





"Kitab yang dijelaskan ayta-ayatnya, yakni bacaan dalam bahasa Arab, untuk kaum yang mengetahui. (QS. Fushshilat:3) (Depag RI, 1987:773).

Selanjutnya Abu Zahrah menganjurkan agar kaum muslimin dapat mempelajari bahasa Arab. Anjuran ini tidak terlepas dari loyalitas dan keprihatinan Abu Zahrah terhadap kondisi kaum muslimin yang apabila tidak dapat memahami kitab pedomannya sendiri. Logisnya, mana mungkin kita akan mampu memahami dan menangkap pesan-pesan Ilahi, bila kaum muslimin tidak memahami bahasa pesan-pesan-Nya. Dan bila hal ini terjadi, pada gilirannya akan mengakibatkan suatu kejumudan dalam menterjemahkan nilai-nilai agama (baca: al-Quran) dalam dataran kehidupan masyarakat. Atau bahkan, sebagaimana yang dikhawatirkan oleh Yusuf Qardhawi, bahwa pada abad kontemporer ini telah banyak ditemukan adanya kesalahan-kesalahan atau kekeliruan dalam berijtihad. Kekeliruan ini disebabkan: pertama, karena mengabaikan nash ; kedua, karena salah memahami nash atau menyimpang dari konteksnya. (lihat Yusuf Qardhawi, 1995,63-80).

Sebagaimana yang dirumuskan oleh para ulama bahwa diantara salah satu syarat menjadi mujtahid adalah harus memahami bahasa Arab (Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, 1997:568 ; lihat pula dalam Yusuf Qardhawi, 1987:34 ; Ibrohim Hosen, dalam Jalaluddin Rahmad (ed.), 1996:29). Hal ini penting, karena obyek yang digali yakni al-Quran ataupun al-Sunnah adalah yang tersusun dalam gaya bahasa Arab yang sangat

tinggi, dan di dalam ketinggian dan keunikan gaya bahasa inilah, yang menurut Abu Zahrah sebagai bagian dari kemujizatan al-Quran. (Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, 1997:108). Sebab penguasaan terhadap hal tersebut mempunyai relevansi tersendiri berkenaan dengan upaya memahami nash dan mencari kejelasan hukum-hukum yang terkandung didalamnya.

Jadi dalam hal ini, doktrinasi terhadap keberadaan al-Quran dengan berbentuk bahasa Arab: yang meliputi lafaz dan maknanya, bagi Abu Zahrah adalah sangat kuat dalam dirinya. sehingga ia tidak mentolerir adanya orang yang beranggapan bahwa terjemahan terhadap teks al-Quran dengan bahasa selain bahasa Arab adalah al-Quran. Hal ini pula didasarkan kepada bahasa Arab yang memiliki karakteristik tersendiri yang berbeda dengan bahasa lainnya.

Sebagaimana dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa Abu Zahrah meyakini bahwa al-Quran merupakan kitab pedoman yang kompleks, yang segala sesuatu pasti ada didalamnya. Lebih-lebih hal ini ditopang oleh keberadaan al-Sunnah sebagai penterjemah, penjelas dan pelengkap makna yang terkandung didalamnya. Maka, dalam hal ini, Abu Zahrah menunjukkan optimisme terhadap hukum Islam dalam menjawab berbagai tantangan dimasa yang akan datang, yang semakin kompleks.

Namun dapatkah pernyataan Abu Zahrah itu dapat dijustifikasi kebenarannya. Artinya, semestinya dalam hal



Maka, untuk menterjemahkan ide-ide moral yang terkandung dalam al-Quran dibutuhkan sebuah perangkat yang valid, yang menurut Abu Zahrah, salah satunya adalah al-Sunnah. Keberadaan al-Sunnah disisi al-Quran tidaklah dapat diabaikan, karena ia berfungsi untuk menopang al-Quran dalam menterjemahkan nilai-nilai, norma-norma dan hukum yang terkandung didalamnya yang masih global.

Dalam konteks ini, Abu Zahrah menempatkan al-Sunnah sebagai sumber kedua hukum Islam, yang memiliki relasi integratif dengan al-Quran. Keduanya, menurutnya, adalah satu kesatuan yang utuh yang tidak dapat dipisah-pisah antara yang satu dengan yang lain.

Sunnah memiliki fungsi: bayan, ta'kid, dan tafsir, serta dapat memberikan penetapan hukum yang tidak ada dalam nash al-Quran. Bahkan, Abu Zahrah yang mengutip pendapat al-Syathibi, bahwa al-Sunnah dari sisi esensinya adalah kembali kepada al-Quran (Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, 1997:163, lihat pula dalam al-Syathibi, tt.:III,5). Hal ini menunjukkan bahwa Abu Zahrah menepis sebagian golongan yang secara ekstrim menolak al-Sunnah sebagai sumber hukum Islam, yang hanya mengandalkan kekuatan rasionalitas, semisal Sayyid Ahmad Khan dari India --yang menganggap bahwa dalam Islam hanyalah al-Quran sebagai pilar utama. Sedang yang lain, termasuk al-Sunnah, bukanlah sesuatu yang penting. (lihat A.Mukti Ali, 1995:20).



hendaklah memperhatikan keberadaan al-Sunnah tersebut, baik dari segi kesahihan riwayatnya ataupun dari segi kesahihan matannya. Artinya, antara sanad dan matan tidaklah ada unsur yang dapat merusak keberadaan sunnah tersebut.

Sebagaimana ketika ia membahas adanya perdebatan tentang apakah hadis ahad dapat dijadikan hujjah. Abu Zahrah telah melakukan penelitian yang menghasilkan konklusi bahwa empat imam mujtahid: Hanafi, Malik, Syafi'i dan Ahmad, telah menggunakan hadis ahad sebagai hujjah hukum (lihat Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, 1997:157).

Adapun hadis ahad yang dapat dijadikan hujjah, menurut Abu Zahrah, harus memenuhi kriteria sebagai berikut: (1) perawi harus adil, (2) perawi memiliki daya ingatan yang kuat (dhabith), (3) perawi harus bertemu langsung deng orang yang meriwaytkannya, (4) matan hadis tidak mengandung syadz, misalnya ber-tentangan dengan sesuatu yang telah menjadi ketentuan ahli hadis, atau sesuatu yang sudah pasti menurut al-Quran. (lihat Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, 1997:158).

Demikian pula ketika Abu Zahrah menyikapi tentang hadis mursal, ia dapat diterima menjadi hujjah hukum, dengan memenuhi kriteria yang telah dirumuskan oleh Imam Syafi'i. (lihat pada bab sebelumnya).

Dengan penjelasan diatas, dapat disimpulkan bahwa





ijma sesudah sahabat (tabi'in dan seterusnya) tidaklah mungkin terjadi.

Dasar pijakan Abu Zahrah yang demikian, melihat pada data sejarah, sebagaimana ia tulis yaitu:

1. Setelah Rasulullah wafat, para sahabat sering melakukan diskusi, tukar pikiran dalam rangka ijtihad untuk menetapkan hukum terhadap masalah-masalah yang mereka hadapi, selanjutnya dilakukan konsensus. Setelah mereka sepakat, maka mereka menjalankan pemerintahannya berdasarkan hukum yang telah disepakati. Bila mereka belum menemukan konsensus, maka mereka mengkaji kembali, hingga mencapai pada hukum yang diputuskan oleh kalangan fuqaha diantara sahabat. Walau demikian, menurut Abu Zahrah, pada umumnya hukum yang telah disepakati oleh para sahabat adalah hukum-hukum yang telah dijelaskan oleh nash al-Quran dan al-Hadis.
2. Pada masa imam-imam mujtahid, mereka dalam melakukan ijtihad berusaha untuk tidak menyimpang dari apa yang disepakati dan ditetapkan oleh para fuqaha dinegerinya. Imam Abu Hanifah misalnya, berusaha keras untuk mengikuti hukum yang telah disepakati oleh ulama Kufah yang hidup sebelumnya. Sedang Imam Malik menganggap bahwa ijma' ahli Madinah dapat dijadikan hujjah hukum.
3. Para fuqaha berusaha keras untuk mengetahui ijma' dari sahabat untuk diikuti, agar mereka tidak menyimpang

dari hukum-hukum yang telah disepakati oleh para sahabat. Bahkan ketika terjadi perbedaan pendapat diantara mereka, mereka berusaha agar pendapatnya tidak menyimpang dari pendapat-pendapat para sahabat. (lihat Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, 1997:309).

Dalam hal ini, terlihat Abu Zahrah masih begitu respek terhadap apa-apa yang telah disepakati dan ditetapkan oleh para sahabat nabi terdahulu. Namun dalam hal ini, apakah Abu Zahrah melihat terhadap kemungkinan terjadi ketidaksesuaian hukum yang ditetapkan oleh para sahabat dalam kaitannya dengan kondisi perkembangan manusia yang selalu mengalami perkembangan dan kemajuan. Dalam artian, apakah hukum yang telah ijma' tersebut dapat dirubah atau diganti dengan ijma' baru.

Dalam pandangan ini, Abu Zahrah memberikan komentar bahwa bila para mujtahid yang hidup pada masa terjadinya ijma' tentang suatu hukum, maka diperbolehkan untuk merubah atau mengganti ijma' dengan ijma' baru. Akan tetapi bila para mujtahid telah meninggal dunia, maka tidak dapat ijama' tersebut diganti dengan yang baru.

Dengan demikian, maka pernyataan Abu Zahrah diatas menunjukkan bahwa ketidakmungkinan terjadinya perubahan atau pergantian ijma' yang telah ditetapkan di masa sahabat. Sebab para sahabat telah meninggal sejak dahulu. Dus, Abu Zahrah mengakui ijma' sebagai sumber hukum Islam,



yang menjadi sasaran keberatan dari Imam Syafi'i. Dengan catatan, bila istihsan tersebut tidak bertentangan dengan dasar ush1 (al-Quran dan al-Sunnah), maka Imam Syafi'i menerimanya.

Dengan hasil penelitiannya ini, maka Abu Zahrah menganggap penting terhadap keberadaan istihsan sebagai sumber hukum Islam. Hal ini dipertegas ketika ia menjelaskan tentang metode istimbath hukum terhadap nash. Sebagaimana ia katakan bahwa metode penggalian hukum terhadap nash itu ada dua macam pendekatan: (1) pendekatan lafaz (*thuruq lafdhiyah*), (2) pendekatan makna (*thuruq ma'nawiyah*) (Abu Zahrah, 1997:166).

Pendekatan lafaz (*thuruq lafdhiyah*) adalah metode istimbath hukum dengan melalui penarikan hukum berdasarkan makna lahiriyah (teks) nash. Penerapan metode ini membutuhkan beberapa instrumen yang sangat dibutuhkan, yaitu penguasaan bahasa, penguasaan terhadap makna dari lafaz-lafaz nash serta konotasinya dari segi umum dan khusus, menguasai lafaz atau kalimat yang taqyid, ibarah, majas, musytarak, dan sebagainya.

Sedang pendekatan makna (*thuruq ma'nawiyah*) adalah metode istimbath (penggalian) hukum dengan melalui penarikan hukum secara tidak langsung terhadap makna lahiriyah nash. Bagian dari metode ini diantaranya: qias, istihsan, maslahah mursalah, dan lain-lain.

Dari penjelasan diatas, maka dapat dipahami bahwa istihsan bagi Abu Zahrah adalah bagian metodologi hukum, sebagai instrumen dalam melakukan istimbath hukum. Tentunya dalam hal ini, istihsan yang dikehendaki oleh Abu Zahrah adalah istihsan yang bukan kesewenang-wenangan, atau istihsan yang menyimpang dari rel ide moral nash (al-Quran dan al-Sunnah) itu sendiri.

Ketegasan Abu Zahrah terhadap keberadaan istihsan, ini memiliki korelasi yang erat dengan pernyataannya bahwa hukum yang terkandung dalam al-Quran itu telah kompleks, walau masih bersifat global. Tentunya untuk menuangkan ide-ide moral dalam al-Quran diperlukanlah alat atau instrumen. Instrumen yang dapat menggali ide-ide moral, nilai-nilai hukum didalamnya. Maka jelaslah bahwa diantara alat tersebut selain al-sunnah, adalah istihsan.

Landasan utama dari penerimaan Abu Zahrah terhadap istihsan, baik istihsan versi Imam Malik ataupun istihsan versi Imam Hanafi, tidak terlepas dari upaya mengoperasionalkan tujuan hukum Islam yang hendak dicapai untuk kepentingan umat, atau dengan perkataan lain untuk terealisasinya dan terpeliharanya kemaslahatan dan kepentingan umat sebagai tujuan syariat yang dalam istilah ushul fiq disebut *maqashid al-syari'* (lihat Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib...*, tt.:89 ; alSyathibi, tt.:II,2).

Sebagaimana Abu Zahrah menyatakan bahwa istihsan

tertentu yang berlawanan dengan qias 'am. (lihat Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, 1997:403). Dengan pengertian, bahwa istihsan merupakan salah satu upaya seorang mujtahid untuk mencari jalan dari kekuatan kaidah umum atau qias terhadap suatu masalah juz'i dalam rangka mencari ketentuan hukum yang lebih sesuai dengan jiwa dan ruh syariat. Hal ini penting, sebagaimana yang dikatakan oleh Iskandar Usman bahwa keberadaan nash tidak bisa difahami hanya secara bahasa semata, akan tetapi harus difahami dengan menggunakan logika perbuatan syariat (*al-manthiq al-tasyri'*) yang luas yang memberikan kesempatan kepada mujtahid untuk merealisasikan kehendak Syari' semaksimal mungkin.

Kehendak Syari' dalam mensyariatkan hukum-hukum Islam, menurut al-Zuhaili adalah menciptakan kemaslahatan-kemaslahatan (*mashalih*) manusia dengan terjaminnya *dharuriyah* mereka, terpenuhinya *hajiyyat* dan *tahsiniyyat* mereka. (lihat Iskandar Usman, 1994:68).

Jadi tujuan syariat adalah merealisasikan kemaslahatan-kemaslahatan manusia untuk membawa mereka kepada kebahagiaan di dunia dan di akhirat dengan cara memberikan manfaat kepada mereka dan menolak bahaya atau kemalaratan daripadanya, baik secara pribadi, kelompok dan masyarakat pada umumnya.

Hal itu pula, sesuai dengan tujuan diutusnya









dan dalil-dalil syar'i lainnya. (Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, 1997:405)

Pertama, *istihsan qias* ialah apabila di dalam suatu masalah terdapat dua sifat yang menuntut diterapkannya dua qias yang saling bertentangan. Sifat pertama: jelas (*jali lagi* mudah dipahami, dan inilah yang disebut dengan qias *istilahi*. Sedang kedua: samar (*khafi*) yang harus dihubungkan dengan sumber hukum yang lain, dan yang ini kemudian dinamakan *istihsan*. Artinya, seorang ahli fiqh ketika melakukan analisis untuk menentukan diktum hukum, dihadapkan pada dua acuan. Di satu pihak ia dihadapkan pada acuan yang *jali*, yang biasa dipakai sebagai dasar dalam menetapkan hukum terhadap masalah-masalah yang sejenis. Di lain pihak, ia dihadapkan pada acuan yang *khafi* (samar) yang dipandang lebih kuat pengaruhnya terhadap masalah ini dibanding menggunakan qias *jali*. Oleh karena itu, dalam masalah ini segala ketetapan pada masalah yang sejenis tidak berlaku.

Oleh sebab itu, Imam Syamsul A'immah al-Syarkhasy mengatakan bahwa *istihsan* pada hakekatnya adalah dua qias. Qias yang pertama adalah qias *jali* tapi dhaif pengaruhnya. Inilah yang disebut dengan qias. Sedang qias yang kedua adalah qias *khafi* tapi kuat pengaruhnya. Qias ini yang selanjutnya disebut dengan *istihsan*.

Dari penjelasan diatas maka dapat disimpulkan bahwa

