

***Qawā'id Uṣūliyyah Tasyrī'iyah* Sebagai Prinsip Dasar Dalam Memahami Teks Alquran Dan Hadis: Studi Pemikiran 'Abd al-Wahhab Khallāf**

Muhammad Itsbatul Haq
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
mitsbatulhaq@gmail.com

Abstract: The sacredness of texts of Islamic law sources, Qur'an and Sunna, as holy texts and the ability of both in facing every evolving dynamics of human life really get the endurance examination today. On the one side, strict rules are necessary to keep the texts holy. At the same time, the rule could not limit the creativity of human thought which from the beginning was presented as God's greatest gift for human beings. *Qawā'id Uṣūliyyah Tasyrī'iyah* in discourse of *Uṣūl al-Fiqh* comes in order to maintain holiness of the texts and fulfill human needs at the same time.

Keywords: Text, Qur'an, Hadith, Dynamics, *Qawā'id Uṣūliyyah Tasyrī'iyah*

Abstrak: Kesakralan teks-teks sumber hukum Islam, al-Qur'an dan Sunah, sebagai teks ketuhanan yang suci dan kemampuan keduanya dalam berdialektika menghadapi setiap dinamika kehidupan manusia yang selalu berkembang benar-benar mendapatkan ujiannya saat ini. Di satu sisi perlu aturan-aturan yang tegas agar teks-teks tersebut tetap suci. Di waktu yang bersamaan, aturan itu tidak bisa membatasi kreatifitas akal manusia yang sejak awal memang dipersembahkan sebagai hadiah terbesar Tuhan untuk manusia. *Qawā'id Uṣūliyyah Tasyrī'iyah* dalam diskursus *Uṣūl al-Fiqh* datang dalam rangka menjaga kesucian teks dan memnuhi kebutuhan manusia pada saat yang bersamaan.

Kata kunci: Teks, Dinamika, Qur'an, Hadis, *Qawā'id Uṣūliyyah Tasyrī'iyah*

Pendahuluan

Al-Qur'an dan Sunnah Nabi sebagai sumber ajaran Islam secara dogmatis diyakini bersifat universal. Hal ini tidak bisa lepas dari status Nabi Muhammad sebagai Nabi pamungkas yang ajarannya berlaku untuk semua wilayah belahan dunia ini hingga akhir zaman. Muncul lah sebuah prinsip bahwa ajaran Islam itu *ṣāliḥ li kulli zamān wa al-Makān* (senantiasa relevan untuk semua tempat dan waktu). Dalam rangka mewujudkan itu, umat Islam dari masa ke masa selalu berusaha sekuat tenaga untuk menginternalisasi nilai-nilai

yang terkandung dalam sumber ajaran Islam itu dan mengaktualisasikannya dalam bentuk produk hukum yang dikenal dengan sebutan *fiqh*. Aktifitas penggalian hukum Islam dari sumber-sumbernya biasa disebut dengan ijtihad. Sedangkan metodologi yang dipakai dalam rangka menghasilkan produk hukum Islam (*fiqh*) tersebut dikenal dengan sebutan ilmu *usu>l al-fiqh*.

Sebagai teks, al-Qur'an dan hadis tentu terbuka dengan siapapun yang mencoba untuk membaca dan memahaminya, baik dari kalangan muslim bahkan non muslim sekalipun. Akan tetapi, sebagai sebuah sumber ajaran Islam, tentu tidak tidak semudah itu dan tidak bisa sembarangan orang untuk melakukannya. Tidak semua muslim boleh dan mampu melakukannya. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari adanya doktrin dalam ajaran Islam bahwa al-Qur'an dan hadis merupakan teks *ilahiyyah* yang suci. Oleh karena itu, dalam perjalanan sejarah Islam, ulama merumuskan kaidah-kaidah atau prinsip-prinsip dasar bagi siapapun yang hendak melakukan ijtihad. Prinsip ini dijadikan pegangan bagi setiap muslim hingga saat ini. Apalagi setelah al-Ghazali “menutup” pintu ijtihad setelahnya, prinsip-prinsip dasar tadi sudah seperti dianggap final.

Namun, memasuki era modern hingga kontemporer, kebutuhan manusia semakin berkembang pesat. *Fiqh* dan *usul al-fiqh*nya oleh sebagian kalangan sudah dianggap tidak relevan dalam menghadapi tantangan zaman. Dalam konteks studi Qur'an hadis di lingkungan akademik, terutama di universitas Islam di Indonesia, pendekatan *usul fiqh* sudah mulai terabaikan dan tergantikan oleh teori-teori baru yang berkembang dalam kerangka berfikir positivistik. Kajian-kajian teks dengan menggunakan pendekatan saintifik seperti linguistik, historis, dan bahkan hermeneutika lebih populer dibandingkan kajian yang menggunakan *usul fiqh* sebagai pisau analisisnya. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari anggapan bahwa *usul fiqh* lahir dari pemikiran manusia sehingga perlu untuk dikembangkan dengan pemikiran-pemikiran baru. Hanya saja, jika menilik pada lahir dan berkembangnya, bahwa al-Qur'an melalui mukjizatnya yang terdapat di dalam berbagai sisi yang terkandung di dalamnya telah menginspirasi dan mendorong pembacanya untuk melahirkan berbagai macam keilmuan, termasuk keilmuan ushul fiqh.¹

Oleh karena itu, penulis di sini bermaksud untuk membaca secara kritis persoalan urgensi *ushul fiqh* ini dalam konteks pembacaan terhadap teks al-Qur'an dan hadis di era kontemporer yang sangat dinamis ini. penulis di sini memilih dan menfokuskan diri pada

¹ Zulkifli, “Pengembangan Ushul Fiqh (Perspektif Dalil-Dalil Normatif al-Qur'an), di *Jurnal Hukum Islam*, Vol. XIV No. 1, 2014, 25.

pemikiran Abdul Wahhab Khallaf yang secara eksplisit membahas masalah ini melalui tema *qawa' id us}u>liyyah tasyri> 'iyyah*. Abdul Wahhab Khallaf dipilih sebab ia termasuk tokoh pemikir *usul fiqh* modern yang masih berpijak pada dasar-dasar pemikiran klasik di tengah-tengah bangkitnya pemikiran islam saat itu. Pemikiran Khallaf akan dibaca secara deskriptif melalui analisis kritis dengan dikomparasikan dengan pemikiran-pemikiran baru yang relevan dengan topik pembasahan.

PEMBAHASAN

Biografi Abdul Wahab Khallaf

Abdul Wahab Khallaf adalah seorang tokoh yang cukup terkenal di kalangan akademisi Islam terutama dalam bidang syari'ah Islam. Hal ini tidak lain dikarenakan karyanya di bidang fiqh banyak dirujuk oleh pengkaji studi fiqh dan usul fiqh (*islamic law*). Abdul Wahab Khallaf lahir di sebuah desa di Mesir yang bernama khufuziyat pada bulan maret. Ia adalah salah satu ulama yang cerdas. Pada saat berusia 12 tahun, ia sudah mampu menghafal al-Qur'an 30 juz secara sempurna.² Setelah hafalan al-Qur'annya selesai, Abdul Wahab Khallaf kemudian meneruskan studinya di Mesir, negaranya sendiri.

Di usianya yang ke 22 ia sudah membangun sekolah hukum yang bernama *al-qadha' al syar'i*. Ia pun menjadi salah satu tenaga pengajar di sekolah tersebut yang secara resmi ia dirikan pada tahun 1915 M. Namun sayangnya, pada tahun 1919 ia terpaksa meninggalkan sekolah yang ia bangun sendiri karena ia sibuk berjuang untuk kemerdekaan Mesir dari penjajahan Inggris.³

Selanjutnya ia diangkat menjadi hakim (*qadhi*) pada mahkamah syari'ah pada tahun 1920 M. dan pada beberapa tahun setelahnya, tepatnya pada tahun 1924, ia dipilih untuk menjadi menteri di Badan Perwakafan (sekarang). Karirnya di pemerintahan tidak berlangsung lama karena ia memutuskan untuk fokus pada pengabdian di bidang pendidikan.⁴ Pada tahun 1931, ia diangkat menjadi peneliti pada Mahkamah Syari'ah, setelah itu ia juga dipilih untuk menjadi dosen fakultas hak asasi manusia Universitas Kairo.⁵

Selain aktif memberikan kuliah di Universitas Kairo, ia juga menjadi dosen di beberapa kampus lain di Mesir. Kesibukan lainnya selain mengajar adalah aktif dalam dunia organisasi. Sebab itu, ia sering berkunjung ke beberapa negara Arab. Setelah menjadi anggota

² Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, (Kuwait: al-Da>r al-Kuwaitiyyah: 1968), 2.

³ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 2.

⁴ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 2.

⁵ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 5.

suatu perkumpulan bahasa Arab, ia membuat kamus tentang al-Qur'an yang ia beri nama *Mu'jam al-Qur'an*. Selain buku ini, tulisannya yang paling dikenal dan tersebar ke berbagai belahan dunia muslim adalah buku tentang *ushul fiqh* yang ia beri nama *Ilmu Ushul Fiqih*. Selain dua buku tersebut, ia banyak melahirkan karya-karya lainnya, di antaranya berupa makalah yang dipublikasikan oleh majalah *Qodho' Al-Syar'i*.⁶ Ia wafat pada tahun 1956 tanggal 20 Januari setelah berjuang melawan penyakitnya selama satu tahun.⁷

***Qawa'id Usuliyah Tasyri'iyah* Dalam Bingkai Pemikiran Abdul Wahhab Khallaf**

Sebelum membahas lebih jauh mengenai pemikiran Abdul Wahhab Khallaf, terlebih dahulu di sini akan dibahas terkait seputar apa yang dimaksud dengan *qawa'id usuliyah tasyri'iyah*. Frasa ini terdiri dari unsur tiga kata, yaitu *qawa'id*, *usuliyah*, dan *tasyri'iyah* yang tersusun dalam susunan *na't* dan *man'ut*. Kata *qawa'id* merupakan bentuk plural dari kata *qaidah* yang dalam segi etimologi bermakna dasar atau fondasi (baik indrawi ataupun maknawi), penyangga, alas, dan perempuan tua renta⁸. Sementara itu, kata *usuliyah* merupakan bentuk jamak dari kata *asl* dan menjadi sifat dari kata *qawaid* yang artinya adalah bagian paling bawah, dasar, atau yang menjadi sandaran.⁹ Sedangkan *tasyri'iyah* merupakan bentuk masdar dari kata *syarra'a* dan menjadi sifat kedua dari kata *qawaid*. Secara bahasa ia berasal dari kata *syara'a* yang berarti tempat datangnya air.¹⁰

Abdul Wahhab Khallaf tidak memberikan definisi yang jelas terhadap tema ini. Dalam literatur ushul fikih hanya dikenal istilah *qawaid usuliyah* dan *qawaid fiqhiyyah*. Begitu banyak definisi *qaidah usuliyah* di kalangan ahli asul fikih, Muhammad Syarif Mustafa, mengambil intisarinnya dengan pengertian: aturan yang bersifat umum yang dijadikan dasar pengambilan hukum syariat atau mengunggulkan satu pendapat fikih jika terjadi pertentangan.¹¹ Dalam konteks ini, *qawa'id usuliyah tasyri'iyah* bisa dipahami sebagai sebuah aturan umum yang digunakan untuk menggali dasar-dasar pembentukan syariat Islam dilihat dari aspek pensyariaan.

⁶ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, 5.

⁷ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh*, 45.

⁸ Ibn Manzūr al-Ansārī, *Lisān al-'Arab Jilid 11* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 239.

⁹ Ibn Manzūr al-Ansārī, *Lisān al-'Arab Jilid 1*, 155.

¹⁰ Ibn Manzūr al-Ansārī, *Lisān al-'Arab Jilid 4*, 94.

¹¹ Muhammad Syarif Mustafa, "al-Qawa'id al-usuliyah wa t'uruq istinbat al-ahkam minha", di *Jurnal Silsilat al-Dirasat al-Islamiyyah* Vol. 19 No. 1, 2011, 283.

Di dalam bukunya, *Ilm Us}u>l al-Fiqh*, Abdul Wahhab Khallaf menjelaskan bahwa *qawa>'id us}u>liyyah tasyri>'iyyah* ini dibuat oleh ulama' ushul fiqih setelah melalui proses pembacaan terhadap hukum-hukum syariat yang telah dan berlaku, argumentasi-argumentasinya, dan juga pada hikmah-hikmah yang lahir dari pensyariaan sebuah hukum¹². Ada lima kaedah yang ditawarkan olehnya:

1. Al-Maq}ad al-'A<mm min al-Tasyri>' (Tujuan Umum Pensyariaan Hukum)

Menurut Abdul Wahhab Khallaf, syariat Islam diturunkan bukan tanpa tujuan. Setiap hukum syariat yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad pasti memiliki tujuan dan tujuan umumnya adalah untuk mencapai kemaslahatan manusia itu sendiri. Adapun kemaslahatan yang dimaksud tidak pernah lepas dari tiga aspek kebutuhan manusia,: *d}aru>riyya>t*, *h}a>jiiyya>t*, dan *tahsi>niyya>t*.¹³ Tanpa mengetahui aspek ini, hukum syariat tidak akan pernah bisa dipahami dengan benar. Memahami teks al-Qur'an dan hadis pun harus tidak boleh lepas dari prinsip yang paling mendasar ini.¹⁴

Yang dimaksud dengan kebutuhan *d}aru>riyya>t* adalah kebutuhan primer manusia di mana jika kebutuhan ini tidak terpenuhi maka keteraturan hidup manusia akan menjadi terganggu, kemaslahatan hidup tidak tercapai, dan akan mengalami kerusakan-kerusakan dalam segala aspek kehidupannya. Menurut Khallaf, ada lima hal prinsip yang menjadi kebutuhan dasar manusia¹⁵:

- a. ***Hifz al-di>n* (memelihara agama)**: mencakup aqidah, ibadah, hukum, dan undang-undang yang mengatur hubungan manusia dengan Allah dan hubungan manusia dengan sesama manusia. Dalam hal ini dua aspek yang diinginkan dari syariat, yaitu *i>ja>d* (mewujudkan atau menciptakan) dan *hifz* (memelihara). *I<ja>d* melalui disyariatkannya rukun iman dan rukun Islam. Dalam artian, formalisasi agama dalam bentuk ritual-ritual merupakan syarat "adanya" sebuah agama. Tanpanya, agama menjadi sesuatu yang "tidak ada". *Hifz* agama dengan adanya syariat perang, hukuman bagi yang murtad, ahli bid'aah, dan lain-lain. Penekanan di sini adalah upaya preventif agar ritual formal tersebut tetap bisa terselenggara sehingga segala bentuk ancaman terhadapnya perlu dilawan.

¹² Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, (Kuwait: al-Da>r al-Kuwaitiyyah: 1968), 197.

¹³ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 197.

¹⁴ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 198.

¹⁵ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 200-201.

- b. **Hifz al-nafs (memelihara jiwa manusia)**. di sini juga terdapat dua aspek yang diinginkan oleh syariat seperti sebelumnya. Aspek *i>ja>d* adalah dengan diundangkannya pernikahan sebagai media regenerasi. Manusia sebagai pelaku dari aturan-aturan agama yang sudah eksis tersebut harus terus berlanjut eksistensinya sehingga menjadi sebuah keniscayaan untuk mengatur bagaimana proses regenerasi tersebut berlangsung. Sedangkan aspek *hifznya*, syariat berbicara tentang bagaimana menjaga eksistensi manusia tersebut melalui pemenuhan kebutuhan pokok hidupnya berupa sandang, pangan dan papan. Dalam aspek ini juga syariat berbicara mengenai pencegahan terhadap kemungkinan ancaman terhadap eksistensi manusia itu sendiri melalui undang-undang seperti hukum *qishash*, dan lain-lain.
- c. **Hifz al-'aql (memelihara akal)**. Dalam hal ini tidak ada aspek *i>ja>d* (karena akal sudah inheren di dalam eksistensi manusia sehingga manusia tidak perlu untuk membuatnya ada) melainkan hanya aspek *hifz*, yaitu upaya dari syariat agar akal yang sudah menjadi pemberian kepada setiap manusia itu tetap terjaga eksistensi dan fungsinya. Oleh sebab itu, ajaran-ajaran syariat juga mengatur upaya tersebut seperti pengharaman minuman keras atau hal lain yang bisa merusak fungsi akal dan memberikan sanksi terhadap orang yang mengkonsumsinya.
- d. **Hifz al-'ard (memelihara kehormatan)**. Konsep ini didasarkan pada kemuliaan yang sudah didapatkan oleh manusia sejak lahir, sehingga hal-hal yang bisa menurunkan derajat kemuliaan dan kehormatan tersebut dicegah oleh syariat. Yang termasuk dalam ajaran dalam rangka menjaga kehormatan yaitu adanya hukuman untuk pezina dan penuduh zina.
- e. **Hifz al-mal (memelihara harta)**. Di sini ada dua aspek yang ingin dicapai, yaitu aspek *ijad* dan *hifz*. Dalam aspek *i>ja>d/tahshil* manusia dituntut untuk bisa mendapatkan harta, karena harta dianggap sebagai penggerak kehidupan manusia. Maka dari itu, syariat mengatur tentang kewajiban mencari rizki, transaksi yang saling menguntungkan, dan aturan-aturan lain yang sejenis. Sementara aspek *hifznya* menitikberatkan pada terjaganya hak-hak berupa harta tersebut dalam kaitannya dengan orang lain, sehingga diaturlah kemudian pengharaman mencuri, berkhianat, curang dalam jual beli, dan lain-lain.

Sementara itu yang dimaksudkan dengan kategori kebutuhan *h}a>jiyya>t* adalah kebutuhan manusia dalam rangka mempermudah dan menghilangkan kesulitan-kesulitan dalam pemenuhan kebutuhan-kebutuhan pokok hidup sebagaimana dijelaskan sebelumnya yang apabila kebutuhan ini tidak terpenuhi maka tidak akan mengganggu keteraturan hidupnya.¹⁶ Bentuk dari kebutuhan ini misalnya adalah *rukhs}ah* (keringanan) baik dalam aspek ibadah, mu'amalah maupun dalam pemberian hukuman atau sanksi. Dalam bidang ubudiyah akan banyak sekali dijumpai *rukhs}ah*, misalnya dalam shalat dan puasa bagi yang sedang sakit atau dalam perjalanan jauh. Dalam bidang muamalah syariat menawarkan beraneka ragam bentuk dan jenis jual beli, jasa, ataupun kerja sama; talak jika dibutuhkan, dihalalkannya hewan buruan, bangkai hewan laut, dan menjadikan hal-hal yang dilarang diperbolehkan dalam waktu yang mendesak. Dalam aspek hukuman atau sanksi contohnya adalah keringanan hukuman bagi pembunuh yang tidak disengaja berupa *diyah*.

Sementara aspek *tahsi>niyya>t* lebih mengarah pada aspek berjalannya kehidupan manusia dengan cara yang baik dan penuh estetika dalam bingkai moral (*akhlak karimah*).¹⁷ Contoh kebutuhan *tahsi>niyya>t* dalam aspek ubudiyah yaitu disyariatkannya membersihkan badan, pakaian, tempat untuk beribadah, menutup aurat, berhias diri ketika hendak pergi ke masjid, puasa atau shalaat sunnah, ataupun ritual-ritual keagamaan lain yang sifatnya penyempurna. Sementara dalam hal mu'amalah, syariat mengharamkan berlebihan dalam nafkah, melarang untuk bersikap pelit, jual beli barang yang najis, dan lain-lain. Sementara contoh kebutuhan ini dalam sisi hukuman atau sanksi yaitu haramnya membunuh pendeta, anak kecil dan wanita dalam konteks peperangan.

Pemahaman yang baik akan ketiga kebutuhan manusia ini akan membantu dalam memberikan pemahaman yang benar terhadap syariat Islam. Secara hirarki, ketiga kebutuhan ini berurutan sesuai dengan skala prioritas. Dalam artian, jika ada kebutuhan yang saling bertabrakan maka harus diprioritaskan pada aspek yang lebih tinggi. Dalam hal ini prioritas utama syariat adalah kebutuhan *d}aru>riyya>t*, kemudian disusul oleh kebutuhan *h}a>jiyya>t*, dan yang terakhir adalah kebutuhan *tahsi>niyya>t*. Berangkat dari bingkai kaedah yang pertama ini lahirlah beberapa kaedah yang menjadi prinsip pengambilan hukum atau biasa disebut kaedah ushul fiqh, misalnya dasar-dasar syariat yang khusus untuk menolak hal yang berbahaya (*daf' al-d}arar*) dan dasar-dasar syariat tentang menghilangkan kesulitan (*raf' al-haraj*). Adapun dasar yang lahir dari prinsip *daf' al-darar*: *al-D}arar*

¹⁶ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 200.

¹⁷ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 200.

yuza>lu syar'an (bahaya harus dihilangkan dalam prinsip syariat), *al-d}arar la> yuza>lu bi al-d}arar* (bahaya tidak bisa dihilangkan dengan bahaya yang lain), *yutahammalu al-darar al-khas li daf'al-darar al-'amm* (bahaya khusus bisa dimungkinkan terjadi dalam rangka menolak bahaya yang umum), *yurtakab akhaff al-dararain littiqaa' asyaddihima* (bahaya yang lebih ringan diambil untuk menghindari bahaya yang lebih berat), *daf' al-madarr muqaddam 'ala jalb al-manafi'* (menghindari bahaya didahulukan daripada mengambil manfaat), *al-darurat tubihu al-mahzurat* (kondisi darurat menjadikan boleh pada hal-hal yang dilarang), *al-darurat tuqaddaru biqadriha* (keadaan darurat harus diukur sesuai kadar keprluannya). Adapun dasar yang lahir dari prinsip *raf' al-haraj* yaitu: *al-masyaqqah tajlib al-taysir* (kesulitan menarik kemudahan), *al-haraj syar'an marfu'* (kesulitan harus dihilangkan secara syariat), *al-hajat tanzil manziah al-darurat fi ibahah al-mahzurat* (kebutuhan menempati tempat darurat dalam kondisi dibolehkannya hal-hal yang dilarang).

2. Ma> Huwa H{aqqullah Wa Ma> Huwa Haqq al-Mukallaf (Hak-Hak Allah dan Orang yang Dibebeani Syariat)

Aspek yang kedua yang harus dimiliki agar bisa memahami al-Qur'an dan Sunnah dengan baik dan benar adalah dengan mengetahui dengan jelas apa saja yang itu menjadi hak Allah dan apa saja yang menjadi hak mukallaf (muslim yang sudah dibebani tanggung jawab syariat). Yang dimaksud dengan hak Allah dalam konteks ini, menurut Abdul Wahhab adalah apabila perbuatan mukallaf yang berkaitan dengan hukum syariat itu bertujuan pada kemaslahatan yang bersifat umum.¹⁸ Dalam artian tidak berkaitan dengan kemaslahatan individu yang bisa jadi berbeda dengan individu yang lain. Contohnya adalah ibadah *mahdah* seperti shalat, puasa, zakat dan haji. Dalam hal ini, setiap muslim bagaimanapun kondisinya akan tetap mendapatkan maslahat dari syariat ibadah *mahdah* tadi. Contoh lainnya adalah ibadah-ibadah yang ada kaitannya dengan kepentingan umum, seperti zakat, infak, sedekah dan lain sebagainya. Masuk dalam kategori hak Allah adalah hukuman dalam al-Qur'an yang tidak dijelaskan pengecualiannya, ada tiga yaitu hukuman orang berzina, pencuri, dan pemberontak.

Adapun jika dalam sebuah syariat terkandung kemaslahatan yang sifatnya personal, maka itu yang dimaksud dengan hak mukallaf.¹⁹ Dalam artian bahwa dalam sebuah syariat di situ terkandung kemaslahatan yang hanya bisa dirasakan oleh orang tertentu. Contohnya dalam kasus hutang piutang. Dalam perspektif ini, yang berhutang bisa tidak memiliki

¹⁸ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 210.

¹⁹ Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 211.

kewajiban untuk melunaskannya selama yang memberi hutang mau membebaskan beban hutangnya. Dalam hal ini, pemberi hutang diberi pilihan untuk tetap menagih atau merelakan hutangnya sesuai dengan kemaslahatan yang dipandang oleh si pemberi hutang.

Adakalanya juga hak Allah dan hak mukallaf beriringan. Jika hak Allah lebih dominan, maka manusia tetap tidak diberi pilihan. Contohnya adalah kasus tuduhan zina. Hukuman kepada penuduh zina di situ terdapat hak Allah karena berkaitan dengan kemaslahatan umum. Di saat yang bersamaan korban yang dituduh juga mendapatkan kemaslahatan berupa nama baik yang pulih yang sempat tercoreng oleh tuduhan zina tersebut. Adakalanya juga yang dominan adalah hak mukallaf. Jika demikian, mukallaf diberi pilihan untuk melaksanakan syariatnya atau tidak. Contohnya adalah hukuman qishash tidak perlu dijalankan apabila keluarga sudah memaafkan dengan didasarkan pada masalah dalam pandangan keluarga terbunuh tersebut.

3. *Ma> Yasu>ghu al-ijtiha>du fi>hi* (Batasan Wilayah Ijtihad)

Ijtihad menurut ulama ushul fikih dipahami sebagai sebuah upaya yang dilakukan untuk memperoleh hukum syariat melalui dalil-dalil yang terperinci²⁰. Dalam pandangan Abdul Wahhab Khallaf, aspek yang tidak masuk dalam wilayah ijtihad adalah hukum syariat yang didasarkan oleh dalil yang bersifat *qat'i* baik dalam hal *dalalah* maupun dalam hal *wurudnya*²¹. Contohnya adalah hukuman bagi pezina, karena teksnya sudah mengatakan hukumannya adalah 100 pukulan maka demikian lah yang harus dilaksanakan. Tidak ada ruang untuk mencari kemungkinan makna yang lain, karena teks ayat yang menjelaskan hal tersebut sudah jelas pemahamannya dan valid teksnya.²²

Adapun wilayah yang bisa disentuh oleh mujtahid hanya dua aspek: *pertama* dalil yang masih berstatus *zanni* baik dalam *dalalahnya*, maupun dalam *wurudnya*. *Kedua* yaitu hukum yang tidak ada dalil teksnya sama sekali.²³ Selain begitu membatasi wilayah ijtihad,

²⁰ Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 216.

²¹ Pandangan ini terpengaruh oleh ulama-ulama yang membatasi pengertian ijtihad pada dalil-dalil yang bersifat *zanni* baik dalam hal ketetapanannya maupun pemahamannya. Sementara itu definisi yang lain seperti yang dikatakan oleh Sharif al-Imari bahwa *ijtihad* adalah mencurahkan kemampuan untuk memperoleh hukum syara', baik 'aqli ataupun naqli, baik *qat'i* maupun *zanni*. Lihat Nadiyah Syarif al-Imari, *al-Ijtihad fi al-Islam Ushhuluhi Ahkamuhu Afaquhu* (Beirut: Muassasah al-Risalah: 1981), 28.

²² Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 216.

²³ Abdul Wahhab Khallaf, *‘Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 217.

Abdul Wahhab Kahallaf juga menetapkan syarat yang ketat untuk menjadi seorang mujtahid²⁴. Berikut ini adalah syarat menjadi mujtahid menurut Abdul Wahhad Khallaf:

- a. Memiliki penguasaan yang mumpuni terhadap ilmu bahasa Arab. Dalam hal ini, Khallaf membuat bab khusus yang membahas kaidah-kaidah ushuliyah dalam ranah kebahasaan, *al-qawaid al-usuliyah al-lughawiyah*.²⁵
- b. Memiliki pengetahuan yang mapan terhadap seluruh isi kandungan al-Qur'an, metodologi penafsirannya, serta aspek historis al-Qur'an.
- c. Memiliki pengetahuan yang kuat terhadap Sunnah Nabi, baik dari aspek pemahaman kandungannya, aspek metodologi pemahaman, status hadis, dan segala hal yang beritan dengan ilmu hadis
- d. Mengetahui dengan meyakinkan terhadap aspek-aspek dalam Qiyas, seperti mengetahui *illat* dan hikmah sebuah hukum, serta yang tak kalah penting adalah pengetahuan yang cukup terkait dengan reralitas yang ada karena qiyas berkaitan dengan fenomena hukum yang tidak ada dalil teksnya.

4. *Naskh al-hukm*

Naskh menurut terminologi ulama ushul adalah pembatalan hukum syari'at dengan dalil yang datang kemudian karena adanya suatu masalah.²⁶ Dalam diskursus *naskh*, secara umum terbagi ke dalam tiga kelompok besar. *Pertama*, mereka yang mengakui bahwa naskh bisa terjadi dalam Islam, baik berupa *naskh* hukum, atau *naskh* bacaan teks.²⁷ *Kedua*,

²⁴ Adapun mujtahid oleh ulama dibagi ke dalam beberapa kategori Abu Zahrah membagi *mujtahid* menjadi empat macam yaitu: *pertama*, *Mujtahid fi al-syar'i (mujtahid mustaqil)*, yaitu mujtahid yang benar-benar mandiri dalam merumuskan metode *istiidla>l* untuk menggali hukum secara langsung dari al-Qur'an dan Sunnah, tanpa mengikuti dan terikat oleh siapapun. Mereka itu adalah para pendiri mazhab, seperti: Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'i, Imam Hambali, Imam al-'Auza'i, Imam Daud al-Zhahiri, dan Ja'far al-Shadiq. *Kedua*, *mujtahid muntasib*, yaitu mujtahid yang mengikuti *uṣūl al-fiqh* imamnya, tetapi berbeda dalam hasil pemikirannya, meskipun kadang-kadang sama dengan hasil pemikiran imamnya. *Ketiga*, *mujtahid fi al-mazhab/muqayyad*, yaitu mujtahid yang mengikuti imamnya baik dalam ushul maupun hasil fikihnya. Ia baru menggali hukum jika tidak ada ketentuan hukum dari imamnya. Di antara mereka adalah Abū Yūsuf dan Muḥammad ibn Ḥasan dari kelompok mujtahid mazhab Hanafi, serta al-Muzānī dan al-Ghazālī dari kelompok mujtahid mazhab Syafi'i. *Keempat*, *mujtahid murajjih/ft 'l-masā'il* yaitu mujtahid yang tidak melakukan penggalian hukum fikih yang belum ditentukan oleh imam sebelumnya, tetapi hanya melakukan penilaian dengan memilih pendapat yang lebih *rājih* di antara beberapa pendapat imam yang ada. Lihat Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th), 383-393.

²⁵ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 140-196.

²⁶ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 222.

²⁷ Ada dua argumentasi yang diajukan dalam hal ini, yaitu dalil rasional dan teologis. *Pertama*, dalam argumentasi yang pertama ada dua hal yg dijadikan dasarnya adanya ayat *nasikh mansukh*: (1) *naskh* telah terjadi di dalam *risalah* nabi Muhammad. Hal ini disebabkan datangnya nabi Muhammad membawa syariat yang *menaskh* syariat nabi-nabi terdahulu; (2) jikalau *naskh* ditolak keberadaannya maka tidak boleh ada ibadah yang dibatasi oleh waktu. Karena keterbatasan waktu tersebut menunjukkan bahwa suatu hukum akan tidak berlaku lagi jika sudah sampai di penghujung waktunya. Adapun argumentasi teologis, kelompok ini

Dilihat dari aspek cakupannya, *naskh* dibagi menjadi dua: *pertama*, *naskh kulli*, artinya pembatalan hukum yang mencakup keseluruhan cakupan objek hukum. Contohnya adalah pembatalan hukum wasiat dengan hukum *mawaris*. *Keedua*, *naskh juz'i*, yaitu penghapusan ketentuan hukum kepada sebagian pihak saja atau bentuk penghapusan hukum pada kondisi tertentu³²

Tidak semua teks al-Qur'an boleh di-*naskh*. Berikut adalah tek-teks yang tidak boleh di-*naskh*: *pertama*, teks yang berisikan hukum-hukum pokok Islam, seperti kewajiban beriman kepada Allah, utusan-utusannya, kitab suci, dan semua ajaran pokok dalam yang Islam yang nilainya tidak akan berubah. *Kedua*, teks-teks yang menyebutkan kata selamanya karena dengan demikian, kandungan teks tersebut tidak mungkin di-*naskh*. *Ketiga*, teks-teks yang bersifat informatif, karena jika terjadi pada tersebut akan mengakibatkan terjadinya kebohongan dalam teks dan itu mustahil. Adapun selain yang tiga ini mungkin saja terjadi selama tidak terjadi setelah wafatnya rasul.³³

5. *Al-Ta'a>rud} wa al-Tarji>h*

Al-Ta'a>rud} diartikan sebagai sebuah kondisi di mana ada dalil syariat yang saling bertentangan.³⁴ Namun, yang perlu diperhatikan di sini adalah bahwa pertentangan yang terjadi tidak bersifat *haqiqi*, melainkan *zahiri*, dalam pengertian bahwa pada hakikatnya tidak pertentangan di dalam dalil syariat. Dalil-dalil itu tampak bertentangan karena akal belum mampu menjangkau maksud yang sebenarnya.³⁵

Langkah-langkah metodis yang perlu dilakukan ketika dihadapkan pada teks yang dianggap bertentangan dalam lahiriahnya adalah sebagai berikut. *Pertama*, melakukan kompromi di antara keduanya. Bentuk kompromi di antaraya *ta'wil* atau menggeser makna asli ke makna yang lain; menganggap salah satunya sebagai teks yang *'amm* sedangkan yang lain sebagai *mukhassis*-nya; dan menganggap salah satu teks sebagai teks yang *mutlaq* sedangkan yang lain sebagai *muqayyad*. Jika jalan kompromi tidak menemui jawaban maka dilakukan proses *tarjih* yaitu mengunggulkan salah satu teks dilihat dari aspek *qat'i* dan *zanni*. Jika, ada teks *qat'i* dan *zanni* saling bertentangan dan tidak bisa dikompromikan maka teks yang *qat'i* diunggulkan. Apabila jalan *tarjih* juga belum menemui titik terang, maka dilakukan *naskh* melalui data-data sejarah teks tersebut. Jalan terakhir jika proses *naskh*

³² Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 224-225.

³³ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 226-227.

³⁴ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 229.

³⁵ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 220.

ini tidak berhasil adalah *tawaqquf* (menunda penggunaan dalil tersebut) dari kedua dalil yang bertentangan tersebut.³⁶

Pembacaan Kritis Terhadap Pemikiran Abdul Wahhab Khallaf

Dari uraian tentang pemikiran Abdul Wahhab Khallaf di atas tergambar jelaks bahwa ia masih terpengaruh oleh paradigma ushul fikih klasik di mana pemahaman tekstual menjadi dasar utama dalam proses pemahaman syariat Islam yang terkandung di dalam teks al-Qur'an maupun hadis. Namun demikian, perlu kiranya untuk menguji pemikiran tersebut dengan cara mempertemukannya dengan pemikiran-pemikiran lain dengan tema yang sama.

Fiqh Al-Bi'ah* (Fikih Lingkungan): Wacana Baru *Maqashid Syariah

Sebelum masuk pada pembahasan wacana tambahan *maqashid syariah* yang lima di atas (*hifz al-din*, *hifz al-nafs*, *hifz al-'aql*, *hifz al-'ardl*, dan *hifz al-mal*) dengan masuknya *hifz al-bi'ah* (menjaga lingkungan/alam), di sini penulis akan mengomentari terkait prinsip kelima kategori tersebut. Konsep tersebut bisa dikembangkan tanpa harus melewati prinsip dasarnya. Di kelima kategori kebutuhan pokok manusia tersebut, Khallaf membaginya ke dalam dua aspek (*ijad* dan *hifz*) pada tiga hal: agama, jiwa dan harta. Sedangkan akal dan kehormatan tidak ada aspek *ijad*-nya. Menurut hemat penulis, kelima kategori tersebut perlu untuk diberikan aspek *ijad*. Dalam kategori akal misalnya. Jika akal dipahami sebagai bagian organ tubuh manusia maka memang ia bagian dari eksistensi manusia itu sendiri. Akan tetapi, akal lebih kepada potensi sehingga potensi ini harus diupayakan untuk berkembang. Demikian juga kehormatan adalah sesuatu yang bisa diupayakan untuk didapatkan. Dengan adanya dua aspek di dalam kelima kategori kebutuhan tersebut akan menunjukkan konsistensi dan komprehensifitas cara berfikir.

Selanjutnya, terkait dengan pembahasan *fiqh al-bi'ah*. Penulis akan memulainya dari definisi. Secara Bahasa *bi'ah* berarti lingkungan³⁷. Pembahasan hukum Islam tentang lingkungan hidup sebenarnya bukan hal baru. Dalam konteks hukum Islam, pelestarian lingkungan hidup dan tanggung jawab manusia terhadap alam telah dibicarakan sejak dulu. Hanya saja, dalam pelbagai kitab tafsir dan fikih, isu-isu lingkungan hidup hanya disinggung

³⁶ Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*, 231-232.

³⁷Lingkungan adalah keadaan atau kondisi sekitar yang mempengaruhi perkembangan dan tingkah laku organisme. Dengan demikian lingkungan merupakan sebuah lingkup di mana manusia hidup, baik yang bersifat dinamis seperti manusia, hewan maupun tumbuhan, maupun yang statis seperti alam (*t}abi>'ah*) yang diciptakan Allah swt dan Industri (*s}ina>'yyah*) yang merupakan kreasi manusia lihat Untung Triwinarso, *Lingkungan: Seri Tafsir al-Qur'an Tematik* (Yogyakarta: Pustaka Madani, 2008), 3.

dalam konteks generik dan belum spesifik sebagai suatu ketentuan hukum yang memiliki kekuatan. Fikih-fikih klasik telah menyebut isu-isu tersebut dalam beberapa bab yang terpisah dan tidak menjadikannya buku khusus. Ini bisa dimengerti karena konteks perkembangan struktur masyarakat waktu itu belum menghadapi krisis lingkungan seperti sekarang. Dalam konteks saat ini pembahasan terkait masalah lingkungan perlu dikaji khususnya dalam kacamata ushul fikih karena berkaitan langsung dengan kemaslahatan yang sifatnya umum.

Qadir Gassing, sebagaimana dikutip oleh Hartini, telah menformulasikan prinsip-prinsip yang diambil dari ayat-ayat al-Qur'an terkait dengan lingkungan dan bagaimana memperlakukannya sebagai berikut³⁸:

- a. Segala isi alam semesta adalah milik Allah, sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 284)
- b. Allah menciptakan alam tersebut untuk kepentingan manusia (Q.S. al-Baqarah (2): 29)
- c. Alam semesta yang diberikan kepada manusia tersebut ditundukkan di hadapan manusia (Q.S. Ibrahim (14): 32-33).
- d. Prinsip *istikhlaf*, yaitu alam yang sudah ditundukkan tersebut diamanahi kepada manusia untuk kemudian dikelola dengan baik (Q.S. Al-Hadid (57): 7)
- e. Sebagai *khalifah*, tugas manusia terkait dengan alam semesta adalah mengantarkan alam untuk mencapai tujuan penciptaannya (Q.S. Ali Imran (3): 191)
- f. Dalam rangka pengelolaan tersebut, sikap pemborosan dan berlebihan harus ditekan sekalipun dianggap sebagai kebaikan (Q.S. al-Isra'(17): 26-27.
- g. Apabila terjadi kerusakan lingkungan, maka hal tersebut pasti lah perbuatan tangan manusia yang gagal mengemban amanah sehingga harus dipertanggungjawabkan baik di dunia maupun di akhirat (Q.S. al-Rum (30): 51.
- h. Prinsip *al-adlu wa al-ihsan* bahwa perintah berlaku adil dan ihsan juga berlaku terhadap lingkungan (Q.S. al-Nahl (16): 90.
- i. Prinsip perikemakhlukan, intinya adalah bahwa manusia tetap harus berlaku baik kepada seluruh makhluk ciptaan Allah selain manusia (Q.S. al-An'am (6) : 38).

Selanjutnya, dalam ranah ijtihadiyah, ulama klasik sudah membahas tentang pemeliharaan lingkungan, diantaranya ada istilah *mawā>t* (tanah kosong), yang berbicara tentang bagaimana mengelola tanah yang belum tergarap. Di sini terdapat tiga macam cara

³⁸ Hartini, "Eksistensi Fikih Lingkungan di Era Globalisasi" di *al-Daulah* Vol. 1 no. 2 Juni 2013, 46-47.

yang ditawarkan ulama untuk mengelola tanah kosong tersebut, yaitu *ih}ya>*, *iq}a>*, dan *h}ima>*. *Ih}ya>* bisa dipahami sebagai sebuah pemanfaatan tanah kosong oleh individu tertentu untuk kepentingan pribadi, yang menurut mazhab H}anafy harus dengan izin dari pemerintah, sedangkan menurut mazhab al-Sha}fi'y tidak harus mendapat izin dari pemerintah. Sedangkan *iq}hâ'* merupakan pemanfaatan tanah yang diprakarsai oleh pemerintah dengan cara memberikan tanah kepada pihak-pihak tertentu untuk dikelola. Dalam konteks Indonesia saat ini, konsep tersebut hampir sama dengan transmigrasi. Kemudian *h}ima>*, yakni pemerintah menetapkan lahan tertentu sebagai area lindung yang difungsikan untuk masyarakat umum.³⁹

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa sebenarnya agama Islam memberikan perhatian yang cukup banyak terkait dengan alam semesta dan peran manusia sebagai pengelola sekaligus pemelihara. Dalam sudut pandang kaedah Abdul Wahhab Khallaf di atas, persoalan ini masuk dalam kategori hak Allah karena berkaitan langsung dengan kemaslahatan manusia secara umum, bahkan sangat erat kaitannya dengan kebutuhan pokok yang lima. Kelancaran keterpenuhan kebutuhan pokok yang lima tersebut sangat erat kaitannya dengan keberlangsungan lingkungan hidupnya. Menjaga lingkungan sama artinya dengan menjaga keberlangsungan agama dan ajarannya, manusianya, harta bendanya, akal dan kehormatannya.

Oleh karena itu, aspek tersebut patut mendapat tempat tersendiri dalam jajaran ilmu fikih dan ushul fikih karena banyak teks-teks al-Quran dan hadis menjelaskan tentang alam (lingkungan) serta kelangsungan hidup manusia dan makhluk lainnya di dunia. Selain itu, Pendekatan fikih penting dilaukan karena memiliki keunggulan dibanding, pendekatan-pendekatan lain, semisal filsafat lingkungan dan lainnya, karena umat Islam memerlukan aturan yang lebih praktis sebagai akibat dari pola pikir *baya>ny* yang *nas}s}* lebih dominan dari pada nalar berpikir lain (*'irfa>ny* dan *burha>ny*). Selain itu, dengan menggunakan pendekatan fikih akan lebih mengikat muslim dalam sebuah aturan yang baku. Sehingga dorongan untuk menjaga lingkungan akan sama besarnya dengan dorongan untuk menjaga shalat lima waktu ataupun ibadah-ibadah lainnya.⁴⁰

Ijtihad Jama'i (Kolektif) Sebagai Tawaran Solusi Ijtihad Kontemporer

³⁹ Muhammad Rawwas Qalahji, *Ensiklopedi Fiqh Umar bin Khattab* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 159.

⁴⁰ Muhammad 'A}bid al-Ja}biry, *Bunyat al-'Aql al-'Araby: Dirasah Tah}li}liyyah Naqdiyyah li Nuz}um al-Ma}rifah fi> al-Thaqafat al-'Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafy al-'Araby, 1993), 17.

Selanjutnya yang perlu dikomentari adalah terkait batasan ruang berijtihad. Pintu ijtihad yang telah tertutup membuat umat Islam mengalami kejumudan berpikir. Ratusan tahun umat Islam hidup dalam bingkai mazhab fikih dengan segala aturannya yang begitu ketat. Di saat yang bersamaan dunia barat mengalami kemajuan terutama dalam bidang teknologi. Perkembangan yang begitu cepat telah masuk dalam sendi-sendi kehidupan umat Islam. Keadaan berkembang pesat namun hukum Islam terasa stagnan. Oleh karena itu rekonstruksi *ijtihād* menjadi sebuah alternatif, dengan beberapa pertimbangan: *Pertama*, berat dan ketatnya persyaratan-persyaratan menjadi seorang mujtahid, yang hampir tidak mungkin dikuasai oleh seseorang pada masa sekarang; *Kedua*, semakin kompleksnya permasalahan yang dihadapi oleh ummat yang sangat mendesak untuk mendapatkan solusi; *Ketiga*, membiarkan satu periode tanpa *ijtihād* (kevakuman mujtahid) adalah bertentangan dengan prinsip dasar hukum Islam yang selalu *sālih li kulli zamān wa makān*.⁴¹

Ijtihad kolektif dipahami sebagai usaha bersama yang dilakukan oleh sekelompok muslim yang memiliki kepakaran dalam berbagai macam bidang keilmuan yang kemudian duduk bersama memecahkan masalah-masalah yang dihadapi oleh ummat Islam dewasa ini. Semangat yang diusung di sini adalah adanya integrasi keilmuan dalam rangka mencari solusi terbaik. Sebagai gambarannya, dalam menghadapi kasus orang yang kecanduan narkoba. Jika hanya berdasarkan perspektif fikih, maka jelas tidak ada pilihan lain selain harus memberi sanksi kepada pecandu narkoba (terlepas dari perbedaan pandangan tentang bagaimana bentuk sanksinya). Akan tetapi jika mempertimbangkan aspek lainnya, semisal aspek sosiologis, medis, ekonomis, tentu hukuman tidak akan menjadi satu-satunya solusi. Dilihat dari aspek medis, fenomena kecanduan ini tidak bisa dihentikan hanya dengan pemberlakuan sanksi. Perlu adanya rehabilitasi yang dilakukan secara bertahap agar seorang pecandu benar-benar bisa terlepas dari kecanduannya. Demikian juga jika mempertimbangkan aspek-aspek lain seperti disebut di atas pasti akan menghasilkan keputusan yang berbeda.

Teori *Naskh* dan Pembaruan Hukum Islam

Bagi yang mengakui adanya *naskh* hukum dalam Islam, salah satu sebab di antaranya adalah sebagai upaya mengkompromikan dua teks yang tampak bertentangan sekalipun secara hakikat tidak akan pernah ada dalil teks yang bertentangan. Paradigma seperti ini

⁴¹ Rokhmadi, "Rekonstruksi *Ijtihād* Dalam Ilmu *Uṣūl Al-Fiqh*", dalam Jurnal Al-Ahkam Volume 22, Nomor 2, Oktober 2012.

diterima oleh semua kalangan, hanya saja dalam kaitannya dengan konteks ada sedikit perbedaan.

Berbicara masalah pembaruan pemikiran hukum Islam, muncul sebuah gagasan menarik yang muncul dari Mahmud Thaha dan muridnya, Abdullah Ahmad an-Na'im. Mereka menawarkan sebuah redefinisi terhadap konsep *naskh* yang selama ini dipahami sebagai sebuah pembatalan hukum. *Naskh*, bagi Thaha tidak berarti menggugurkan, melainkan memindahkan atau menunda ketentuan hukum dari satu hukum ke hukum yang lain sesuai dengan tuntutan konteksnya⁴². Dengan demikian, *naskh* dalam pengertian ini bersifat tentatif.

Lebih jauh lagi, muridnya, Ahmad an-Na'im menyebutkan bahwa ayat-ayat yang turun sebelum hijrah lebih bersifat universal dan nilai-nilainya sangat relevan dengan nilai-nilai yang telah disepakati oleh dunia saat ini, yaitu nilai-nilai keadilan dan persamaan yang melekat pada seluruh umat manusia. Sebagai contoh ayat-ayat *makkiyah* selalu menggunakan kata panggil “wahai manusia” atau “wahai anak adam” sebagai bentuk egaliteranisme. Sementara itu, ayat-ayat yang turun pasca hijrah kebanyakan rincian praktek keagamaan sehari-hari. Menurutya, rincian praktek tersebut bersifat temporal dan lokal. Ayat-ayat *makkiyah* dengan nilai-nilai universalnya ia sebut dengan syariah modern yang relevan untuk diterapkan saat ini. Sementara itu, ayat-ayat madaniyah ia sebut dengan syariah historis di mana isinya bisa jadi relevan atau tidak tergantung dengan konteksnya.⁴³

SIMPULAN

Dari uraian di atas terlihat bahwa silang pendapat yang terjadi kaitannya dengan kaidah-kaidah dasar penetapan hukum Islam sama-sama didasari oleh semangat untuk selalu menjadikan ajaran Islam aktual di semua tempat dan semua waktu. Perbedaan terjadi hanya disebabkan oleh perbedaan sudut pandang dalam melihat teks-teks sumber ajaran Islam dalam aspek titik mana yang bersifat universal. Dalam perjalanan sejarahnya, bahkan pada masa Nabi sekalipun, perbedaan-perbedaan sudut pandang lumrah terjadi. Seperti pada kasus dua kelompok sahabat Nabi yang berbeda memahami perintah Nabi untuk tidak shalat Ashar sebelum sampai pada perkampungan Bani Quraizah. Sebagian sahabat memahami secara tekstual dalam artian mereka akan tetap shalat Ashar di perkampungan itu sekalipun waktunya telah lewat. Sementara sebagian yang lain lebih melihat pada spirit yang hendak

⁴² Adang Djumhur Salikin, “Menyimak Argumen Mahmud Thaha Tentang Naskh dan Reformasi Syariah”, dalam *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam Vol. 1 No.1, Juni 2016*, 8.

⁴³ Zelfeni Wimra, “Pemikiran Abdullah An-Naim Tentang Teori *Naskh*”, *Jurnal Innovatio Vol. XI N. 2, 2012*, 227-229.

disampaikana Nabi bukan pada tekstualnya. Sehingga mereka memahami larangan Nabi itu sebagai perintah untuk segera sampai di tempat tujuan. Ini pemahaman kontekstual mereka. Kedua-duanya tidak ada yang disalahkan oleh Nabi. Pada titik tertentu perbedaan-perbedaan itu tidak menjadi permasalahan yang perlu diperdebatkan, bahkan bisa menjadi warna dalam keberagamaan.

Adapun isi dari *qawa>'id us}u>liyyah tasyri>'iyyah* yang diungkapkan oleh Khallaf menunjukkan sisi universalitas gagasan dalam ushul fiqh yang bisa menjadi pijakan dan dasar kerangka berfikir baru yang akan selalu berkembang secara dinamis sesuai dengan perkembangan zamannya tanpa harus melewati prinsip-prinsip dasarnya sehingga al-Qur'an dan hadis tidak hanya menjadi objek kajian ilmiah tetapi juga bisa menjadi ajaran yang mengikat pengikut-pengikutnya. Melalui prinsip *al-muhafadzah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah* (menjaga prinsip lama yang masih bagus dan mengambil prinsip baru yang lebih baik), adagium Islam sebagai agama yang *rahmatan li al-'alamin* (rahmat bagi seluruh semesta) atau agama yang *shalih li kulli zaman wa makan* (relevan untuk seluruh era dan area) menjadi relevan.

DAFTAR RUJUKAN

Buku

al-Ans}a>ri>, Ibn Manz}ur. *Lisa>n al-'Arab Jilid 11*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2009.

al-H{aki>m, Muhammad Ba>qir. *Ulu>m al-Qur'a>n*. Qum: Majma' al-Fikr al-Isla>mi. 1426 H.

al-Imari, Nadiyah Syarif. *al-Ijtihad fi al-Islam Ushhuluhu Ahkamuhu Afaquhu*. Beirut: Muassasah al-Risalah: 1981.

al-Ja>biry, Muh}ammad 'A<bid. *Bunyat al-'Aql al-'Araby: Dira>sah Tah}li>liyyah Naqdiyyah li Nuz}um al-Ma'rifah fi> al-Thaqa>fat al-'Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafy al-'Araby. 1993.

al-Suyu>t}i, Jala>luddin. *al-Itqa>n fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2012.

Khallaf, Abdul Wahhab. *'Ilm Us}u>l al-Fiqh*. Kuwait: al-Da>r al-Kuwaitiyyah: 1968.

Qalahji, Muhammad Rawwas. *Ensiklopedi Fiqh Umar bin Khattab*. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 1999.

Sulaiman, Mustafa Muhammad. *al-Naskh fi al-Qur'a>n wa al-Radd 'ala> munkiri>hi*. Kairo: al-Ama>nah. 1991.

Triwinarso, Untung. *Lingkungan: Seri Tafsir al-Qur'an Tematik..* Yogyakarta: Pustaka Madani. 2008.

Zahrah, Muḥammad Abū. *Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī. Tth.

Jurnal

Hartini. "Eksistensi Fikih Lingkungan dii Era Era Globalisasi". *Jurnal al-Daulah Vol. 1 no. 2*. 2013.

Mustafa, Muhammad Syarif. “al-Qawa'id al-usuliyah wa t}uruq istinbat} al-ah}kam minha}. *Jurnal Silsilat al-Dir}sa}t al-Isla}miyyah* Vol. 19 No. 1. 2011.

Nurhadi, Rofiq dkk. “Pro-Kontra *Naskh dan Mansukh* dalam al-Qur'an”. *Jurnal Cakrawala*, Vol. 10, No. 1. 2015.

Rokhmadi. “Rekonstruksi *Ijtihād* Dalam Ilmu *Uṣūl Al-Fiqh*”. *Jurnal Al-Ahkam Volume 22, Nomor 2*. 2012.

Salikin, Adang Djumhur. “Menyimak Argumen Mahmud Thaha Tentang Naskh dan Reformasi Syariah”. *Mahkamah: Jurnal Kajian Hukum Islam* Vol. 1 No.1. 2016.

Wimra, Zelfeni. “Pemikiran Abdullah An-Naim Tentang Teori *Naskh*”. *Jurnal Innovatio* Vol. XI N. 2. 2012.

Zulkifli, “Pengembangan Ushul Fiqh (Perspektif Dalil-Dalil Normatif al-Qur'an), *Jurnal Hukum Islam*, Vol. XIV No. 1, 2014.