

**Fiqh Sebagai *Traffic-Light* :
Cermin Formulasi Fiqh ‘Umar Ibn Al-Khththab**

Duski Ibrahim

Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Fatah Palembang

duski_uin@radenfatah.ac.id

Abstract

Fiqh formulation is actually none other than the understanding of the experts on the meaning of the Qur'an and the Sunnah of the Prophet, which can be understood explicitly and implicitly. 'Umar ibn al-Khaththab in understanding the texts of the Qur'an and the Sunnah is not only explicit but precisely the emphasis on implicit meaning, namely spirit or spirit. Therefore, jurisprudence 'Umar can be used as a paradigm or mirror in the formulation of fiqh, which is relevant to current conditions. The methodology used in this study the authors use the Literature Review Methodology. Reflecting on fiqh thinking 'Umar ibn Khaththab, the fiqh can be referred to as a trafficking light or " traffic light ", which functions as a regulator of human life travel. Therefore, when jurisprudence cannot protect the comfort of society, the owners of authority must direct it to the formulation of other jurisprudence, both temporary and permanent, in order to realize the good or benefit of the community.

Keywords: *Traffic-Light, Fiqh, Umar Ibn Al-Khththab*

Abstrak

Formulasi fiqh sebenarnya tidak lain dari pemahaman para ahl terhadap makna Al-Qur`an dan Sunnah Rasul, yang dapat dipahami secara eksplisit dan implisit. 'Umar ibn al-Khaththab dalam memahami *nash-nash* Al-Qur`an dan Sunnah bukan hanya eksplisit tetapi justeru penekanan pada makna implisit, yakni *ruh* atau spiritnya. Oleh karena itu, fiqh 'Umar ini dapat dijadikan paradigma atau cermin dalam perumusan fiqh, yang relevan dengan kondisi kekinian. Metodologi yang digunakan dalam penelitian ini penulis menggunakan Metodologi Kajian Pustaka. Bercermin dari pemikiran fiqh 'Umar ibn Khaththab, maka fiqh tersebut dapat didamakan dengan *traffict light* atau "lampu lalu lintas", yang berfungsi sebagai pengatur perjalanan hidup manusua. Sebab itu, manakala fiqh tidak dapat pengayomi kenyamanan masyarakat, maka para pemilik wewenang harus mengarahkannya kepada rumusan fiqh yang lain, baik bersifat sementara maupun permanen, demi terwujudnya kebaikan atau kemaslahatan masyarakat.

Kata Kunci: *Traffic-Light, Fiqh, Umar Ibn Al-Khththab*

Pendahuluan

Tulisan ini akan memberikan gambaran tentang *genuine* fiqh yang dirumuskan oleh para ahli hukum Islam, baik klasik maupun kontemporer, tetapi dengan paradigma fiqh yang digagas dan diparaktekkan oleh 'Umar ibn al-Khtahtthab dan relevansinya dengan konteks kekinian. Penulis menganggap bahwa gagasan klasik 'Umar tentang fiqh

perlu diungkapkan dan dikemukakan kembali, mengingat kecenderungan atau intensitas kajian-kajian tentang pemikiran cerdas dan berorientasi kemaslahatan ini terlihat semakin menurun.

Rambu-rambu formulasi fiqih (hukum Islam) yang bersumber dari Al-Qur`an dan Sunnah secara konsisren terus dipedomani oleh para Shahabat Nabi, yaitu Abu Bakar `Umar ibn al-Khaththab, `Utsman ibn `Affan dan Ali ibn Abi Thalib. Tetapi, di antara mereka tersebut `Umar ibn al-Khaththablah orang yang paling berani melakukan ijtihad. Oleh karena itu, pemikiran fiqih `Umar terkadang dikesankan tidak hanya menjadikan *nash-nash* Al-Qur`an dan Sunnah secara eksplisit (*lafzhiyah*) sebagai pedoman, tetapi juga secara implisit (*ma`nawiyah*), bahkan lebih menekankan *ruh* atau spiritnya.

Kendatipun demikian, uraian ini tidaklah dimaksudkan untuk menguraikan tentang fiqih `Umar itu sendiri secara konseptual dan komprehensif, melainkan hanya akan menjadikan fiqih `Umar sebagai pedoman atau cermin dalam perumusan-perumusan fiqih. Penampilan beberapa contoh fiqih `Umar ibn al-Khaththab tersebut, yang telah direkam dalam berbagai literatur dimaksudkan untuk dijadikan 'cermin' dalam perumusan fiqih di era sekarang ini.

Kajian tentang cermin formulasi fiqih `Umar ibn al-Khatthab ini tentu saja akan menggunakan data data yang bersifat kualitatif, berupa statemen atau ungkapan para ulama dan ahli di bidang fiqih. Sedangkan sumber tulisan adalah buku-buku yang membicarakan masalah fiqih, termasuk fiqih `Umar ibn al-Ktahtthab yang telah banyak ditulis oleh para ahli di bidangnya. Dengan ungkapan lain, kajian atau penyelidikan ini adalah *library research* atau penelitian kepustakaan. Selanjutnya, sebelum diambil kesimpulan, data yang ada tersebut dianalisis dengan berbagai teori atau pendapat-pendapat para ahli yang relevan dengan persoalan fiqih, termasuk yang berkaitan dengan fourmulasi fiqih ,Umar ibn al-Khaththab.

Kerangka Teori

A. Pengertian Fiqih Secara Etimologis

Apabila kita merujuk kepada Al-Qur`an al-Karim dan Hadits Nabi yang mulia, sebagai sumber hukum Islam (*at-tasyri' al-Islami*) dan sumber ajaran Islam secara keseluruhan (*at-ta`alim al-Islamiyah*), maka dapat kita lihat bahwa banyak sekali ayat dan hadits yang menyebut kata fiqih (*al-fiqh*) atau derivasi-derivasinya (*isytiqaq aw at-tashrif*). Hal ini memperlihatkan betapa pentingnya konsep fiqih ini dalam agama Islam, terutama menyangkut pemikiran Islam, baik dibidang hukum secara khusus maupun di bidang-bidang lain secara umum. Dalam ayat-ayat Al-Qur`an yang menyebukan kata *al-fiqh* atau derivasinya dapat dilihat, antara lain sebagai berikut, yaitu:

1. Surat al-Kahfi ayat 93: "... Hingga apabila ia telah sampai di antara dua buah gunung, dia mendapati di hadapan kedua bukit itu suatu kaum yang hampir tidak mengerti pembicaraannya (*la yakadun yafqahuna qaulan*)". Ibn Katsir mengatakan bahwa ayat ini menceritakan tentang Dzulqarnain, yang sedang melakukan suatu perjalanan berkeliling berbagai wilayah. Dalam perjalanan, dia menemui suatu kaum yang ia hampir tidak memahami (*la yakaduna yafqahun*) pembicaraan mereka (.Ibn Katsir, 2008. 5: 377). Di sini jelas bahwa kata *yafqahun* (mashdarnya *al-fiqh*) dalam

ayat tersebut berarti faham atau mengerti, sebagaimana pengertian kata tersebut yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur`an lain, yang sebagiannya dikutip di bawah ini.

2. Surat Hud: 91. *Mereka berkata: Hai syu'aib, kami tidak banyak mengerti (ma nafqahu katsiran) apa yang kamu katakan itu.* Ibn Katsir mengatakan, bahwa kaum Syu'aib tidak banyak faham (*al-fiqh*) ucapan-ucapannya (Ibn Katsir, 2008. 4: 378).
3. Surat an-Nisa` ayat 78: *Maka mengapa orang-orang itu (orang munafiq) hampir-hampir tidak memahami pembicaraan sedikitpun (La yakadun yafqahun haditsa).* Ibn Katsir mengatakan bahwa Allah mengingkari orang-orang yang mengucapkan kata-kata yang muncul dari keraguan dan kebimbangan, kurang faham dan kurang berilmu (*la yakadun yafqahun haditsan*) (Ibn Katsir, 2008. 2: 360.)
4. Surat at-Taubah ayat 122: *Mengapa tidak pergi bagi tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama (liyatafaqqahu fi ad-din) dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.*
5. Surat al-A'raf ayat 178: *Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk isi neraka Jahannam kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (la yafaqahunan) (ayat-ayat Allah), dan mereka mempunyai mata tetapi tidak melihat keagungan Allah, dan mereka mempunyai telinga tetapi tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka inilah orang-orang yang lalai.* Dalam menafsirkan ayat ini, Ibn Katsir mengatakan bahwa "mereka sama sekali tidak memanfaatkan anggota badan ini, yang telah dijadikan oleh Allah sebagai sarana untuk mendapatkan petunjuk (Ibn Katsir, 2008. 3 : 484).

Dengan demikian, secara spesifik dapat dikatakan bahwa sebageian besar jin dan manusia itu tidak mau menggunakan *qulub* mereka untuk memahami tentang ajaran agama (*al-fiqh fi ad-din*). Oleh karena itu, pantas kalau Tuhan mengatakan bahwa isi neraka itu kebanyakan adalah jin dan manusia yang tidak mau memahami dan mengamalkan ajaran-ajaran agama Islam.

Kemudian dalam beberapa hadits disebutkan, antara lain:

1. Rasul bersabda: *Barangsiapa yang dikehendaki Allah suatu kebaikan, niscaya ia diberi ilmu untuk memahami agama (yufaqqih fi ad-din)* (H.R. Bukhari Muslim).
2. Rasul bersabda: *Tidaklah disembah Allah itu dengan sesuatu yang lebih utama dari paham terhadap agama (min fiqhin fi dinin). Demi sesungguhnya seorang faham agama (faqih) lebih sulit atas syaithan daripada seribu hamba (yang tidak paham agama). Dan bagi setiap sesuatu ada tiang penyangga, dan tiang penyangga agama in adalah paham (terhadap agama)* (H.R. ad-Dar Quthni).
3. Rasul bersabda: *Apabila Allah menghendaki kebaikan bagi ahli rumah niscaya Dia memberi pemahaman tentang agama (faqqahahum fi ad-din), dan yang muda menghormati yang tua di antara mereka* (H.R. ad-Dar Quthni).

4. Ada sepotong do'a Rasul untuk pamannya, Ibn 'Abbas: *Hai Tuhanku berilah ia (Ibn Abbas) pengetahuan tentang agama, dan berilah pemahaman tentang takwil (allahumma 'allimhu ad-din wa faqihhu fi at-ta'wil).*

Dari ayat-ayat dan hadits-hadits di atas, kata *al-fiqh* atau derivasi-derivasinya tersebut secara kebahasaan berarti faham atau pemahaman (*al-fahm*). Dalam *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, Louis Ma'luf mengatakan bahwa secara kebahasaan fiqih itu berarti *al-'ilm wa al-fahm*, yakni pengetahuan dan pemahaman (Louis Ma'luf, 1973 : 591). Sementara itu dalam *Dictionary of Modern Written Arabic*, Hans Wehr mengatakan bahwa secara kebahasaan fiqih berarti *understanding, comprehension* dan *knowledge* (Hans Wehr, 1960: 723).

Sebelumnya, Imam al-Ghazali dalam kitabnya *al-Mustasha min 'ilm al-ushul*, telah menginformasikan bahwa kata "fiqih pada asal maknanya adalah pemahaman dan pengetahuan (*al-fiqh huwa al-fahm wa al-'ilm fi ashl al-wadh'i*). Dikatakan, bahwa *fulan yafqah al-khair wa asy-syarr* (si fulan memahami dan mengetahui kebaikan dan kejahatan). Seiring dengan ini, Abu Zahrah mengatakan bahwa fiqih secara kebahasaan berarti pemahaman mendalam (*al-fahm al-'amiq*) (Abu Zahrah, 1988 : 6).

B. Pengertian Fiqih Secara Terminologis

Imam Al-Ghazali dalam kitabnya *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, mengatakan bahwa kata *al-fiqh* dalam terminologi para ulama dimaksudkan adalah hukum-hukum syara' yang ditetapkan khusus bagi perbuatan-perbuatan para *mukallaf* (orang-orang yang dibebani hukum syara'), seperti wajib haram, mubah, sunnat dan makruh; keadaan akad itu sah, fasid, dan batil; dan keadaan ibadah itu *qadha`* dan *'ada`an* dan lain-lain sebagainya (Al-Ghazali, t.t 1 : 4). Definisi yang dikemukakan oleh Imam al-Ghazali ini mengisyaratkan tentang pola-pola atau nilai-nilai hukum yang terkait dengan hukum-hukum mu'amalah yang bernilai atau berstatus sah, fasid (rusak) atau batal, dan hukum ibadah yang berstatus *'ada`* (tunai) maupun *qadha`* dan lain sebagainya yang berkaitan dengan hukum atau fiqih. Ibn Khaldun dalam kitabnya yang terkenal *Muqaddimah*, mengatakan, bahwa sesungguhnya fiqih itu adalah pengetahuan tentang hukum-hukum Allah yang berkaitan dengan perbuatan para *mukallaf*, seperti wajib, haram, sunnat, makruh dan mubah (Ibn Khaldun, 1977 : 257) Imam Abu Hanifah dan pengikut-pengikutnya, yang dikutip oleh al-Jurjani dalam *at-Ta'rifat*, mengatakan: Sesungguhnya fiqih itu adalah pengetahuan yang menjelaskan hak-hak dan kewajiban-kewajiban yang berkaitan dengan perbuatan-perbuatan para *mukallaf* (al-Jurjani, 1979: 85) Hukum-hukum itu, menurut Imam Abu Hanifah dan para pengikutnya, memberikan pemahaman tentang adanya tindakan hukum interaktif antara satu orang dengan orang lain atau satu pihak dengan pihak lain. Manakala sesuatu perbuatan atau tindakan itu hak bagi satu pihak maka berarti kewajiban bagi pihak lain, demikian seterusnya.

Sekaitan dengan definisi fiqih, al-Mahalli dalam kitabnya *al-Warqat* dan Ahmad ad-Dumyathi dalam *Syarah al-Waraqat* mengemukakan sebagai berikut: *al-Fiqh huwa ma'rifat ahkam asy-syar'iyah allati thariquha al-ijtihad*. Artinya: *Fiqih adalah pengetahuan tentang hukum-hukum syara' yang cara mendapatkannya (menemukannya) melalui ijtihad*. Seperti pengetahuan bahwa niat dalam berwudhu` adalah wajib, witr adalah sunnat, niat malam hari adalah syarat puasa bulan ramadhan, zakat harta anak kecil

adalah wajib, zakat perhiasan hukumnya tidak wajib, membunuh dengan alat berat mewajibkan qishash dan lain-lain masalah *khilafiyah* (diperselsihkan ulama hukumnya). Lain halnya dengan hukum yang mendapatkan atau menemukannya tidak melalui media ijtihad, seperti pengetahuan tentang shalat lima waktu itu adalah wajib, zina itu hukumnya haram, dan lain sebagainya yang masuk dalam kategori masalah-masalah *qath'iyah* (Ad-Dumyathi, t.t. : 3).

Hal yang sama juga dikemukakan oleh Abdul Hamid Hakim. Dalam bukunya yang berjudul *as-Sullam*, Hakim mengatakan: *al-Fiqh huwa al-'ilm bi ahkam asy-syar'iyah allati thariquha al-ijtihad*. Artinya: *Fiqih menurut istilah adalah pengetahuan tentang hukum-hukum syara' yang cara mendapatkannya (menemukannya) melalui ijtihad*. Seperti pengetahuan bahwa niat dalam berwudhu` adalah wajib, dan yang seumpamanya dari masalah-masalah yang masuk dalam ketgori *ijtihadiyah*, berdasarkan sabda Rasul : *innama al-a'mal bi an-niyat*. Wudhu` adalah masuk perbuatan, sekalipun perbuatan itu bukan hanya wudhu`. Lain halnya hal-hal sebagai berikut: *Pertama*, pengetahuan tentang sifat-sifat dan zat-zat tuhan. *Kedua*, pengetahuan tentang hukum-hukum akal dan perasaan, seperti ilmu hitung, ilmu teknik, ilmu musik dan lain-lain. *Ketiga*, pengetahuan tentang hukum-hukum syara` yang menemukan atau mendapatkannya tidak melalui media ijtihad, melainkan sudah diterangkan secara jelas dan rinci oleh Nash Al-Qur`an dan Sunnah, seperti pengetahuan tentang hukum shalat lima waktu itu adalah wajib, hukum zina adalah haram, dan lain-lain masalah hukum yang masuk dalam kategori *qath'iyah*. Semua pengetahuan semacam ini tidak disebut dengan fiqih (Hakim, t.t.: 5-6). Dengan ungkapan lain, yang disebut dengan fiqih itu adalah *al-masa'il al-ijtihadiyah* (hukum-hukum yang mendapatkannya dilakukan melalui ijtihad para ulama, yang karenanya sering berbeda pendapat di kalangan mereka). Sedangkan hukum-hukum yang masuk dalam kategori *al-masa'il al-qath'iyah* (hukum-hukum yang didapatkan tidak melalui ijtihad, melainkan dijelaskan secara tegas dan rinci oleh *nash-nash*) tidak dinamakan dengan fiqih, melainkan disebut dengan hukum-hukum syara` (*al-ahkam asy-syar'iyah*).

Muhammad Abu Zahrah merumuskan, bahwa fiqih adalah suatu pengetahuan tentang hukum-hukum *syara' amaliyah* dari dalil-dalilnya yang terperinci (Abu Zahrah, 1988: 6). Berbeda redaksi sedikit dari Abu Zahrah, Ibn Qasim al-Bajuri dalam kitabnya *Hasyiyah al-Bajuri* merumuskan, bahwa fiqih adalah pengetahuan tentang hukum-hukum *syara' amaliyah* yang diusahakan (*al-muktasab*) dari dalil-dalil yang terperinci (Ibn Qasim, t.t. : 18). Sama dengan redaksi Ibn Qasim, Syaikh Abdul Wahhab Khallaf dalam bukunya yang berjudul *'Ilm Ushul al-Fiqh*, mengatakan: Fiqih adalah pengetahuan tentang hukum-hukum syara' amaliyah yang diusahakan (*al-mutasab*) dari dalil-dalilnya yang terperinci (Khallaf, 1968: 11).

Dari beberapa rumusan fiqih di atas, paling tidak ada beberapa hal yang dapat dipahami, yaitu:

1. Hukum-hukum yang berkaitan dengan kepercayaan (*al-ahkam al-i'tiqadiyah*), seperti masalah ke-Esa-an Allah, risalah rasul-rasul-Nya; kemudian pengetahuan tentang hari akhir (*yaum al-qiyamah*) dan hal-hal yang terkait dengannya, seperti bangkit dari kubur (*al-ba'ts*), jembatan yang akan dititi (*ash-shirath*), timbangan amal (*al-mizan*), padang atau lapangan tempat berkumpul semua makhluk (*al-mahsyar*), surga (*al-*

jannah), neraka (*an-nar*), semuanya tidaklah masuk dalam pengertian fiqih menurut istilah para *fuqaha`*

2. Hukum-hukum yang berkaitan dengan akhlak (*al-ahkam al-khuluqiyah*), seperti *istiqamah, amanah, muru`ah, `izzah an-nafs, `iffah, tawadhu`* dan lain-lain dari akhlak terpuji (*al-akhlaq al-mahmudah*); kemudian memanggakan diri atau angkuh, *takabbur, riya, sum`ah, hasad, hiqid, ghibah, namimah* dan lain-lain dari akhlak tercela (*al-akhlaq al-madzmumah*), semua ini juga tidak masuk dalam makna fiqih menurut istilah para *fuqaha`*.
3. Selanjutnya, yang perlu dikemukakan bahwa dalam definisi fiqih yang dirumuskan oleh Ibn Qasim dan Abdul Wahhab Khallaf di atas ada kata *al-mutsasab min adillatiha at-tafshiliyah* (yang *dusahakan* dari dalil-dalilnya yang terperinci). Kata *muktasab* ini mengandung makna bahwa seorang mujtahid atau ahli hukum Islam telah memanfaatkan akal kemanusiaannya yang diberikan oleh Allah kepadanya dalam mengistinbatkan hukum-hukum syara' *'amaliyah* dari dalil-dalilnya yang diakui keberadaannya, dengan mempertimbangkan situasi, kondisi dan pola hidup masyarakat. Dengan ungkapan lain, yang dinamakan fiqih itu adalah aturan-aturan hukum yang merupakan perpaduan antara unsur wahyu dan unsur manusiawi. Bahkan bagi 'Umar ibn al-Khathab, bahwa dalam tataran aplikasinya, unsur manusiawi harus diutamakan.
4. Bagi setiap masalah perbuatan mukallaf ada hukum dan dalilnya. Apabila dikatakan bahwa hukum sesuatu itu adalah haram, atau mubah, makruh atau sunnat, maka harus ada dalil yang dijadikan sebagai sandarannya, baik dalil dari al-Kitab (al-Qur`an) Sunnah, fatwa-fatwa sahabat atau dari dalil-dalil yang diakui lainnya. Kemudian dalilnya itu, baik bersifat *qath`i* (pasti) atau *zhanni* (dugaan kuat). *Qath`i* dimaksudkan dalam konteks ini adalah suatu lafaz yang hanya mengandung satu pengertian saja. Umpamanya, lafaz-lafaz Al-Qu`an yang menunjukkan angka-angka – satu, dua, tiga, seperempat, dua pertiga, delapan puluh, seratus, dan lain-lain. Sedangkan *zhanni* dimaksudkan adalah suatu lafaz yang mengandung kemungkinan beberapa pengertian. Umpamanya, lafaz *quru`* yang mengandung kemungkinan arti suci atau haidh.

Umpamanya, penetapan hukum meminum minuman memabukkan adalah haram, sedikit atau banyak, dalilnya adalah hadits Nabi yang berbunyi: *Ma askara kasiruhu fa qaliluhu haramun* (Meminum yang memabukkan banyaknya, maka sedikitnya pun haram (H.R. Ahmad, dan al-Arba`ah dari Jabir). Jadi, ada hukum ada dalilnya.

Contoh lain, bahwa hukum melakukan transaksi sewa-menyewa adalah dibolehkan oleh hukum Islam, dalilnya adalah firman Allah dalam surat al-Kahfi ayat 77 yang berbunyi: *Lau syi`ta la`ttakhadza `alaihi ajran* (Jika engkau menghendaki, niscaya engkau boleh mengambil upah untuk itu). Ada hukum ada pula dalilnya.

Demikian juga melakukan gadai atau transaksi dengan jaminan dibolehkan dalam fiqih Islam, dalilnya adalah firman Allah dalam surat al-baqarah ayat 283 yang berbunyi: *Wa in kuntum `ala safarin wa lam tajidu katiban fa rihanun maqbudhah* (Jika kamu dalam perjalanan, sedangkan kamu tidak memperoleh penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegangi (oleh yang berpiutang).

C. Metodologi Fiqih

Fiqih tidak lepas dari metode fiqih. Metodologi fiqih dimaksudkan tidak lain adalah pengetahuan tentang cara-cara yang digunakan oleh ahli hukum Islam dalam penetapan fiqih, yang biasa dikenal dengan sebutan ilmu *ushul al-fiqh*. *Ushul al-fiqh* dapat dilihat sebagai ilmu (sifat suatu pengetahuan) dan sebagai koleksi kaidah. Sebagai ilmu, *ushul al-fiqh* diartikan dengan “Pengetahuan tentang kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasannya yang dengannya dapat sampai kepada hukum-hukum syara’ ‘amaliyah (bersifat operasional) dari dalil-dalilnya yang terperinci.” Sebagai koleksi kaidah, *ushul al-fiqh* diartikan dengan koleksi kaidah-kaidah dan pembahan-pembahasannya yang dengannya dapat sampai kepada hukum-hukum syara’ ‘amaliyah (bersifat operasional) dari dalil-dalilnya yang terperinci.”(Khallaf, 1968: 12). al-Bannani merumuskan: “*Ushul al-fiqh adalah pengetahuan tentang dalil-dalil fiqh secara garis besar, cara pemanfaatannya dan tentang keadaan orang yang memanfaatkannya, yakni mujtahid.*”(Al-Bannani, 1992. 1 : 25)

Peran ilmu *ushul al-fiqh* sangat penting, karena ia berfungsi sebagai media dalam inferensi hukum Islam (*istinbath al-ahkam*). Peran dan fungsinya, mirip dengan logika dalam filsafat, sama-sama dapat menghindarkan seseorang dari kesalahan. Logika dapat menghindarkan seorang pemikir dari kesalahan berpikir dan berargumentasi, sedangkan ilmu *ushul al-Fiqh* menghindarkan seorang ahli hukum Islam dari kesalahan dalam inferensi hukum Islam.

Tidak hanya itu, *ushul al-Fiqih* sesungguhnya bukan sekedar metodologi inferensi hukum (*istinbath al-ahkam*), tetapi juga suatu disiplin ilmu yang memiliki prinsip-prinsip epistemologi. Masalah *qath'i* dan *zanni*, *syakk*, *wahm*, *mutawatir* dan *ahad*, misalnya sangat kental muatan epistemologinya, sebab menyangkut persoalan sumber ilmu, validitas ilmu, dan tingkat kebenaran ilmu. Sebagai suatu ilmu yang bermuatan epistemologi, ilmu *ushul al-Fiqh* berkaitan erat dengan teologi dan filsafat. Kitab-kitab ilmu *ushul al-fiqh* awal, dalam *muqaddimah*nya masing-masing, biasanya secara eksplisit membahas isu-isu yang berhubungan dengan epistemologi seperti tentang klasifikasi ilmu, definisi ilmu *dharuri* dan ilmu *muktasab*, dan seterusnya.

Asy-Syirazi umpamanya, telah memberikan uraian yang bermuatan epistemologis dalam bukunya *al-Luma' fi Ushul al-Fiqh*. Ia mengemukakan bahwa *Ilm* berarti mengetahui suatu objek, sesuai dengan kenyataannya. *Ilm* dapat dibagi kepada dua bahagian. *Pertama*, *ilm qadim*, yaitu ‘ilmu Allah, yang berkaitan dengan semua objek. *Kedua*, *ilm muhdats*, yaitu ilmu makhluk. Ilmu *muhdats* ini dapat dibagi kepada dua bahagian, yaitu: (1) *dharuri*, yaitu semua ilmu yang tidak mungkin ditolak atau diragukan kebenarannya, seperti ilmu yang dihasilkan melalui indera yang lima (*al-hawas al-khams*), yaitu pendengaran (*as-sam*), penglihatan (*al-bashar*), penciuman (*asy-syamm*), persanaan (*az-zauq*), perabaan (*al-lams*). Kemudian, ilmu yang didapatkan melalui berita yang mutawatir tentang (umpamanya) umat-umat terdahulu. (2) *muktasab*, yaitu semua ilmu yang didapatkan melalui nalar dan pemanfaatan dalil, seperti ilmu tentang barunya alam dan ada penciptanya, kebenaran para Rasul, wajib shalat dan jumlahnya, wajib zakat dan nishabnya. Lawan dari *ilm* adalah *al-jahl*, yaitu penggambaran suatu objek, yang tidak sesuai dengan kenyataannya (asy-Syirazi, t.t.: 2-3).

Kaitan ilmu *ushul al-fiqh* dengan epistemologi atau filsafat ilmu, juga diperlihatkan oleh al-Ghazali dalam karyanya yang berjudul *al-mustashfa min 'ilm al-Ushul*. Dalam kaitannya dengan ilmu *ushul al-fiqh*, al-Ghazali telah memasukkan unsur ilmu mantiq dalam bahagian yang sangat penting dalam ilmu *ushul al-Fiqh*. Menurutnya, Ilmu mantiq ini penting diketahui, sehingga barangsiapa yang tidak mengetahui ilmu ini, keilmuannya tidak dapat dipercaya. Dengan demikian, ada hubungan erat, bahkan tidak dapat dipisahkan antara ilmu *ushul al-Fiqh*, ilmu kalam dan filsafat. Banyak teori-teori ilmu kalam masuk dalam ilmu *ushul al-Fiqh* yang membuatnya memang tidak dapat dipisahkan dari ilmu kalam. Menurut Ghazali, ilmu kalam itu sebenarnya prinsip dasar epistemologis seluruh ilmu-ilmu Islam seperti fiqih, *ushul al-fiqih*, tafsir dan hadits. Ia memposisikan ilmu kalam sebagai ilmu *kulliyah* (universal/general), sementara yang lain sebagai *'ulum juz'iyah* (partikular). Disebut *juz'iyah* karena bidang kajian yang mereka garap hanya terbatas pada aspek tertentu saja.

Metodologi Penelitian

Metode yang digunakan dalam kajian ini menggunakan metode atau pendekatan kepustakaan (*library research*), Studi pustaka atau kepustakaan dapat diartikan sebagai serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca dan mencatat serta mengolah bahan penelitian (Zed, 2003:3). Peneliti mencari literatur yang mendukung penelitian ini dan mengumpulkan data-data yang relevan terhadap topik dengan mempelajari buku-buku dan tulisan ilmiah yang sesuai serta berhubungan dengan penelitian ini.

Hasil dan Diskusi Penelitian

A. Hubungan wahyu dan akal

Sebagaimana para ahli ilmu kalam, para ahli hukum Islam juga telah membicarakan hubungan wahyu dengan akal, sekalipun yang difokuskan mereka adalah dalam bentuk *nash-nash* hukum. Ini dimaklumi, karena di satu sisi wahyu atau *nash-nash* itu berasal dari Tuhan yang Mutlak, di sisi lain kandungannya harus diaplikasikan dalam kehidupan masyarakat, sehingga diperlukan interpretasi akal, yang merupakan suatu potensi bagi jiwa manusia yang dengannya dapat menemukan hakikat-hakikat sesuatu (Ibrahim, 2008: 98).

Bagaimana hubungan *nash-nash* yang merupakan wahyu dengan akal? Apa fungsi akal terhadap wahyu, terutama dalam bentuk *nash-nash* hukum? Apakah akal dapat digunakan dalam penggalan hukum, manakala ditemukan *nash-nash* mengenai masalah-masalah tertentu? Sekilas, seperti telah disinggung, wahyu dan akal terlihat bertolak belakang satu sama lain, mengingat paradigmanya memang berbeda. Wahyu Tuhan bersifat mutlak, sedangkan akal bersifat nisbi. Tetapi, manakala akal tidak diperankan dalam memahami wahyu maka kandungannya akan sulit dipahami atau diaplikasikan dalam kehidupan manusia

Dengan alasan di atas, para ulama telah mengklasifikasikan *nash-nash* hukum dengan mempertimbangkan segi datangnya, penunjukannya terhadap hukum, dan segi

penerapannya, yang masing-masing mempunyai dua nilai *qath'i* dan *zhanni*. Sehingga dikenal konsep-konsep sebagai berikut: *Pertama, nash-nash* yang pasti datangnya dari *asy-Syari'* (Allah dan Rasul), yaitu semua nash Al-Qur'an dan hadits-hadits metawatir. *Kedua, nash-nash* yang tidak pasti atau hanya dugaan kuat, seperti hadits-hadits *ahad*. *Ketiga, nash-nash* yang pasti penunjukannya terhadap hukum, yaitu nash-nash yang menunjukkan pengertian yang dapat dipahami secara tertentu, tidak ada kemungkinan menerima takwil, dan tidak ada tempat bagi pemahaman lain. *Keempat, nash-nash* yang tidak pasti dalam penunjukannya terhadap hukum, yaitu nash-nash yang mengandung makna yang mungkin untuk ditakwilkan atau dipindahkan kepada pengertian lain. Dalam perkembangan berikutnya, dimunculkan konsep *nash-nash* dengan mempertimbangkan segi penerapannya yang juga bernilai *qath'i-zhanni*. (Ibrahim, 2008: 98).

Manakala *nash-nash* itu termasuk kategori *qath'i*, pada prinsipnya akal memang tidak mempunyai tempat untuk memainkan perannya, kecuali memahami apa adanya. Dalam konteks inilah, kaidah *La masagha li al-ijtihad fi maurid an-nash* dapat dipahami. Ijtihad yang dimaksudkan dalam kaidah tersebut adalah suatu upaya pengerahan akal secara maksimal dalam memahami aturan hukum, seangkan *nash* yang dimaksudkan adalah yang bernilai *qath'i*. Sebab, bila *nash-nash* tersebut adalah teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah secara umum, maka konsep ijtihad dalam wacana ilmu ushul al-fiqh menjadi tidak signifikan. Selanjutnya, mengingat ada spek lain, yaitu segi penerapan aturan hukum kepada masyarakat yang perlu dipertimbangkan, maka penggunaan akal sulit dinafikan, sekalipun dalam *nash-nash* yang *qath'i*, sebagai salah satu implementasi konsep *tadarruj* dalam penerapan hukum dan sifatnya temporal dalam hal *nash-nash* yang bersifat *zhanni*, para ulama sepakat bahwa akal sangat berperan dalam melakukan interpretasi terhadapnya, yang dikenal dengan istilah ruang lingkup ijtihad (*mawathin al-ijtihad*) (Ibrahim, 2008: 98).

Perlu dikemukakan, bahwa dalam hal intensitas penggunaan wahyu dan akal, para ulama telah berbeda pendapat, yang tercermin dari perdebatan antara kubu *ahl al-Iraq (Ahl ar-Ra'yi)* dan kelompok *ahl al-Hijaz (ahl al-Hadits)*. *Ahl al-'Iraq* dikatakan lebih banyak menggunakan akal sedangkan *ahl al-Hijaz* menggunakan hadits Rasul. Syafi'i berusaha 'mendamaikan' dua kubu ini dengan cara mensintesakan metode yang digunakan kedua mazhab pemikiran ini. Ia membuktikan bahwa tidak ada konflik antara wahyu dan akal.

Imam Abu Hanifah tetap menggunakan teks al-Qur'an dan Sunnah, sebagaimana Imam Malik. Imam-imam mazhab lain, termasuk Imam asy-Syafi'i, dalam perumusan fiqih, juga mengkombinasikan wahyu dan akal, tekstual-kontekstual dan historis-normatif. Paradigma yang mereka lakukan adalah menyatukan dan menintegrasikan berbagai unsur yang dicontohkan oleh Rasul ketika merumuskan hukum atau fiqih. Ketika menjawab pertanyaan "Bagaimana kita mengetahui?" Asy-Syafi'i umpamanya memberikan jawaban dengan ungkapannya: *Tidak seorangpun yang boleh berpendapat sesuatu itu halal atau haram kecuali dengan ilmu. Dan ilmu itu diperoleh melalui khabar yang ada di dalam Qur'an atau Sunnah, Ijma' atau qiyas (asy-Syafi'i, t.t.: 44)*. Sekalipun, dalam intensitas

yang minim, yaitu dalam bentuk *al-qiyas*, dengan demikian, asy-Syafi'i juga memerankan akal dalam perumusan fiqihnya.

Selanjutnya, perlu dikemukakan bahwa dalam Islam, berdasarkan Al-Qur'an di atas, sumber pengetahuan tersebut bukan hanya *al-khabar ash-shadiq*, melainkan ada indera, akal dengan daya nalar yang luas, intuisi, 'irfani, yang diungkapkan dalam bentuk proposisi yang relevan gejala-gejala yang terjadi dalam realitas masyarakat. Ibn Hazm yang dianggap Imam azh-Zhahiri pada kenyataannya juga menggunakan akal dalam perumusan fiqihnya. Hal ini sangat terlihat dalam salah konsep *dalil* yang dia kemukakan, yaitu penggunaan premis mayor (*muqaddimah kubra*) dan premis minor (*muqaddimah sughra*) untuk mengambil suatu konklusi (*natijah*).

B. Substansi Ilmu Fiqih

Sekaitan dengan substansi ilmu fiqih dimaksudkan adalah muatan-muatan yang menjadi tema-tema bahasan ilmu fiqih atau yang sering disebut dengan obyek bahasan ilmu fiqih. Kalau kita telusuri kitab-kitab fiqih, maka sebenarnya obyek bahasan fiqih itu adalah hukum-hukum syara', *hakim*, *mahkum fiqh* dan *mahkum 'alaih*. Namun, seperti dapat kita cermati rumusan-rumusan definisi fiqih di atas, maka dapat dipahami bahwa yang menjadi ontek bahasan utama fiqih itu adalah objek kajian fiqih itu adalah semua perbuatan atau amal manusia (*a'mal an-nas*), tepatnya perbuatan orang-orang yang telah dibebani hukum syara' (*af'al al-mukallafin*), baik berupa perintah shalat, puasa, zakat, haji dan lain sebagainya.

Sekaitan dengan pengertian di atas, Abdul Wahhab Khallaf mengatakan, bahwa objek bahasan dalam ilmu fiqih adalah perbuatan para *mukallaf* dari segi ketetapan hukum-hukum syar'iyah. Atas dasar ini, maka seorang *faqih* (ahli hukum Islam) umpamanya, membahas tentang jual-beli yang dilakukan *mukallaf*, sewa-menyewa, gadai, perwakilan; membahas tentang shalat, puasa, zakat, haji; membahas tentang pembunuhan, penuduhan, pencurian, pengakuan atau perbuatan berwakafnya, dalam rangka mengetahui hukum syara' dalam setiap perbuatan yang dilakukannya (Khallaf, 1968: 12). Dengan ungkapan lain, objek bahasan ilmu fiqih itu adalah tentang hukum setiap perbuatan manusia, baik halal, atau wajib, atau haram, atau makruh. Juga membahas dalil-dalil masing-masing perbuatan manusia tersebut (Abu Zahrah, 1958: 6).

C. Fiqih Sebagai *Traffic-Light*

Berangkat dari data-data dan kenyataan-kenyataan pendapat di atas, maka dapat kita pahami bahwa fiqih Islam itu, tidak lain, adalah pengetahuan tentang undang-undang, aturan-aturan dan hukum-hukum yang dalam perolehannya melalui suatu proses usaha penalaran seorang mujtahid atau ahli hukum Islam dalam memahami dalil-dalil yang diakui keberadaannya. Dalam proses itu, tentu saja melibatkan dan memadukan unsur wahyu dan unsur manusiawi, sehingga dalam penerapannya benar-benar mencerminkan *maqashid asy-syari'ah*, berupa kemaslahatan manusia, baik sebagai individu maupun sosial.

Fiqih dapat menyesuaikan diri dengan lingkungan bangsa dan negara yang berbeda tersebut. Aturan-aturan dan hukum-hukum fiqih itu, bahkan semua bentuk pemikiran secara umum, sesungguhnya bukanlah hakikat *azaliyah* yang tetap keberadaannya, melainkan sebagai refleksi bagi kehidupan masyarakat yang selalu berkembang secara dinamis. Sebab itu, para ulama merumuskan kaidah-kaidah yang berkaitan dengan masalah hukum dalam konteks realitas sosial. Di antara kaidah itu adalah: “ *al-‘adah muhakkamah.*” Ibn Qayyim merumuskan kaidah: *Taghayyur al-fatwa wa ikhtilafuha bi hasabi taghayyur al-azminah, wa al-amkinah, wa al-ahwal wa an-niyat wa al-‘awa`id.* Artinya: “*Perubahan dan perbedaan fatwa disebabkan perubahan masa, tempat, situasi, tujuan dan kebiasaan*” (Ibn Qayyim, 1977. 3: 14). Ketergantungan pada teks-teks suci bukan suatu kesalahan atau kelemahan, dan ketergantungan kepada teks-teks realitas sosial juga bukan suatu kesalahan atau kelemahan. Namun, *min bab al-aula*, kalau kedua macam teks tersebut dapat dipadukan untuk mewujudkan kemaslahatan.

Ibn Qayyim al-Jauziyah, seperti dipahami dari ungkapannya di atas, terlihat dengan jelas telah menempatkan peran yang penting bagi suatu situasi dan kondisi sosial yang ada pada masyarakat muslim yang terus berkembang secara dinamis seiring dengan perkembangan dan kemajuan masyarakat manusia pada umumnya. Ia telah meletakkan atau paling tidak mendukung perlunya mempertimbangkan kondisi sosial dalam proses penetapan dan penerapan suatu hukum. Semua itu dimaksudkan adalah untuk mewujudkan kemaslahatan hamba, sesuai dengan tujuan dan substansi syariat (Ibrahim, 2014: 4). Ungkapan ahli hukum Islam beraliran Hanbali di atas, tampaknya menggambarkan suatu fiqih yang dibangun oleh ‘Umar Ibn al-Khaththab.

Dengan demikian, kata Farouq Abu Zaid, aturan hukum fiqih yang pantas bagi orang-orang Arab mungkin tidak pantas bagi orang Inggris; aturan hukum fiqih yang pantas bagi orang Inggris mungkin tidak pantas bagi orang India; aturan hukum fiqih yang pantas bagi orang India mungkin tidak pantas bagi orang Belanda; aturan hukum fiqih yang pantas bagi orang Belanda mungkin tidak pantas bagi orang Indonesia; aturan hukum fiqih yang pantas bagi kita sejak seribu tahun yang lalu mungkin tidak pantas bagi kita sekarang; aturan hukum fiqih yang pantas bagi kita sekarang mungkin tidak akan pantas lagi bagi generasi-generasi kita yang akan datang. Dan seterusnya (Farouq Abu Zaid, 1976: 5).

Ringkasnya, aturan-aturan fiqih itu memiliki sifat perubahan dan pembaharuan, seiring dengan perubahan dan perkembangan kehidupan sosial, situasi masyarakat, perbedaan karakter setiap bangsa, tradisi, kultur, peradaban dan pola-pola perilaku kehidupannya yang dinamis. Inilah sesungguhnya *genuine* fiqih yang dipahami dari cermin ‘Umar ibn al-Khaththab, seorang Khalifah yang bijak dan dalam menetapkan atau menerapkan hukum biasa mempertimbangkan ruh atau spirit dari al-Kitab, walaupun terkadang tidak sesuai dengan teks-teks ayat-ayat Al-Qur`an.

Dalam mempraktekkan fiqihnya, ‘Umar ibn al-Khaththab banyak sekali “menyimpang” dari ketentuan tekstual *nash-nash* Al-Qur`an dan “menempuh jalan” pertimbangan matang terhadap situasi dan kondisi masyarakatnya. Ia telah melakukan penangguhan (*iqaf*) dalam mengamalkan sebahagian ayat Al-Qur`an dan merubah ketentuan sebahagian hadits Nabi. Umpamanya, ‘Umar ibn al-Khaththab tidak melakukan atau mengamalkan tentang sanksi hukum potong tangan bagi pelaku pencurian, padahal

sudah jelas aturan hukumnya menurut ayat Al-Qur`an yang dapat dipahami secara tekstual. Demikian juga Khalifah cerdas tersebut tidak mau menerapkan ayat Al-Qur`an yang dengan jelas mengatakan bahwa sebahagian dari zakat itu adalah hak untuk kelompok *mu`allaf*. Hal yang sama dilakukannya ketika ia menolak berbagai tuntutan dari sahabat-sahabat yang lain tentang pembagian harta rampasan perang. Padahal Al-Qur`an telah jelas menyatakan bahwa harta rampasan tersebut hendaklah dibagi. Hal ini lebih tegas diuraikan sebagai berikut:

1. Tentang sanksi potong tangan, sesungguhnya telah jelas Tuhan mengatakan: *Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangannya sebagai pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Penyayang* (Q. Al-Ma`idah: 38). Tetapi, dengan alur dan pola pemikiran fiqihnya, ‘Umar ibn al-Khaththab tidak melakukan sanksi hukum potong tangan atas pencuri pada masa paceklik. Kasus semacam ini terjadi pada seseorang yang mencuri suatu barang di *bait-Mal* (Abu Yusuf, t.t: 171). Demikian juga ‘Umar tidak memotong tangan beberapa orang budak dari Hatib ibn Abi Balta’ah yang terbukti mencuri seseorang utna, karena kelaparan. Sebagai hukuman kepada tuannya tersebut, maka diharuskan mengganti dua kali lipat (Ibn Qayyim, 1977. 3: 22).
2. Mengenai bagi zakat untuk *mu`allaf*, sesungguhnya telah jelas Tuhan mengatakan: *Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu`allaf yang dibujuk hatinya untuk (memerdekakan)budak, orang-orang berutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai sesuatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana* (Q. At-Taubah: 60). Namun, Khalifah yang cerdas ‘Umar ibn al-Khaththab tersebut tidak memberikan zakat untuk para *mu`allaf*, dengan alasan bahwa sekarang (pada masa ‘Umar) Allah telah meninggikan Islam, sehingga orang-orang *mu`allaf* tidak perlu diberi zakat lagi. (Ridho, 1967. 6: 496).
3. Berkaitan dengan rampasan perang, sesungguhnya telah jelas Tuhan mengatakan: *Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnu sabil; jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqan, yaitu haru bertemunya dua pasukan. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu* (Q. Al-Anfal: 41). Tetapi, ‘Umar ibn al-Khaththabmenolak pembagian harta rampasan perang untuk para tentara pejuang Islam,seraya mengatakan: *Demi Allah, tidak akan ada lagi penaklukan sesudahku, apabila penghasilan yang begitu besar harus dimiliki oleh para tentara. Penaklukan-penaklukan yang akan datang mungkin menjadi kecendrungan umat islam. Apabila tanah dan pemukiman di Irak dan Syam telah terbagi, lalu siapakah yang akan menjaga danmembentengi perbatasan? Apa yang akan dimiliki janda-janda dan anak-anak ini dan di negeri-negeri lainnya di Syam dan Irak?* (Abu Yusuf, t.t: 35).
4. Satu lagi contoh fiqih ‘Umar ibn al-Khaththab, yaitu berkaitan dengan ‘*Talak Tiga Sekalig*’. Ibn Hajar al-‘Asqalani dalam kitabnya *Bulugh al-Maram* meriwayatkan

dari Ibn ‘Abbas bahwa Talak tiga sekaligus pada masa, masa Abu Bakar dan dua tahun masa kekhalifahan ‘Umar adalah jatuh satu. Tetapi, setelah itu ‘Umar mengatakan “Sesungguhnya manusia telah banyak tergesa-gesa dalam melakukan (menjatuhkan) talak tiga sekaligus, kalau hal ini dibiarkan maka akan berdampak negatif bagi masyarakat, sebab itu talak tiga sekaligus adalah jatuh talak tiga (al-‘Asqalani, t.t.: 224). Terlihat, bahwa pemikiran fiqih ‘Umar ibn al-Khaththab sangat memperhatikan situasi masyarakat dan kepentingan kaum perempuan yang sangat terzalimi kalau hanya ditetapkan jatuh satu. Sebab, pada saat itu para suami sangat mudah menjatuhkan talak tiga sekaligus terhadap isterinya, kemudian tidak lama setelah itu manakala dia menginginkan isterinya, juga dengan mudah kembali mengambilnya (melakukan *ruju*’). Keadaan semacam ini jelas menyengsarakan kaum perempuan yang lemah, suatu kezaliman yang benar-benar tidak diinginkan oleh ‘Umar ibn al-Khaththab. Oleh karena itu, ‘Umar menetapkan bahwa talak tiga sekaligus adalah jatuh tiga. Dengan keputusan semacam ini, maka drastis para suami tidak lagi menjatuhkan talak tiga kepada isterinya, sebab mereka tau bahwa kalau jatuh talak tiga berarti tidak boleh lagi *ruju*’ kecuali apabila isterinya itu telah menikah dengan laki-laki lain dan bercerai dengan lakinya tersebut.

Kalau kita mencoba melakukan analisis lebih mendalam, maka dapat dipahami bahwa berbagai gagasan dan pendapat Khalifah yang cerdas itu tentang fiqih atau hukum Islam itu merupakan ide yang ‘membumi’. Dalam bahasa yang sederhana, dapat dikatakan bahwa tampaknya ‘Umar ibn al-Khaththab menerapkan suatu alur pemikiran bahwa Al-Qur`an itu adalah sebagai risalah yang berfungsi sebagai suatu media. Baginya risalah yang bermuatan *nash-nash* hukum, baik Al-Qur`an maupun Sunnah, adalah suatu media yang disiapkan Tuhan untuk dijadikan pedoman manusia dalam rangka mencapai kebaikan atau kemaslahatan mereka, baik hal-hal yang terkait dengan masalah duniawi maupun masalah ukhrawi. Manakala dalam situasi tertentu media tersebut ternyata tidak dapat mewujudkan kemaslahatan, maka dapat diabaikan aspek eksplisitnya, dengan menerapkan aspek implisitnya, berupa penerapan *maqashid asy-syari’ah*, yang mengandung muatan kemaslahatan secara umum.

Secara sederhana, *maqashid asy-syari’ah* itu pada prinsipnya adalah memelihara agama (*hifzh ad-din*), memelihara jiwa (*hifzh an-nafs*), memelihara akal (*hifzh al-‘aql*), memelihara keturunan (*hifzh an-nasl*) dan memelihara harta (*hifzh al-mal*), yang dalam tataran aplikasinya harus dipertimbangkan berbagai kepentingan.

Nash-nash hukum dalam gagasan ‘Umar tersebut, dengan demikian, dapat diumpamakan sebagai *traffic light* atau “lampu lalu lintas”, yang berfungsi sebagai pengatur perjalanan kendaraan yang dikemudikan oleh para sopir. Para sopir, yang juga diawasi oleh petugas negara, yaitu polisi lalu lintas, mengikuti media “lampu lalu lintas” itu untuk menertibkan kendaraan dalam rangka mencapai kebaikan bersama, baik sopir maupun para penumpang. Tetapi, manakala polisi memandang bahwa ada kebaikan dengan tidak mematuhi secara ketat rambu-rambu lalu lintas berupa “kerlap-kerlip” lampu tersebut, umpamanya dengan memberikan kesempatan kepada kendaraan arah tertentu untuk tetap melaju walaupun masih tanda merah, maka hal itu adalah dapat dilakukan karena ada kebaikan dan kemaslahatan bagi para pengguna jalan. Demikian juga halnya

media berupa risalah yang bermuatan *nash-nash*, walaupun *nash-nash* tersebut memberikan aturan-aturan tertentu, tetapi kalau *maqashid asy-syari'ah* yang diinginkan Tuhan tidak akan tercapai dalam situasi dan konteks tertentu, maka aturan *nash-nash* literlik tersebut dapat saja diabaikan melalui penerapan *nash-nash kulli*, demi memperoleh kemaslahatan yang lebih besar untuk manusia sebagai subyek hukum (*mukallaf*).

Penutup

Formulasi fiqih sebenarnya tidak lain dari pemahaman para ahl terhdap makna Al-Qur'an dan Sunnah Rasul, yang dapat dipahami secara eksplisit dan implisit. 'Umar ibn al-Khaththab dalam memahami *nash-nash* Al-Qur'an dan Sunnah bukan hanya eksplisit tetapi justeru penekanan pada makna implisit, yakni *ruh* atau spiritnya. Oleh karena itu, fiqih 'Umar ini dapat dijadikan paradigma atau cermin dalam perumusan fiqih, yang relevan dengan kondisi kekinian.

Fiqih dalam cermin 'Umar ibn al-Kaththab dapat diartikan sebagai undang-undang, aturan-aturan dan hukum-hukum yang dalam perolehannya melalui suatu proses usaha penalaran seorang ahli hukum Islam ketika memahami dalil-dalil yang diakui keberadaannya. Dalam proses itu, tentu saja melibatkan dan memadukan unsur wahyu dan unsur manusiawi, sehingga dalam penerapannya benar-benar mencerminkan *maqashid asy-syari'ah*, berupa kemaslahatan manusia, baik sebagai individu maupun sosial.

Bahkan, berdasarkan paradigma fiqih 'Umar ibn al-Khaththab, aturan-aturan fiqih itu memiliki sifat perubahan dan pembaharuan, seiring dengan perubahan dan perkembangan kehidupan sosial, situasi masyarakat, perbedaan karakter setiap bangsa, tradisi, kultur, peradaban dan pola-pola prilaku kehidupannya. Semua aturan tersebut harus diarahkan untuk merealisir kemaslahatan masyarakat, sesuai dengan koridor *maqashid asy-syari'ah*.

Bercermin dari pemikiran fiqih 'Umar ibn Khaththab, maka fiqh tersebut dapat didamakan dengan *traffict light* atau "lampu lalu lintas", yang berfungsi sebagai pengatur perjalanan hidup manusia. Sebab itu, manakala fiqih tidak dapat pengayomi kenyamanan masyarakat, maka para pemilik wewenang harus mengarahkannya kepada rumusan fiqih yang lain, baik bersifat sementara maupun permanen, demi terwujudnya kebaikan atau kemaslahatan masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

Abu Zahrah, Muhammad. 1988. *Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Rabi)

Abu Yusuf, t.t. *al-Kharaj*, (Beirut: Dar al-Fikr).

Abu Zaid, Farouq. t.t. *Asy-Syari'ah al-Islamiyah Bain al-Muhafizhiin wa al-Mujadidin*, (Kairo: Dar al-Mauqif).

Al-'Asqalani, Ibn Hajar. *Bulugh al-Maram*, (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi).

- Ad-Dumyathi, Ahmad. t.t. *Syarah al-Waraqat*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Az-Zuhaili, Wahbah. 1975. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr).
- Hakim, ‘Abdul Hamid. t.t.: *as-Sullam*. Jakarta: Sa’adiyah Putra.
- Ibn Katsir, 2008. *Tafsir Ibn Katsir (terjemahan)*. (Jakarta: Yayasan asy-Syafi’i).
- Ibn Khaldun, Abdurrahman. 1977. *Muqaddimah*, (Beirut: dar al-Fikr)
- Ibn Qasim, al-Bajuri. t.t. *Hasyiyah al-Bajuri*, (Indonesia: Dar Ihya` al-Kutub al-‘Arabiyah).
- Ibn Qayyim, Syams ad-Din. 1977. *I’lam al-muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin*, (beirut: Dar al-Fikr).
- Ibrahim, Duski. 2004. *Ushul al-Fiqh*, (Palembang: IAIN Press).
- Ibrahim, Duski. 2008. *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqra` al-Ma’nawi*, (Jogyakarta: ar-Ruzz Media).
- Ibrahim, Duski. 2014. *Kaidah-Kaidah Fiqih: Pedomam Praktis dalam Penyelesaian Masalah Hukum Islam Kontemporer*, (Palembang: Grafika Telendo Press).
- al-Jurjani, Muhammad. 1979. *At-Ta’rifat*, (Beirut: Dar al-Fikr).
- Khallaf, Abdul Wahhab. 1968. *‘Ilm Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr).
- Khallaf, Abdul Wahhab. 1979. *Khulashah Tarikh at-Tasyri’*, (Beirut: Dar al-Fikr).
- al-Khin, Mushthafa Sa’id. 1985. *Atsar al-Ikhtulaf fi al-Qawa’id al-Ushuliyah fi ikhtilaf al-fuqaha`*, (Damaskus: Mu`assasah).
- Al-Mahalli, Abu al-Ma’ali. t.t. *al-Waraqat*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ma’luf, Louis, 1973. *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A’lam*, Beirut: Dar al-Masyriq).
- Ridho, Muhammad Rasyid. 1967. *Tafsir al-Manar*, (Beirut: Dar al-Fikr).
- asy-Syahrastani, t.t. *al-Milal wa an-Nihal*, (Beirut: Dar al-Fikr).
- asy-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa. 1973. *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari’ah*, (ar-Riyadh: Maktab ar-Riyadh al-hadits).
- Wehr Hans, 1960. *Dictionary of Modern Written Arabic*, (London: Cambridge).
- Zaidan, Abdul Karim. 1968. *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Mu`assasah ar-Risalh).
- Zed, Mestika 2003. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta : Yayasan Obor Indonesia

**Fiqh Sebagai *Traffic-Light* :
Cermin Formulasi Fiqh ‘Umar Ibn Al-Khaththab**

Duski Ibrahim

Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Fatah Palembang

duski_uin@radenfatah.ac.id

Abstract

This paper is entitled Fiqh as Traffic-Light: Mirror of Fiqh Formulation ‘Umar ibn al-Khaththab. The author wants to express the original fiqh that was advanced by the scholars and the majority of ‘Umar ibn al-Khaththab through the study of literature. This literature research study, therefore, uses qualitative data. The data is analyzed with relevant rules, especially Islamic maqshid rules. Based on studies and research conducted, the results are obtained that: First, fiqh is the result of human thought about Islamic law which is understood from the arguments of the Sunnah Al-Qur'an. Therefore, it can be used with a variety of considerations, making it suitable for every time and every place. Second, according to ‘Umar ibn al-Khaththab, the second Caliph, fiqh was the same as traffic light. Traffic-light work for traffic, while fiqh is done as a regulator of the journey of human life. The purpose of traffic-light is to realize the benefit of cross-country, while fiqh is to realize the benefit of human life. Therefore, if it cannot realize benefit, it can be shifted in a way that will bring benefit.

Keywords: *Traffic-Light, Fiqh, Umar Ibn Al-Khaththab*

Abstrak

Tulisan ini diberi judul Fiqh Sebagai *Traffic-Light*: Cermin Formulasi Fiqh ‘Umar ibn al-Khaththab. Penulis ingin mengungkapkan tentang *genuine* fiqh yang dikemukakan oleh para ulama terutama ‘Umar ibn al-Khaththab melalui studi literatur. Kajian yang berifat *library research* ini, dengan demikian, menggunakan data kualitatif. Data tersebut dianalisis dengan kaidah-kaidah yang relevan, terutama kaidah maqshid syariah. Berdasarkan kajian dan penelitian yang dilakukan, maka didapatkan hasil bahwa : *Pertama*, fiqh adalah hasil pemikiran manusia tentang hukum Islam yang dipahaminya dari dalil-dalil Al-Qur`an Sunnah. Oleh karena itu, ia dapat beradaptasi dengan berbagai situasi kontekstual, sehingga pantas untuk setiap masa dan setiap tempat. *Kedua*, menurut ‘Umar ibn al-Khaththab, Khalifah kedua, fiqh itu sama dengan *traffic light* atau lampu lalu lintas. *Traffict-light* berfungsi untuk mengatur kendaraan lalu lintas, sedangkan fiqh berfungsi sebagai pengatur perjalanan hidup manusia. Tujuan *traffic-light* adalah untuk mewujudkan kemaslahatan alam berlalu lintas, sedangkan fiqh adalah untuk mewujudkan kemaslahatan hidup manusia. Sebab itu, kalau tidak dapat mewujudkan kemaslahatan maka keduanya dapat digeser dengan cara yang akan mendatangkan kemaslahatan tersebut.

Kata Kunci: *Traffic-Light, Fiqh, Umar Ibn Al-Khaththab*

Pendahuluan

Tulisan ini akan memberikan gambaran tentang *genuine* fiqh yang dirumuskan oleh para ahli hukum Islam, baik klasik maupun kontemporer, tetapi dengan paradigma

fiqh yang digagas dan diparaktekkan oleh ‘Umar ibn al-Khaththab dan relevansinya dengan konteks kekinian. Penulis menganggap bahwa gagasan klasik ‘Umar tentang fiqh perlu diungkapkan dan dikemukakan kembali, mengingat kecenderungan atau intensitas kajian-kajian tentang pemikiran cerdas dan berorientasi kemaslahatan ini terlihat semakin menurun.

Rambu-rambu formulasi fiqh (hukum Islam) yang bersumber dari Al-Qur`an dan Sunnah secara konsisren terus dipedomani oleh para Shahabat Nabi, yaitu Abu Bakar ‘Umar ibn al-Khaththab, ‘Utsman ibn ‘Affan dan Ali ibn Abi Thalib. Tetapi, di antara mereka tersebut ‘Umar ibn al-Khaththablah orang yang paling berani melakukan ijtihad. Oleh karena itu, pemikiran fiqh ‘Umar terkadang dikesankan tidak hanya menjadikan *nash-nash* Al-Qur`an dan Sunnah secara eksplisit (*lafzhiyah*) sebagai pedoman, tetapi juga secara implisit (*ma’naviyah*), bahkan lebih menekankan *ruh* atau spiritnya.

Kendatipun demikian, uraian ini tidaklah dimaksudkan untuk menguraikan tentang fiqh ‘Umar itu sendiri secara konseptual dan komprehensif, melainkan hanya akan menjadikan fiqh ‘Umar sebagai pedoman atau cermin dalam perumusan-perumusan fiqh. Penampilan beberapa contoh fiqh ‘Umar ibn al-Khaththab tersebut, yang telah direkam dalam berbagai literatur dimaksudkan untuk dijadikan ‘cermin’ dalam perumusan fiqh di era sekarang ini.

Kajian tentang cermin formulasi fiqh ‘Umar ibn al-Khaththab ini tentu saja akan menggunakan data data yang bersifat kualitatif, berupa statemen atau ungkapan para ulama dan ahli di bidang fiqh. Sedangkan sumber tulisan adalah buku-buku yang membicarakan masalah fiqh, termasuk fiqh ‘Umar ibn al-Khaththab yang telah banyak ditulis oleh para ahli di bidangnya. Dengan ungkapan lain, kajian atau penyelidikan ini adalah *library research* atau penelitian kepustakaan. Selanjutnya, sebelum diambil kesimpulan, data yang ada tersebut dianalisis dengan berbagai teori atau pendapat-pendapat para ahli yang relevan dengan persoalan fiqh, termasuk yang berkaitan dengan formulasi fiqh ‘Umar ibn al-Khaththab.

Kerangka Teori

A. Pengertian Fiqh Secara Etimologis

Apabila kita merujuk kepada Al-Qur`an al-Karim dan Hadits Nabi yang mulia, sebagai sumber hukum Islam (*at-tasyri’ al-Islami*) dan sumber ajaran Islam secara keseluruhan (*at-ta’alim al-Islamiyah*), maka dapat kita lihat bahwa banyak sekali ayat dan hadits yang menyebut kata fiqh (*al-fiqh*) atau derivasi-derivasinya (*isytiqaq aw at-tashrif*). Hal ini memperlihatkan betapa pentingnya konsep fiqh ini dalam agama Islam, terutama menyangkut pemikiran Islam, baik dibidang hukum secara khusus maupun di bidang-bidang lain secara umum. Dalam ayat-ayat Al-Qur`an yang menyebutkan kata *al-fiqh* atau derivasinya dapat dilihat, antara lain sebagai berikut, yaitu:

1. Surat al-Kahfi ayat 93: “... *Hingga apabila ia telah sampai di antara dua buah gunung, dia mendapati di hadapan kedua bukit itu suatu kaum yang hampir tidak mengerti pembicaraannya (la yakadun yafqahuna qaulan)*”. Ibn Katsir mengatakan bahwa ayat ini menceritakan tentang Dzulqarnain, yang sedang melakukan suatu perjalanan berkeliling berbagai wilayah. Dalam perjalanan, dia menemui suatu kaum

yang ia hampir tidak memahami (*la yakaduna yafqahun*) pembicaraan mereka (Ibn Katsir, 2008. 5: 377). Di sini jelas bahwa kata *yafqahun* (mashdarnya *al-fiqh*) dalam ayat tersebut berarti faham atau mengerti, sebagaimana pengertian kata tersebut yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur`an lain, yang sebagiannya dikutip di bawah ini.

2. Surat Hud: 91. *Mereka berkata: Hai syu'aib, kami tidak banyak mengerti (ma nafqahu katsiran) apa yang kamu katakan itu.* Ibn Katsir mengatakan, bahwa kaum Syu'aib tidak banyak faham (*al-fiqh*) ucapan-ucapannya (Ibn Katsir, 2008. 4: 378).
3. Surat an-Nisa` ayat 78: *Maka mengapa orang-orang itu (orang munafiq) hampir-hampir tidak memahami pembicaraan sedikitpun (La yakadun yafqahun haditsa).* Ibn Katsir mengatakan bahwa Allah menginkari orang-orang yang mengucapkan kata-kata yang muncul dari keraguan dan kebimbangan, kurang faham dan kurang berilmu (*la yakadun yafqahun haditsan*) (Ibn Katsir, 2008. 2: 360.)
4. Surat at-Taubah ayat 122: *Mengapa tidak pergi bagi tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama (liyatafaqqahu fi ad-din) dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya.*
5. Surat al-A'raf ayat 178: *Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk isi neraka Jahannam kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (la yafaqahunan) (ayat-ayat Allah), dan mereka mempunyai mata tetapi tidak melihat keagungan Allah, dan mereka mempunyai telinga tetapi tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka inilah orang-orang yang lalai.* Dalam menafsirkan ayat ini, Ibn Katsir mengatakan bahwa "mereka sama sekali tidak memanfaatkan anggota badan ini, yang telah dijadikan oleh Allah sebagai sarana untuk mendapatkan petunjuk (Ibn Katsir, 2008. 3 : 484).

Dengan demikian, secara spesifik dapat dikatakan bahwa sebagian besar jin dan manusia itu tidak mau menggunakan *qulub* mereka untuk memahami tentang ajaran agama (*al-fiqh fi ad-din*). Oleh karena itu, pantas kalau Tuhan mengatakan bahwa isi neraka itu kebanyakan adalah jin dan manusia yang tidak mau memahami dan mengamalkan ajaran-ajaran agama Islam.

Kemudian dalam beberapa hadits disebutkan, antara lain:

1. Rasul bersabda: *Barangsiapa yang dikehendaki Allah suatu kebaikan, niscaya ia diberi ilmu untuk memahami agama (yufaqqih fi ad-din)* (H.R. Bukhari Muslim).
2. Rasul bersabda: *Tidaklah disembah Allah itu dengan sesuatu yang lebih utama dari paham terhadap agama (min fiqhin fi dinin). Demi sesungguhnya seorang faham agama (faqih) lebih sulit atas syaithan daripada seribu hamba (yang tidak paham agama). Dan bagi setiap sesuatu ada tiang penyangga, dan tiang penyangga agama in adalah paham (terhadap agama)* (H.R. ad-Dar Quthni).
3. Rasul bersabda: *Apabila Allah menghendaki kebaikan bagi ahli rumah niscaya Dia memberi pemahaman tentang agama (faqqahahum fi ad-din), dan yang muda menghormati yang tua di antara mereka* (H.R. ad-Dar Quthni).

4. Ada sepotong do'a Rasul untuk pamannya, Ibn 'Abbas: *Hai Tuhanku berilah ia (Ibn Abbas) pengetahuan tentang agama, dan berilah pemahaman tentang takwil (allahumma 'allimhu ad-din wa faqihhu fi at-ta'wil).*

Dari ayat-ayat dan hadits-hadits di atas, kata *al-fiqh* atau derivasi-derivasinya tersebut secara kebahasaan berarti faham atau pemahaman (*al-fahm*). Dalam *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, Louis Ma'luf mengatakan bahwa secara kebahasaan fiqih itu berarti *al-'ilm wa al-fahm*, yakni pengetahuan dan pemahaman (Louis Ma'luf, 1973 : 591). Sementara itu dalam *Dictionary of Modern Written Arabic*, Hans Wehr mengatakan bahwa secara kebahasaan fiqih berarti *understanding, comprehension* dan *knowledge* (Hans Wehr, 1960: 723).

Sebelumnya, Imam al-Ghazali dalam kitabnya *al-Mustasha min 'ilm al-ushul*, telah menginformasikan bahwa kata "fiqih pada asal maknanya adalah pemahaman dan pengetahuan (*al-fiqh huwa al-fahm wa al-'ilm fi ashl al-wadh'i*). Dikatakan, bahwa *fulan yafqah al-khair wa asy-syarr* (si fulan memahami dan mengetahui kebaikan dan kejahatan). Seiring dengan ini, Abu Zahrah mengatakan bahwa fiqih secara kebahasaan berarti pemahaman mendalam (*al-fahm al-'amiq*) (Abu Zahrah, 1988 : 6).

B. Pengertian Fiqih Secara Terminologis

Imam Al-Ghazali dalam kitabnya *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*, mengatakan bahwa kata *al-fiqh* dalam terminologi para ulama dimaksudkan adalah hukum-hukum syara' yang ditetapkan khusus bagi perbuatan-perbuatan para *mukallaf* (orang-orang yang dibebani hukum syara'), seperti wajib haram, mubah, sunnat dan makruh; keadaan akad itu sah, fasid, dan batil; dan keadaan ibadah itu *qadha`* dan *'ada`an* dan lain-lain sebagainya (Al-Ghazali, t.t 1 : 4). Definisi yang dikemukakan oleh Imam al-Ghazali ini mengisyaratkan tentang pola-pola atau nilai-nilai hukum yang terkait dengan hukum-hukum mu'amalah yang bernilai atau berstatus sah, fasid (rusak) atau batal, dan hukum ibadah yang berstatus *'ada`* (tunai) maupun *qadha`* dan lain sebagainya yang berkaitan dengan hukum atau fiqih. Ibn Khaldun dalam kitabnya yang terkenal *Muqaddimah*, mengatakan, bahwa sesungguhnya fiqih itu adalah pengetahuan tentang hukum-hukum Allah yang berkaitan dengan perbuatan para *mukallaf*, seperti wajib, haram, sunnat, makruh dan mubah (Ibn Khaldun, 1977 : 257) Imam Abu Hanifah dan pengikut-pengikutnya, yang dikutip oleh al-Jurjani dalam *at-Ta'rifat*, mengatakan: Sesungguhnya fiqih itu adalah pengetahuan yang menjelaskan hak-hak dan kewajiban-kewajiban yang berkaitan dengan perbuatan-perbuatan para *mukallaf* (al-Jurjani, 1979: 85) Hukum-hukum itu, menurut Imam Abu Hanifah dan para pengikutnya, memberikan pemahaman tentang adanya tindakan hukum interaktif antara satu orang dengan orang lain atau satu pihak dengan pihak lain. Manakala sesuatu perbuatan atau tindakan itu hak bagi satu pihak maka berarti kewajiban bagi pihak lain, demikian seterusnya.

Sekaitan dengan definisi fiqih, al-Mahalli dalam kitabnya *al-Warqat* dan Ahmad ad-Dumyathi dalam *Syarah al-Waraqat* mengemukakan sebagai berikut: *al-Fiqh huwa ma'rifat ahkam asy-syar'iyah allati thariquha al-ijtihad*. Artinya: *Fiqih adalah pengetahuan tentang hukum-hukum syara' yang cara mendapatkannya (menemukannya) melalui ijtihad*. Seperti pengetahuan bahwa niat dalam berwudhu` adalah wajib, witr adalah sunnat, niat malam hari adalah syarat puasa bulan ramadhan, zakat harta anak kecil

adalah wajib, zakat perhiasan hukumnya tidak wajib, membunuh dengan alat berat mewajibkan qishash dan lain-lain masalah *khilafiyah* (diperselsihkan ulama hukumnya). Lain halnya dengan hukum yang mendapatkan atau menemukannya tidak melalui media ijtihad, seperti pengetahuan tentang shalat lima waktu itu adalah wajib, zina itu hukumnya haram, dan lain sebagainya yang masuk dalam kategori masalah-masalah *qath'iyah* (Ad-Dumyathi, t.t. : 3).

Hal yang sama juga dikemukakan oleh Abdul Hamid Hakim. Dalam bukunya yang berjudul *as-Sullam*, Hakim mengatakan: *al-Fiqh huwa al-'ilm bi ahkam asy-syar'iyah allati thariquha al-ijtihad*. Artinya: *Fiqih menurut istilah adalah pengetahuan tentang hukum-hukum syara' yang cara mendapatkannya (menemukannya) melalui ijtihad*. Seperti pengetahuan bahwa niat dalam berwudhu` adalah wajib, dan yang seumpamanya dari masalah-masalah yang masuk dalam ketgori *ijtihadiyah*, berdasarkan sabda Rasul : *innama al-a'mal bi an-niyat*. Wudhu` adalah masuk perbuatan, sekalipun perbuatan itu bukan hanya wudhu`. Lain halnya hal-hal sebagai berikut: *Pertama*, pengetahuan tentang sifat-sifat dan zat-zat tuhan. *Kedua*, pengetahuan tentang hukum-hukum akal dan perasaan, seperti ilmu hitung, ilmu teknik, ilmu musik dan lain-lain. *Ketiga*, pengetahuan tentang hukum-hukum syara` yang menemukan atau mendapatkannya tidak melalui media ijtihad, melainkan sudah diterangkan secara jelas dan rinci oleh Nash Al-Qur`an dan Sunnah, seperti pengetahuan tentang hukum shalat lima waktu itu adalah wajib, hukum zina adalah haram, dan lain-lain masalah hukum yang masuk dalam kategori *qath'iyah*. Semua pengetahuan semacam ini tidak disebut dengan fiqih (Hakim, t.t.: 5-6). Dengan ungkapan lain, yang disebut dengan fiqih itu adalah *al-masa'il al-ijtihadiyah* (hukum-hukum yang mendapatkannya dilakukan melalui ijtihad para ulama, yang karenanya sering berbeda pendapat di kalangan mereka). Sedangkan hukum-hukum yang masuk dalam kategori *al-masa'il al-qath'iyah* (hukum-hukum yang didapatkan tidak melalui ijtihad, melainkan dijelaskan secara tegas dan rinci oleh *nash-nash*) tidak dinamakan dengan fiqih, melainkan disebut dengan hukum-hukum syara` (*al-ahkam asy-syar'iyah*).

Muhammad Abu Zahrah merumuskan, bahwa fiqih adalah suatu pengetahuan tentang hukum-hukum *syara' amaliyah* dari dalil-dalilnya yang terperinci (Abu Zahrah, 1988: 6). Berbeda redaksi sedikit dari Abu Zahrah, Ibn Qasim al-Bajuri dalam kitabnya *Hasyiyah al-Bajuri* merumuskan, bahwa fiqih adalah pengetahuan tentang hukum-hukum *syara' amaliyah* yang diusahakan (*al-muktasab*) dari dalil-dalil yang terperinci (Ibn Qasim, t.t. : 18). Sama dengan redaksi Ibn Qasim, Syaikh Abdul Wahhab Khallaf dalam bukunya yang berjudul *'Ilm Ushul al-Fiqh*, mengatakan: Fiqih adalah pengetahuan tentang hukum-hukum syara' amaliyah yang diusahakan (*al-mutasab*) dari dalil-dalilnya yang terperinci (Khallaf, 1968: 11).

Dari beberapa rumusan fiqih di atas, paling tidak ada beberapa hal yang dapat dipahami, yaitu:

1. Hukum-hukum yang berkaitan dengan kepercayaan (*al-ahkam al-i'tiqadiyah*), seperti masalah ke-Esa-an Allah, risalah rasul-rasul-Nya; kemudian pengetahuan tentang hari akhir (*yaum al-qiyamah*) dan hal-hal yang terkait dengannya, seperti bangkit dari kubur (*al-ba'ts*), jembatan yang akan dititi (*ash-shirath*), timbangan amal (*al-mizan*), padang atau lapangan tempat berkumpul semua makhluk (*al-mahsyar*), surga (*al-*

jannah), neraka (*an-nar*), semuanya tidaklah masuk dalam pengertian fiqih menurut istilah para *fuqaha`*

2. Hukum-hukum yang berkaitan dengan akhlak (*al-ahkam al-khuluqiyah*), seperti *istiqamah*, *amanah*, *murua`ah*, *'izzah an-nafs*, *'iffah*, *tawadhu`* dan lain-lain dari akhlak terpuji (*al-akhlaq al-mahmudah*); kemudian membanggakan diri atau angkuh, *takabbur*, *riya*, *sum'ah*, *hasad*, *hiqid*, *ghibah*, *namimah* dan lain-lain dari akhlak tercela (*al-akhlaq al-madzmumah*), semua ini juga tidak masuk dalam makna fiqih menurut istilah para *fuqaha`*.
3. Selanjutnya, yang perlu dikemukakan bahwa dalam definisi fiqih yang dirumuskan oleh Ibn Qasim dan Abdul Wahhab Khallaf di atas ada kata *al-mutsasab min adillatiha at-tafshiliyah* (yang *dusahakan* dari dalil-dalilnya yang terperinci). Kata *muktasab* ini mengandung makna bahwa seorang mujtahid atau ahli hukum Islam telah memanfaatkan akal kemanusiaannya yang diberikan oleh Allah kepadanya dalam mengistinbatkan hukum-hukum syara' *'amaliyah* dari dalil-dalilnya yang diakui keberadaannya, dengan mempertimbangkan situasi, kondisi dan pola hidup masyarakat. Dengan ungkapan lain, yang dinamakan fiqih itu adalah aturan-aturan hukum yang merupakan perpaduan antara unsur wahyu dan unsur manusiawi. Bahkan bagi 'Umar ibn al-Khaththab, bahwa dalam tataran aplikasinya, unsur manusiawi harus diutamakan.
4. Bagi setiap masalah perbuatan mukallaf ada hukum dan dalilnya. Apabila dikatakan bahwa hukum sesuatu itu adalah haram, atau mubah, makruh atau sunnat, maka harus ada dalil yang dijadikan sebagai sandarannya, baik dalil dari al-Kitab (al-Qur'an) Sunnah, fatwa-fatwa sahabat atau dari dalil-dalil yang diakui lainnya. Kemudian dalilnya itu, baik bersifat *qath'i* (pasti) atau *zhanni* (dugaan kuat). *Qath'i* dimaksudkan dalam konteks ini adalah suatu lafaz yang hanya mengandung satu pengertian saja. Umpamanya, lafaz-lafaz Al-Qu`an yang menunjukkan angka-angka – satu, dua, tiga, seperempat, dua pertiga, delapan puluh, seratus, dan lain-lain. Sedangkan *zhanni* dimaksudkan adalah suatu lafaz yang mengandung kemungkinan beberapa pengertian. Umpamanya, lafaz *quru`* yang mengandung kemungkinan arti suci atau haidh.

Umpamanya, penetapan hukum meminum minuman memabukkan adalah haram, sedikit atau banyak, dalilnya adalah hadits Nabi yang berbunyi: *Ma askara kasiruhu fa qaliluhu haramun* (Menuman yang memabukkan banyaknya, maka sedikitnya pun haram (H.R. Ahmad, dan al-Arba'ah dari Jabir). Jadi, ada hukum ada dalilnya.

Contoh lain, bahwa hukum melakukan transaksi sewa-menyewa adalah dibolehkan oleh hukum Islam, dalilnya adalah firman Allah dalam surat al-Kahfi ayat 77 yang berbunyi: *Lau syi'ta la'ttakhadza 'alaihi ajran* (Jika engkau menghendaki, niscaya engkau boleh mengambil upah untuk itu). Ada hukum ada pula dalilnya.

Demikian juga melakukan gadai atau transaksi dengan jaminan dibolehkan dalam fiqih Islam, dalilnya adalah firman Allah dalam surat al-baqarah ayat 283 yang berbunyi: *Wa in kuntum 'ala safarin wa lam tajidu katiban fa rihanun maqbudhah* (Jika kamu dalam perjalanan, sedangkan kamu tidak memperoleh penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegangi (oleh yang berpiutang).

C. Metodologi Fiqih

Fiqih tidak lepas dari metode fiqih. Metodologi fiqih dimaksudkan tidak lain adalah pengetahuan tentang cara-cara yang digunakan oleh ahli hukum Islam dalam penetapan fiqih, yang biasa dikenal dengan sebutan ilmu *ushul al-fiqh*. *Ushul al-fiqh* dapat dilihat sebagai ilmu (sifat suatu pengetahuan) dan sebagai koleksi kaidah. Sebagai ilmu, *ushul al-fiqh* diartikan dengan “Pengetahuan tentang kaidah-kaidah dan pembahasan-pembahasannya yang dengannya dapat sampai kepada hukum-hukum syara’ ‘amaliyah (bersifat operasional) dari dalil-dalilnya yang terperinci.” Sebagai koleksi kaidah, *ushul al-fiqh* diartikan dengan koleksi kaidah-kaidah dan pembahan-pembahasannya yang dengannya dapat sampai kepada hukum-hukum syara’ ‘amaliyah (bersifat operasional) dari dalil-dalilnya yang terperinci.”(Khallaf, 1968: 12). al-Bannani merumuskan: “*Ushul al-fiqh adalah pengetahuan tentang dalil-dalil fiqh secara garis besar, cara pemanfaatannya dan tentang keadaan orang yang memanfaatkannya, yakni mujtahid.*”(Al-Bannani, 1992. 1 : 25)

Peran ilmu *ushul al-fiqh* sangat penting, karena ia berfungsi sebagai media dalam inferensi hukum Islam (*istinbath al-ahkam*). Peran dan fungsinya, mirip dengan logika dalam filsafat, sama-sama dapat menghindarkan seseorang dari kesalahan. Logika dapat menghindarkan seorang pemikir dari kesalahan berpikir dan berargumentasi, sedangkan ilmu *ushul al-Fiqh* menghindarkan seorang ahli hukum Islam dari kesalahan dalam inferensi hukum Islam.

Tidak hanya itu, *ushul al-Fiqih* sesungguhnya bukan sekedar metodologi inferensi hukum (*istinbath al-ahkam*), tetapi juga suatu disiplin ilmu yang memiliki prinsip-prinsip epistemologi. Masalah *qath’i* dan *zanni*, *syakk*, *wahm*, *mutawatir* dan *ahad*, misalnya sangat kental muatan epistemologinya, sebab menyangkut persoalan sumber ilmu, validitas ilmu, dan tingkat kebenaran ilmu. Sebagai suatu ilmu yang bermuatan epistemologi, ilmu *ushul al-Fiqh* berkaitan erat dengan teologi dan filsafat. Kitab-kitab ilmu *ushul al-fiqh* awal, dalam *muqaddimah*nya masing-masing, biasanya secara eksplisit membahas isu-isu yang berhubungan dengan epistemologi seperti tentang klasifikasi ilmu, definisi ilmu *dharuri* dan ilmu *muktasab*, dan seterusnya.

Asy-Syirazi umpamanya, telah memberikan uraian yang bermuatan epistemologis dalam bukunya *al-Luma’ fi Ushul al-Fiqh*. Ia mengemukakan bahwa ‘*Ilm* berarti mengetahui suatu objek, sesuai dengan kenyataannya. ‘*Ilm* dapat dibagi kepada dua bahagian. *Pertama*, ‘*ilm qadim*, yaitu ‘ilmu Allah, yang berkaitan dengan semua objek. *Kedua*, ‘*ilm muhdats*, yaitu ilmu makhluk. Ilmu *muhdats* ini dapat dibagi kepada dua bahagian, yaitu: (1) *dharuri*, yaitu semua ilmu yang tidak mungkin ditolak atau diragukan kebenarannya, seperti ilmu yang dihasilkan melalui indera yang lima (*al-hawas al-khams*), yaitu pendengaran (*as-sam’*), penglihatan (*al-bashar*), penciuman (*asy-syamm*), persanaan (*az-zauq*), perabaan (*al-lams*). Kemudian, ilmu yang didapatkan melalui berita yang mutawatir tentang (umpamanya) umat-umat terdahulu. (2) *muktasab*, yaitu semua ilmu yang didapatkan melalui nalar dan pemanfaatan dalil, seperti ilmu tentang barunya alam dan ada penciptanya, kebenaran para Rasul, wajib shalat dan jumlahnya, wajib zakat dan nishabnya. Lawan dari ‘*ilm* adalah *al-jahl*, yaitu penggambaran suatu objek, yang tidak sesuai dengan kenyataannya (asy-Syirazi, t.t.: 2-3).

Kaitan ilmu *ushul al-fiqh* dengan epistemologi atau filsafat ilmu, juga diperlihatkan oleh al-Ghazali dalam karyanya yang berjudul *al-mustashfa min 'ilm al-Ushul*. Dalam kaitannya dengan ilmu *ushul al-fiqh*, al-Ghazali telah memasukkan unsur ilmu mantiq dalam bahagian yang sangat penting dalam ilmu *ushul al-Fiqh*. Menurutnya, Ilmu mantiq ini penting diketahui, sehingga barangsiapa yang tidak mengetahui ilmu ini, keilmuannya tidak dapat dipercaya. Dengan demikian, ada hubungan erat, bahkan tidak dapat dipisahkan antara ilmu *ushul al-Fiqh*, ilmu kalam dan filsafat. Banyak teori-teori ilmu kalam masuk dalam ilmu *ushul al-Fiqh* yang membuatnya memang tidak dapat dipisahkan dari ilmu kalam. Menurut Ghazali, ilmu kalam itu sebenarnya prinsip dasar epistemologis seluruh ilmu-ilmu Islam seperti fiqih, *ushul al-fiqih*, tafsir dan hadits. Ia memposisikan ilmu kalam sebagai ilmu *kulliyah* (universal/general), sementara yang lain sebagai '*ulum juz'iyah* (partikular). Disebut *juz'iyah* karena bidang kajian yang mereka garap hanya terbatas pada aspek tertentu saja.

Metodologi Penelitian

Metode yang digunakan dalam kajian ini menggunakan metode atau pendekatan kepustakaan (*library research*), Studi pustaka atau kepustakaan dapat diartikan sebagai serangkaian kegiatan yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, membaca dan mencatat serta mengolah bahan penelitian (Zed, 2003:3). Peneliti mencari literatur yang mendukung penelitian ini dan mengumpulkan data-data yang relevan terhadap topik dengan mempelajari buku-buku dan tulisan ilmiah yang sesuai serta berhubungan dengan penelitiannya ini.

Hasil dan Diskusi Penelitian

A. Hubungan wahyu dan akal

Sebagaimana para ahli ilmu kalam, para ahli hukum Islam juga telah membicarakan hubungan wahyu dengan akal, sekalipun yang difokuskan mereka adalah dalam bentuk *nash-nash* hukum. Ini dimaklumi, karena di satu sisi wahyu atau *nash-nash* itu berasal dari Tuhan yang Mutlak, di sisi lain kandungannya harus diaplikasikan dalam kehidupan masyarakat, sehingga diperlukan interpretasi akal, yang merupakan suatu potensi bagi jiwa manusia yang dengannya dapat menemukan hakikat-hakikat sesuatu (Ibrahim, 2008: 98).

Bagaimana hubungan *nash-nash* yang merupakan wahyu dengan akal? Apa fungsi akal terhadap wahyu, terutama dalam bentuk *nash-nash* hukum? Apakah akal dapat digunakan dalam penggalian hukum, manakala ditemukan *nash-nash* mengenai masalah-masalah tertentu? Sekilas, seperti telah disinggung, wahyu dan akal terlihat bertolak belakang satu sama lain, mengingat paradigmanya memang berbeda. Wahyu Tuhan bersifat mutlak, sedangkan akal bersifat nisbi. Tetapi, manakala akal tidak diperankan dalam memahami wahyu maka kandungannya akan sulit dipahami atau diaplikasikan dalam kehidupan manusia

Dengan alasan di atas, para ulama telah mengklasifikasikan *nash-nash* hukum dengan mempertimbangkan segi datangnya, penunjukannya terhadap hukum, dan segi penerapannya, yang masing-masing mempunyai dua nilai *qath'i* dan *zhanni*. Sehingga

dikenal konsep-konsep sebagai berikut: *Pertama, nash-nash* yang pasti datangnya dari *asy-Syari'* (Allah dan Rasul), yaitu semua nash Al-Qur`an dan hadits-hadits metawatir. *Kedua, nash-nash* yang tidak pasti atau hanya dugaan kuat, seperti hadits-hadits *ahad*. *Ketiga, nash-nash* yang pasti penunjukannya terhadap hukum, yaitu nash-nash yang menunjukkan pengertian yang dapat dipahami secara tertentu, tidak ada kemungkinan menerima takwil, dan tidak ada tempat bagi pemahaman lain. *Keempat, nash-nash* yang tidak pasti dalam penunjukannya terhadap hukum, yaitu nash-nash yang mengandung makna yang mungkin untuk ditakwilkan atau dipindahkan kepada pengertian lain. Dalam perkembangan berikutnya, dimunculkan konsep *nash-nash* dengan mempertimbangkan segi penerapannya yang juga bernilai *qath'i-zhanni*. (Ibrahim, 2008: 98).

Manakala *nash-nash* itu termasuk kategori *qath'i*, pada prinsipnya akal memang tidak mempunyai tempat untuk memainkan perannya, kecuali memahami apa adanya. Dalam konteks inilah, kaidah *La masagha li al-ijihad fi maurid an-nash* dapat dipahami. Ijtihad yang dimaksudkan dalam kaidah tersebut adalah suatu upaya penerahan akal secara maksimal dalam memahami aturan hukum, seangkan *nash* yang dimaksudkan adalah yang bernilai *qath'i*. Sebab, bila *nash-nash* tersebut adalah teks-teks Al-Qur`an dan Sunnah secara umum, maka konsep ijihad dalam wacana ilmu ushul al-fiqh menjadi tidak signifikan. Selanjutnya, mengingat ada spek lain, yaitu segi penerapan aturan hukum kepada masyarakat yang perlu dipertimbangkan, maka penggunaan akal sulit dinafikan, sekalipun dalam *nash-nash* yang *qath'i*, sebagai salah satu implementasi konsep *tadarruj* dalam penerapan hukum dan sifatnya temporal dalam hal *nash-nash* yang bersifat *zhanni*, para ulama sepakat bahwa akal sangat berperan dalam melakukan interpretasi terhadapnya, yang dikenal dengan istilah ruang lingkup ijihad (*mawathin al-ijihad*) (Ibrahim, 2008: 98).

Perlu dikemukakan, bahwa dalam hal intensitas penggunaan wahyu dan akal, para ulama telah berbeda pendapat, yang tercermin dari perdebatan antara kubu *ahl al-Iraq* (*Ahl ar-Ra`yi*) dan kelompok *ahl al-Hijaz* (*ahl al-Hadits*). *Ahl al-Iraq* dikatakan lebih banyak menggunakan akal sedangkan *ahl al-Hijaz* menggunakan hadits Rasul. Syafi'i berusaha 'mendamaikan' dua kubu ini dengan cara mensintesakan metode yang digunakan kedua mazhab pemikiran ini. Ia membuktikan bahwa tidak ada konflik antara wahyu dan akal.

Imam Abu Hanifah tetap menggunakan teks al-Qur`an dan Sunnah, sebagaimana Imam Malik. Imam-imam mazhab lain, termasuk Imam asy-Syafi'i, dalam perumusan fiqih, juga mengkombinasikan wahyu dan akal, tekstual-kontekstual dan historis-normatif. Paradigma yang mereka lakukan adalah menyatukan dan menintegrasikan berbagai unsur yang dicontohkan oleh Rasul ketika merumuskan hukum atau fiqih. Ketika menjawab pertanyaan "Bagaimana kita mengetahui?" Asy-Syafi'i umpamanya memberikan jawaban dengan ungkapannya: *Tidak seorangpun yang boleh berpendapat sesuatu itu halal atau haram kecuali dengan ilmu. Dan ilmu itu diperoleh melalui khabar yang ada di dalam Qur'an atau Sunnah, Ijma' atau qiyas* (asy-Syafi'i, t.t.: 44). Sekalipun, dalam intensitas yang minim, yaitu dalam bentuk *al-qiyas*, dengan demikian, asy-Syafi'i juga memerankan akal dalam perumusan fiqihnya.

Selanjutnya, perlu dikemukakan bahwa dalam Islam, berdasarkan Al-Qur`an di atas, sumber pengetahuan tersebut bukan hanya *al-khabar ash-shadiq*, melainkan ada indera, akal dengan daya nalar yang luas, intuisi, ‘irfani, yang diungkapkan dalam bentuk proposisi yang relevan gejala-gejala yang terjadi dalam realitas masyarakat. Ibn Hazm yang dianggap Imam azh-Zhahiri pada kenyatannya juga menggunakan akal dalam perumusan fiqihnya. Hal ini sangat terlihat dalam salah konsep *dalil* yang dia kemukakan, yaitu penggunaan premis mayor (*muqaddimah kubra*) dan premis minor (*muqaddimah sughra*) untuk mengambil suatu konklusi (*natijah*).

B. Substansi Ilmu Fiqih

Sekaitan dengan substansi ilmu fiqih dimaksudkan adalah muatan-muatan yang menjadi tema-tema bahasan ilmu fiqih atau yang sering disebut dengan obyek bahasan ilmu fiqih. Kalau kita telusuri kitab-kitab fiqih, maka sebenarnya obyek bahasan fiqih itu adalah hukum-hukum syara’, *hakim*, *mahkum fiqh* dan *mahkum ‘alaih*. Namun, seperti dapat kita cermati rumusan-rumusan definisi fiqih di atas, maka dapat dipahami bahwa yang menjadi ontek bahasan utama fiqih itu adalah objek kajian fiqih itu adalah semua perbuatan atau amal manusia (*a’mal an-nas*), tepatnya perbuatan orang-orang yang telah dibebani hukum syara’ (*af’al al-mukallafin*), baik berupa perintah shalat, puasa, zakat, haji dan lain sebagainya.

Sekaitan dengan pengertian di atas, Abdul Wahhab Khallaf mengatakan, bahwa objek bahasan dalam ilmu fiqih adalah perbuatan para *mukallaf* dari segi ketetapan hukum-hukum syar’iyah. Atas dasar ini, maka seorang *faqih* (ahli hukum Islam) umpamanya, membahas tentang jual-beli yang dilakukan *mukallaf*, sewa-menyewa, gadai, perwakilan; membahas tentang shalat, puasa, zakat, haji; membahas tentang pembunuhan, penuduhan, pencurian, pengakuan atau perbuatan berwakafnya, dalam rangka mngetahui hukum syara’ dalam setiap perbuatan yang dilakukannya (Khallaf, 1968: 12). Dengan ungkapan lain, objek bahasan ilmu fiqih itu adalah tentang hukum setiap perbuatan manusia, baik halal, atau wajib, atau haram, atau makruh. Juga membahas dalil-dalil masing-masing perbuatan manusia tersebut (Abu Zahrah, 1958: 6).

C. Fiqih Sebagai Traffic-Light

Berangkat dari data-data dan kenyataan-kenyataan pendapat di atas, maka dapat kita pahami bahwa fiqih Islam itu, tidak lain, adalah pengetahuan tentang undang-undang, aturan-aturan dan hukum-hukum yang dalam perolehannya melalui suatu proses usaha penalaran seorang mujtahid atau ahli hukum Islam dalam memahami dalil-dalil yang diakui keberadaannya. Dalam proses itu, tentu saja melibatkan dan memadukan unsur wahyu dan unsur manusiawi, sehingga dalam penerapannya benar-benar mencerminkan *maqashid asy-syari’ah*, berupa kemaslahatan manusia, baik sebagai individu maupun sosial.

Fiqih dapat menyesuaikan diri dengan lingkungan bangsa dan negara yang berbeda tersebut. Aturan-aturan dan hukum-hukum fiqih itu, bahkan semua bentuk pemikiran secara umum, sesungguhnya bukanlah hakikat *azaliyah* yang tetap keberadaannya, melainkan sebagai refleksi bagi kehidupan masyarakat yang selalu berkembang secara

dinamis. Sebab itu, para ulama merumuskan kaidah-kaidah yang berkaitan dengan masalah hukum dalam konteks realitas sosial. Di antara kaidah itu adalah: “ *al-‘adah muhakkamah.*” Ibn Qayyim merumuskan kaidah: *Taghayyur al-fatwa wa ikhtilafuha bi hasabi taghayyur al-azminah, wa al-amkinah, wa al-ahwal wa an-niyat wa al-‘awa‘id.* Artinya: “*Perubahan dan perbedaan fatwa disebabkan perubahan masa, tempat, situasi, tujuan dan kebiasaan*” (Ibn Qayyim, 1977. 3: 14). Ketergantungan pada teks-teks suci bukan suatu kesalahan atau kelemahan, dan ketergantungan kepada teks-teks realitas sosial juga bukan suatu kesalahan atau kelemahan. Namun, *min bab al-aula*, kalau kedua macam teks tersebut dapat dipadukan untuk mewujudkan kemaslahatan.

Ibn Qayyim al-Jauziyah, seperti dipahami dari ungkapannya di atas, terlihat dengan jelas telah menempatkan peran yang penting bagi suatu situasi dan kondisi sosial yang ada pada masyarakat muslim yang terus berkembang secara dinamis seiring dengan perkembangan dan kemajuan masyarakat manusia pada umumnya. Ia telah meletakkan atau paling tidak mendukung perlunya mempertimbangkan kondisi sosial dalam proses penetapan dan penerapan suatu hukum. Semua itu dimaksudkan adalah untuk mewujudkan kemaslahatan hamba, sesuai dengan tujuan dan substansi syariat (Ibrahim, 2014: 4). Ungkapan ahli hukum Islam beraliran Hanbali di atas, tampaknya menggambarkan suatu fiqh yang dibangun oleh ‘Umar Ibn al-Khaththab.

Dengan demikian, kata Farouq Abu Zaid, aturan hukum fiqh yang pantas bagi orang-orang Arab mungkin tidak pantas bagi orang Inggris; aturan hukum fiqh yang pantas bagi orang Inggris mungkin tidak pantas bagi orang India; aturan hukum fiqh yang pantas bagi orang India mungkin tidak pantas bagi orang Belanda; aturan hukum fiqh yang pantas bagi orang Belanda mungkin tidak pantas bagi orang Indonesia; aturan hukum fiqh yang pantas bagi kita sejak seribu tahun yang lalu mungkin tidak pantas bagi kita sekarang; aturan hukum fiqh yang pantas bagi kita sekarang mungkin tidak akan pantas lagi bagi generasi-generasi kita yang akan datang. Dan seterusnya (Farouq Abu Zaid, 1976: 5).

Ringkasnya, aturan-aturan fiqh itu memiliki sifat perubahan dan pembaharuan, seiring dengan perubahan dan perkembangan kehidupan sosial, situasi masyarakat, perbedaan karakter setiap bangsa, tradisi, kultur, peradaban dan pola-pola perilaku kehidupannya yang dinamis. Inilah sesungguhnya *genuine* fiqh yang dipahami dari cermin ‘Umar ibn al-Khaththab, seorang Khalifah yang bijak dan dalam menetapkan atau menerapkan hukum biasa mempertimbangkan ruh atau spirit dari al-Kitab, walaupun terkadang tidak sesuai dengan teks-teks ayat-ayat Al-Qur`an.

Dalam mempraktekkan fiqhnya, ‘Umar ibn al-Khaththab banyak sekali “menyimpang” dari ketentuan tekstual *nash-nash* Al-Qur`an dan “menempuh jalan” pertimbangan matang terhadap situasi dan kondisi masyarakatnya. Ia telah melakukan penanggungan (*iqaf*) dalam mengamalkan sebahagian ayat Al-Qur`an dan merubah ketentuan sebahagian hadits Nabi. Umpamanya, ‘Umar ibn al-Khaththab tidak melakukan atau mengamalkan tentang sanksi hukum potong tangan bagi pelaku pencurian, padahal sudah jelas aturan hukumnya menurut ayat Al-Qur`an yang dapat dipahami secara tekstual. Demikian juga Khalifah cerdas tersebut tidak mau menerapkan ayat Al-Qur`an yang dengan jelas mengatakan bahwa sebahagian dari zakat itu adalah hak untuk kelompok *mu`allaf*. Hal yang sama dilakukannya ketika ia menolak berbagai tuntutan dari sahabat-

sahabat yang lain tentang pembagian harta rampasan perang. Padahal Al-Qur`an telah jelas menyatakan bahwa harta rampasan tersebut hendaklah dibagi. Hal ini lebih tegas diuraikan sebagai berikut:

1. Tentang sanksi potong tangan, sesungguhnya telah jelas Tuhan mengatakan: *Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangannya sebagai pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Penyayang* (Q. Al-Ma`idah: 38). Tetapi, dengan alur dan pola pemikiran fiqihnya, ‘Umar ibn al-Khaththab tidak melakukan sanksi hukum potong tangan atas pencuri pada masa paceklik. Kasus semacam ini terjadi pada seseorang yang mencuri suatu barang di *bait-Mal* (Abu Yusuf, t.t: 171). Demikian juga ‘Umar tidak memotong tangan beberapa orang budak dari Hatib ibn Abi Balta’ah yang terbukti mencuri seseorang utna, karena kelaparan. Sebagai hukuman kepada tuannya tersebut, maka diharuskan mengganti dua kali lipat (Ibn Qayyim, 1977. 3: 22).
2. Mengenai bagi zakat untuk mu`allaf, sesungguhnya telah jelas Tuhan mengatakan: *Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu`allaf yang dibujuk hatinya untuk (memerdekakan) budak, orang-orang berutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai sesuatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana* (Q. At-Taubah: 60). Namun, Khalifah yang cerdas ‘Umar ibn al-Khaththab tersebut tidak memberikan zakat untuk para mu`allaf, dengan alasan bahwa sekarang 9 pada masa ‘Umar) Allah telah meninggikan Islam, sehingga orang-orang mu`allaf tidak perlu diberi zakat lagi. (Ridho, 1967. 6: 496).
3. Berkaitan dengan rampasan perang, sesungguhnya telah jelas Tuhan mengatakan: *Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnu sabil; jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqan, yaitu haru bertemunya dua pasukan. Dan Allah Maha Kuasa ata segala sesuatu* (Q. Al-Anfal: 41). Tetapi, ‘Umar ibn al-Khaththab menolak pembagian harta rampasan perang untuk para tentara pejuang Islam, seraya mengatakan: *Demi Allah, tidak akan ada lagi penaklukan sesudahku, apabila penghasilan yang begitu besar harus dimiliki oleh para tentara. Penaklukan-penaklukan yang akan datang mungkin menjadi kecendrungan umat islam. Apabila tanah dan pemukiman di Irak dan Syam telah terbagi, lalu siapakah yang akan menjaga dan membentengi perbatasan? Apa yang akan dimiliki janda-janda dan anak-anak ini dan di negeri-negeri lainnya di Syam dan Irak?* (Abu Yusuf, t.t: 35).
4. Satu lagi contoh fiqih ‘Umar ibn al-Khaththab, yaitu berkaitan dengan ‘Talak Tiga Sekaligus’. Ibn Hajar al-‘Asqalani dalam kitabnya *Bulugh al-Maram* meriwayatkan dari Ibn ‘Abbas bahwa Talak tiga sekaligus pada masa, masa Abu Bakar dan dua tahun masa kekhalifahan ‘Umar adalah jatuh satu. Tetapi, setelah itu ‘Umar mengatakan “Sesungguhnya manusia telah banyak tergesa-gesa dalam melakukan (menjatuhkan) talak tiga sekaligus, kalau hal ini dibiarkan maka akan berdampak negatif bagi

masyarakat, sebab itu talak tiga sekaligus adalah jatuh talak tiga (al-‘Asqalani, t.t.: 224). Terlihat, bahwa pemikiran fiqih ‘Umar ibn al-Khathhab sangat memperhatikan situasi masyarakat dan kepentingan kaum perempuan yang sangat terzalimi kalau hanya ditetapkan jatuh satu. Sebab, pada saat itu para suami sangat mudah menjatuhkan talak tiga sekaligus terhadap isterinya, kemudian tidak lama setelah itu manakala dia menginginkan isterinya, juga dengan mudah kembali mengambilnya (melakukan *ruju*). Keadaan semacam ini jelas menyengsarakan kaum perempuan yang lemah, suatu kezaliman yang benar-benar tidak diinginkan oleh ‘Umar ibn al-Khathhab. Oleh karena itu, ‘Umar menetapkan bahwa talak tiga sekaligus adalah jatuh tiga. Dengan keputusan semacam ini, maka drastis para suami tidak lagi menjatuhkan talak tiga kepada isterinya, sebab mereka tau bahwa kalau jatuh talak tiga berarti tidak boleh lagi *ruju* kecuali apabila isterinya itu telah menikah dengan laki-laki lain dan bercerai dengan lakinya tersebut.

Kalau kita mencoba melakukan analisis lebih mendalam, maka dapat dipahami bahwa berbagai gagasan dan pendapat Khalifah yang cerdas itu tentang fiqih atau hukum Islam itu merupakan ide yang ‘membumi’. Dalam bahasa yang sederhana, dapat dikatakan bahwa tampaknya ‘Umar ibn al-Khathhab menerapkan suatu alur pemikiran bahwa Al-Qur`an itu adalah sebagai risalah yang berfungsi sebagai suatu media. Baginya risalah yang bermuatan *nash-nash* hukum, baik Al-Qur`an maupun Sunnah, adalah suatu media yang disiapkan Tuhan untuk dijadikan pedoman manusia dalam rangka mencapai kebaikan atau kemaslahatan mereka, baik hal-hal yang terkait dengan masalah duniawi maupun masalah ukhrawi. Manakala dalam situasi tertentu media tersebut ternyata tidak dapat mewujudkan kemaslahatan, maka dapat diabaikan aspek eksplicitnya, dengan menerapkan aspek implisitnya, berupa penerapan *maqashid asy-syari’ah*, yang mengandung muatan kemaslahatan secara umum.

Secara sederhana, *maqashid asy-syari’ah* itu pada prinsipnya adalah memelihara agama (*hifzh ad-din*), memelihara jiwa (*hifzh an-nafs*), memelihara akal (*hifzh al-‘aql*), memelihara keturunan (*hifzh an-nasl*) dan memelihara harta (*hifzh al-mal*), yang dalam tataran aplikasinya harus dipertimbangkan berbagai kepentingan.

Nash-nash hukum dalam gagasan ‘Umar tersebut, dengan demikian, dapat diumpamakan sebagai *traffic light* atau “lampu lalu lintas”, yang berfungsi sebagai pengatur perjalanan kendaraan yang dikemudikan oleh para sopir. Para sopir, yang juga diawasi oleh petugas negara, yaitu polisi lalu lintas, mengikuti media “lampu lalu lintas” itu untuk menertibkan kendaraan dalam rangka mencapai kebaikan bersama, baik sopir maupun para penumpang. Tetapi, manakala polisi memandang bahwa ada kebaikan dengan tidak mematuhi secara ketat rambu-rambu lalu lintas berupa “kerlap-kerlip” lampu tersebut, umpamanya dengan memberikan kesempatan kepada kendaraan arah tertentu untuk tetap melaju walaupun masih tanda merah, maka hal itu adalah dapat dilakukan karena ada kebaikan dan kemaslahatan bagi para pengguna jalan. Demikian juga halnya media berupa risalah yang bermuatan *nash-nash*, walaupun *nash-nash* tersebut memberikan aturan-aturan tertentu, tetapi kalau *maqashid asy-syari’ah* yang diinginkan Tuhan tidak akan tercapai dalam situasi dan konteks tertentu, maka aturan *nash-nash*

literlik tersebut dapat saja diabaikan melalui penerapan *nash-nash kulli*, demi memperoleh kemaslahatan yang lebih besar untuk manusia sebagai subyek hukum (*mukallaf*).

Penutup

Formulasi fiqih sebenarnya tidak lain dari pemahaman para ahl terhdap makna Al-Qur'an dan Sunnah Rasul, yang dapat dipahami secara eksplisit dan implisit. 'Umar ibn al-Khaththab dalam memahami *nash-nash* Al-Qur'an dan Sunnah bukan hanya eksplisit tetapi justeru penekanan pada makna implisit, yakni *ruh* atau spiritnya. Oleh karena itu, fiqih 'Umar ini dapat dijadikan paradigma atau cermin dalam perumusan fiqih, yang relevan dengan kondisi kekinian.

Fiqih dalam cermin 'Umar ibn al-Kaththab dapat diartikan sebagai undang-undang, aturan-aturan dan hukum-hukum yang dalam perolehannya melalui suatu proses usaha penalaran seorang ahli hukum Islam ketika memahami dalil-dalil yang diakui keberadaannya. Dalam proses itu, tentu saja melibatkan dan memadukan unsur wahyu dan unsur manusiawi, sehingga dalam penerapannya benar-benar mencerminkan *maqashid asy-syari'ah*, berupa kemaslahatan manusia, baik sebagai individu maupun sosial.

Bahkan, berdasarkan paradigma fiqih 'Umar ibn al-Khaththab, aturan-aturan fiqih itu memiliki sifat perubahan dan pembaharuan, seiring dengan perubahan dan perkembangan kehidupan sosial, situasi masyarakat, perbedaan karakter setiap bangsa, tradisi, kultur, peradaban dan pola-pola prilaku kehidupannya. Semua aturan tersebut harus diarahkan untuk merealisir kemaslahatan masyarakat, sesuai dengan koridor *maqashid asy-syari'ah*.

Bercermin dari pemikiran fiqih 'Umar ibn Khaththab, maka fiqh tersebut dapat didamakan dengan *traffict light* atau "lampu lalu lintas", yang berfungsi sebagai pengatur perjalanan hidup manusia. Sebab itu, manakala fiqih tidak dapat pengayomi kenyamanan masyarakat, maka para pemilik wewenang harus mengarahkannya kepada rumusan fiqih yang lain, baik bersifat sementara maupun permanen, demi terwujudnya kebaikan atau kemaslahatan masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

Abu Zahrah, Muhammad. 1988. *Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-'Rabi)

Abu Yusuf, t.t. *al-Kharaj*, (Beirut: Dar al-Fikr).

Abu Zaid, Farouq. t.t. *Asy-Syari'ah al-Islamiyah Bain al-Muhafizhiin wa al-Mujadidin*, (Kairo: Dar al-Mauqif).

Al-'Asqalani, Ibn Hajar. *Bulugh al-Maram*, (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi).

Ad-Dumyathi, Ahmad. t.t. *Syarah al-Waraqat*. Beirut: Dar al-Fikr.

Az-Zuhaili, Wahbah. 1975. *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr).

Hakim, 'Abdul Hamid. t.t.: *as-Sullam*. Jakarta: Sa'adiyah Putra.

- Ibn Katsir, 2008. *Tafsir Ibn Katsir (terjemahan)*. (Jakarta: Yayasan asy-Syafi'i).
- Ibn Khaldun, Abdurrahman. 1977. *Muqaddimah*, (Beirut: dar al-Fikr)
- Ibn Qasim, al-Bajuri. t.t. *Hasyiyah al-Bajuri*, (Indonesia: Dar Ihya` al-Kutub al-‘Arabiyah).
- Ibn Qayyim, Syams ad-Din. 1977. *I'lam al-muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, (beirut: Dar al-Fikr).
- Ibrahim, Duski. 2004. *Ushul al-Fiqh*, (Palembang: IAIN Press).
- Ibrahim, Duski. 2008. *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqra' al-Ma'nawi*, (Jogyakarta: ar-Ruzz Media).
- Ibrahim, Duski. 2014. *Kaidah-Kaidah Fiqih: Pedomam Praktis dalam Penyelesaian Masalah Hukum Islam Kontemporer*, (Palembang: Grafika Telendo Press).
- al-Jurjani, Muhammad. 1979. *At-Ta'rifat*, (Beirut: Dar al-Fikr).
- Khallaf, Abdul Wahhab. 1968. *'Ilm Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Fikr).
- Khallaf, Abdul Wahhab. 1979. *Khulashah Tarikh at-Tasyri'*, (Beirut: Dar al-Fikr).
- al-Khin, Mushthafa Sa'id. 1985. *Atsar al-Ikhtulaf fi al-Qawa'id al-Ushuliyah fi ikhtilaf al-fuqaha'*, (Damaskus: Mu`assasah).
- Al-Mahalli, Abu al-Ma'ali. t.t. *al-Waraqat*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ma'luf, Louis, 1973. *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, Beirut: Dar al-Masyriq).
- Ridho, Muhammad Rasyid. 1967. *Tafsir al-Manar*, (Beirut: Dar al-Fikr).
- asy-Syahrastani, t.t. *al-Milal wa an-Nihal*, (Beirut: Dar al-Fikr).
- asy-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa. 1973. *al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*, (ar-Riyadh: Maktab ar-Riyadh al-hadits).
- Wehr Hans, 1960. *Dictionary of Modern Written Arabic*, (London: Cambridge).
- Zaidan, Abdul Karim. 1968. *Al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Mu`assasah ar-Risalh).
- Zed, Mestika 2003. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta : Yayasan Obor Indonesia