BAB III

KONSEP HUKUM MENURUT KAIDAH *TAGHAYYUR AL-AHKĀM BĪ TAGHAYYUR AL-AZMINAH, WA AL-AMKINAH, WA AL-AHWĀL WA AL-NIYĀT WA AL-AWĀID*

A. Tinjauan Umum *al-Qawā'id al-Fiqhīyah*

1. Pengertian *al-Qawā'id al-Fiqhīyah*

Kata *al-qawā'id al-fiqhīyah* terdiri dari dua kata yaitu *al-qawā'id* dan *al-fiqhīyah*. Kata *al-qawā'id* bentuk jamak dari kata *al-qā'idah* yang secara bahasa memiliki arti *al-asas* (dasar, asas, dan pondasi), al-qanun (peraturan dan kaidah dasar), *al-mabda'* (prinsip), dan *al-nasaq* (metode atau cara).[1] Mustafa ahmad al-Zarqa menjelaskan bahwa arti kaidah secara bahasa adalah al-asas[2], baik sebagai asas yang konkret (inderawi) maupun abstrak (ma'nawi).[3]

Di antara arti kaidah yang menunjukkan arti asas yang konkret adalah firman Allah :

واذا يرفع ابراهم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم

(البقرة: ٢٦)

"Dan ingatlah ketika ibrahim meninggikan dasar-dasar Baitullah bersama Isma'il (seraya berdoa), Ya Tuhan Kami, terimalah amalan kami, sesungguhnya Engkau Maha Mendengar dan Maha Mengetahui"

---

[1] Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir: kamus Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Progresif, 2002), 1224.
[2] Mustafā Ahmad al-Zarqā, *Lamḥah Tārīkhīyah 'an al-Qawā'id al-Fiqhīyah al-Kulīyat*, dalam Ahmad Muhammad al-Zarqā, *Sharḥ al-Qawā'id al-Fiqhīyah* (Damaskus: Dār al-Qalām, 1996), 33.
[3] Muhammad Sidqi al-Burnū, *al-Wajīz fī Idhah al-Fiqh al-Kulīyah* (Bairut: Mu'assasah al-Risālah, 1985), 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ayat di atas menunjukkan bahwa arti dari kaidah adalah al-asas atau pondasi. Sedangkan secara istilah para ulama berbeda pendapat dalam mendefinisikan kaidah. Ulama ahli ilmu nahwu berpendapat bahwa kaidah memiliki makna yang sama dengan al-dhawabith[4], yaitu :

قضية كلية منطبقة على جميع جزئيتها

"Aturan-aturan umum yang mencakup semua bagiannya".

Aturan-aturan atau kaidah yang dipahami dan dikembangkan oleh ulama nahwu tergambar dalam pembahasan tentang fa'il dan maf'ul. Bagi mereka setiap fa'il adalah marfu' dan setiap maf'ul adalah mansub.[5]

Sedangkan ulama ushul berpendapat bahwa yang dimaksud dengan kaidah adalah :

حكم كلي على جميع جزئيته لتعرف احكامها منه

"Peraturan umum yang mencakup semua bagiannya supaya diketahui hukum-hukumnya berdasarkan aturan umum tersebut".

Berbeda dengan ulama ushul, para ulama fikih berpendapat bahwa definisi kaidah adalah :

حكم أغلبي او أكثري ينطبق على معظم جزئيته لتعرف احكامها منه

"aturan pada umumnya atau kebanyakan yang membawahi bagian-bagiannya untuk mengetahui hukum-hukum yang dicakupnya berdasarkan aturan umum tersebut".

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa kaidah bukan hanya terdapat pada fikih, tetapi terdapat pula di dalam ilmu-ilmu yang lain seperti ilmu nahwu, dan ilmu ushul.

[4] Ibid.
[5] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sedangkan *al-qawā'id al-fiqhīyah* secara istilah Para ulama berbeda pendapat ketika mendefinisikan *al-qawā'id al-fiqhīyah*. Imām Taj al-Dīn al-Subki berpendapat bahwa *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah:[6]

الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جز ئيات كثيرة تفهم أحكامها منها

"Ketentuan umum yang sesuai dengan banyak kasus spesifik yang mana keputusan pada ketentuan umum itu bisa dipakai untuk mengetahui status hukum kasus spesifik itu".

Dari pengertian ini imam Tāj al-Dīn menekankan fungsi *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai generalisasi fikih atau kesimpulan fikih. Dengan kesimpulan itu terlihatlah hukum dari banyak rincian (furu') yang menjadi anggota dibawahnya.

Abdullāh bin Sā'id Muhammad 'Abbādī al-Lahjī al-hadramī al-shaḥarī, mendefinisikan *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai :

قانون تعرف به أحكام الحوادث التي لا نص عليها في كتاب أو سنة أواجماع

"ketentuan yang bisa dipakai untuk mengetahui hukum tentang kasus-kasus yang tidak ada aturan pastinya di dalam kitab (al-Quran), sunnah maupun ijma'".[7]

Disini terlihat jelas bahwa al-shahari secara tegas meletakkan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam fungsinya sebagai pembuat fikih baru, yaitu status hukum tentang kasus-kasus baru yang belum disikapi dengan pasti

[6] 'Abdullāh bin Sa'īd Muhammad 'Abbādī al-Lahjī al-Ḥadramī al-Shaḥarī, *Iḍaḥ al-Qawā'id al-Fiqhīyah* (Surabaya: al-Hidayah, 1410 H), 10.
[7] Ibid., 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

oleh tiga dalil yaitu al-Quran, sunnah dan ijma'. Sedangkan Mustafā Ahmad Al-Zarqā memberikan definisi *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai :[8]

اصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن احكاما تشريعية في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها

"prinsip-prinsip fikih yang bersifat umum yang dirumuskan kedalam kata-kata yang ringkas seperti undang-undang yang mengandung hukum-hukum legislasi umum tentang kasus-kasus hukum yang tercakup dalam kompetensinya".

Ada perbedaan pendangan tentang peranan *al-qawā'id al-fiqhīyah* antara al-shaḥarī dan al-Zarqā. Apakah *al-qawā'id al-fiqhīyah* hanya sekedar generalisasi atau juga berfungsi meramal kasus yang belum ditemukan status hukumnya. Penulis yang lebih mutakhir berusaha menemukan letak sebenarnya dari *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam peta pemikiran hukum Islam. 'Alī Ahmad al-Nadwī mengajukan pertanyaan lugas, "Bolehkah kita memperlakukan *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai dalil/dasar untuk mendapatkan istinbat hukum?".

Setelah mengutip pendapat para ulama masa lalu ia menjelaskan bahwa *al-qawā'id al-fiqhīyah* tidak bisa dijadikan dalil al-Shar'I dikarena beberapa sebab.

1. Kaidah-kaidah itu justru disimpulkan dari furu' sehingga tidak sepatutnya secara mendiri malah menjadi dalil.
2. Sebagian besar kaidah dalam *al-qawā'id al-fiqhīyah* memiliki kasus-kasus perkecualian, sehingga dikawatirkan kasus baru yang dihadapi

[8] al-Zarqā, *Lamḥah Tārīkhīyah,* 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan kaidah *al-qawā'id al-fiqhīyah* itu sebenarnya termasuk kasus perkecualian yang berarti tidak menjadi kompetensi dari kaidah tersebut.

Hanya saja kaidah-kaidah itu berfungsi sebagai shawahid yang mesti diakrabi dalam mengembangkan takrij hukum untuk kasus-kasus baru berdasarkan masalah-masalah fikih yang telah diputuskan dalam kitab.

2. Kegunaan dan Fungsi *al-qawā'id al-fiqhīyah*

Al-qawā'id al-fiqhīyah merupakan bagian dari setudi fikih. Bagi peminat hukum Islam mempelajari seluruh hal yang berkaitan dengan hukum Islam yaitu al-Qur'an dan Sunah sebagai sumber hukum, Ushul Fikih, kaidah ushu; fikih, dan filsafat hukum Islam merupakan satu keharusan karena antar yang satu dengan yang lainnya saling melengkapi. Atas dasar pemikiran tersebut, mendalami *al-qawā'id al-fiqhīyah* memiliki arti penting karena ia merupakan bagian tak terpisahkan dari studi hukum Islam secara keseluruhan. Tanpa memahami *al-qawā'id al-fiqhīyah* pemahaman seseorang terhadap hukum Islam menjadi tidak komprehensif.

Arti penting *al-qawā'id al-fiqhīyah* dapat dilihat dari dua sudut pandang: pertama, dari sudut sumber. Dari perspektif ini, kaidah merupakan media bagi peminat hukum Islam untuk memahami dan menguasai maqasid al-syariah. Karena dengan mendalami beberapa nash, ulama dapat menemukan persoalan esensial dalam satu persoalan. Kedua, dari segi istinbat ahkam, *al-qawā'id al-fiqhīyah* mencakup beberapa persoalan yang sudah dan belum terjadi. Oleh karena itu *al-qawā'id al-fiqhīyah* dapat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dijadikan sebagai salah satu alat dalam menyelesaikan persoalan yang belum ada ketentuan hukumnya.[9]

Menurut Izz al-din Ibn abd al-Salam, *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah jalan untuk mendapatkan maslahah dan menolak mafsadat.[10] Sedangkan menurut al-Qurafi mempelajari *al-qawā'id al-fiqhīyah* berfungsi sebagai pengikat persoalan-persoalan furu' yang bervariasi dan berserakan.[11]

Sedangkan dari sisi kegunaan *al-qawā'id al-fiqhīyah* Mustafa al-Zarqa mengatakan:

"seandainya tidak ada kaidah ini maka hukum fikih akan tetap menjadi cabang yang tercerai berai yang terkadang secara zahir tampak saling bertentangan, tanpa adanya prinsip (usul) yang dapat dijadikan sebagai pegangan dalam pikiran, memperjelas illat hukum yang menampakkan kesamaan, menentukan orientasi pensyariatan hukum dan memudahkan dalam melakukan analogi dan menentukan kesatuan jenis"[12].

Al-Qarrafi juga mengatakan :

"kaidah ini memiliki tingkat signifikansi yang tinggi dalam ilmu fikih dan besar manfaatnya. kemulyan"dan keagungan derajat seorang ahli fikih ditentukan oleh sejauh mana ia menguasai kaidah ini. Dengan kaidah ini kilauan fikih dapat nampak dan diketahui. Dan dengan kaidah ini pula metode fatwa menjadi jelas dan dapat diungkap. Para ulama dan para pemuka berlomba-lomba dalam masalah ini. Barang siapa mencoba

[9] Jaih Mubarok, *Kaidah Fikih* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada), 27.
[10] Abi Muhammad Izz al-Dīn Ibn Abd al-Salām, *Qawā'id al-Ahkām fī Masālih al-Anām* (Mesir: n Musthafa Muhammad, t.th.), 9.
[11] Asjmuni A. Rahman, *Kaidah-Kaidah Fiqih* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 17.
[12] Al-zarqa, al-madkhal, vol 1, 967.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengeluarkan cabang-cabang ilmu fikih dengan cara mencari kesesuaian di antara bagian-bagiannya tanpa berpegang pada kaidah ini maka cabang-cabang yang ada akan tampak saling bertentangan dan berbeda dalam pandangannya, sehingga pikirannya kacau dan kebingungan, jiwanya menjadi sempit dan putus asa. Ia butuh menghafalkan bagian-bagian fikih yang tak terbatas. Usianya akan habis sebelum tujuannya tercapai. Barang siapa berusaha menguasai fikih melalui kaidahnya, maka ia tidak butuh menghafal lebih banyak bagian-bagian ilmu fikih karena bagian-bagian tersebut sudah tercakup dalam kaidah kullyah. Sesuatu yang menurut orang lain tampak bertentangan , baginya menjadi satu dan saling bersesuaian.[13]

Uraian di atas memberikan penjelasan bahwa *al-qawā'id al-fiqhīyah* merupakan pintu masuk untuk dapat menguasai fikih yang cabang dan permasalahannya tidak dapat dibatasi. Seorang yang ingin menguasai ilmu fikih tanpa melalui pintu *al-qawā'id al-fiqhīyah*, maka keinginannnya akan sulit tercapai. Dan bahkan ia akan kebingungan dan putus asa.

Berbeda dengan kaidah usuliyah yang membutuhkan keahlian khusus untuk menguasainya, *al-qawā'id al-fiqhīyah* tidak membutuhkan keahlian khusus untuk menguasainya. Ia dapat dikuasai oleh siapapun yang menekuni, meskipun tidak memiliki dasar-dasar pemahaman kebahasaan yang memadai.

Karena tingkat signifikansi *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam menguasai ilmu fikih cukup tinggi, maka perhatian dan kepedulian para ahli

[13] Shihāb al-Dīn Abū al-Abbās Ahmad bin Idris al-Qarrafī, *Al-Furūq*, vol. 1 (bairut: muassasah al-risalah, 2003), 62.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk mengembangkan disiplin keilmuan ini cukup tinggi. Meskipun hanya terbatas pada upaya melakukan sistematisasi, *syarh*, *ikhtishār* dan *muqāranah*.

3. Kedudukan dan fungsi *al-qawā'id al-fiqhīyah*

Kedudukan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dapat dibedakan menjadi dua yaitu dalil pelengkap dan dalil mandiri. Yang dimaksud dengan dalil pelengkap adalah bahwa *al-qawā'id al-fiqhīyah* digunakan sebagai dalil setelah menggunakan dua dalil pokok yaitu al-Qur'an dan sunah. Sedangkan yang dimaksud dengan dalil mandiri adalah bahwa *al-qawā'id al-fiqhīyah* digunakan sebagai dalil hukum yang berdiri sendiri, tanpa menggunakan dua dalil pokok. Disamping itu, kita juga akan mencoba mengetengahkan kedudukannya yang ketiga, yaitu kedudukan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam konteks studi fikih.[14]

Al-qawā'id al-fiqhīyah sebagai dalil pelengkap tidak ada ulama yang memperdebatkannya, artinya ulama sepakat tentang kebolehannya menjadikan *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai dalil pelengkap. Akan tetapi ulama berbeda pendapat tentang *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai dalil mandiri.

Imam al-Haramain al-Juwaini berpendapat bahwa *al-qawā'id al-fiqhīyah* boleh dijadikan dalil mandiri.[15] Pendapatnya didasarkan pada aspek penyandaran. *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah cara untuk mempermudah dalam memahami beberapa ayat al-Qur'an dan sunah. Oleh karena itu,

---

[14] Mubarok, *Kaidah*,29.

[15] 'Ali Ahmad al-Nadwī, *Al-Qawā'id al-Fiqhīyah: Mafhūmuhā, Nasy'atuhā, Taṭawwuruhā, Dirāsāt Mu'alifātihā, 'Adillatuhā, Muhimmatuhā, Taṭbiqatuhā* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1994), 329-330.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memahami dan menguasai satu *al-qawā'id al-fiqhīyah* berarti telah memahami dan menguasa beberapa ayat al-Qur'an dan hadis yang dicakupnya. Begiru pula berdalil dengan satu a *al-qawā'id al-fiqhīyah* berarti ktelah berdalil dengan beberapa ayat al-Qur'an dan sunah yang tercakup dalam kaidah tersebut.

Pendapat yang sama juga diberikan oleh al-shaḥari, ia secara tegas meletakkan *al-qawā'id al-fiqhīyah* dalam fungsinya sebagai pembuat fikih baru. Yaitu status hukum tentang kasus-kasus baru yang belum disikapi dengan pasti oleh ketiga dalil yaitu al-Qur'an, sunah dan ijma. Ini sama artinya dengan memperlakukan *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai dalil mandiri seperti al-Qur'an dan sunah bagi kasus-kasus hukum baru yang memang telah, sedang dan terus akan muncul.[16]

Al-Hamawī menolak pendapat al-Juwainī. Menurut al-Hawawī, berdalil dengan *al-qawā'id al-fiqhīyah* tidak dibolehkan. Ia mengatakan bahwa setiap kaidah bersifat pada umumnya, aglabiyat atau *aktsariyāt*. Oleh karena itu setiap kaidah memiliki pengecualian-pengecualian (*al-Mustasnayāt*).[17] Karena memiliki pengecualian yang kita tidak tahu pasti pengecualian tersebut, *al-qawā'id al-fiqhīyah* tidak dijadikan sebagai dalil yang berdiri sendiri merupakan jalan keluar yang lebih bijak. Atas dasar pemikiran tersebut al-Hamawi menolak menjadikan *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai dalil hukum mandiri, karena bisa saja persoalan yang sedang

[16] Abdul Mun'im Saleh, *Hukum Manusia sebagai Hukum Tuhan: Berpikir Induktif Menemukan Hakikat Hukum Model al-Qawā'id al-Fiqhīyah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 63.
[17] al-Nadwī, *Al-Qawā'id*, 330.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditetapkan atau diputuskan hukumnya termasuk pada kelompok pengecualian.

Pendapat al-Hamawi didasarkan pada sifat kaidah. Kaidah bersifat aglabiyat. Oleh karena itu setiap kaidah mempunya mustasnayat. Hal-hal yang dikecualikan belum diketahui secara pasti, maka tidak menjadikan *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai dalil yang berdiri sendiri merupakan kehati-hatian agar terhindar dari kekeliruan.

Sejalan dengan al-Hamawī, al-Zarqā berpendapat bahwa *al-qawā'id al-fiqhīyah* bukan dokumen untuk membuat keputusan pengadilan, tetapi sarana untuk mempermudah penguasaan atas aturan fikih yang demikian banyak, atau menguasai cabang-cabang dengan menguasai induknya. Dari sini tampak ia hanya menekankan fungsi *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai semata generalisasi, merekam dan menguasai apa yang telah ada dengan cara yang lebih sederhana dan ringkas.[18]

Di sini ada perbedaan persepsi tentang peranan atau fungsi *al-qawā'id al-fiqhīyah.* Apakah ia sekedar generalisasi atau juga berfungsi meramal kasus yang belum diobservasi. Penulis yang lebih mutakhir menemukan letak sebenarnya dari al-qawa>'id al-fiqhi>yah dalam peta pemikiran hukum Islam. 'Ali ahmad al-Nadwi mengajukan pertanyaan lugas, "bolehkah kita memperlakukan *al-qawā'id al-fiqhīyah* sebagai dalil untuk mendapatkan (istinbat) hukum?"[19]

Kemudia ia menjelaskan bahwa *al-qawā'id al-fiqhīyah* tidak bisa dijadikan dalil al-syar'I dikarenakan beberapa sebab:

---

[18] Al-Zarqā, *lamhah tarikiyah*, 36.
[19] al-Nadwī, *al-Qawaid*, 329.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pertama, kaidah-kaidah itu justru disimpulkan dari furu' (ketentuan-ketentuan praktis spesifik) sehingga tidak sepatutnya secara mandiri menjadi dalil syar'i.

Kedua sebagian besar kaidah dalam kaiah fikih memiliki kasus perkecualian (yang tidak bisa ditundukkan ke dalam kaidah tersebut sekalipun tampaknya bisa), sehingga dikawatirkan kasus baru yang dihadapi dengan kaidah-kadah fikih itu sebenarnya termasuk kasus perkecualian yang berarti tidak menjadi kompetensi dari kaidah tersebut[20]. Hanya saja kaidah-kaidah itu berfungsi inspiratif (*shawāhid*) yang mesti diakrabi dalam mengembangkan (*takhrij*) hukum untuk kasus-kasus baru berdasarkan masalah-masalah fikih yang telah diputuskan dalam kitab-kitab fikih.

Namun al-Nadwi, selanjutnya menjelaskan bahwa posisi *al-qawā'id al-fiqhīyah* yang lemah seperti itu tidaklah mutlak. Terdapat beberapa kaidah yang disusun berdasarkan dalil dari al-Qur'an dan sunnah serta jelas-jelas diambil dari kedua sumber tersebut sepeti اليقين لا يزول باالشك (keyakinan tidak hilang karena keraguan), الضرار يزال (bahaya harus disingkirkan), dan العادة محكمة (adat bisa menjadi rujukan hukum) yang tentu saja langsung bisa bertindak sebagai sumber hukum. kaidah-kaidah itu menjadi kuasi dalil (shibh al-dalil), sehingga juga bisa digunakan sebagai landasan argumentasi, fatwa maupun putusan peradilan.[21]

Akhirnya, al-Nadwī menjelaskan bahwa tidak dibenarkannya hakim dan mufti untuk berpegang pada semata-mata satu *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah jika tersedia teks fikih yang bisa menjawab. Adapun dalam

[20] Ibid.,
[21] Abdul Mun'im, *Hukum Tuhan*, 66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kasus ketika tidak didapatkan teks fikih, dikarenakan fuqaha belum menanggapinya, dan ternyata ada kaidah yang meliputinya, maka hakim dibenarkan menggunakan kaidah tersebut sebagai landasan putusan maupun fatwa, dengan catatan tidak dipastikan atau setidaknya tidak ada indikasi kuat lbahwa ada perbedaan antara maksud kaidah itu dengan kasus hukum baru yang dihadapi.[22]

Pejelasan yang diberikan oleh al-Nadwi tentang kedudukan dan fungsi *al-qawā'id al-fiqhīyah* masih mengesankan bahwa ia ragu-ragu. Penjelasan yang lebis tegas diberikan oleh al-Suyūtī (849-911 H), ia mengatakan :

"ketahuilah bahwa ilmu al-ashbah wa al-nazair (*al-qawā'id al-fiqhīyah*) adalah penting sekali agar orang bisa menemukan hakikat, dalil, sumber dan rahasia fikih. Juga agar orang mendapatkan cara yang istimewa dalam memahami fikih serta selalu siap dengan ketentuan fikih yang diperlukannya. Orang juga akan mencapai kemampuan untuk melakukan ilhaq dan takhrij (proses mendeduksi hukum baru berdasarkan kaidah) dan mengetahui hukum kasus-kasus yang baru yang belum disebut dalam al-Qur'an dan hadis, yang memang akan terus menerus timbul. Karenanya ada di antara kita yang mengatakan bahwa hakikat fikih adalah mengetahui nazair (padanan-padanan)".[23]

Di sini al-Suyūṭī sangat logis. *al-qawā'id al-fiqhīyah* yang memang merupakan hasil penyimpulan induktif memiliki kekuatan untuk meramal masa depan, yaitu memperkirakan penyelesaian kasus-kasus baru yang belum pernah dibahas, yang dalam logika disebut dengan fakta yang belum pernah diobservasi sebelumnya. Kekuatan ini akan memberikan kemungkinan bagi perkembangan ilmu pengetahuan, yang dalam hal ini adalah pemikiran hukum Islam. Dengan demikian, gambaran tentang

---

[22] Ibid.
[23] Jalāl al-Dīn 'Abd al-Rahman ibn Abī Bakr Al-Suyuti, *al-Ashbah wa al-Nazāir fī al-Furū'* (T.t.: Maktabah Dār al-Ihyā al-Kutub al-Arabiyyah, t.t.), 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pegembangan hukum Islam melalui *al-qawā'id al-fiqhīyah* adalah sebagai berikut.[24]

Furū' → (*istiqra'*) → *al-qawā'id al-fiqhīyah* → (*ilḥāq*) *furū'* baru.

B. Konsep Hukum di dalam Kaidah *Taghayyur Al-Ahkām bī Taghayyur al-Azminah, wa al-Amkinah, wa al-Ahwāl wa al-Niyāt wa al-Awā'id*

Gagasan perubahan hukum dalam kajian hukum Islam tidak bisa dihindarkan. Walaupun secara baku dalam terminologi ushul fikih hukum didefinisikan sebagai *khitāb* Allah[25], akan tetapi bukan berarti hukum islam bersifat kaku dan tidak bisa berubah. Gagasan perubahan hukum tersebut terlihat jelas dengan adanya salah satu kaidah dari *al-qawā'id al-fiqhīyah* yang berbunyi:

تغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة و الأمكنة والأحوال والنيات والعواعد[٢٦]

Kaidah di atas adalah kaidah yang dibuat oleh Ibn Qayyim al-Jauziyyah[27]. Dalam pengantarnya ia menjelaskan bahwa kaidah ini sangatlah penting. Kegagalan memahami kaidah ini bisa menyebabkan kesulitan dalam memahami dan menjalankan syariat. Menurut Ibn Qayyim syariat dibangun atas dasar kebijaksanaan dan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Pondasi dari syariat adalah keadilan, rahmah (kasih sayang), kemaslahatan,

---

[24] Abdul Mun'im, *Hukum Tuhan*, 264.

[25] خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين طلبا أو تخييرا أو وضعا lihat Wahbah al-Zuhaiłī, *Ushūl Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), 46.

[26] Ibn Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Muwaqi'īn,* Juz III (Bairut: Maktabah al-'Asriyah, 2003), 12.

[27] Lahir di Damaskus pada tahun 691 H/1292 M, beliau termasuk ulama fikih mazhab hanbali, yang terkenal mengusai berbagai macam disiplin ilmu keislaman seperti hadis, fikih, ushul fikih dan ilmu kalam, beliau wafat tahun 751 H/1349 M.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan hikmah. Oleh karena itu jika ada masalah yang menyimpang dari prinsip-prinsip tersebut maka bisa dipastikan itu bukanlah syariah.[28]

Selain Ibn Qayyim ada beberapat ulama yang membuat kaidah yang sama, yaitu tentang perubahan hukum islam, diantaranya adalah kaidah yang ada di dalam *majallat al-ahkām al-adliyyāt*, dalam pasal 39 dikatakan bahwa:

لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان[٢٩]

"Tidak dapat di ingkari bahwa hukum berubah karena perubahan zaman"

Al-Zarqā dan al-Burnū juga membuat kaidah yang berbunyi :

تغير الأحكام بتغير الأزمنان و الأمكنة والأحوال والنيات والعواعد[٣٠]

Dari ketiga kaidah di atas pada dasarnya memiliki substansi yang yang sama yaitu terjadinya perubahan hukum islam dikarenakan beberapa faktor. Jika faktor-faktor yang dapat merubah hukum islam itu dikumpulkan maka dapat diketahui bahwa ada lima faktor ekstenal yang dapat mempengaruhi perubahan hukum islam, kelima faktor tersebut adalah *al-zamān, al-makān, al-ahwāl, al-niyāt dan al-'adat.*

Bahkan menurut Yusuf Qardhawi setelah melakukan riset dan kajian secara mendalam, ia mengatakan bahwa ada sepuluh faktor yang bisa mendorong terjadinya perubahan fatwa. Kesepuluh faktor tersebut adalah :[31]

1. Perubahan tempat (*Taghayyur al-makān*)
2. Perubahan zaman (*Taghayyur al-Zamān*)

---

[28] Ibid.

[29] 'Alī Haidar, *Durūr al-Hukkam: Sarḥ Majallat al-Ahkām al-Adliyyāt,* Juz I (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyat,1991), 43.

[30] Muhammad Sidqi al-Burnu. *Al-Wajīz fī īdah Qawāid al-fiqhiyyāt al-Kulliyāt* (Riyad: Muassasat al-Risālāt, 1983), ١٨٢. Lihat juga Ahmad Ibn Muhammad al-Zarqa, *Sarh Qawāid al-Fiqhiyyāt* (Damaskus: Dār al-Qalām, 1989), 227.

[31] Yūsuf al-Qarḍawi, *Mūjibāt Taghayyur al-Fatwā fī 'Aṣrinā*, Cet. II (Mesir: Dār al-Shurūq, 20011), 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Perubahan keadaan (*Taghayyur al-hāl*)
4. Perubahan kebiasaan atau Urf (*Taghayyur al-'urf*)
5. Perubahan informasi atau penegtahuan (*Taghayyur al-ma'lūmāt*)
6. Perubahan kebutuhan manusia (*Taghayyur ḥājāt al-nās*)
7. Perubahan kemampuan manusia (*Taghayyur qadrāt al-nās*)
8. Perubahan situasi sosial, ekonomi, dan politik (*Taghayyur al-auḍā', al-Ijtimāiyyah, wa al-iqtiṣādiyyah, wa al-siyāsiyah*)
9. Perubahan opini dan pemikiran (*Taghayyur al-ra'y wa al-fikr*)
10. Bencana umum (*umūm al-balwā*)

Dari kesepuluh faktor yang diberikan oleh Yusuf Qardawi, pada dasarnya hanya pengembangan dari faktor *al-ahwāl dan al-awāid* (keadaan dan adat) yang keduannya dapat dilihat dari sudut pandang perubahan sosial. Untuk itu akan dijelaskan satu persatu keterangan dari faktor-faktor tersebut.

1. Al-zaman.

   Untuk menegaskan bahwa proses perjalanan waktu sangat berpengaruh pada perubahan hukum, Ahmad bin Muhammad al-Zarqa menegaskan :

   "Sesungguhnya hal itu merupakan sesuatu yanag ditetapkan dan dapat diterima, serta merupakan sunatullah dalam setiap penetapan undang-undang untuk hambanya. Saat pertama kali menciptakan manusia, pada saat itu kondisinya serba terbatas karena sedikitnya jumlah anggota keluarga, Allah memperbolehkan pernikahan antara saudara perempuandengan saudara laki-lakinya dan banyak lagi kemudahan-kemudahan yang lain. Hukum semacam ini tetap berlaku sampai kedaan menjadi lebih leluasa dan jumlah anggota keluarga menjadi lebih banyak, maka pernikahan dengan saudara diharamkan pada zaman Bani Israil. Demikian juga halnya dengan hari sabtu, lemak dan daging unta serta banyak lagi yang lainnya. Pada awalnya tobat manusia dilakukan dengan bunuh diri, menghilangkan najis dengan memotong benda yang terkena

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

najis dan lain-lain yang termasuk hukum yang berat. Setelah datang akhir zaman dan kemampuan manusia memikul beban berat menjadi lemah dan kulit binatang menjadi sedikit, maka Allah SWT berbelas kasih kepada hambanya dan meringankan beban mereka dengan cara menghalalkan hal-hal yang diharamkan dan menghapus beban berat sebagaimana di atas, serta menerima tobat tanpa harus bunuh diri terlebih dahulu.semua itu disebabkan karena perbedaan keadaan dan waktu dan merupakan sunatullah yang berlaku pada ciptaannNYA.[32]

Uraian di atas memberikan penegasan bahwa *zamān* atau waktu memiliki kontribusi pada terjadinya perubahan hukum. Namun demikian, ketika diteliti lebih mendalam, dapat ditegaskan bahwa faktor waktu ternyata bukan merupakan faktor yang dapat berdiri sendiri dalam menentukan terjadinya perubahan hukum. Untuk menentukan perubahan hukum, ia pasti selalu disertai oleh faktor lain yang lebih dominan, kecuali dalam kasus-kasus tertentu.

Dalam kasus diperbolehkannya pernikahan saudara perempuan dengan saudara laki-lakinya yang kemudian dilarang pada masa bani israil dapat ditegaskan bahwa perubahan hukum dari hukum mubah menjadi haram bukan hanya disebabkan oleh waktu, akan tetapi lebih banyak dipengaruhi oleh illat yang lain. Situasi dan kondisi pada saat itu yang digambarkan dengan sedikitnya jumlah anggota keluarga adalah faktor utama mengapa pernikahan antar saudara diperbolehkan. Ketika situasi dan kondisi sedikitnya keluarga berubah menjadi banyak jumlah keluarganya, maka hukum diperbolehkannya pernikahan antar saudara berubah menjadi dilarang. Karena pertimbangan inilah kuksal menegaskan bahwa waktu bukanlah faktor yang hakiki dalam perubahan hukum, ia

[32] al-Zarqa, *Sarh Qawāid,* 228.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengatakan : "sesungguhnya zaman bukanlah merupakan faktor yang hakiki dalam terjadinya perubahan hukum".[33]

2. Al-*Makān*

Di samping *al-zamān*, *al-makān* juga merupakan faktor yang dapat mempengaruhi terjadinya perubahan hukum. Bukti nyata yang biasa dijadikan argumentasi untuk menegaskan tentang hal ini di antaranya adalah qawl qadim dan qawl jadid yang dimiliki oleh Imam syafi'I (w. 204 H). Qawl qadim adalah kumpulan hasil ijtihad Imam Syafi'i yang dilakukan pada saat berada dikota bagdad, sementara qawl jadid adalah kumpulan hasil ijtihad Imam Syafi'i pada saat berada di Mesir. Perbedaan tempat yang dalam konteks ijtihad Imam Syafii adalah Bagdad dan Mesir ternyata berpengaruh pada pandangan fikihnya.[34]

Daerah yang komunitas muslimnya merupakan kelompok mayoritas ternyata berkonsekuensi hukum yang berbeda dengan daerah yang komunitas muslimnya merupakan kelompok minoritas. Hukum-hukum yang secara tegas harus diberlakukan pada daerah yang komunitas muslimnya merupakan kelompk mayoritas, masih harus dikaji kembali apakah harus diberlakukan juga pada tempat yang komunitas muslimnya merupakan kelompok minoritas. Dalam konteks ini Yūsuf al-Qarḍawi membuat buku yang berjudul *"fiqh al-aqalliyyah al-muslimah".*[35]

Di dalam buku tersebut, Yūsuf al-Qarḍawi banyak mengkaji problem riil yang dialami oleh kelompok minoritas muslim di negara-

---

[33] Abdul Haris, *Implementasi Konsep Taghayyur al-Ahkām di Kalangan Pssantren Jawa Timur*, Desertasi UIN Sunan Ampel 2014, 171.
[34] Ibid., 172.
[35] Yūsuf al-Qarḍawi, *Fi Fiqh al-Aqalliyyah al-Muslimah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2001).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

negara sekular yang seringkali salah paham dan bahkan kadang memusuhi Islam. Problem riil ini dimaksud antara lain; pernikahan seorang muslim dengan wanita non muslim, istri Islam dan suami murtad apakah pernikahannya batal[36]. Kajian kritis yang dilakukan Yūsuf al-Qarḍawi menunjukkan bahwa tempat merupakan salah satu faktor yang dapat mempengaruhi perubahan hukum.

3. *Al-Niyyah*

Niat di dalam Islam ditegaskan di dalam hadis Nabi SAW yang diriwayatkan oleh al-Bukhari (w. 256 H) :

"Amal perbuatan seseorang tergantung pada niatnya. Seseorang tidak akan mendapakan sesuatu kecuali sesuai dengan apa yang menjadi niatnya. Barang siapa hijrahnya bertujuan untuk allah dan Rasulnya, maka hijrahnya untuk Allah dan Rasulnya. Barang siapa hijrahnya untuk dunia yang ingin diperolehnya atau bertujuan untuk wanita yang ingin dinikahinya, maka hijrahnya sesuai dengan yang menjadi tujuannya".[37]

Bedasarkan hadis di atas dapat dipahami bahwa niat memiliki peran penentu dari amal perbuatan seseorang. Apakah sebuah amal perbuatan dianggap baik atau tidak baik, sah atau tidak sah, semuanya ditentukan oleh niat. Dalam konteks ini Ibnu qayyim menjelaskan : "adapaun niat, maka niat merupakan pokok, dasar dan asal dari sesuatu

[36] Kajian Yusuf yang menari untuk dijadikan contoh bahwa tempat merupakan faktor yang merubah hukum adalah masalah Islamnya istri yang tidak diikuti suaminya. Yusuf menjelaskan : "bertahun-tahun iyang lalu saya berfatwa sebagaimana yang difatwakan oleh para ulama, yaitu seorang istri apabila ia masuk Islam, maka wajib dipisah dengan suaminya seketika atau sesudah habis masa iddahnya, karena Islam telah memisahkan keduannya" namun setelah yusuf seringkali berkunjung ke negara yang agaman Islam merupakan agama minoritas, maka ia keluar dari pendapat mayoritas dan beralih kepada pendapat yang memberi kelonggaran kepada para muslimah yang berada di negara non muslim, sebagaimana yang ia tegaskan : "menurut pendapatku, pendapat ini (yang menganggap seorang istri yang masuk Islam tidak secara otomatis dihukumi bercerai dengan suaminya yang non muslim) adalah pendapat yang lebih argumentatif yang dikuatkan oleh kebutuhan wanita muslimah modern yang harus tetap bersama suaminya di negara atau daerahnya yang bukan Islam, maksudnya kebutuhan wanita untuk tetap bersama suaminya, apalagi jika mereka mengharapkan suaminya masuk Islam, khususnya apabila para istri tersebut memiliki anak dari suami yang dikhawatirkan tercerai-berai dan terbengkalai." Al-qardawi fiqh al-aqalliyyah, 105-120. Di kutip dari, Haris, *Implementasi Konsep*, 172-173.

[37] Al-Bhukhari, *Al-Jami Al-Shahih*, vol.3, 145.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang sebuah bangunan dibangun diatasnya. Niat adalah ruh dari amal perbuatan manusia, penuntun dan kusirnya. Amal perbuatan manusia selali mengikuti niat dan dibangun diatasnya. Amal manusia dianggap sah, apaila niatnya benar, dan dianggap rusak, apabila niatnya rusak. Dengan niat yang benar seseorang dapat memperoleh taufik dan dengan tanpa niat yang benar seseorang akan mendapatkan kerugian. Dengan mempertimbngkan niat derajat amal perbuatan manusia akan berbeda-beda tingkatnnya di dunia dan di akhirat".[38]

Imam Syatibi juga menguraikan tentang posisi niat dengan mengatakan bahwa :

"sesungguhnya amal perbuatan manusia tergantung pada niatnya. Al-*maqāsid* (maksud atau tujuan) dalam padangan agama dianggap memiliki nilai dan menentukan setiap amal perbuatan manusia, baik yang berkaiatan dengan ibadah atau berkaitan dengan adat. Dalil-dalil yang menegaskan tentang hal ini tidak terhitung jumlahnya. Cukuplah bagi anda sebagai argumentasi, antar lain bahwa maksud dan tujuan dapat membedakan antara sesuatu yang dianggap sebagai adat dan sesuatu yang dianngap sebagai ibadah. Di dalam ibadah, maksud atau tujuan juga dapat membedakan ibadah wajib, dan ibadah selain wajib. Di dalam adat maksud dan tujuan juga dapat membedakan antara sesuatu yang wajib, sunah, mubah, makruh, haram, sah, dan fasid serta hukum-hukum lain. Suatu amal perbuatn ketika dimaksudkan untuk sesuatu tertentu, maka ia dapat dianggap sebagai ibadah, dan jika dimaksudkan untuk sesuatu yang lain maka tidak dianggap sebagai ibadah. Bahkan satu amal perbuatan ketika dimaksudkan untuk sesuatu tertentu, maka ia disebut sebagi iman, akan tetapi ketika dimaksudkan untuk sesuatu yang lain, maka ia disebut kekafiran, seperti sujud, apakah untuk Allah atau berhala".[39]

Apa yang ditegaskan oleh Ibnu Qayyim dan al-Syatibi di atas memperjelas bahwa niat merupakan salah satu faktor yang dapat mempengaruhi perubahan hukum Islam.

---

[38] Ibnu Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'in*, Juz 4, 152.
[39] Al-Shāṭibi, *al-Muwāfaqāt*, Juz 3, 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. *Al-ahwāl*

Faktor lain yang juga dapat mempengaruhi terjadinya perubahan hukum adalah keadaan. Akan tetapi keadaan adalah konsep yang masih sangat umum untuk itu akan lebih dikhususkan pada ilmu pengetahuan dan teknologi. Tentu saja ini berlaku untuk hukum yang berdasarkan dari pengalaman atau penelitian dan bukan didasarkan pada argumentasi dalil, baik dari al-quran mapun hadis.

salah satu kasus yang dapat dijadikan contoh adalah kasus usia kehamilan paling lama. Wahbah Ẓuḥaiī menyebutkan terjadi perbedaan pendapat dalam masalah ini. Yang paling masyhur dari pendapat-pendapat tersebut adalah dua tahun, ini pendapat yang diberikan oleh ulama Hanafiyah, empat tahun, adalah pendapat dari kalangan Syafi'i dan Hanbali, lima tahun pendapat ini adalah pendapat yang masyhur dikalangan ulama Maliki, Laith bin Sa'ad dan 'Ubbad bin al-Awwam, satu tahun qomariyah, pendapat dari Muhammad bin Abd al-Hakam dari ulama Maliki, sembilan bulan qomariyah adalah pendapat dari Ibnu Hazm al-Zahiri. Ibnu Rusd berkata : permasalahan ini dikembalikan kepada tradisi dan pengalaman. Pandangan yang diberikan oleh Ibnu Abd al-Hakam dan al-Zahiri lebih mendekati kebiasaan yang terjadi (tradisi). Hukum harus didasarkan pada sesuatu yang biasa terjadi (tradisi), bukan pada sesuatu yang langka terjadi atau bahkan mustahil terjadi.[40]

[40] Wahbah al-zuhaili, *al-Fioqh al-Islāmī*, vol 10, 7251

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Terjadinya perbedaan pendapat dalam masalah ini karena tidak adanya dalil sarih yang menjelaskan masalah ini. Pendapat mazhab yang diberikan hanya berdasarkan pada tradisi dan pengalaman.

Dalam konteks masa mazhab yang pada saat itu belum ditemukan teknologi yang memenuhi standar untuk mendeteksi usia kehamilan, tradisi dan pengalaman sah-sah saja untuk dijadikan sebagai argumentasi. Namun dalam konteks kekinian dengan teknologi yang sudah berkembang dan maju dengan pesat, maka tidak layak lagi untuk menentukan paling lama usia kehamilan seorang wanita dengan menggunakan pertimbangan tradisi dan pengalaman. Dalam konteks kekinian yang harus dijadikan pegangan dan bahan pertimbangan hukum adalah ilmu pengetahuan dan teknologi.[41]

5. *al-'Awāid*

Dalam sejarah hukum Islam, *'ādah* (dalam bahasa Arab sinonim dengan kata '*urf*) memiliki sejarah semantik yang menarik. Secara literal, kata *'ādah* berarti kebiasaan, adat, atau praktik, sementara arti kata '*urf* adalah "sesuatu yang telah diketahui".

Beberapa ahli, seperti Abū Sinnah dan Muḥammad Muṣṭafā Syalabī, menggunakan definisi lugawi ini untuk membedakan antara kedua arti tersebut. Mereka berpendapat bahwa *'ādah* mengandung arti "pengulangan atau praktek yang sudah menjadi kebiasaan, yang dapat dipergunakan baik untuk kebiasaan individual (*'ādah fardiyyah*) maupun kelompok (*'ādah jamā'iyyah*)".

[41] Haris, *Implementasi Konsep*, 186-187.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Disisi lain ‘*urf* didefinisikan sebagai praktek yang berulang-ulang yang dapat diterima oleh seseorang yang mempunyai akal sehat”. Oleh karenanya, menurut arti ini ‘*urf* lebih merujuk kepada suatu kebiasaan sekelompok kecil orang tertentu saja. Namun begitu, beberapa *fuqahā’* yang ain memahami keddua kata tersebut sebagai dua kata yang tidak berlainan. Subḥī Maḥmaṣānī, sebagai contoh, mengatakan bahwa kata urf dan *‘ādah* tersebut mempunyai arti yang sama (*al-‘urf wa ‘al-‘ādah bi ma’nā wāḥid*). Pada akhirnya, tampaknya terdapat suatu transisi dari arti ‘*urf* yang bermakna “sesuatu yang telah diketahui” kepada makna “ sesuatu yang dapat diterima suatu masyarakat” yaitu kebiasaan atau adat itu sendiri. Arti inilah yang banyak digunakan untuk memahami term ini. Kedua kata itu memang dapat mempunyai arti yang berlainan akan tetapi dalam rangka konsistensi dalam tulisan ini, term *‘ādah* dipandang sebagai kata yang mempunyai arti yang ekuivalen dengan *‘urf* dan oleh karenanya disini kedua kata tersebut diartikan sebagai “adat” atau “kebiasaan”.

Peran adat dalam pembentukan dan perkembangan hukum islam sangatlah besar. Walaupun adat tidak menempati sumber hukum pokok dalam hukum Islam tetapi kontribusinya terhadap hukum islam tidak bisa diabaikan. Selain itu adat juga erat kaitannya dengan perubahan sosial yang terjadi di dalam masyarakat yang juga menjadi faktor pendorong terjadinya perubahan hukum, untuk itu hubungan adat dan hukum islam akan dibahas secara rinci pada pembahasan berikut ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Adat dan Perubahan Hukum Islam

Dengan berjalannya waktu, jurisprudensi Islam kemudian berkembang atasa dasar premis-premis hukum yang ilmiah. Selama periode inilah hukum Islam diformulasikan terutama oleh para pendiri aliran-aliran hukum. Aturan-aturan hukum secara umum diderivasikan dari empat pilar legislasi yang diterima oleh semua madzhab, sementara posisi adat sebagai sumber hukum yang independen menjadi semakin marginal. Schacht menyatakan:

> " sebagai suatu fakta sejarah, adat memberikan kontribusi yang besar dalam formasi hukum Islam, tetapi teori klasik hukum Islam tidak menaruh perhatian terhadap perkembangan historisnya, melainkan terhadap fondasi hukumnya, sehingga konsensus para ahli mengingkari pengakuan terhadap adat".[42]

Proses ini tidaklah sulit untuk dipahami apabila kita mengingat pandangan kaum muslim ortodoks tentang baik dan buruk. Dalam pandangan teologi Asy'ariyah, baik (*ḥusn*) dan buruk (*qubḥ*) hanya dapat diperoleh dan dikenali lewat wahyu (*waḥy*) saja sebab " …. nilai-nilai suatu tindakan secara eksklusif ditentukan oleh kehendak Tuhan, yang dapat diketahui oleh manusia hanya lewat wahyu dan sumber-sumber perpanjangan otoritas yang sah….". berbeda dengan pandangan Muktazilah, yang berpendapat bahwa manusia mampu untuk membedakan antara kebaikan dan keburukan dengan menggunakan daya nalarnya ('*aql*), Muslim ortodoks tetap beragumen bahwa "Tuhan sajalah yang menentukan apakah suatu perbuatan itu diwajibkan, disunatkan, netral, tidak disetujui atau bahkan dilarang, sebagaimana hanya

[42] Joseph schachht, *An Introcdution to Islamic Law* (Oxford: The Clarendon Press, 1964), 64.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dialah yang menentukan apakah suatu perbuatan itu baik atau buruk. Konsekuensi logis dari pandangan mereka adalah teori hukum sakral yang mencakup segalanya, yang memang telah banyak dianut oleh para juris sebelum Asy'arī. Pada gilirannya sekedar akal atau adat tidak dapat dijadikan sebagai dasar untuk membedakan antara baik dan buruk. Dengan demikian, ketika Allah berfirman "kamu adalah umat terbaik yang dilahirkan manusia, menyuruh kepada yang makruf (*ma'rūf*) dan mencegah kepada yang munkar….," tentu tidak memaksudkan kata *ma'rūf* disini sebagai kebaikan yang didasarkan kepada adat atau akal manusia, tetapi hanya apa yang ia perintahkan. Hal ini memberikan penjelasan mengapa '*urf* dalam arti adat atau kebiasaan tidak dapat dimasukkan diantara sekian sumber hukum oleh para juris Muslim, yang pada gilirannya membatasai diri mereka sendiri kepada penurunan hukum-hukum dari empat sumber saja, yaitu: Qur'an, Hadis, Ijmak dan *Qiyās*.[43]

"Theistic subjectivisme" dari kelompok muslim ortodoks dalam pemahaman mereka tentang nilai-nilai etika mendorong mereka untuk menyimpulkan bahwa hukum Islam adalah hukum yang bersifat *divine* karena Allah sendirilah yang menentukan apakah suatu perbuatan atau transaksi tertentu sah atau tidak. Sebagai esensi dari kehendak Tuhan, *syarī'ah* bersifat universal, kekal dan mencakup semua kode hukum dan moral, yang diturunkan melalui seorang anak manusia yang dipilih menjadi utusan Allah untuk memberikan petunjuk kepada seluruh umat manusia. bagi orang Islam, Nabi dengan demikian adalah guru *par excellence* yang mengajarkan tentang

[43] Ratno Lukito, *Pergumulan antrara Hukum Islam dan Adat di Indonesia* (Jakarta: INIS, 1998),16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kehendak Allah yang terdapat dalam hukum-Nya. Dan dalam proses mengatur, memberikan pengarahan dan memperlancar praktek hukum sakral ini, utusan sekaligus guru tersebut melengkapi Kitab Allah dengan kata-kata dia sendiri serta contoh-contoh yang normatif sifatnya yang disebut denagn *sunnah*. Dengan demikian, Qur'an yang sejalan dengan *sunnah* Nabi, merupakan wadah penagman bagi kehendak Allah dan sumber primer hukum. secara bebas, keduanya dapat disebut sebagai dua sumber utama hukum dalam Islam. Pemahaman inilah yang mendorong para cendikiawan muslim untuk menolak prinsip adat sebagai sumber hukum Islam karena adanya fakta bahwa sekedar hukum adat bukanlah suatu aturan yang diambil dari teks-teks sakral yaitu Qur'an dan Hadis. Logika ini menempatkan penganut kelompok mu'tazilah khususnya, yang telah dikenal berpandangan bahwa salah dan benar, baik dan buruk, serta apa yang disuruh dan apa yang dilarang, merupakan unsur yang menyatu dengan intelek manusia, sehingga adat bagi mereka dapat dipandang sebagai satu dari sekian banyak sumber-sumber hukum.[44]

Namun demikian dalam prakteknya para ahli hukum Islam melanjutkan tradisi yang mengakui efektivitas adat, terutama dalam lapangan interpretasi hukum. walaupun teori hukum yang dibangun oleh aliran-aliran hukum klasik memandang hukum Islam sebagai hukum agama yang bersifat kebal dari perubahan dimana manusia hanya mampu menginterpretasikan dan mengeksplanasikan hukum atnpa menciptakannya, permasalahan-permasalahan keseharian yang muncul dan perkembangan budaya

[44] Ibid., 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengahruskan adanya adaptasi dari aturan-aturan hukum tersebut kepada situasi yang baru. Sehingga ketika mereka mengahadapi masalah-masalah yang tidak ditemui oleh para sahabat, para Imam dari aliran-aliran hukum (*maẓāhib*) tersebut memanfaatkan hukum-hukum adat yang telah dipraktekkan di daerah-daerahbaru yang dikuasai oleh orang Islam. Tindakan mempertahankan adat ini dengan demikian merupakan suatu keharusan untuk merekonsiliasikan kesenjangan waktu dari syariah. Penerimaan praktek-praktek adat dapat pula dipandang sebagai suatu kesempatan untuk memperkenalkan fleksibilitas ke dalam kerangka pikir hukum Islam; hukum yang sakral (*divine*) haruslah mampu untuk menghadapi perkembangan-perkembangan baru dalam semua bidang kehidupan.[45]

Para ahli hukum Islam melihat prinsip-prinsip adat sebagai salah satu sumber hukum Islam yang sekunder, dan bukannya primer, dalam arti diaplikasikannya prinsip-prinsip tersebut "hanya ketika sumber-sumber yang primer tidak memberikan jawaban terhadap masalah-masalah yang muncul". Namun begitu, beberapa contoh yang terdapat dalam karya-karya para juris Muslim menunjukkan bahwa adat telah berperan sebagai sumber hukum yang sangat penting. Peran yang menentukan dari adat tersebut, secara jelas tergambarkan dalam bab-bab yang berhubungan deangn masalah jual-beli, perwakilan dan peragenan, perkawinan dan perceraian, sumpah dan juga kontrak bagi hasil.[46]

Dalam hal ini kita melihat, misalnya Abū Ḥanīfah dan para pengikutnya menyatakan bahwa ketika terjadi kegagalan panen, maka petani

[45] Ibid.
[46] Ibid., 18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang merugi tersebut dibebaskan dari membayar pajak, dan bahkan mereka berhak untuk mendapatkan bantuan keuangan sebagai suatu konpensasi dari kerugian yang dideritanya. Muḥammad ibn al-Ḥasan, salah seorang pengikut Abū Ḥanīfah yang menjadi hakim agung pada masa Harūn al-Rasyīd, senantiasa bertanya tentang adat dari berbagai macam bentuk perdagangan dan profesi sebelum mengeluarkan suatu fatwa yang berhubungan dengan praktek-praktek kerja profesional.[47] Dalam hal muḍārabah, biaya yang dibutuhkan untuk perjalanan bisnis dari seorang patner ditentukan berdasarkan adat yang ada.

Para juris muslim mempunyai pendapat yangberbeda-bedda tentang masuknya adat kedalam hukum Islam, tetapi mereka sampai kepada suatu kesimpulan yang sama: yaitu bahwa prinsip-prinsip adat merupakan alat yang efektif untuk membangun hukum. dalam hal ini pendiri aliran Hanifiah, Abū Ḥanīfah, memasukkan adat sebagai salah satu fondasi dari prinsip istiḥsān. Sarakhsī, dalam kitab *Mabsūṭ,* mengabarkan bahwa Abū Ḥanīfah menginterpretasikan makna aktual dari suatu adat sesuai dengan makna yang secara umum dipakai dalam masyarakat, namun menurut dia keberlakuan adat tersebut harus ditolak jika bertentangan dengan naṣṣ. Mālik percaya bahwa aturan-aturan adat dari suatu negeri harus dipertimbangkan dalam memformulasikan suatu ketetapan, walaupun ia memandang adat *ahl al-madīnah* (penduduk Medinah) sebagai suatu variabel yang paling otoritatif dalam teori hukumnya.[48] Tidak seperti *fuqahā* Hanafī dan Mālikī yang

[47] Muhammad Mustafā Syalabī, *Ushūl Fiqh al-Islāmī jilid I* (Bairut: Dār al-Nahdah al-'Arabiyah, 1986),320.
[48] Joseph Schacht, *The Origins of Muhammad Jurisprudence* (Oxford: The Clarendon Press, 1975), 61.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memegangi signifikansi sosial dan politik dari adat dan denagn demikian menekankan kepentingan dari adat tersebut dalam proses penciptaan hukum mereka, syāfi'ī dan Ibn Ḥanbal tampaknya tidak begitu memperhatikan adat dalam keputusan mereka. Namun begitu, bukti dari adanya *qaul jadīd* syāfi'ī yang dikompilasikan setelah ia sampai di Mesir, ketika dikontraskan dengan *qaul qadīm*-nya yang dikompilasikan di Irak, merefleksikan adanya pengaruh dari tradisi adat kedua negeri yang berbeda.[49] Penerimaan Ibn Ḥanbal terhadap hadis yang lemah ketika ia mendapatkan hadis tersebut pada kenyataannya tidak pernah dikesampingkan oleh para juris Muslim dalam usahanya untuk membangun hukum.

Peran adat yang ditunjukkan oleh para pembangun jurisprudensi Islam diatas pada giliran selanjutnya oleh para pengikutnya ditunjukkan dengan cara yang lebih eksplisit. Pandangan dari para *fuqahā'* penerus para imam madzhab dari masing-masing aliran hukum perlu dipaparkan di sini untuk memperlihatkan signifikansi adat lokal tersebut. Kita melihat bahwa semua ahli hukum Hanifiah menganggap adat sebagai sumber hukum. Abū Yūsuf (w. 182 H), sebagai contohnya, dikabarkan telah mengatakan bahwa adat menjadi bahan pertimbangan yang utama dalam sistem hukum Hanifiah, terutama ketika *naṣṣ* yang jelas tidak dapat ditemukan. Abū Hanīfah sendiri, menurut Sarakhsī, akan menolak *qiyās* untuk lebih memegangi '*urf*.[50]

Ahli hukum lain dari madzhab Ḥanafī, Muhammad ibn Ḥasan al-Syaibānī (w. 189 H), mengemukakan beberapa aturan interpretasi yang teoritis sifatnya yang menunjukkan kepentingan jurisprudensial dari adat. Ia

[49] Syalabī, *Ushūl Fiqh*, 319.
[50] Lukito, *Pergumulan,* 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyebutkan beberapa kaidah hukum, yaitu: (1) ketetapan hukum yang diderivasikan dari adat sama dengan ketetapan yang diambil dari teks-teks *naṣṣ (aṡ-ṡābit bil -'urf kaṡ-ṡābit bin-naṣṣ*); (2) adat menjadi hukum yang pasti jika tidak ada ketentuan yang lain dari *naṣṣ (al-'ādah taj'al ḥukm iżā lam yūjad at-taṣrīḥ bi-khilāfih*); (3) teori yang umum dapat dispesifikkan oleh ketetapan adat (*al-muṭlaq min al-kalām yutaqayyad bi-dalālah al-'urf*); (4) adat bersifat valid untuk mempartikularkan ketentuan yang bersifat umum (*al-'ādah mu'tabarah fī taqyīd muṭlaq al-kalām*); (5) Pengetahuan yang harus diperoleh melalui adat sama dengan persyaratan yang dikemukakan oleh *naṣṣ (al-ma'rūf bil-'urf kal-masyrūṭ bin-naṣṣ).* Dari kaidah-kaidah ini dapat dilihat bahwa madzhab Ḥanafī, adat dapat dijadikan sumber hukum ketika teks-teks *naṣṣ* dalam kasus yang bersangkutan tidak memberikan jawaban; demimian pula, adat dapat membatasi efek dari aturan hukum yang umum. Kaidah-kaidah ini sangat populer dan secara luas diadopsi oleh ahli hukum yang lain.[51]

Seperti halnya ahli hukum dari kelompok Hanifiah, para ahli hukum Malikiah juga menerima prinsip-prinsip adat sebagai sumber otoritas hukum yang pasti. Hal ini dapat diindikasikan dari karya-karya Mālikī seperti *al-Muwaṭṭa', al-Mudawwanah,* dan *Fatḥ al-'Alī al'Mālik.*[52] Imām Mālik sendiri memasukkan adat diantara berbagai landasan dari doktrin interes publiknya (*maṣālih al-mursalah*).[53] Lebih dari itu Mālik juga memandang praktik adat masyarakat Madinah sebagai konsensus pendapat umum yang

[51] Ibid., 20.
[52] Ibid.
[53] Wahbah al-Zuhaiī, *Ushul fiqh al-Islami,* juz 2 (Damaskus: Dar al-Fikr, 2009), 39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mencukupi untuk digunakan sebagai sumber hukum ketika tidak ada teks yang eksplisit. Ungkapan-ungkapan seperti "praktik yang kita setujui" yang digunakan oleh Mālik dalam kitab *al-Muwaṭṭa'*-nya merupakan bukti dari pandangannya bahwa kebiasaan penduduk Madinah merupakan salah satu sumber hukum yang kuat. Para pengikutnya kemudian lebih menekankan signifikansi praktik penduduk Madinah ini dan memberikan keputusan bahwa praktik penduduk ini dapat mengalahkan berita hadis yang hanya mempunyai perawi tunggal. Juga masih dalam pandangan Mālik, ada tiga macam praktik yang mempunyai kekuatan hukum : (1) praktik penduduk Madinah (*'amal ahl al-Madīnah*); (2) praktik dari para pakar di Madinah; dan (3) praktik para pemegang otoritas politik. Pada kenyataannya berdasarkan pada fakta inilah maka Mālik membebaskan para wanita ningrat dari pelaksanaan aturan Qur'an yang memerintahkan para ibu untuk menyussui anak-anak mereka. Mālik juga membedakan antara '*urf* dan '*amal*. Menurutnya, kalau yang pertama tidak memerlukan suatu otoritas spiritual, maka yang kedua memerlukan otoritas spiritual tersebut. Lebih dari itu ia juga melihat '*amal* sebagai suatu *naṣṣ*.[54]

Ahli hukum dari madzhab Mālikī yang terkenal, Asy-Syāṭibī (w. 790 H.), berpendapat bahwa adat lokal yang tidak bertenatangan dengan semangat Islam dapat menjadi penuntun dalam mengaplikasikan hukum. ia membedakan antara dua macam adat atau kebiasaan: yang pertama ia sebut dengan *"al-'awāid asy-syar'iyyah"*, yang terdiri dari tradisi-tradisi yang disetujui *naṣṣ* atau dalil *syar'ī* lainnya, yang kedua disebut *"al-awāid al-*

[54] Lukito, *Pergumulan,* 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jāriyah", yang terdiri berbagai bentuk adat yang didiamkan oleh syariah , dalam arti tidak menerima maupun menolak. Sementara penerimaan syariha terhadap kelompokyang pertama tergantung pada kesesuaiannya dengan syariah itu sendiri,kelompok yang kedua tidak bersifat mengikat dan denagn demikian bersifat *mubāḥ* (diperbolehkan)[55].

Dalam kitab *Muwāfaqāt*, asy-Syāṭbī juga menyebutkan hubungan antara *maṣlaḥah* dan '*urf*, disamping membahas hubungannya dengan sumber-sumber hukum Islam yang lain. Sebagai suatu doktrin yang bersifat inheren denagn tujuan-tujuan yang umum dari syariah, kepentingan umum dapat menjadi faktor dalam mengukur penerimaan adat. Berbagai macam adat yang mendorong kesejahteraan masyarakat dapat diterima dalam doktrin *maṣāliḥ* ini. Dan karenanya mempunyai peran yang penting dalam memenuhi kepentingan syariah.[56] Dalam pandangan Syāṭibī, adat setempat yang tidak bertentang dengan semangat Islam dapat menjadi penuntun dalam mengaplikasikan syariah dan juga dapat menjadi basis dari variasi lokal dalam aturan-aturan yang tidak bersangkutan dengan maslah-masalah ibadah.[57]

Ahli hukum dari kelompok Mālikī yang juga mendiskusikan aturan-aturan dimana didalamnya adat mempunyai peran yang menentukan adalah Ibn Farḥūn. ia mengemukakan bahwa peran adat dalam proses kreasi hukum tidak dapat dihindari. Seorang juris atau mufti harus mempertimbangkan adat yang ada dalam masyarakat sebelum membuat suatu keputusan. Ketika

---

[55] Al-Syaṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Ahkām*, Jilid 2 (Kairo: Maktabah wa Matba'at Muhammad Ali Sabih, 1969), 209.
[56] Ibid., 220.
[57] Ibid., 205.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menghadapi suatu masalah, makna suatu kata, terutama dalam kasus dimana mereka harus memilih antara makna literalnya atau makna umumnya dalam masyarakat, maka makna yang kedua inilah yang dipakai. Demikian pula, seorang mufti yang tinggal dalam suatu negara yang mempunyai adat istiadat yang berbeda harus memberikan perhatian kepada adat tersebut sebelum mengeluarkan suatu fatwa.[58]

Mengikuti jejak pendiri madzhab mereka yang menggunakan adat sebagai dasar yang valid untuk berargumentasi, para juris Syafi'iyah memanfaatkan prinsip-prinsip adat dalam keputusan hukum mereka. Ulama Syafi'iyyah periode awal, Imam Māwardī (w. 450 H), mengemukakan bahwa adat dan akal keduanya harus digunakan dalam menyelesaikan perkara-perkara.[59] Sementara al-Khātib al-Bagdādī, sebagaimana Ibn Farhūn dari madzhab Mālikī, berpendapat bahwa para mufti yang mengeluarkan ketetapan hukum harus memahami adat secara benar agar terhindar dari penetapan hukum yang keliru.[60] As-Suyūṭī (w. 911 H) adalah ulama lain dari kelompok Syafi'iyyah yang mengakui pengaruh adat dalam masyarakat.

Dalam diskusi yang panjang ia mempromosikan prinsip-prinsi adat sebagai suatu sumber hukum dan membahas aplikasinya yang praktis dalam pemecahan kasus-kasus hukum. berdasarkan pada hadis : "apapun yang dipandang baik oleh orang-orang Islam, maka baik dalam pandangan Allah". Al-Suyuti menguatkan bahwa terdapat begitu banyak isu-isu hukum yang

[58] Lukito, *Pergumulan,* 22.
[59] Al-Mawardi, *Adab al-Qadi*, Jilid 1 (Riyad: Matba'ah al-Iryad, 1971), 135.
[60] Al-Khatib al-Bagdadi, *al-Faqih wa al-Mutafaqqih,* Jilid 2 (Riyad: Dar Ibn al-Jauzi, 1996), 334.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapat dipecahkan dengan merujuk kepada adat.[61] Kecenderungan dia untuk lebih menerima makna yang berasal dari adat ketimbang makna literal suatu kata, walaupun itu bertentengan dengan syariah, merupakan bukti bahwa ia mengimplementasikan pendapat ini dalam praktik. Demikian pula makna yang umum dari suatu kata juga dapat dibatasi dengan makna yang berasal dari adat meskipun syariah sendiri tidak membatasinya.

Pendapat para ahli hukum dari mazhab Hanbali tentang adat ini dapat dilihat secara jelas dalam kitab karya Ibn Qudamah, al-Mugni. Sebagai salah satu ulama Hambali yang paling terkenal, Ibn Qudamah (w. 620H) secara gamblang menganggap adat sebagai suatu sumber hukum dan ia menguatkan aturan-aturan fikihnya dengan merujuk pada adat. Demikian pula, mengikuti Ahmad Ibn Hanbal, pendiri mazhab ini yang mendasarkan banyak keputusan-keputusan hukumnya pada adat penduduk Hijaz, al-Tufī menyebut kebiasaan yang berlaku umum (adat) di antara sembilan belas sumber hukum.[62]

Ulama hanbali lain yang berbicara panjang lebar mengenai adat adalah Ibn Taimiyyah. Ketika mejelaskan tentang kategori-kategori yang berbeda dari suatu kata, ia membagi suatu term ke dalam tiga tipe : pertama, term yang hanya memiliki arti literal saja, seperti bumi, langit, laut dan lainsebagainya. Kedua, term yang ditentukan maknanya dan diterangkan secara eksklusif oleh syariah, seperti kata sholat, zakat, iman dan kufur. Ketiga term yang hanya dapat dipahami dalam konteks adat setempat, contohnya kata qabada dalam sabda Nabi : "*Man ibta ta'aman fala yabiuhu*

[61] Jalal al-Dīn Abd al-Rahmān al-Suyūtī, *al-Asbāh wa al-Nazāir* (Kairo: Dar al-Kutub, t.t.), 99-100.
[62] Lukito, *Pergumulan,* 23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hatta yaqbadahu". Syariah dalam hal ini tidak membatasi makna term tersebut dalam suatu batasan.[63]

Penjelasan tentang aplikasi adat menjadi lebih jelas ketika kita melihat kasus yang spesifik mengenai salat yang dilakukan ketika dalam perjalanan. Dalam ini, Ibn Taimiyyah menggatakan bahwa karena orang Islam diperbolehkan untuk mengqasar salatnya selama perjalanan, definisi kata "perjalanan" harus ditentukan oleh adat karena syariah tidak memberikan spesifikasi apa yang dimaksud dengan term tersebut. Contoh aplikasi adat yang lain adalah dalm hal membayar *kaffarat* (kompensasi) karena melanggar sumpah. Di sini kewajiban untukm memberi makan sepuluh orang miskin dengan makanan secukupnya ditentukan melalui adat masyarakat setempat.[64]

Penjelasan yang dikemukakan di atas membawa suatu kejelasan bahwa peran adat tidak hanya terbatas pada pengambilan inisiatif dalam hukum ketika sumber hukum yang lain tidak memberikan jawaban, karena adat pada kenyataannya jiga memiliki peran yang penting yang harus dimainkan dalam mengahadapi masalah aplikasi hukum yang muncul. Sebagaiman yang dikemukakan oleh Al-Awa, walaupun berbagai aturan dalm al-Qur'an dan hadis mengakui berbagai macam intepretasi, satu-satunya metode yang diterima untuk mengaplikasikan peraturan-peraturan adalah mereferensi kepada adat yang ada pada tempat dan waktu dimaksud.[65]

Dengan demikian kita menemukan bahwa berbagai macam perintah dalam al-Qur'an tidak dapat diaplikasikan dengan tepat tanpa mempegunakan adat sebagai bahan pertimbangan. Aplikasi hukum yang memerintahkan

---

[63] Ibn Taimiyyah, *Al-Fatāwā al-Kubra*, Jilid 3 (Bairut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), 411-412
[64] Ibid.
[65] Lukito, *Pergumulan,* 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

setiap orang Islam untuk menyangga kehidupan berkeluarganya, sebagai contoh, tidak dapat dipahami tanpa merujuk kepada aturan adat masyarakat setempat karena al-Qur'an tidak memberikan batasan berapa besar pendapatan seseorang yang harus digunakan untuk membiayai kehidupan orang-orang yang menjadi tanggungjawabnya. Contoh lain dapat pula dikemukakan mengenai kata "*'adalah*" (integritas agama), apa yang dapat membentuk '*adalah* dan apa yang dapat merusaknya lagi-lagi harus ditentuka atas dasar adat, karena ketidakjelasan referensi dalam al-Qur'an.[66]

Atas dasar itulah maka para pakar ahlu hukum Islam pada kurun waktu berikutnya memformulasikan kaidah : "adat dapat menjadi sumber penetapan hukum" *(al-'adah al-Muhakkamah)*.[67] Para fuqaha berikutnya kemudian mengkualifikasi peran adat dengan berbagai macam persyaratan agar valin menjadi bagian dari hukum Islam. Pertama adat harus secara umum dipraktekkan oleh anggota masyarakat jika adat tersebut dikenal secara umum oleh semua lapisan masyarakat, atau adat dipraktekkan oleh sebagian kelompok masyarakat jika adat tersebut memamg hany bersifat umum untuk kelompok masyarakat tertentu. Kedua, adat harus berupa kebiasaan yang sedang berjalan dalam masyarakat pada waktu adat akan dijadikan hukum. Ketiga, adat harus dipandang tidak sah jika adat tersebut bertentangan dengan ketentuan yang eksplisit dari al-Qur'an dan hadis. Keempat, dalam hal perselisihan, adat hanya akan dipakai hanya ketika tidak ada penolakan yang

[66] Ibid.
[67] al-Suyūṭī, *Al-Asbāh*, 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

eksplisit sifatnya untuk menggunakan adat dari salah satu pihak yang terlibat.[68]

Dengan batasan-batasan inilah paraahli hukum Islam pada semua periode sejarah hukum Islam secara bebas mempergunakan adan tempatan dalam pertimbangan-pertimbangan hukum mereka. Tahir Mahmood mengemukakan bahwa adat sering membentuk suatu substratum yang nyata dalam berbagai aturan hukum. Bahwa perbedaan-perbedaan yang sering muncul antara para ahli hukum Islam dari berbagai mazhab tentang posisi adat dalam sistem hukum Islam dapat dimengerti, perbedaan ini disebabkan oleh perubahan-perubahan yang terjadi dalam penampilan adat dari satu tempat ke tempat yang lain dan dari satu waktu ke waktu yang lain.[69]

Dalam mempertimbangkan fakta ini, semua ulama sepakat bahwa ketika adat berubah maka pendapat hukum yang mendasarkan diri pada adat tersebut juga harus diubah. Qarrafi secara gamblang menjelaskan bahwa kapanpun adat berubah, maka para ahli hukum harus mengimplementasikan perubahan-perubahan tersebut dalam putusan hukum mereka. Ia bahkan sampai mengatakan seseorang berada dalam kesesatan jika mengikuti pendapat-pendapat hukum tanpa memperhatikan adat yang ada dalam masyarakat.

Setelah memahami kontribusi besar yang diberikan oleh adat dalam proses perkembangan hukum Islam, dapat dipahami bahwa dalam realitas sistem hukum Islam senantiasa menyadari keefektifan adat dalam proses kreasi hukum Islam. Mengingat pengarus adat pra Islam dan institusi-institusi

[68] Lukito, *Pergumulan,* 25.
[69] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

legal pada formasi awal hukum Islam, dan menyadari pula adopsi dari berbagai macam adat dan praktik kebiasaan yang berasal dari berbagai daerah yang baru masuk dalam kekuasaan Islam yang selalu dituntut untuk mempertemukan berbagai kepentingan dan memecahkan problema-problema yang muncul dalam masyarakat yang jauh dari tempat kelahiran sistem hukum Islam.[70]

Dalam perkembangan hukum Islam berikutnya , pada masa ketika hukum Islam telah dibentuk oleh para pendiri mazhab hukum, adat memainkan peran yang sangat penting dalam pengoperasian hukum Islam. Walaupun bentuk adat secara teori tidak dipandang sebagai suatu sumber hukum yang independen, fungsinya dalam hubungan antara hukum dan realita yang didapati dan yang ada dalam masyarakat, menunjukkan bahwa prinsip-prinsip adat sesungguhnya tidak pernah terpinggirkan dalam proses kreasi hukum dalam Islam. Pendekatan yang realistik dari para ahli hukum Islam dari berbagai aliran hukum juga dimitivasi oleh keinginan mereka untuk mengikuti praktik nabi dan para sahabat dalam aktivitas hukum mereka. Apa yang diberikan oleh para ahli hukum saat itu adalah memberikan fasilitas hukum dan landasan-landasan rasional dalam penerimaan adat tersebut. Dalam pandangan mereka penerimaan dan pengakomodasian dari berbagai macam adat yang berguna bagi konteks yang ada tidak mengandung alasan lain kecuali untuk menerima dan mengikuti kebijaksanaan dari para kaum muslimin periode awal, dimana tindakan menerima adat justru memudahkan aplikasi hukum Islam dalam masyarakat.[71]

---

[70] Ibid., 26
[71] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id