

B A B I V

AL-QAWĀ'ID AL-FIQHĪYAH SEBAGAI MITRA DAN PELANJUT KERJA UṢŪL AL-FIQH

Uṣūl al-fiqh dan al-qawā'id al-fiqhīyah terlahir sebagai dua ilmu yang berbeda dan yang satu tidak menjadi bagian dari yang lain. Shihāb al-Dīn al-Qarāfī menjelaskan bahwa *sharī'ah* Islam mengandung komponen pokok (*uṣūl*) dan cabang (*furū'*). Komponen *uṣūl* ada dua macam. Yang pertama disebut dengan *uṣūl al-fiqh*, yang pada umumnya dipahami sebagai kaidah-kaidah kebahasaan (Arab) dan yang kedua adalah *qawā'id fiqhīyah kullīyah* (kaidah *fiqh* universal) yang banyak jumlahnya dan mengandung rahasia dan hikmah *shar'*. Kaidah *fiqh* ini sama sekali bukan menjadi bagian dari *uṣūl al-fiqh*. Memang terkadang dibahas juga dalam *uṣūl al-fiqh*, tetapi hanya secara ringkas. Kaidah ini beredar di kalangan tokoh fatwa dan peradilan.⁴⁹ Kedua *uṣūl* itu dimaksudkan untuk menghasilkan *furū'* yaitu *fiqh*, akan tetapi dengan pendekatan yang berbeda. *Uṣūl al-fiqh* menghasilkan *furū'* dari upaya interpretasi atas sumber-sumber wahyu, *al-qawā'id al-fiqh*

⁴⁹ Shihāb al-Dīn Aḥmad bin Idrīs al-Qarāfī, *al-Furūq*, vol. 2 (Dār al-Ma'rifah li al-Tibā'ah wa al-Nashr, t.t.), 110.

iyah menghasilkan *furū'* melalui duplikasi dari contoh-contoh *furū'* yang sudah jadi.⁵⁰

Secara umum bisa dikatakan bahwa *uṣūl al-fiqh* dan *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah mitra dalam mengatur kegiatan penalaran hukum Islam. Dalam kajian *uṣūl al-fiqh* terdapat metode-metode penalaran yang masing-masing disertai landasan validitasnya (*hujjīyah*) secara filosofis-epistemologis demi membela posisi yuristik tertentu. Dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* pembelaan seperti itu sudah tidak dilakukan lagi dan digantikan dengan dimensi aplikatif dari pokok-pokok pikiran dalam *uṣūl al-fiqh* itu. Di satu segi, *al-qawā'id al-fiqhīyah* mengemban tugas melanjutkan pokok-pokok pikiran itu melalui regulasi penalaran yang telah tertuang dalam rumus-rumus kaidah yang memiliki rasionalitas tinggi. Secara kronologis, *uṣūl al-fiqh* mendeduksi *fiqh* dari sumber-sumber wahyu, kemudian *al-qawā'id al-fiqhīyah* mengkonstruksi kerangka umum yang melandasi *fiqh* menjadi metodologi penalaran hukum.

Di dalam *uṣūl al-fiqh*, metode-metode penalaran - sebagaimana yang akan disandingkan dengan *al-qawā'id al-fiqhīyah* - disebut dengan *adillah shar'īyah* yang merupakan istilah teknis yang tidak mudah diterjemahkan ke dalam bahasa non-Arab dengan akurasi makna sebagaimana dalam bahasa aslinya (Arab). Kata *adillah* adalah bentuk jamak dari *dalīl* yang secara harfiah berarti petunjuk. *Shar'īyah* adalah sifatnya yang membangkitkan citra kesucian sebagai hukum Tuhan. Beberapa penulis *uṣūl al-fiqh* menerjemahkan istilah

⁵⁰ 'Ādil Muḥammad 'Abd al-Mawjūd dan 'Alī Muḥammad al-Mu'awwad "al-Muqaddimah" dalam Badr al-Dīn Muḥammad bin Abī Bakr bin Sulaymān al-Bakrī al-Shāfi'ī, *al-I'tinā' fī al-Farq wa al-Istiḥnā'* vol. 1 ed. 'Ādil Muḥammad 'Abd al-Mawjūd dan 'Alī Muḥammad al-Mu'awwad (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991), 11.

adillah dengan makna “sumber”, tampaknya karena ingin lebih komunikatif dengan mereka yang akrab dengan istilah “sumber”, sehingga di dalam bahasa Arab pun dilakukan penyandingan istilah *adillah* itu dengan istilah *maṣādir* (sumber) sebagai padanan.⁵¹

Istilah *adillah sharʿiyah* dan istilah-istilah padanannya dimaksudkan untuk menunjuk pada jalan mengetahui hukum Tuhan. Patut diingatkan kembali bahwa seluruh madhhab dalam Islam sepakat mengenai hakikat hukum sebagai hukum Tuhan, tetapi mereka berselisih mengenai bagaimana cara mengetahui hukum Tuhan itu seandainya wahyu Tuhan tidak turun, apakah harus dengan wahyu ataukah dengan akal. Madhhab Sunnī memilih harus dengan wahyu, sehingga tanpa wahyu tidak ada hukum. Sedangkan Muʿtazilah memilih akal. Meskipun demikian, pada kenyataannya, di dalam madhhab Sunnī, peranan akal tidak bisa diabaikan ketika sumber wahyu memang tidak didapatkan untuk menyelesaikan kasus-kasus hukum. Oleh karena itu di dalam madhhab Sunnī sendiri posisi epistemologis dalam soal *adillah sharʿiyah* tidaklah satu, melainkan berbagai. Setelah mereka sepakat mengenai al-Kitāb (al-Qurʿan), Sunnah dan *ijmāʿ*, mereka berselisih tentang *adillah* berikutnya. *Qiyās* diterima oleh mayoritas ahli (*jumhūr*) dan ditolak oleh minoritas. Sedangkan yang diperselisihkan oleh *jumhūr* adalah madhhab *ṣahabī*, *istiḥṣān*, *maṣlahah*, *dhararīʿ*, *ʿurf*, *istiṣhāb* dan *sharʿ man qablanā*. Melalui *adillah* ini manusia

⁵¹ Muh)ammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (T.t.: Dār al-Fikr al-ʿArabī, t.t.), 74. Di situ Abū Zahrah menyebut sekaligus tiga istilah untuk hal yang sama, yaitu *dalīl* (dalil), *maṣādir* (jamak *maṣdar* = sumber) dan *yanābiʿ* (jamak *yanbūʿ* = sumber). Khallāf juga menegaskan bahwa istilah-istilah *adillah sharʿiyah*, *adillat al-aḥkām*, *uṣūl al-aḥkām* dan *al-maṣādir al-tashriʿiyah li al-aḥkām* adalah istilah-istilah berbeda untuk menyebut hal yang sama. Lihat Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, 20.

mengetahui *aḥkām*, yakni hukum-hukum atau nilai-nilai yang mengatur perilaku *mukallaf*. *Adillah shar'iyah* dan *aḥkām* memang merupakan dua tema dasar dari *uṣūl al-fiqh*, tetapi yang pertamalah yang lebih penting, karena *aḥkām* bersumber pada *adillah* sehingga merupakan cabangnya.⁵²

Dikatakan bahwa istilah *adillah* tidak bisa diterjemahkan dengan baik ke dalam bahasa non-Arab, sebab istilah ini memuat gagasan tentang sumber dan sekaligus metode. Dalam kaitannya dengan al-Qur'an, *sunnah*, *ijmā'*, *qawl ṣaḥabī*, *shar' man qablanā* dan *'urf*, *adillah* memang bermakna sumber, karena dari situlah materi *aḥkām* didapatkan. Akan tetapi *adillah* juga bisa bermakna metode berfikir, yaitu ketika sumber seperti itu tidak memberikan penyelesaian kasus-kasus hukum yang dihadapi. *Adillah* dalam pengertian kedua inilah yang akan dijelaskan sambungannya. Berikut ini paparan tentang bagaimana *uṣūl al-fiqh* dan *al-qawā'id al-fiqhīyah* bertemu dalam banyak metode penalaran. *Qiyās* dikecualikan dari paparan ini karena telah diberikan elaborasi yang memadai pada bab sebelumnya. Sedangkan penjelasan tentang pertemuan antara *al-qawā'id al-fiqhīyah* dan *maṣlaḥah* akan dijadikan bab tersendiri.

A. *Al-qawā'id al-fiqhīyah* dan *istiḥsān*

Disebutkan bahwa pencetus gagasan *istiḥsān*, yaitu Abū Ḥanīfah, menggunakan metode itu ketika hasil *qiyās* tidak memuaskan. Apa yang dilakukan dalam *istiḥsān* adalah keluar dari aturan umum. Muḥammad Abū Zahrah mengutip al-Karakhī yang mendefinisikan *istiḥsān* sebagai berikut:⁵³

⁵² Kamali, *Principles*, 9.

⁵³ Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh.*, 262.

هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم
به في نظائرها لوجه أقوى يقتضى العدول عن الأول

[tindakan mujtahid memberikan hukum dalam masalah tertentu berbeda dengan hukum padanannya karena adanya pertimbangan yang kuat].

Sementara itu 'Alī Ḥasb Allāh memilih definisi berikut:⁵⁴

ترجيح قياس خفي على قياس جلي أو استثناء مسألة
جزئية من أصل كلي لدليل استقر في عقل المجتهد
واطمأن إليه

[Mengunggulkan qiyās khafī atas qiyās jalī atau mengecualikan masalah partikular dari aturan umum karena adanya indikasi yang meyakinkan bagi mujtahid]

Gagasan pokok dari *istiḥsān* dengan demikian adalah mengakomodasikan keperluan menyelesaikan kasus-kasus tertentu secara khusus, di luar penyelesaian yang berlaku umum, di luar *qiyās* yang kuat. Dalam *istiḥsān*, aturan-aturan perkecualian, artinya yang diselesaikan dengan cara tersendiri (eksepsional) atau dengan mengikuti hasil *qiyās* yang tidak begitu kuat, dianggap lebih memenuhi *maṣlahah* atau keadilan di dalam kasus-kasus tertentu.⁵⁵

Istiḥsān merupakan metode yang kontroversial. Ia hanya dipergunakan oleh minoritas pemikir, yang karenanya

⁵⁴ 'Alī Ḥasb Allāh, *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī*, (T.t.: t.t., 1924), 165.

⁵⁵ Lihat Aḥmad Muḥammad al-Zarqā *Sharḥ al-Qawā'id al-Fiqhīyah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), 34.

digolongkan ke dalam *al-adillah al-mukhtalaf fihā*, yaitu *dalīl* (sumber hukum) yang diperselisihkan validitasnya. Tentangan yang kuat misalnya datang dari al-Shāfi'ī. Kecamannya yang sengit terhadap *istihsān* tersimpul dari kata-katanya yang amat terkenal, yaitu *من استحسن فقد شرع*, "barang siapa menggunakan *istihsān*, ia telah membuat hukum sendiri". Secara teologis kecaman ini bermakna tuduhan bahwa pengguna *istihsān* telah menyejajarkan otoritas dirinya dengan otoritas Tuhan, Sang Pembuat Hukum. Al-Shāfi'ī juga menyebut metode *istihsān* sebagai membuat keputusan dengan sembarangan atau mencari enak (*taladhdhudh*).⁵⁶

Tetapi kemudian, bahkan dalam madhhab Shāfi'ī sendiri, berfikir secara *istihsān* tampaknya tak terelakkan, meskipun landasan filosofisnya sendiri tetap dikecam.⁵⁷ Di dalam madhhab ini tidak pernah muncul dukungan terbuka terhadap *istihsān*, tetapi mengambil cara khusus dalam penyelesaian kasus-kasus hukum tertentu, di luar cara yang lazim, bukan hal yang asing lagi.⁵⁸ *Istihsān* dalam arti menyelesaikan persoalan dengan cara yang menyalahi aturan umum ditunjukkan oleh al-Ghazālī dalam kasus berikut.

Al-Ghazālī mendiskusikan kasus orang *zindiq* yang ketika tertangkap dan hendak dibunuh tiba-tiba mengucapkan *shahādah*. Al-Ghazālī mengatakan bahwa kasus ini termasuk soal *ijtihādī* meskipun ada hadis Nabi yang artinya "saya disuruh memerangi manusia sampai mereka mengucapkan *lā ilāha illā Allāh*". Berarti aturan umumnya adalah dilarang membunuh orang yang telah mengucapkan *shahādah*. Memang

⁵⁶ Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Risālah*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr (t.t.: Dār al-Fikr, t.t.), 507.

⁵⁷ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfa min 'Ilm Uṣul* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2000), 180.

⁵⁸ *Ibid.*, 173.

benar, kata al-Ghazālī, ucapan *shahādah* akan menyelamatkan nyawa orang Yahudi dan Nasrani, sebab ucapan itu bisa dianggap menunjukkan keduanya keluar dari keyakinan agama mereka dan masuk Islam. Tetapi orang *zindiq* justeru sedang mempraktekkan *kezindiqannya* dengan ucapan itu. Maka kasus *zindiq* ini diselesaikan dengan cara yang berbeda, yaitu tetap dibunuh meskipun ia telah bershahādah.⁵⁹

Cara-cara eksepsional ini amat tercermin pada *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Nama lain dari *al-qawā'id al-fiqhīyah*, yaitu *ashbāh wa nazā'ir* jelas mengimplikasikan adanya kasus-kasus sejenis yang diselesaikan atau diatur dengan cara yang berbeda. Ini adalah kajian utama untuk *furūq*, yang beberapa di antaranya dituangkan dalam kitab *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir* pada Bab VI. Artinya dalam madhhab Shāfi'ī, metode *istihsān* diakomodasikan dengan cara yang signifikan.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, hampir semua kaidah dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* memiliki kasus-kasus perkecualian. Maksud dari kasus perkecualian adalah kasus-kasus yang secara sepintas tampak lebih cocok dimasukkan ke dalam kaidah A yang memiliki karakter senada dengan kasus hukum tersebut, tetapi setelah diteliti lebih mendalam, ternyata kasus hukum tersebut lebih tepat diselesaikan dengan cara lain atau ditundukkan pada kaidah lain. Kasus-kasus perkecualian ini malahan terkadang mendorong kelahiran kaidah lain yang dibuat khusus untuk menampungnya. Misalnya, ada kaidah مقاصد اللفظ على نية الالفظ ("maksud dari suatu perkataan tergantung pada orang yang mengatakannya"). Kaidah ini dicontohkan untuk kasus orang yang sedang berhadap besar mengucapkan ayat-ayat al-Qur'an. Jika ia memang bermaksud membaca al-Qur'an maka

⁵⁹ Ibid., 176.

haram hukumnya, sedangkan jika maksudnya untuk berzikir maka tidak mengapa.⁶⁰ Tetapi kaidah ini memiliki setidaknya satu kasus perkecualian, yaitu dalam kasus sumpah yang diperintahkan oleh hakim. Maksud kata-kata dalam sumpah itu adalah sesuai dengan maksud hakim, bukan maksud orang yang melakukan sumpah.⁶¹ Alasan bagi perkecualian ini adalah perlunya menegakkan kebenaran dalam peradilan, dan hal itu sangat tergantung kepada sumpah yang berkepastian. Dengan demikian jika maksud dari kata-kata sumpah itu diserahkan kepada pihak yang berperkara, niscaya keandalan sumpah itu diragukan dan kebenaran tidak bisa ditegakkan.⁶² Kemudian kasus-kasus perkecualian dari kaidah ini cukup signifikan untuk diberikan kaidah tersendiri. Oleh karena itu para ahli belakangan menciptakan sebuah kaidah baru yang berbunyi العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا للألفاظ والمباني (“yang dipentingkan di dalam akad adalah maksud-maksud dan makna-makna bukan lafal-lafal dan bentuk perkataan”). Artinya apa pun niat orang, meskipun juga dengan kata-kata yang jelas misalnya “memberi” barang, jika ia mensyaratkan pembayaran maka akad itu sama sekali bukan pemberian, melainkan jual beli. Niat, sebagaimana mungkin tercermin dalam kata-katanya, tidak berlaku dalam urusan akad-akad kebendaan.⁶³ Artinya khusus dalam kasus akad kebendaan, makna penting *niyyah* sebagaimana dikaidahkan dalam kaidah pokok tidak berlaku. Apa yang dipentingkan adalah

⁶⁰ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Nazā’ir fi al-Furū’* (T.t.: Dār al-Fikr, t.t.), 33.

⁶¹ *Ibid*, 32.

⁶² ‘Abdullāh bin Sa’id Muḥammad ‘Abbādī al-Laḥjī al-Ḥaḍramī al-Shahārī, *Ḳāḥ al-Qawā’id al-Fiqhīyah* (Surabaya: al-Hidayah, 1410 H.), 26.

⁶³ Asjmunī A. Rahman, *Qa’idah-qa’idah Fiqih* (Jakarta; Bulan Bintang: 1976), 90.

bentuk luar dari akad itu sendiri. Dengan demikian, kasus akad kebendaan menjadi kasus perkecualian bagi kasus-kasus yang berada dalam payung kaidah *niyyah*.

Daya cakup yang tidak menyeluruh telah menjadi ciri dari *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Para ahli menyebut kaidah-kaidah dari *al-qawā'id al-fiqhīyah* berlaku secara *aghlabīyah*, atau hanya pada umumnya saja, tidak mencakup semua kasus senada.⁶⁴

B. *Al-qawā'id al-fiqhīyah* dan 'urf

Di dalam literatur kontemporer disebutkan bahwa istilah 'urf yang dipakai di dalam *uṣūl al-fiqh* tak lain adalah apa yang juga biasa disebut *ādah* (adat kebiasaan).⁶⁵ Sedangkan istilah *ādah* menjadi milik *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Soal mengapa hal yang sama disebut dengan istilah berbeda dalam dua ilmu yang berbeda pula akan dijelaskan kemudian. Disebutkan juga di dua tempat itu landasan hukum yang sama bagi keabsahan pemakaian keduanya, yaitu ayat al-Qur'an sebagai berikut:⁶⁶

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ
(الأعراف 199)

[jadilah pemaaf, perintahkan 'urf (kebiasaan yang pantas) dan berpalinglah dari orang-orang yang bodoh]

Bahwa kedua istilah itu memaksudkan hal yang sama juga ditunjukkan oleh rincian dari gagasan ini sebagaimana terdapat pada kaidah kelima Bab I. Kaidah itu berbunyi *العادة محكمة*

⁶⁴ Al-Zarqā, *Sharḥ al-Qawā'id al-Fiqhīyah*, 34.

⁶⁵ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tashrī' al-Islamī fi mā lā Naṣṣ fiḥ* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1972), 145.

⁶⁶ Q.S 7: 199.

("adat kebiasaan ditetapkan menjadi hukum"). Satu-satunya kaidah cabang dari kaidah pokok ini berbunyi:⁶⁷

كل ماورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه ولا في اللغة
يرجع فيه إلى العرف

[setiap ketentuan yang diberikan shar' tanpa pembatasan dan tidak disebutkan kriteria di dalamnya maupun di dalam istilah bahasa, maka dikembalikan kepada 'urf).

Kedua kaidah ini, baik kaidah pokok maupun kaidah cabangnya, memaksudkan gagasan yang sama, yaitu menghargai praktek lokal sebagai perwujudan dari rasa keadilan masyarakat setempat. Hukum Islam mengindahkannya atas dasar titah ketuhanan sebagaimana termaktub dalam ayat di atas dan landasan tekstual lainnya. Dalam batas-batas tertentu, praktek lokal itu diangkat menjadi sumber kebenaran Ilahi dengan seleksi sebagaimana yang akan dijelaskan kemudian. Apa yang hendak ditunjukkan di sini adalah bahwa kedua kaidah serumpun itu memakai dua istilah berbeda yaitu 'urf dan 'ādah. Hal ini memperkuat pendapat bahwa kedua istilah tersebut bukanlah hal yang berbeda.

Tidak tertutup kemungkinan pemberian nama yang berbeda itu hanya masalah rasa bahasa saja. Jika di dalam *uṣūl al-fiqh* dipilih nama 'urf, sedangkan di dalam *al-qawā'id al-fiqhiyah* dipilih nama 'ādah hal itu ada kaitannya dengan rasa keindahan redaksional kaidah. 'Urf dikaidahkan di dalam *al-qawā'id al-fiqhiyah* akan tetapi diganti namanya menjadi 'ādah karena agar bunyi redaksi kaidah itu memiliki sanjak atau keragaman bunyi yang enak didengar. Mendengar العرف محكمه lebih nyaman daripada mendengar العادة محكمه.

⁶⁷ Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Nuzā'ir*, 63-64.

Namun demikian tidak menutup kemungkinan memang ada perbedaan konsepsi di dalam kedua bidang tersebut. Hal itu bisa dijelaskan lebih lanjut sebagai berikut.

'Urf diberi pengertian sebagai praktek yang sudah lazim dilakukan di dalam masyarakat baik berupa perkataan (*qawli*) maupun perbuatan (*fi'li*).⁶⁸ Seringkali 'urf *qawli* dicontohkan dengan kebiasaan masyarakat dalam menyebut kata "daging" untuk menunjuk segala jenis daging selain daging ikan dan ayam. Orang Arab biasa memakai kata *walad* untuk menyebut anak laki-laki saja. 'Urffi'li misalnya cara berjual beli langsung dengan serah terima uang dan barang tanpa mengucapkan kalimat akad untuk barang dagangan tertentu.

Pembahasan adat kebiasaan sebagai 'urf di dalam *uṣūl al-fiqh* ditekankan kepada kedudukannya sebagai hal atau kepantasan yang telah secara luas dikenal di dalam masyarakat. Sedangkan dalam *al-qawā'id al-fiqhiyah*, kebiasaan sebagai *ādah* ditekankan sebagai hal yang telah terjadi berulang-ulang. Oleh karena itu, pembicaraan tentang 'urf dalam *uṣūl al-fiqh* menjelaskan pembagian 'urf dari segi keabsahannya menurut pandangan *shar'*. Di sana 'urf dibagi menjadi 'urf *ṣāḥih* (legal) dan 'urf *fāsid* (ilegal). 'Urf yang menjadi pertimbangan hukum Islam hanyalah 'urf *ṣāḥih* saja, seperti kebiasaan masyarakat menganggap pemberian calon suami kepada calon isterinya sebagai pemberian biasa dan bukan bagian dari maskawin. Demikian juga kewajiban orang untuk membayar sewa menggunakan kamar mandi umum. Sedangkan 'urf *fāsid* seperti penyelenggaraan pesta dengan menghidangkan minuman keras, jelas ditolak sebagai pertimbangan hukum.⁶⁹

⁶⁸ Khallāf, *Maṣādir al-Tashrī'*, 145.

⁶⁹ Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 89.

Di dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah*, pembahasan adat kebiasaan lebih rinci sifatnya, tidak demikian hitam putih. Tidak ada istilah *ṣaḥīḥ* atau *fūsid*, tetapi ada bahasan tentang kebiasaan dengan kriteria konsistensi yang bagaimanakah yang telah dianggap sah untuk menjadi pertimbangan hukum. Di dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* sudah dianggap maklum jika yang diterima haruslah '*urf ṣaḥīḥ*' saja. Meskipun demikian, '*urf ṣaḥīḥ*' masih harus dipertimbangkan dari segi konsistensinya. Ini untuk memastikan apakah telah bisa dianggap sebagai '*ādah*' yang sah sebagai pertimbangan hukum ataukah tidak. Sedikit pembicaraan juga ada mengenai kemungkinan pertentangan antara '*urf*' dengan '*shar*'.

Al-Suyūṭī tidak mendefinisikan '*ādah*'. Ia lebih tertarik untuk mempersoalkan konsistensi suatu kebiasaan sehingga bisa menjadi '*ādah*' dan dengan demikian layak sebagai pertimbangan hukum. Ia menegaskan bahwa '*ādah*' dan '*urf*' dalam jumlah yang tak terhitung jumlahnya telah menjadi rujukan *fiqh*. Ia menyebut beberapa di antaranya, misalnya umur minimal perempuan pertama kali mengalami haid, umur dewasa (*balīgh*), umur laki-laki pertama kali mengeluarkan sperma, jangka waktu minimal, pada umumnya dan jangka waktu maksimal dari haid, nifas dan masa suci dari haid. Demikian pula soal ukuran "banyak" dalam hal perbuatan yang membatalkan salat, "sedikit" dalam kaitannya dengan najis yang dimaafkan (*ma'fuww*). Semua itu diserahkan kepastiannya kepada kebiasaan setempat. Diserahkan kepada kebiasaan juga soal ukuran lama dan sebentar pada ketentuan *muwālāt* dalam wudu, yaitu jarak waktu antara pelaksanaan satu rukun dengan rukun berikutnya. Demikian juga jarak waktu antara pelaksanaan salat pertama dengan salat kedua

dalam *jam'*, antara *'ijāb* dan *qabūl*, antara ucapan salam dengan jawabannya dan soal waktu terlambatnya pengembalian barang belian karena catat. Penilaian panjang dan pendek dari waktu-waktu ini diserahkan kepada kebiasaan.⁷⁰

Diserahkan kepada *'urf* apakah orang boleh memberi minum ternaknya dengan air sungai atau selokan milik orang lain, juga apakah orang boleh mengambil buah-buahan yang jatuh dari pohon orang lain. Jadi, peranan *'urf* dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* lebih luas daripada dalam *uṣūl al-fiqh*, sebab pembagian ke dalam *'urf ṣaḥīḥ* dan *fāsid* milik *uṣūl al-fiqh* menjadi tidak bisa dijelaskan dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Dalam dua kasus terakhir itu misalnya, menjadi tidak diketahui legal dan ilegalnya, karena soal itu justeru tergantung keputusan *'urf* itu sendiri.⁷¹

Soal berlakunya kebiasaan dibahas al-Suyūṭī dalam beberapa pokok bahasan, yaitu dari segi konsistensinya, kesesuaian atau pertentangannya dengan *shar'*, dan pertentangannya dengan kelaziman pemakaian bahasa. Dalam soal konsistensi dijelaskan lebih lanjut oleh al-Suyūṭī bahwa *'ādah* yang masih simpang siur tidak bisa berlaku. Jika ada orang menjual barang dengan menyebut harganya dalam angka tetapi tidak menyebut nama mata uangnya, maka diberlakukanlah mata uang setempat. Namun jika *'ādah* tempat itu simpang siur, artinya di situ beredar beraneka mata uang, maka penjual harus menjelaskan nama mata uang yang ia maksudkan. Jika ini tidak dilakukan, maka jual belinya batal.⁷²

⁷⁰ Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*, 63.

⁷¹ *Ibid.*, 64.

⁷² *Ibid.*, 65.

Dengan demikian di dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* daya cakup 'urf lebih luas karena juga menyangkut soal-soal ibadah, tidak hanya *mu'āmalah* seperti ditampilkan oleh contoh-contoh dalam *uṣūl al-fiqh*. Dengan paparan di atas bisa ditegaskan bahwa gagasan "mencari Islam yang murni" adalah gagasan yang tidak selalu bisa dipahami menurut kerangka nalar yang membingkai *fiqh* yang sejak semula memang memiliki watak mengadopsi praktek-praktek lokal dan rasa kesadaran hukum masyarakat muslim di mana pun mereka tinggal. Menutup Islam dari adat kebiasaan dan kesadaran hukum masyarakat bukanlah watak *fiqh*.

C. *Al-qawā'id al-fiqhīyah* dan *istiṣhāb*

Istiṣhāb adalah gagasan tentang pelestarian status hukum yang telah ada (*i'tibār al-muṣāḥabah*). Secara terminologi ia diberi pengertian berikut:⁷³

جعل الحكم الذي كان ثابتا في الماضي باقيا في الحال حتى
يقوم دليل على تغيره

[menjadikan ketentuan hukum yang telah tetap di masa lalu tetap berlaku pada saat ini sampai muncul keterangan tentang adanya perubahan].

Dengan demikian, pertimbangan *istiṣhāb* digunakan untuk memutuskan apakah status hukum yang telah ada tetap lestari ataukah tidak. Ada kesan bahwa pembahasan *istiṣhāb*, sebagaimana pembahasan 'urf di *uṣūl al-fiqh*, bersifat hitam putih, sah atau tidak sah. Itu ditunjukkan oleh kaidah yang biasa dianggap milik *uṣūl al-fiqh* tentang *istiṣhāb* yaitu:

⁷³ Khallāf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, 92.

الأصل في الأشياء الإباحة

[pada dasarnya segala sesuatu adalah boleh]

Kaidah ini hanya memutuskan apakah suatu tindakan hukum adalah sah, apakah suatu makanan atau minuman tertentu yang belum disikapi oleh sumber tekstual boleh dikonsumsi ataukah tidak. Jadi, sekali lagi, pembahasannya bersifat global atau hitam putih. Meskipun demikian, kedudukan *istishāb* dalam *uṣūl al-fiqh* sangat penting, karena dilukiskan sebagai pijakan terakhir bagi *mujtahid* dalam membuat keputusan hukum atau fatwa.⁷⁴ Letak makna pentingnya adalah untuk membuat perlindungan dari kemungkinan adanya pihak-pihak yang akan dirugikan haknya dengan alasan-alasan yang belum jelas kebenarannya. Dengan demikian, makna penting itu tidak untuk menetapkan (*ithbāt*) keputusan baru, melainkan meneruskan keadaan sebelumnya. *Istishāb* misalnya berguna untuk mengambil sikap tentang orang yang hilang (*mafqūd*). Ahli waris tidak boleh memutuskan bahwa orang tadi telah meninggal lalu meminta bagian warisan, sebelum adanya kepastian bahwa kematian itu memang telah terjadi. Tetapi menurut madhhab Hanafī, *mafqūd* tidak bisa ditetapkan melalui *ithbāt* untuk mendapatkan warisan, karena ia hanya dinyatakan hidup secara anggapan (*i'tibārī*), bukan hidup sebenarnya (*haqīqī*).⁷⁵

Dalam *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir* al-Suyūṭī, istilah *istishāb* sendiri tidak ditonjolkan, hanya disebut beberapa sekali saja, itu pun ada di bagian akhir pembahasan kaidah pokok nomor

⁷⁴ Ibid., 92.

⁷⁵ Ibid., 93.

dua.⁷⁶ Gagasan tentang *istiṣhāb* ini dalam pembahasan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dielaborasi oleh banyak kaidah, yaitu kaidah pokok kedua dari Bab I dan kaidah-kaidah cabangnya. Kaidah kedua yang memuat prinsip kepastian hukum ini adalah sebagai berikut:

اليقين لا يزول (لا يزال) بالشك

[keyakinan tidak bisa hilang oleh keraguan].

Di dalam *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir* al-Suyūṭī disebutkan 7 kaidah cabangnya. Kaidah yang disebutkan dalam *uṣūl al-fiqh* di atas menjadi salah satu gagasan saja dari beberapa kaidah cabang, yaitu kaidah cabang kedua yang berbunyi *الأصل براءة الذمة* (pada dasarnya manusia bebas beban hukum). Sedangkan kaidah-kaidah cabang yang lain memandu berbagai hal yang lain pula. Kaidah pertama paling kuat membawakan gagasan *istiṣhāb*, dengan menegaskan bahwa segala sesuatu pada dasarnya dianggap seperti sediakala (*الأصل بقاء ما كان على ما كان*). Orang yang tidak mengetahui bahwa waktu sahur telah berakhir dan tetap makan, maka puasanya dianggap sah, karena pada dasarnya waktu malam masih berlangsung terus sampai terbukti berakhir. Seorang isteri yang mengadukan suaminya karena belum pernah memberi uang belanja, maka pengaduan itu diterima jika suami tidak bisa membuktikan bahwa ia telah memenuhi kewajibannya itu, karena pada dasarnya nafkah itu tidak ada sebelumnya. Begitu juga, pengaduan suaminya bahwa isterinya belum pernah menyerahkan diri kepadanya juga akan diterima, jika isteri tidak bisa membuktikan telah melakukan kewajiban itu,

⁷⁶ Al-Suyūṭī, *al-Ashbāh wa al-Nazā'ir*, 47.

karena penyerahan diri isteri kepada suami itu pada dasarnya belum pernah terjadi sebelumnya.⁷⁷

Sebuah kaidah cabang menjelaskan jika sebuah kejadian terjadi menyusul beberapa peristiwa beruntun sebelumnya, maka pada dasarnya, penyebab dari kejadian itu adalah peristiwa yang terakhir (الأصل في كل حادث تقديره بأقرب زمن). Misalnya, seseorang yang dalam beberapa hari terakhir melakukan salat dengan berwudu pada sebuah sumur tertentu, belakangan baru menyadari bahwa sumur itu telah tercemar bangkai tikus sehingga airnya najis. Solusinya adalah ia hanya berkewajiban mengulangi salatnya yang ia yakini ia lakukan dengan air najis itu, tidak perlu mengulangi seluruh salatnya yang ia lakukan dengan wudu dari sumur tersebut.⁷⁸

Dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah*, persoalan meneruskan status hukum semula ternyata tidak sederhana. Gagasan *uṣūl al-fiqh* tentang soal ini mendapatkan konsep lanjutan yang lebih terinci. Ternyata menentukan status hukum asal tidak selalu mudah, sebab seringkali terdapat beberapa status hukum asal dan ada pula apa yang disebut *ẓāhir*, atau indikasi. Status hukum yang semula telah ada disebut dengan *aṣl*, sedangkan kejadian baru yang diduga kuat (belum pasti) mengubah status itu disebut dengan *ẓāhir*. Di tengah pembahasan kaidah pokok kedua ini diberikan semacam patokan untuk menyelesaikan kemungkinan terjadinya pertentangan (*ta'arud*). *Ta'arud* bisa terjadi antara *aṣl* dengan *ẓāhir*, antara *aṣl* dengan *aṣl* dan antara *ẓāhir* dengan *ẓāhir*. Contoh dari kasus-kasus *ta'arud* ini juga diberikan dengan cukup jelas.⁷⁹ Jadi, rumus menentukan status hukum mana yang dianggap

⁷⁷ Ibid., 37-38.

⁷⁸ Ibid., 43.

⁷⁹ Baca rincian dari konsep penyelesaian persoalan tersebut pada Ibid., 46-52.

terus berlangsung yang dibahas *al-qawā'id al-fiqhīyah* merupakan kelanjutan gagasan pokok dalam *uṣūl al-fiqh* tentang berlangsungterusnya keadaan masa lalu sampai dipastikannya perubahan.

Sebagaimana pembahasan 'urf dalam *uṣūl al-fiqh*, pembahasan tentang *istishāb* menunjukkan terjadinya mekanisme menalar yang tidak terkonsepkan secara rinci dalam *uṣūl al-fiqh* tetapi nyata terjadi. Di sini *al-qawā'id al-fiqhīyah* mengkonstruksi apa yang nyata terjadi itu menjadi metodologi hukum. Hal ini menyerupai prosedur penyusunan *uṣūl al-fiqh* dalam madhhab Ḥanafī. Sebagaimana diketahui, buku-buku *uṣūl al-fiqh* menyebut adanya tiga aliran penyusunan *uṣūl al-fiqh*, yaitu aliran Ḥanafīyah, Mutakallimūn (Shāfi'īyah) dan aliran gabungan. Jika aliran Mutakallimūn menyusun *uṣūl al-fiqh* dengan mengutamakan kekuatan argumentasi rasional, tanpa memandang kesesuaiannya dengan *furū'* atau hukum praktis yang telah dihasilkan oleh para pendahulu, aliran Ḥanafīyah menempuh cara sebaliknya. Madhhab ini menyusun *uṣūl al-fiqh* dengan mempertimbangkan kesesuaiannya dengan *furū'*, karena teori mereka memang dikonstruksi dari *furū'* yang sudah dihasilkan. Sedangkan aliran gabungan memadukan kedua kecenderungan tersebut, yaitu mengusahakan *uṣūl al-fiqh* yang didukung kekuatan argumentasi rasional dan sekaligus kesesuaiannya dengan *furū'* yang telah dihasilkan.⁸⁰

Muḥammad Abū Zahrah menyebutkan bahwa *uṣūl al-fiqh* bagi golongan Mutakallimūn atau Shāfi'īyah merupakan kaidah timbangan kebenaran *furū'* sebagai hasil penalaran hukum atau tolok ukur untuk memastikan pendapat yang benar dan yang salah dalam kasus-kasus perbedaan

⁸⁰ Khallāf, *Tim Uṣūl al-Fiqh*, 18-19.

pendapat. *Uṣūl al-fiqh* bagi mereka bukan semata perangkat untuk berdebat dengan lawan berfikir, tetapi benar-benar merupakan landasan berfikir yang dipegang dengan setia dalam madhhab sebagai landasan filosofis maupun kaidah-kaidah praktis untuk merumuskan hukum.⁸¹ Golongan ini setia pada kebenaran argumentasi rasional-logis yang mendukung metodologi mereka tanpa mempedulikan konsekuensi penerapannya, apakah akan mendukung *furū'* madhhab mereka sendiri ataukah tidak. Bisa dikatakan metodologi mereka berusaha bersikap objektif dan bebas dari bias madhhab.⁸² Sedangkan bagi golongan Ḥanafīyah, *uṣūl al-fiqh* mengambil peranan pembenar atau justifikasi terhadap *furū'* yang telah dihasilkan. *Uṣūl al-fiqh* Ḥanafīyah ini juga bagaikan dirancang untuk membela posisi yuristik madhhab tertentu.⁸³

Mengomentari penjelasan Abū Zahrah ini, Imran Ahsan Khan Nyazee mengatakan bahwa proses yang dilalui oleh golongan Ḥanafīyah dalam menyusun *uṣūl al-fiqh* lebih mirip dengan jalan membuat *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Di sini Nyazee memperingatkan bahwa dari penjelasan Abū Zahrah sama sekali tidak boleh disimpulkan bahwa metodologi Mutakalimūn (Shāfi'īyah) mengungguli metodologi Ḥanafīyah. Tidak ada ukuran untuk mengatakan bahwa satu metodologi mengungguli yang lain. Nyazee seterusnya menegaskan bahwa justeru di sinilah orang melihat kekuatan yang sesungguhnya dari madhhab Ḥanafī, yaitu prestasi mereka dalam memanfaatkan prinsip-prinsip umum dalam penalaran hukum.⁸⁴

⁸¹ Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 16.

⁸² Ibid., 18-20.

⁸³ Ibid., 18 dan 22.

⁸⁴ Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Islamabad: The

Jika keterangan Nyazee ini diterima, maka dapat disimpulkan bahwa *al-qawā'id al-fiqhīyah* memang merupakan cerminan dari penggunaan prinsip-prinsip umum itu dalam menalar hukum. Dengan demikian, menalar hukum dengan menggunakan secara serentak *uṣūl al-fiqh* Mutakallimūn dan *al-qawā'id al-fiqhīyah* berarti mengikuti kecenderungan aliran gabungan di atas. Dengan demikian pula jika satu madhhab memiliki kedua perabot penalaran itu dan menggunakannya secara bersama-sama, berarti madhhab tersebut telah memiliki kekuatan ganda. Madhhab demikian ini berdiri di atas kekuatan rasio-logikal yang kokoh dan sekaligus menyerap aspirasi atau sari dari *furū'* yang telah dihasilkannya.

International Institute of Islamic Thought, 1994), 147.