ke Baitullah jika telah mampu, mengeluarkan zakat, larangan berzina, membunuh, mencuri, dan mengkonsumsi narkoba (*al-khamr*). Daya kerja *ijmak* ini lebih rigid lagi setelah memasuki periode klasik. Pada masa ini teoritisasi *ijmak* dan fungsinya semakin diformalkan, dayalitasnya statis, dan semakin tidak memungkinkan untuk terjadi *ijm* ' dalam implementasinya. Begitu juga sandaran *ijmak* semakin diperbanyak dengan teks-teks al-Qur' n dan sunnah untuk menjustifikasi dan melegitimasi eksistensi *ijmak* sebagai sumber hukum ketiga.<sup>85</sup>

Sedangkan perubahan terminologi *ijmak* terjadi pergeseran formulasi yang cukup mendasar, yaitu dari praktik kesepakatan yang mampu mengakomodir

---

<sup>85</sup>Lihat, Q.S. an-Nis ' (4): 83, 115, dan beberapa hadis Nabi tentang seputar *ijmak*.

berbagai perbedaan pandangan, pendapat, berorientasi ke prospek ke depan, fleksibel, dan bisa terjadi pada berbagai kasus hukum yang bersifat pengetahuan umum, dan khusus, maka dibatasi hanya pada hal-hal yang bersifat pengetahuan umum saja yang berkaitan dengan perintah-perintah wajib, dan larangan-larangan (*al-aw mir wa ijtin b an-naw hi*). Tegasnya, fungsi, kedudukan, dan dayalitas kerja *ijmak* sangat dibatasi dengan berbagai persyaratan yang telah dirumuskan secara formal.

Secara teoritis-normatif, asy-Sy fi'i sendiri dalam karyanya *ar-Ris lah*, tidak memberikan terminologi *ijmak* dengan jelas dan tegas. Hanya ia mengatakan: "Saya dan seorangpun dari kalangan ulama (ahl al-'ilm) pernah mengatakan "ini adalah persoalan yang telah disepakati", kecuali menyangkut persoalan yang tidak seorang ahli pun pernah mempersoalkannya lagi kepada anda, dan mentranmisikannya dari orang-orang yang mendahuluinya, seperti salat uhu empat reka'at, mengkonsumsi narkoba (*al-khamr*) itu diharamkan, dan sebagainya".<sup>86</sup> Pernyataan ini mayoritas ulama *u l al-fiqh* memahami dan mengatakan sebagai terminologi *ijmak*. Hanya persoalannya, apakah pernyataan tersebut cukup

---

<sup>86</sup>Asy-Sy fi'i, *op.cit.*, h. 534.

representatif dikatakan sebagai definisi ijmak.? ‘Ali Jumu’ah bahwa asy-Sy fi’i (w. 204 H) di dalam *ar-Risalah*-nya tidak memberikan definisi ijmak dengan tegas.<sup>87</sup> Demikian juga al-Ja (w. 370 H) di dalam karyanya tidak memberikan terminologi ijmak, ia hanya menyebutkan kategorisasi ijmak yang dikemukakan oleh asy-Sy fi’i.<sup>88</sup>

Pada akhirnya dirumuskanlah ijmak dengan: “Kesepakatan para imam mujtahid dari umat Nabi Muhammad Saw. pada suatu masa sesudah wafatnya (Nabi) mengenai hukum syara’”.<sup>89</sup>

Oleh karena demikian ketatnya, perlu terminologi ijmak tersebut dilonggarkan, digeser kembali, dan bahkan bisa dikembalikan ke fakta kelahirannya, yaitu ijmak sebagai model metode ijtihad yang mampu menyelesaikan berbagai problematika kasus hukum baru yang mengemuka, dapat mengakomodir berbagai perbedaan gagasan dan pendapat, dinamis, fleksibel, bernuansa futuristik ke masa depan, memiliki daya kerja dan jangkauan yang luas, dan dapat merekonstruksi hasil-hasil ijtihad yang telah disepakati di masa lalu dengan

mempertimbangkan perubahan situasi dan kondisi era kontemporer, dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Gagasan dan pemikiran ini sudah lama menjadi wacana di kalangan para ulama dan pemikir muslim kontemporer. Dari sini, secara umum, perlunya perubahan struktur teori hukum yang telah dikonstruksi dan diwariskan oleh Imam asy-Sy fi’i dan periode klasik, terutama penempatan urutan sumber hukum dari *ijm’-ijtih d* menjadi *ijtih d-ijm’*, sebagaimana telah berkembang secara natural pada masa ma hab-ma hab hukum awal, serta menginterpretasikan kembali konsep *ijm’* dengan perspektif kekinian. Upaya ke arah ini sebagai langkah maju untuk mefungsikan kembali konsep ijmak dalam menghadapi berbagai tantangan dan problematika kasus baru yang mengemuka di era globalisasi dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi informasi komunikasi modern ini.

Para pemikir muslim kontemporer Indonesia dalam konteks rekonstruksi *ijm’* ini telah menggulirkan gagasan dan pandangan-pandangannya. Misalnya, Al-Yasa Abubakar mengemukakan beberapa pertimbangan keberatannya mengenai *ijm’* dijadikan sumber hukum material

---

<sup>87</sup>‘Ali Jumu’ah, *al-Ijm’ ‘Ind al-U liyyin* (Mesir: Dar ar-Risalah, 1420 H/2009 M), Cet. ke 2, h. 7.

<sup>88</sup>Ab Bakar al-Ja, *U l al-Fiqh* (Mesir: Dar al-Kutub al-Misriyyah, t.t.), h. 220.

<sup>89</sup>Zaky ad-Din Sya’b n, *U l al-Fiqh al-Isl mi* (Mesir: Dar at-Ta’lif, 1964-1965), h. 82.

disejajarkan dengan al-Qur' n dan sunnah: Pertama, *ijm* ' bukanlah dalil, karena *ijm* ' hanyalah merupakan hasil konsensus yang muncul setelah penalaran dilakukan. *Ijm* ' seharusnya tidak mengacu ke masa lalu tetapi mengacu ke masa depan, kepada masalah-masalah yang akan diijtihadkan. Kedua, kontroversi diseputar ijtihad adalah luas sekali yang meliputi: Siapa yang diikat oleh *ijm* ', berapa lama dia mengikat, dan beberapa masalah lainnya. Karena luasnya perbedaan pendapat ini, sulit sekali menggunakan *ijm* ' secara tepat di dalam praktik. Meskipun karena pertimbangan inilah maka di Indonesia, terlihat kecenderungan ke arah meninggalkan *ijm* '. Rasyidi, Daud Ali, dan Ahmad Azhar Basyir tidak menyebut-nyebut *ijm* ' ketika membicarakan dalil (sumber) fiqih. Lajnah Tarjih Muhammadiyah pun tidak menyinggung kedudukan *ijm* ' di dalam buku Himpunan Putusan Tarjih mereka. Dalam buku Deliar Nur, ada isyarat bahwa "golongan-golongan pembaharu" cenderung meninggalkan *ijm* '.<sup>90</sup>

Persoalannya sekarang adalah, model *ijm* ' yang bagaimanakah yang perlu dikembangkan di era modern ini

sehingga dapat difungsikan kembali secara optimal untuk menyepakati hasil-hasil ijtihad, baik yang dilakukan oleh perorangan (individual) maupun kolektif (teamwork). Pembahasan persoalan ini diuraikan pada sub pasal berikutnya.

### c. Model Ijmak yang Diperlukan dalam Konteks Ijtihad di Era Modern

Diketahui bahwa sumber primer hukum Islam adalah al-Qur' n dan sunnah, sedangkan yang lainnya seperti ijmak dan kiyas merupakan sumber (dalil) sekunder yang diperselisihkan eksistensinya di kalangan para ahli *u l al-fiqh*. Fazlur Rahman menegaskan bahwa yang betul-betul landasan atau sumber material adalah al-Qur' n dan sunnah. Sedangkan *ijm* ' merupakan dasar formal, dan *qiy s* adalah sebagai aktifitas penyimpulan analogi yang efisien.<sup>91</sup> Tetapi, setelah teori hukum tersusun terutama di masa asy-Sy fi'i, sumber dan dalil hukum itu disistematisir dan diurutkan menjadi al-Qur' n, sunnah, *ijm* ', dan *qiy s*.<sup>92</sup> Urutan sumber hukum demikian ini menjadi doktrin, kemudian oleh mayoritas ulama disepakati dan wajib diikuti dalam mengistinbatkan hukum. Adapun selebihnya, seperti *isti h b*, *istihs n*, *ma lahah al-*

<sup>90</sup>Al-Yasa Abubakar, "Ke Arah Ushul Fiqih Kontemporer: Sistematika Alternatif untuk Penalaran" dalam *Jurnal ar-Raniry*, 1990, No. 68, h. 19.

<sup>91</sup>Fazlur Rahman, *Islam*, diterjemahkan oleh Senoadji Saleh (Jakarta: PT Bina Aksara, 1987), h. 106.

<sup>92</sup>Asy-Syafi'i, *ar-Risalah*, op.cit., h. 39.

*mursalah (al-isti l h), qaul ah bi, ijm ' ahl al-Madinah, 'urf, sad az- ari'ah, dan syar' man qablan* merupakan dalil yang juga diperselisihkan eksistensinya di kalangan *u liyyin*.<sup>93</sup>

Terkait dengan ijmak sebagai dasar formal istinbat hukum, agar fungsi dan kedudukannya dapat menjawab dan menyelesaikan perbagai problematika kasus hukum baru yang terjadi, diperlukan model ijmak yang menterap dengan kebutuhan dan tantangan zaman era modern ini. Dalam konteks ini, Muhammad Iqbal (Penyair dan Failosof Besar Punjab-Pakistan abad XX, w. 1938) telah menawarkan gagasan dan pemikiran-pemikirannya dimulai dari konsep *ijtih d- ijm '* . Menurutnnya, satu-satunya upaya untuk membuang kekakuan hukum Islam yang dihasilkan pada periode kemunduran Islam adalah menggalakkan kembali *ijtih d-ijm '*  dan merumuskannya sesuai dengan kebutuhan zaman modern saat sekarang. Oleh karena itu, ia memandang perlu mengalihkan kekuasaan ijtihad secara pribadi menjadi ijtihad kolektif (*ijm '* ). Pada zaman modern, peralihan kekuasaan ijtihad individu yang mewakili ma hab tertentu kepada lembaga

---

<sup>93</sup>Lihat, Muhammad Sa'id 'Ali 'Abd Rabbih, *Buh fi al-Adillah al-Mukhtal f Fih 'Ind al-U liyyin* (Maktabah as-Sa'adah, 1400 H/1980 M). Zaky ad-Din Sya'b n, *op.cit.*, h. 28.

legislatif Islam adalah satu-satunya bentuk yang paling tepat bagi ijmak. Hanya cara inilah yang dapat menggerakkan spirit dalam sistem hukum Islam yang selama ini telah hilang dari dalam tubuh umat Islam.<sup>94</sup> Gagasan dan tawaran pemikiran Muhammad Iqbal ini perlu diapresiasi sekaligus dipertimbangkan dalam mencari model ijmak yang ideal di era modern ini. Karena mengubah ijmak menjadi sebuah lembaga legislatif yang aktif dan dinamis dengan prosedur dan mekanisme yang terorganisir dengan baik untuk menghasilkan keputusan-keputusan yang berbasis kesepakatan utuh yang stresingnya keberpihakan pada masyarakat, bangsa dan negara mutlak diperlukan dalam praktik dan realisasinya. Di samping itu, secara teknis, melalui lembaga legislatif ini para mujtahid (ulama), orang-orang yang berkompeten untuk mengambil kebijakan (birokrat), dan para pakar dari berbagai bidangnya masing-masing (ilmuwan) dapat bekerjasama dengan aktif untuk bersama-sama melakukan ijtihad.

---

<sup>94</sup>Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, diterjemahkan oleh Osman Raliby dengan *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), h. 233-234. Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Islam Studi Tentang Kontribusi Gagasan Iqbal dalam Pembaruan Hukum Islam* (T.Tp.: Penerbit Kalam Mulia, 1994), h. 86.

Fazlur Rahman, gagasan dan pemikiran mengenai konteks ini secara prinsip hampir sama dengan Muhammad Iqbal. Hanya bedanya Rahman bertolak dari relasi *ijmak* dan *taqnin* sebagai dua lembaga *sy r* yang saling berkaitan terutama dalam hal hukum. *Ijmak* merupakan proses dan produk *sy r* masyarakat, sedangkan *taqnin* merupakan proses *sy r* lembaga legislatif yang mengolah produk *ijmak* masyarakat menjadi *ijmak* yuridis (Undang-undang).<sup>95</sup> Mengenai perubahan pada tingkat *ijtih d-ijm* ' masyarakat merupakan masukan dan pertimbangan bagi legislatif untuk mengubah *ijmak* yuridis yang lama menjadi *ijmak* yuridis (perundangan) baru.<sup>96</sup> Jika dipandang dari sisi ini, yakni sisi sosiologis (*al-ijtim 'iyyah*) dan politis sebuah proses hukum (*siy sah asy-syar'iyyah*), maka Fazlur Rahman kelihatannya berupaya membangun persepsi hukum Islam sebagai "hukum positif" dalam konteks negara nasional modern, yakni hukum yang tumbuh dan berkembang dalam masyarakat muslim yang mengacu pada prinsip-prinsip moral Islam yang disahkan melalui badan legislatif tingkat nasional.

---

<sup>95</sup>Ghufran A. Mas'adi, *Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1998), Cet. ke 2, h. 146.

<sup>96</sup>*Ibid.*

Berbeda dengan dua pemikir tersebut di atas, Abdullah Ahmed an-Na'im (Pemikir Modernis asal Sudan) menawarkan gagasan dan pemikirannya bahwa di era modern ini agar dapat dibentuk *ijm* ' *demokratis*.<sup>97</sup> Gagasan dan pemikirannya ini terlihat dilatarbelakangi oleh kritik tajam terhadap kerancuan *ijm* ' dan otoritasnya di kalangan ulama tradisional, dan pada saat yang sama, ia juga membuat pertanyaan-pertanyaan (lihat h. 1 bab ini) yang bernada sebagai pembuka ke arah *ijmak* demokratis yang memiliki semangat keadilan dan konstitusional. Ia banyak mempertanyakan eksistensi *ijmak*. Dari beberapa pertanyaannya, an-Na'im menekankan perlunya membangun konsep *ijmak* demokratis yang mampu memelihara hak dan kewajiban setiap individu dan masyarakat sekiranya hukum publik Islam akan diaplikasikan dalam tataran politis. Hak dan kewajiban ini diberikan kepada seluruh warga negara tanpa membedakan agama, budaya, dan ras. Mereka harus mempunyai hak yang sama dalam mempengaruhi rumusan dan penetapan kebijakan dan hukum publik. Oleh sebab itu, para pengambil kebijakan (eksekutif, legislatif, dan para yuris Islam) perlu menghilangkan sikap apologetik dan kemudian membangun filsafat

---

<sup>97</sup>Abdullah Ahmed an-Na'im, *op.cit.*, h. 49.

politik kritis (*critical plotical philosopy*) yang berlandaskan keadilan dan demokrasi. Lebih lanjut an-Na'im juga dalam konteks negara-bangsa (*nation state*), menekankan perlunya membangun ijmak demokratis yang tidak hanya mengandalkan suara mayoritas sebagai standarnya, tetapi juga harus memberikan hak dan peluang kaum minoritas, meskipun hanya satu orang yang menuntut untuk masuk ke dalam dan menjadi mayoritas.<sup>98</sup> Pandangan ini secara politis logik, jika antara kaum mayoritas dan minoritas menjadi satu kesatuan yang terintegrasi dalam membangun dan mengaplikasikan ijmakdemokratis dengan tanpa ada pemaksaan untuk meninggalkan kebebasan beragama dan berkeyakinan, mempertimbangkan ras, dan jenis kelamin, maka pemeliharaan dan perlindungan terhadap hak dan kebebasan yang bertujuan menghindari diskriminatif dapat diwujudkan bagi semua warga negara yang tentunya tunduk pada formal konstitusional.

An-Na'im juga selanjutnya menawarkan agar umat Islam membangun *ijm* ' level nasional dalam upaya mengantisipasi kebutuhan atas penyesuaian dan adaptasi dalam menjawab keadaan-keadaan yang terus berubah, memerlukan sebuah mekanisme dan prosedur untuk mengubah

konstitusi. Jika mekanisme dan prosedur merumuskan secara formal, maka konstitusi dapat diubah secara hukum. Perubahan ini tidak lain tujuannya adalah untuk menjamin bahwa tujuan-tujuan tidak dikalahkan oleh sarana, atau substansi tidak lenyap meskipun tetap mempertahankan bentuk formalnya.<sup>99</sup>Selain *ijm* ' nasional, diperlukan juga terbangunnya ijmak internasional dalam upaya membangun kerjasama dalam rangka memelihara hak dan kebebasan manusia. Dalam konteks ini, an-Na'im menawarkan perlunya membangun wacana internal dalam sebuah budaya dan dialog lintas budaya di kalangan budaya-budaya dunia dalam rangka mengembangkan dan memperkuat dasar-dasar dialog lintas budaya yang bertujuan untuk mempertahankan standar Hak Asasi Manusia (HAM) Internasional. Dialog lintas budaya ini perlu bagi semua budaya utama dunia untuk menciptakan moralitas global dan kerangka kerja legal agar tidak terjadi dominasi suatu model budaya tunggal sebagai norma universal. Karena itu, kalau ada budaya lain masuk ke dalam budaya Islam jangan ditolak dengan serta merta, tetapi hal itu perlu dicermati dan dipertimbangkan. Kalau hal itu mesti diterima, maka bisa

---

<sup>98</sup>*Ibid.*, h. 164.

---

<sup>99</sup>*Ibid.*, h. 186.

dijadikan sebagai instrumen analisis kritis bagi budaya Islam itu sendiri.<sup>100</sup>

Dialog lintas budaya seperti di atas, era modern ini cukup penting untuk membangun peradaban dunia yang damai dan tidak terkooptasi dalam klaim budaya sendiri di masing-masing negara. Maksudnya, betapapun universalnya HAM Internasional yang ada pada saat ini, ia masih membutuhkan justifikasi dan legitimasi budaya budaya dari masing-masing negara tersebut, sehingga nilai-nilai universal itu menjadi nyata dan konkrit dapat dinikmati oleh mereka yang melaksanakannya. Dalam konteks demikian ini, an-Na'im menawarkan semacam peringatan, bahwa kita tidak boleh larut dalam pratikularitas itu, tetapi harus tetap mampu mengambil jarak, dalam arti mampu bersikap kritis dengan tetap berpijak pada nilai-nilai universal HAM seperti hak dan kebebasan itu.<sup>101</sup> Tegasnya menurut dia, bahwa *ijm* ' Internasional itu bisa berbentuk pertemuan dialog informal,

---

<sup>100</sup>Sebagai contoh, unsur demokrasi dari Barat, bukan unsur kapitalistiknya, karena hal itu merupakan aspek positif; Unsur sosial dari pengalaman Marxis, bukan ateis atau aspek totaliternya, karena hal itu juga merupakan aspek positif.; Umat Islam tidak perlu menerima humanisme Barat yang tidak memenuhi syarat, atau justru bertentangan prinsip-prinsip Islam. Lihat, Moh. Dahlan, *Abdullah Ahmed an-Na'im: Epistemologi Hukum Islam*(Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), Cet. ke 1, h. 196.

<sup>101</sup>*Ibid.*, h. 198.

seperti Non Governmental Organization (NGO) Internasional maupun NGO Nasional, atau pertemuan dialog formal antar negara tanpa memandang latarbelakangnya yang penting sama-sama memiliki komitmen terhadap kebaikan hidup manusia.<sup>102</sup>

Dari gagasan dan pemikiran-pemikiran yang ditawarkan an-Na'im mengenai *ijm* ' demokratis tersebut di atas, terlihat jelas adalah menggugat dan rekonstruksi konsep *ijm* ' tradisional (versi asy-Sy fi'i dan masa klasik) yang masih menjadi kontroversial dan hanya mengakomodasi kepentingan umat Islam dalam berbagai persoalan agama, mendekonstruksi pandangan para ulama (mujtahid) yang tidak membolehkan hasil *ijm* ' terdahulu ditolak, atau diganti oleh *ijm* ' yang datang kemudian, serta sekaligus menolak konsep *ijm* ' yang hanya semata-mata mendasarkan pada otoritas individual dan teks agama.

### **3. Pergeseran Paradigma Konsep Ijmak sebagai Sumber Hukum dan Teori Hukum Islam**

Perubahan dan pergeseran konsep *ijmak* terlihat jelas dimulai dari periode Im m asy-Sy fi'i (150-204 H/767-812 M) setelah menyusun *u l al-fiqh, ar-Ris lah*, kemudian berlanjutt pada periode klasik (204 H/812 M-300 H/900 M).

---

<sup>102</sup>*Ibid.*

Setelah itu, konsep, fungsi dan kedudukan ijmak dalam teori hukum Islam menjadi mapan dan statis sampai munculnya abad modern (abad XIII H/XIX M). Terjadi perubahan konsep, pergeseran paradigma, dan kemapanan substansi materi ijmak yang cukup mendasar itu sesungguhnya secara historical background dipengaruhi oleh beberapa faktor penyebab, di antaranya: **Pertama**, untuk menghilangkan perbedaan pendapat dan menciptakan keseragaman dalam teori hukum Islam. Terjadi perbedaan ini sangat dipengaruhi oleh situasi dan kondisi masyarakat pusat ilmu (Madinah dan Irak) saat itu. Sebagai contoh, mengenai doktrin standar persyaratan *kaf 'ah* (keseimbangan, kesepadanan, atau kesetaraan) dalam perkawinan. Di kalangan *ma hab M liki* menetapkan persyaratan *kaf 'ah* bagi calon suami itu mesti orang yang takwa, salih, tidak cacat, dan merdeka (bukan hamba sahaya). Sedangkan di kalangan *ma hab Hanafi* menetapkan, calon suami mesti jelas keturunannya, agamanya, merdeka, mempunyai harta, baik akhlaknya, dan mempunyai pekerjaan.<sup>103</sup>

Jika dikritisi secara cermat, dua *ma hab* tersebut terjadi perbedaan dalam

---

<sup>103</sup> Lihat, Muhammad Ab Zahrah, *al-Ahw al-asy-Syakh iyyah* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1369 H/1950 M), h. 162. Syamsuddin as-Sarakhsi, *al-Mabs* (Mesir: Dar al-Ma'r fah, 1409 H/1989 M), Juz ke 5, h. 24.

menetapkan standar persyaratan *kaf 'ah* bagi calon suami, sebenarnya tidak ada dasar dalam al-Qur'an dan sunnah yang mengindikasikan perlunya persyaratan dimaksud, bahkan dinilai bertolak belakang dengan kedua sumber hukum tersebut. Karena Q.S. al-Hujurat (49): 13, Allah berfirman: "*Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu*". Dan Rasulullah Saw. bersabda: "*Semua manusia itu sama seperti gigi sisir yang rata, tidak ada beda antara orang Arab dengan bukan Arab, kecuali takwa yang membedakannya*". Berdasarkan ayat dan hadis ini bahwa semua manusia dihadapan Allah adalah sama, tanpa membedakan ras, warna kulit, strata sosial, dan kedudukannya. Tampaknya diperlukan adanya *kaf 'ah* bagi calon pasangan suami isteri substansinya adalah dalam upaya mewujudkan kehidupan rumah tangga yang penuh ketenangan jiwa (*sakinah*), penuh cinta (*mawaddah*), dan penuh kasih sayang (*rahmah*), yang secara teknis oleh pasangan suami isteri dipraktikkan dengan saling mengerti, menghargai, menghormati, saling menerima kekurangan dan kelebihan, dan saling mengingatkan ke jalan yang baik, bukan

diukur dengan strata sosial, prestise, dan keangkuhan rasial masing-masing.

Namun demikian, secara historis, konsep *kaf'ah* ini muncul bermula di Kufah (Irak), di mana Abi Hanifah (80-150 H) hidup dalam kondisi dan lingkungan masyarakat kota kosmopolitan dan kompleksitas masalah hukum terus terjadi bermunculan. Kompleksitas masyarakat kota muncul sebagai akibat urbanisasi yang terjadi di Irak. Urbanisasi ini ternyata melahirkan asimilasi dan percampuran antar etnik, seperti percampuran antara orang Arab dengan non Arab yang baru masuk Islam, dan sebagainya. Untuk tidak terjadinya salah memilih calon suami dalam rumah tangga dalam kehidupan masyarakat kota metropolitan (kota seribu satu malam), maka konsep *kaf'ah* menjadi suatu keniscayaan bagi masyarakat kota Irak. Sementara kondisi masyarakat Madinah masih mencerminkan kehidupan masyarakat sederhana (*al-badwah*), di mana persoalan kasus hukum yang terjadi relatif sedikit dan jarang, walaupun terjadi bisa diselesaikan dengan mengacu pada hadis-hadis Rasulullah Saw., karena Madinah sebagai tempat diwurudkannya hadis, dan tidak sekompleksitas kasus yang terjadi seperti di Irak. Di samping itu, konsep *kaf'ah*

tidak ditemukan di dalam kitab Imam Malik (93-179 H), *al-Muwata'*. Konsep ini pertama kali ditemukan di dalam kitab Ma'hab Malik, *al-Mudawwanah al-Kubra*, yang disusun oleh Imam Sahnun bin Sa'id at-Tanukhi. Dalam kitab ini hanya disinggung saja, tidak dibahas dengan panjang lebar. Dan Imam Malik tidak pernah membahas masalah *kaf'ah*.<sup>104</sup>Terjadi perbedaan pendapat dalam konteks ini, tidak saja terjadi pada dua ma'hab hukum tersebut, tetapi pada akhirnya terjadi di kalangan ahli hukum ma'hab-ma'hab lain. Seperti Ma'hab Syafi'i mempunyai pendapat yang hampir sama dengan ma'hab Hanafi, hanya saja Imam asy-Syafi'i sendiri menambahkan bahwa persyaratan calon suami tidak mempunyai cacat dan merdeka, dan harta tidak dijadikan sebagai syarat *kaf'ah*.<sup>105</sup> Adapun ma'hab Hanbali, terdapat dua riwayat: Riwayat pertama dikatakan bahwa Ahmad bin Hanbal (164-241 H) sama pandangannya dengan Imam Syafi'i bahwa calon suami tidak mempunyai cacat, tapi bukan dalam arti fisik. Sedangkan riwayat yang kedua, Ahmad mencantumkan unsut

---

<sup>104</sup>Khoiruddin Nasution, *Hukum Perkawinan* (Yogyakarta: Akademia dan Tazafah, 2005), Edisi Revisi, h. 218.

<sup>105</sup>Muhammad Ab Zahrah, *al-Ahw al asy-Syakh iyyah*, *loc.cit.*

takwa, berarti sama dengan Imam Malik.<sup>106</sup>

Doktrin *kaf'ah* yang berbasis stratifikasi sosial tersebut terlihat sangat berbeda sekali antara pendapat ahli hukum Madinah, dan ahli hukum Kufah. Sebab, perbedaan kelas dalam masyarakat Madinah tidak menjadi perhatian serius dan tidak pula dirasakan implikasinya dalam kehidupan masyarakat, karena memang secara eksplisit tidak disebutkan di dalam karya Imam Malik, *al-Muwatha'*. Sementara di masyarakat Kufah-Irak sudah menjadi perhatian serius, karena kondisi lingkungannya sudah menjadi kota kosmopolitan dan metropolitan (kota seribu satu malam), dan dalam sistem hukum madhhab Kufah pun, ikatan darah tidak lagi menjadi perhatian penting sebagaimana ikatan tradisional masyarakat Madinah di dalam sistem hukumnya.

Untuk menyelamatkan perpecahan versi hukum tersebut, maka kebutuhan unifikasi dan kodifikasi hukum sangat diperlukan, dan dalam hal ini para ahli hukumlah yang mempunyai kompetensi penuh untuk melakukannya, sebagaimana pernah telah ditawarkan oleh pemerintah Harun ar-Rasyid kepada Imam Malik. Namun dengan seiring berjalannya

waktu, maka muncullah sosok seorang Muhammad bin Idrisy-Syafi'i (150-204 H/767-812 M) menjadi tokoh penting yang merealisasikan ide *taqin al-Muqaffa'* di atas, dengan mengkonstruksi dasar unifikasi dan kodifikasi hukum, atau teori hukum yang selama itu terpecah-pecah. Ide dasar asy-Syafi'i ini tidak lain tujuannya adalah menghilangkan perbedaan pendapat dan membuat keseragaman dalam prosedur metodologi pemahaman hukum, dengan mengembangkan pendekatan-pendekatan yang kuat (seperti analisis kebahasaan (*al-qaw'id al-ulliyah al-lugawiyyah*) dan substansial (*al-ma'nawiyyah*) seperti *qiyas*, *istihsan*, *urf*, dan yang lainnya) untuk menentukan sumber-sumber dari mana hukum itu sejatinya diturunkan. Sebagaimana telah diketahui dan penulis kemukakan dalam pembahasan bab-bab sebelumnya bahwa doktrin pengetahuan hukum asy-Syafi'i adalah diproduksi dari wahyu Allah yang dipahami dari teks-teks al-Qur'an dan sunnah Rasulullah Saw. yang ditransmisikan secara mutawatir. Penalaran akal manusia (*ra'y*) dalam penggalan hukum dalam konteks ijtihad harus dibatasi, dan dibenarkan hanya melalui pendekatan deduktif analogis (*qiyas*). Berbagai persoalan yang tidak dijawab oleh Allah (*al-maskat 'anhu*) atau didiamkan-Nya,

---

<sup>106</sup>*Ibid.*, h. 163.

maka harus diselesaikan dengan mengaplikasikan prinsip-prinsip yang dikonklusikan dari kasus-kasus yang berkaitan erat dengan ketentuan hukum yang telah dinaskan oleh al-Qur' n dan sunnah. Dengan muncul dan berkembang teori hukum asy-Sy fi'i ini, maka relatif fungsi dan peran *ijm* ' dalam konstalasi istinbat dan pengembangan pemikiran hukum menjadi mandeg (statis). Pada awal kemunculannya, *ijm* ' di samping berfungsi sebagai metode (manh j) sekaligus juga merupakan suatu prinsip jastifikasi dari berbagai perbedaan pendapat yang berkembang dari suatu persoalan, diakui secara sah dan diterima oleh semua ahli hukum (*mujtahidin*). Akan tetapi, pada akhirnya berubah dan bergeser menjadi suatu prinsip pembatas untuk mempertahankan *status quo*.

**Kedua**, mempertahankan doktrin agama yang telah disepakati di masa dahulu. Perubahan dan pergeseran konsep, fungsi dan kedudukan ijmak, tidak hanya terjadi pada masa asy-Sy fi'i, tetapi juga terjadi dan berlanjut pada masa klasik (204 H/820 H/300 H/900 M), dan bahkan hingga masa sekarang ini. Pada periode klasik, telah diketahui konsep ijmak semakin statis, kaku, sempit, formal, mengacu ke masa lalu, dan hasil kesepakatan para im m mujtahid tidak

bisa diubah dengan ijmak yang datang kemudian. Ijmak semakin mapan dalam tataran teoritis, karena telah terkoptasi dengan format yang dirumuskannya. Semua kondisi dan rumusan itu justru bertolak belakang dengan kemunculan ijmak pada awalnya, yang natural, sebagai solusi akhir dari perkembangan perbedaan pendapat yang mengemuka, informal, dinamis, fleksibel, bisa menjawab berbagai tantangan kasus baru yang terjadi, prospektif ke masa depan, dan lebih cenderung menerima perubahan kesepakatan dengan mempertimbangan perubahan situasi dan kondisi zaman.

Kreatifitas ijtihad intelektual di kalangan para mujtahid relatif berubah dan bergeser diganti dengan *ta'a ubiyyah* dan *r h at-taqlid*. Para ulama lebih gemar dan puas dengan mengikuti hasil-hasil ijtihad para im m ma habnya ketimbang melakukan ijtihad sendiri. Penghargaan yang berlebihan diberikan kepada para im m ma habnya, telah membuat jumud para pengikutnya, sehingga tidak lagi mereka mau menggali, menginterpretasikan dan mengembangkan hukum yang ada. Bahkan potensi kodifikasi hukum yang telah terdokumentasikan dianggap telah final dan sempurna, sehingga tidak lagi perlu ada ijtihad

baru. Dari pola pikir demikian ini, muncullah istilah “pintu ijtihad tertutup”.

Pada pertengahan abad IV H/XI M merupakan permulaan abad kemunduran gerakan pemikiran hukum dan mencapai titik kemandegannya hingga jatuhnya kota Bagdad ke tangan Hulagu Khan pada tahun 656 H/1258 M. Pada periode ini semakin menguatnya perkembangan *ma hab* dan tersiarnya semangat taklid (*r h al-taqlid*) secara luas dalam kehidupan masyarakat. *Ma hab* yang empat sudah berkembang dan mempunyai kedudukan stabil dalam masyarakat, perhatian dan penggalian hukum yang dilakukan oleh para mujtahid tidak lagi digali dari al-Qur’ n, sunnah, dan sumber-sumber lain. Ijmak telah disepakati sebagai sumber hukum agama oleh *im m ma hab* empat yang berimplikasi semakin tertutupnya pintu ijtihad, meskipun berbeda intensitas dan pengaplikasiannya. Para mujtahid dengan semangat taklid kepada para *im m ma hab*nya dalam berijtihad, mereka lebih tertuju pada literatur-literatur fikih *ma hab* mereka, lebih cenderung untuk mencari dan mengaplikasikan produk-produk ijtihad para *im m ma hab*nya ketimbang berusaha menggali sendiri, meskipun sebagian hasil ijtihad mereka sudah tidak relevan lagi dengan kondisi era modern ini.

Doktrin agama yang telah dikonstruksi oleh para *im m ma hab* yang empat melalui pemikiran-pemikiran hukumnya, di satu sisi dapat diamalkan oleh umat Islam yang hidup di era modern ini, tetapi di sisi lain, sesungguhnya telah membuat dinamika pemikiran hukum mandeg berkepanjangan, karena terkooptasi dengan doktrin-doktrin agama yang sudah mapan dan dipandang sempurna. Kondisi demikian ini terus mengintari para mujtahid dan umat Islam, sehingga ketika dihadapkan dalam berbagai problematika kasus hukum baru kesulitan untuk menyelesaikannya, karena doktrin-doktrin itu sudah tidak relevan lagi dengan kebutuhan zaman.

#### 4. **Implikasi Rekonstruksi Pergeseran Paradigma Konsep Ijm ’ Terhadap Pengembangan Teori dan Metodologi Pemahaman Hukum Islam**

Dimaksudkan dengan “rekonstruksi” di sini, secara etimologis, yaitu membangun kembali.<sup>107</sup> Sedangkan secara terminologis, adalah menyusun ulang secara teratur, berurutan, logis sehingga mudah dipahami dan diinterpretasikan.<sup>108</sup> Jadi rekonstruksi yang ditawarkan di sini adalah menata ulang kembali konsep ijmak sebagai teori hukum, dan terminologinya sebagai

---

<sup>107</sup>Peter Salim, Yenny Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer* (Jakarta: Modern English Press, 1991), Edisi ke 1, h. 1254.

<sup>108</sup>Abdulkadir Muhammad, *Hukum dan Penelitian Hukum* (Bandung: PT Citra Aditya Bakti, 2004), h. 126.

bagian dari kajian dan pengembangan *usul al-fiqh*. Hal ini akan berimplikasi pada aspek teoritis, dan praktis. Dari aspek teoritis, rekonstruksi akan melahirkan pergeseran paradigma dan perubahan-perubahan konstruksi normatif sebagai berikut: **Pertama**, struktur teori hukum Islam yang telah diwariskan oleh Imam asy-Sy fi'i dikonstruksi kembali, terutama konsep ijmak total, dan tidak boleh salah (*khat'ah*), atau sesat (*al-lathim*), serta ijmak menjadi sumber material pada dirinya sendiri, setelah al-Qur'an dan sunnah, di mana hal ini ternyata sangat berperan bagi kemunduran dan kemandegan kreatifitas kegiatan ijtihad intelektual, serta pengembangan pemikiran hukum Islam stagnan yang cukup lama. Di era modern ini pemikiran-pemikiran asy-Sy fi'i yang telah mengkristal cukup lama tersebut dan dikuatkan kembali pada masa klasik akan berubah menjadi ijmak demokratis dengan sistem perwakilan dalam mengambil suatu kesepakatan (*syur'at*) terhadap berbagai kasus hukum yang dibahasnya. Para ulama yang mujtahid mengambil alih hak *syur'at* itu dan menjadikannya sebagai ijmak umat Islam. **Kedua**, Merekonstruksi kembali posisi *ijma'* sebagai sumber hukum ketiga digeser dikembalikan pada posisi semula, sebagai sumber hukum

keempat, setelah ijtihad (*qiyas*). Dalam konteks ini perlu dipertimbangan tawaran Fazlur Rahman yang menggagas konsep kembar ijtihad-ijmak. Sebab pada awalnya antara sunnah-ijtihad-ijmaksaling terkait dan berhubungan secara harmonis. Lebih lanjut menurutnya, ijtihad atau jihad intelektual adalah upaya untuk memahami suatu teks atau contoh teladan yang relevan di masa lalu yang berisi suatu aturan, dan untuk mengubah aturan tersebut dengan memperluas atau membatasi atau memodifikasinya, dengan cara yang sedemikian rupa, sehingga situasi baru dapat tercakup di dalamnya, dengan suatu solusi baru. Ijtihad itu sendiri bukanlah hak istimewa bagi golongan tertentu dalam masyarakat muslim, tetapi merupakan suatu upaya untuk berpikir, dan tidak seorang pun yang pernah memberi hak untuk berpikir kepada orang lain, atau menyita hak ini daripadanya. Sebab, manusia adalah mesin beropikir, dan jika diberi makan dan pendidikan yang layak, maka *otomatically* ia akan berpikir. Penegasan Rahman yang terakhir ini dapat dipahami bahwa ia sebenarnya mengkritik gagasan tradisional yang menempatkan ijtihad sebagai sesuatu yang amat teknis. **Ketiga**, terminologi *ijma'* yang dipahami

dari pernyataan *Im m asy-Sy fi'i*, dan rumusan ijmak yang telah berkembang di masa klasik, diubah menjadi: Kesepakatan *ahl al-halli wa al-'aqd* dari perwakilan masing-masing daerah atau negara dalam forum majelis *sy r* lembaga legislatif (lembaga ijmak) terhadap berbagai persoalan tertentu, dan pada masa tertentu. Terminologi ini menggambarkan: (a) bahwa di era modern ini mereka yang ber-ijm ' adalah orang-orang yang terpilih mewakili dan atas nama masyarakat untuk melakukan kesepakatan. (b) mereka melakukan kesepakatan secara terbuka dan demokratis terhadap setiap persoalan yang dibahasnya. (c) lembaga ijmak demokratis seperti yang ditawarkan oleh an-Na'im, terbuka, dapat mengakomodir perbedaan pandangan dari semua anggota lembaga ijmak, memiliki semangat keadilan dan konstitusional, memelihara hak dan kewajiban setiap individu dan masyarakat. (d) berbagai persoalan yang dibahas dan disepakati adalah masalah-masalah sosial, budaya, ekonomi, hukum, dan politik. Semua persoalan ini tujuan akhirnya adalah untuk mewujudkan keadilan, kemanusiaan, HAM, dan kesejahteraan masyarakat, bangsa dan negara. (e) *ijm ' demokratis* yang berada di lembaga

legislatif ini berskala nasional dan internasional.

Sedangkan aspek praktis, akan muncul berbagai produk ijmak yang berbeda dengan produk-produk ijmak yang terdapat dalam literatur-literatur hukum Islam (*fiqh*) klasik, meskipun secara substansial terdapat kesamaan, yang tujuannya adalah untuk meraih dan mewujudkan kemaslahatan umat, dan menolak kemafsadatan (*jalb al-ma lih wa dar'u al-maf sid*). Dalam konteks ini secara spesifik bisa dibaca dalam literatur hukum keluarga sekitar pembatasan umur minimal kawin, pencatatan perkawinan, hak waris ahli waris beda agama, dan lain-lain.

### **C. Penutup**

Dari pembahasandan analisis yang telah diuraikan tersebut di atas, maka pada bab terakhir ini dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut: **Pertama**, di era modern ini konsep ijmak perlu direkonstruksi dikembalikan pada posisi kelahiran awalnya. Pada masa ma hab-ma hab hukum awal, ijmak merupakan prinsip jastifikasi untuk menyatakan keabsahan berbagai pendapat yang berbeda, sebagai upaya mencari titik temu dan bersepakat dalam menetapkan *hukm asy-syar'i*. Al-Qur' n dan sunnah (hadis) sebagai *dalil munsyi'* (panduan yang mencipta), saling terkait

dan terintegrasi dengan *dalil mu hir* (panduan yang menyingkap) yaitu kiyas dan ijmak, dan yang lainnya yang dapat menuntun para ahli hukum untuk menemukan hukum Islam. Pada tahap awal perkembangan hukum Islam, para ahli hukum telah memperlihatkan dinamika ijmak kepada umat Islam suatu cara kerja yang praktis, natural, informal, mengakomodir perbedaan pendapat, terbuka, dan prospektif ke masa depan. Tetapi, setelah masa asy-Sy fi'i urutan sumber atau *dalil munsyi'* dan *mu hir* berubah menjadi *al-Qur' n*, *as-sunnah*, *al-ijm '*, dan *al-qiy s*. Kemudian lapangan ijmak dibatasi pada pengetahuan yang umum saja (*ilm al-' mmah*) yang hanya memungkinkan terjadi pada masa sahabat, sedangkan sebelumnya termasuk juga pengetahuan yang spesifik (*ilm al-kh ah*). Prinsip ijmak dikonstruksi menjadi suatu prinsip pengekan untuk mempertahankan keseragaman teori hukum, dan *status quo*. Hal ini juga sekaligus sebagai faktor penyebab terjadi perubahan dan pergeseran paradigma ijmak dalam konstalasi dinamika pemikiran hukum Islam. Lebih dikedatkan dan diperparah lagi pada masa klasik, ijmak menjadi teori dan doktrin hukum yang sudah final, rigid, statis, formal, tidak prospektif ke masa depan, dan tidak memungkinkan

lagi untuk terjadi ijmakdi masa-masa yang akan datang, sehingga terjadilah kesan “pintu ijtihad tertutup” dan konformitas berkembang pesat, dan fanatik ma hab, terutama kepada ma hab yang empat. Kondisi ini terjadi cukup lama sejak pertengahan abad IV H/abad X M hingga abad XIII H/abad XIX M. Oleh karena itu, merekonstruksi konsep ijmakdi era modern ini sudah menjadi suatu keniscayaan, sehingga keberadaannya mampu menjawab berbagai kebutuhan dan tantangan zaman, serta kasus-kasus hukum baru yang terjadi. **Kedua**, model ijmak yang diperlukan di era modern ini adalah ijmak demokratis yang diorganisir dalam bentuk lembaga legislatif tingkat nasional (*ijm ' asy-sya'bi*) dan internasional (*ijm ' ad-dauliyyah*). Lembaga-lembaga ini diperlukan untuk mengakomodasi berbagai kepentingan dan kesepakatan di masing-masing negara-bangsa (*nation state*) dan berbagai negara itu dalam skala internasional untuk membahas dan membicarakan sekaligus mengambil kesepakatan dalam menyahuti kasus-kasus kemanusiaan, Hak Asasi Manusia (HAM), keadilan, ekonomi, dan terorisme. Hal ini secara teknis dapat dilakukan dengan mengadakan pertemuan dialog informal, seperti *Non Governmental Organization International*, atau pertemuan

dialog formal antar negara-bangsa tanpa memandang latarbelakang etnis, ras, agama, dan budaya, yang penting secara prinsip bersama-sama memiliki komitmen terhadap perbaikan hidup

manusia di dunia Internasional. Hasil-hasil ijmak formal dan non formal itu pada saatnya bisa diubah sejalan dengan perkembangan situasi dan kondisi zaman.