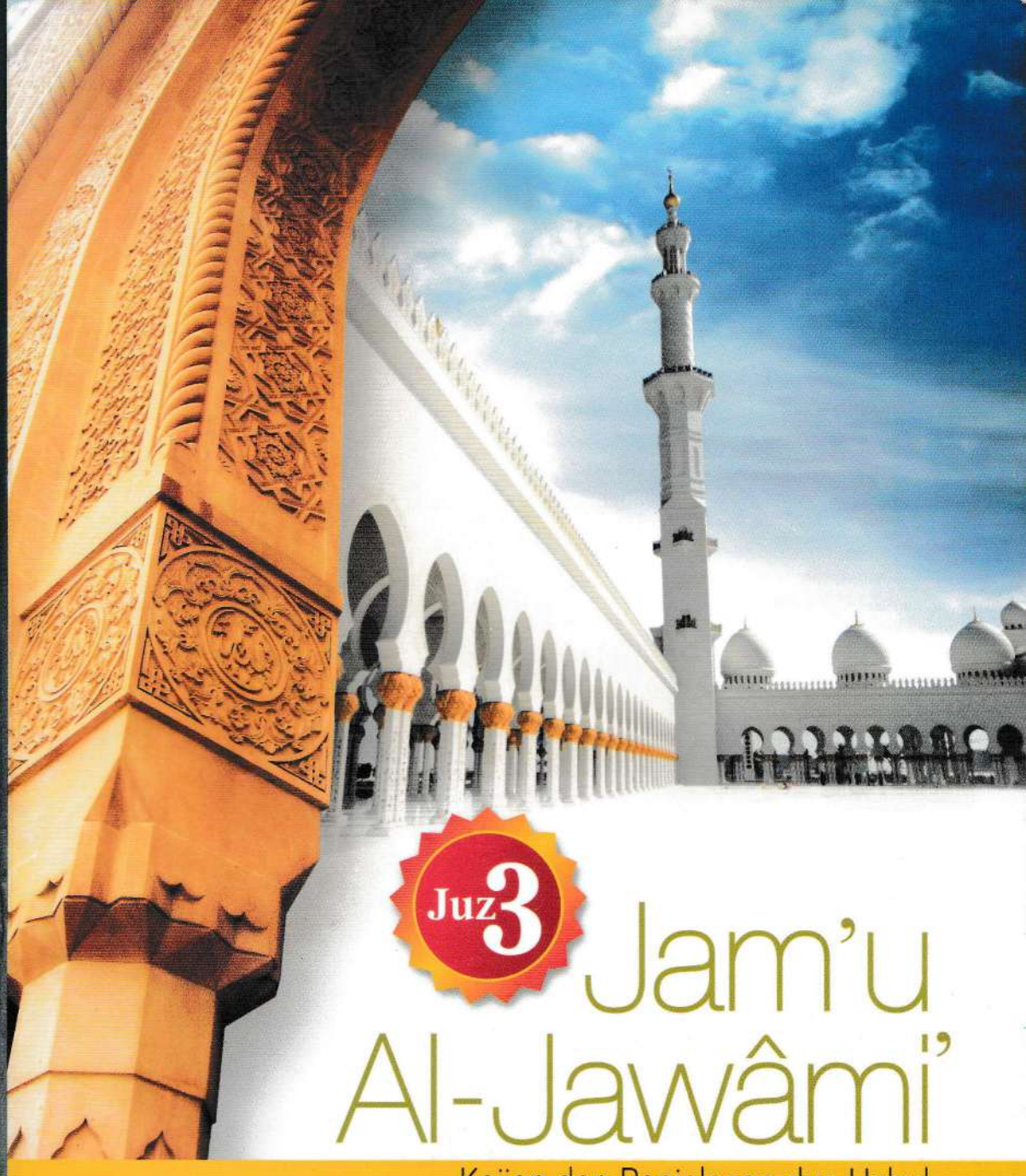


Juz 3

Jam'u Al-Jawâmi'

Kajian dan Penjelasan dua Ushul

(Ushul Fiqh dan Ushuluddin)

Darul Azka
Kholid Afandi
Nailul Huda

LIRBOYO PRESS

Darul Azka, Kholid Afandi, Nailul Huda
Jam'u Al-Jawâmi'
Kajian dan Penjelasan dua Ushul
(Ushul Fiqh dan Ushuluddin)
Juz 3

Darul Azka
Kholid Afandi
Nailul Huda

Jam'u Al-Jawâmi'

Kajian dan Penjelasan Dua Ushul

Juz 3

الجزء الثالث

Santri salaf

Judul	:	**Jam'u Al-Jawami'** Kajian dan Penjelasan Dua Ushul
Penyusun	:	Darul Azka Kholid Afandi Nailul Huda
Editor	:	Darul Azka
Setting, Lay Out & Design Cover	:	Santri salaf *crew*
Penerbit	:	Santri salaf *press*
Cetakan	:	Pertama, Tahun 2014 M.

PENGANTAR PENYUSUN

اَلسَّلاَمُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ

Bismillah, alhamdulillah, salam sejahtera kepada saudara-saudara kami, kaum muslimin, semoga tetap dalam lindungan Allah ﷻ dan senantiasa dalam nikmat iman dan islam yang sempurna. Shalawat, salam semoga dihaturkan kepada Rasulullah ﷺ, keluarga dan shahabatnya.

Merupakan sebuah kebahagiaan, kami bertiga santri-santri Pondok Pesantren Lirboyo Kediri dapat berpartisipasi menyumbangkan pemikiran dalam rangka menghidupkan khazanah keilmuan pesantren.

Sebuah upaya mengkaji dan mengangkat kembali materi-materi dasar pembelajaran ilmu agama yang mulai terlihat ditelantarkan dan kurang diminati. Utamanya disiplin ilmu yang dianggap cukup sulit dipelajari, mulai dari ilmu mantiq (logika), faraid (waris-mewaris), falak (astronomi) dan ushul fiqh.

Kali ini bahan kajian yang dipilih adalah "Jam'u al-Jawami'", sebuah karya monumental Imam At-Taj As-Subki (727 - 771 H / 1327 - 1370 M). Salah satu karya paling komprehensif dari sekian banyak kitab bermaterikan disiplin ilmu ushul (ushul fiqh dan ushuluddin).

Nama lengkap pengarang adalah Abdul Wahhab bin Ali bin Abdul Kafi As-Subki Abu Nasr Qadhi Al-Quddhat, dilahirkan di Cairo Mesir pada tahun 727 H, kemudian berpindah bersama orang tuanya ke Damaskus. Termasuk karyanya adalah Thabaqat as-Syafi'iyyah Al-Kubra (6 jilid), Mu'id an-Ni'am wa Mubid an-Niqam, Jam'u al-Jawami', Man'u al-Mawani' (ta'liq Jam'u al-Jawami'), Tausyih at-Tashhih (ushul fiqh), Tarsyih at-Tausyih wa Tarjih at-

Tashhih (fiqh madzhab As-Syafi'i), Al-Asybah wa An-Nadhair (fiqh), At-Thabaqat Al-Wustha, dan At-Thabaqat As-Shughra. Beliau wafat tahun 771 H di Damaskus.

Karena pentingnya kitab ini bagi pengkaji dua ushul (ushul fiqh dan ushuluddin), maka kami berinisiatif membantu dengan menyajikannya dalam format baru. Dimulai dengan terjemahan, kemudian dilanjutkan penjelasan dari berbagai referensi syarh, hasyiah dan perbandingan kitab lain. Dengan maksud memudahkan pengkaji ushul untuk memahami dan menalarkan lebih cepat dan sistematis.

Terima kasih kami sampaikan kepada segenap masyayikh, guru-guru dan orang tua kami. Semoga karya ini menjadi sumbangan berharga dari pesantren untuk kaum muslimin yang kelak bermanfaat dunia dan akhirat. Amin.

وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ

Lirboyo, 05 Pebruari 2014 M
05 R. Tsani 1435 H

Santri salaf team

DAFTAR ISI

Pengantar Penyusun –iii
Daftar Isi - v

***Al-Qawâdih* (bentuk-bentuk perusak dalil)**
Pengertian *Qawâdih* - 01
Takhalluf al-hukmi 'an al-'illat (an-naqdlu) - 03
Tanggapan atas *takhalluf al-hukmi 'an al-'illat* - 11
Beberapa aturan berargumentasi terkait qiyas - 15
Antisipasi dari sanggahan *takhalluf* - 20
Pembuatan pernyataan ingkaran atau negasi (*naqîdl*) - 22
Al-Kasru - 25
'Adam al-'Aks (takhalluf al-'aks) - 30
'Adam at-Ta'tsîr - 35
Al-Qalbu - 43
Pembagian *al-Qalbu* - 46
Qalbu al-musâwâh - 50
Al-Qaul bil Mûjab - 53
Al-Qadh fi al-munâsabah - 57
Al-Qadh fî shalâhiyyah ifdlâ' al-hukmi ilal maqshûd - 57
Al-qadh fi adh-dhuhûr - 58
Al-qadh fi al-indlibâth - 58
Al-Farqu - 59
Fasâdul wadl'i - 63
Fasâd al-i'tibâr - 66
Al-Muthâlabah bi tash-hîh al-'illat - 70
Ikhtilâf adl-dlâbith - 76
Hal-hal terkait *qawâdih* - 78
At-Taqsîm - 83
Sanggahan dengan *man'u* dan yang lain - 87
Uraian penutup - 89
Qiyas merupakan bagian dari agama - 89
Qiyas merupakan bagian dari ushul fiqh - 90
Produk *qiyas* merupakan agama - 91
Hukum aktivitas *qiyas* - 91
Pembagian *qiyas* - 92

Kitab kelima ; Penggalian dalil

Qiyas *iqtirâniy* dan qiyas *istitsnâ-iy* - 96
Qiyas *'aks* - 98
Al-Bâqiy - 98
Ketiadaan hukum karena ketiadaan dalil - 99
Sekedar ucapan: "Ada *muqtadli*, maka ada hukum" - 99
Tentang *istiqrâ'* - 100
Tentang *istishhâb* - 102
Peniadaan, haruskah menampilkan dalil? - 106
Pengambilan hukum dari yang paling minimal - 106
Syariat kaum sebelum kita - 108
Hukum asal sesuatu - 110
Tentang *istihsân* - 112
Tentang qaul shahabat - 116
Tentang ilham - 120
Kaidah-kaidah fiqh - 123

Kitab keenam ; *Ta'âdul* dan *Tarjih*

Tentang *ta'âdul* - 125
Ta'âdul dua dalil *qath'iy* - 126
Ragam pendapat mujtahid bagi pengikutnya - 128
Tentang *takhrîj* - 131
Tentang *tarjîh* dan mengamalkan *ar-rajih* - 133
Mengamalkan dua dalil yang berbenturan - 135
Kesulitan mengamalkan dua dalil yang berbenturan - 137
Al-Murajjihât (faktor-faktor pen-*tarjîh*) - 139
Pertama; *tarjîh* berdasarkan sanad - 139
Kedua; *tarjîh* berdasarkan *matan* - 150
Ketiga ; *tarjîh* berdasarkan *madlûl* - 158
Keempat ; *tarjîh* berdasarkan faktor luar - 162
Kelima ; *tarjîh* terkait *ijma'* - 164
Keenam ; *tarjîh* antar *qiyas* berdasarkan ashl - 165
Ketujuh ; *tarjîh* antar *qiyas* berdasarkan *illat* - 166
Kedelapan ; *tarjîh* antar *hudûd* - 173

Kitab ketujuh ; Ijtihad

Pengertian ijtihad - 176
Kriteria mujtahid - 177
Kriteria mewujudkan ijtihad yang benar - 181

Beberapa hal yang tidak masuk persyaratan - 182
Hal-hal yang sebaiknya dilakukan mujtahid - 183
Tingkatan-tingkatan mujtahid - 184
Tajazzu' al-ijtihad - 185
Ijtihad bagi Rasulullah SAW - 186
Ijtihad shahabat di masa Rasulullah SAW - 188
Kebenaran dan kesalahan ijtihad - 190
Kebenaran ijtihad dalam masalah *naqliyyah* - 192
Pembatalan dan revisi hukum dalam ijtihad - 194
Tentang *tafwidl* (penyerahan hukum) - 197
Perintah bergantung pada kehendak *ma'mur* - 198
Tentang *taqlid* - 199
Taqlid bagi selain mujtahid - 200
Taqlid bagi mujtahid - 201
Kasus yang terulang - 203
Bertaqlid kepada *mafdlûl* - 204
Taqlid pada mujtahid yang sudah meninggal - 206
Istiftâ' kepada orang yang ahli - 208
Fatwa *muqallid* - 210
Masa kekosongan mujtahid - 211
Mengamalkan fatwa *mufti* bagi *mustafti* - 214
Tentang bermadzhab - 215
Hukum *tatabbu' ar-rukhash* - 217

Ushuluddin
Taqlid dalam permasalahan ushuluddin - 218
Alam adalah baru dan memiliki pencipta - 221
Allah SWT Maha Esa - 222
Allah SWT *qadim* - 222
Allah bukan materi, bukan atom - 224
Menciptakan tanpa membutuhkan - 225
Qadha'-qadar, ilmu, dan *qudrah* - 225
Hubungan *irâdah* - *'ilmu* dan *baqa'* - 226
Asma dan sifat Allah SWT - 227
Meyakini *dhahir* makna sifat Allah dalam al-Qur'an dan Sunnah - 229
Silang pendapat memilih *ta'wil* atau *tafwidh* - 229
Al-Qur'an kalam Allah SWT - 230
Al-Qur'an bukan *makhlûq* - 231
Balasan pahala atas ketaatan - 233

Siksaan atas ketaatan dan pahala untuk kemaksiatan - 234
Mencicipkan rasa sakit pada binatang dan anak-anak - 234
Menyaksikan Allah SWT di akhirat - 235
Melihat Allah SWT dalam keadaan terjaga - 236
Melihat Allah SWT dalam mimpi - 237
Saat isra' mi'raj, apakah Rasulullah SAW. Melihat Allah SWT? - 237
Orang yang beruntung dan celaka - 238
Ridha dan mahabbah - 239
Definisi rizqi - 241
Petunjuk dan penyesatan - 242
Taufiq, *al-luthf, khidzlan, khatm* dan *thab'u* - 243
Hakikat-hakikat sesuatu yang mungkin wujud - 244
Pengutusan para rasul dan makhluk paling utama - 245
Tentang mu'jizat - 247
Iman dan syarat-syaratnya - 248
Islam dan syarat-syaratnya - 249
Definisi *ihsan* - 250
Iman bersama kefasikan - 250
Tentang syafa'at - 251
Kematian dan kebinasaan ruh - 252
Eksistensi ruh - 253
Hakikat ruh - 254
Keramat para wali - 256
Tidak mengkafirkan ahli kiblat - 257
Kesetiaan pada pemimpin - 258
Siksa kubur dan pertanyaan dua malaikat - 258
Surga dan neraka telah tercipta - 259
Nashbul imamah - 259
Tidak ada kewajiban apapun bagi Allah SWT - 260
Pengembalian raga setelah ditiadakan - 260
Manusia terbaik setelah para nabi - 261
Terbebasnya Aisyah RA dari tuduhan keji - 262
Menahan diri dari kejadian antar shahabat - 262
Imam kaum muslimin dalam naungan hidayah - 263
Imam Al-Asy'ari dan imam Junaid - 263
Hal-hal yang sebaiknya diketahui - 264
Nikmat bagi kafir - 266
Musyar ilaih dari ' أَنَا ' - 266
Al-jauhar al-fardu - 267

Penengah antara *maujud* dan *ma'dum* - 267
Penisbatan dan penyandaran - 267
Seputar *'aradh* (sifat) - 267
Dua *'aradl* yang sama tidak dapat berkumpul - 269
Salah satu dari dua sisi perkara yang mungkin - 269
Hakikat ruang dan waktu - 271
Tadâkhul al-ajsâm dan kekosongan *jauhar* - 272
Antara *ma'lul* dan *'illat* - 274
Kelezatan duniawi - 275

Penutup ; Tentang dasar-dasar tashawwuf
Kewajiban pertama adalah mengetahui Allah SWT - 278
Nafsu *abiyyah* - 278
Khauf dan *raja'* - 279
Orang yang rendah cita-citanya - 280
Menimbang dengan syar'i - 281
Istighfar yang butuh *istighfar* yang lain - 281
Hadîtsun nafsi dan *hamm* - 282
Memerangi *nafsu al-ammarah* - 283
Definisi dan syarat taubat - 284
Perbuatan hamba - 287
Antara *tawakkal* dan *iktisab* - 289

Daftar pustaka - 293

BENTUK-BENTUK PERUSAK DALIL

الـقَـوَادِحُ

PENGERTIAN *QAWÂDIH*

Syaikh Al-Adludl menjelaskan, bahwa pada hakikatnya, *qawâdih* adalah kritik atas dalil yang menunjukkan pada sebuah ke-*'illat*-an[1]. Bentuk-bentuk kritik tersebut bermuara pada bentuk *man'u* (penolakan) dan *mu'âradlah* (pembenturan)[2]. Jika tidak demikian, maka kritik tersebut tidak dapat diterima. Karena dalam alur diskusi ini, pihak *mustadill* (pemapar dalil) layaknya *mudda'i* (pendakwa), penetapan hukum dalam sebuah kasus adalah obyek dakwaan (*mudda'a*), dalil bertindak sebagai saksinya, Kelayakannya dalam bersaksi bergantung keabsahan *muqaddimât* (premis-premis), efek persaksian adalah dengan perurutan munculnya hukum tatkala tidak dijumpai *mu'âridl* (dalil pembentur), dan jika ada *mu'âridl* maka sebagaimana halnya jika terjadi benturan dua persaksian.

Kemudian, *mu'taridl* (pengkritisi dalil) berperan sebagai *mudda'a 'alaih* (terdakwa) dan penolak dakwaan. Sedangkan penolakan dakwaan adalah dengan meruntuhkan salah satu dari dua hal, meruntuhkan persaksian dalil atau meruntuhkan efek persaksian. Meruntuhkan persaksian dalil dengan merusak keabsahannya dengan menolak sebagian di antara premisnya, atau menuntut pembuktian kebenaran premis. Sedangkan meruntuhkan efek persaksian adalah dengan *mu'âradlah* (pembenturan) dengan dalil lain yang mampu mengimbangi atau mencegah penetapan hukumnya.

Berikut ini bentuk-bentuk *qawâdih* yang akan dituturkan secara berurutan pada pembahasannya masing-masing:

1. *Takhalluful hukmi 'anil 'illat / an-naqdlu*
2. *Al-Kasru*
3. *'Adamul 'aks / takhalluful 'aks*
4. *'Adamut ta'tsîr*
5. *Al-Qalbu*
6. *Al-Qaul bil Mûjab*
7. *Al-Qadhu fil munâsabah*
8. *Al-Qadhu fî shalâhiyyah ifdlâ' al-hukmi ilal maqshûd*

---

[1] Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol. II hal. 339

[2] Tentang hal ini, akan dibahas lebih detail dalam bagian akhir, bahwa pendapat terpilih menyatakan bahwa kritik semuanya bermuara pada bentuk *man'u*.

9. *Al-Qadhu fidh dhuhûr*
10. *Al-Qadhu fil indlibâth*
11. *Al-Farqu*
12. *Fasâdul wadl'i*
13. *Fasâdul i'tibâr*
14. *Al-Muthâlabah bi tash-hîh al-'illat*
15. *Ikhtilâf adl-dlâbith*
16. *Taqsîm*

مِنْهَا تَخَلُّفُ الْحُكْمِ عَنْ الْعِلَّةِ وِفَاقًا لِلشَّافِعِيِّ وَسَمَّاهُ النَّقْضَ وَقَالَتْ الْحَنَفِيَّةُ: لَا يَقْدَحُ وَسَمَّوْهُ تَخْصِيصَ الْعِلَّةِ وَقِيلَ لَا فِي الْمُسْتَنْبَطَةِ وَقِيلَ عَكْسُهُ

Di antara *qawâdih* (bentuk-bentuk perusak dalil) adalah *takhalluful hukmi anil 'illat* (tertinggalnya hukum dari *'illat*), sesuai dengan pendapat Imam Asy-Syafi'i, beliau menamakannya "*an-naqdlu*". Ulama' Hanafiyyah menyatakan bahwa *takhalluful hukmi anil 'illat* tidak merusak dalil; mereka menamakannya *takhsishul 'illat*. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) "tidak merusak *'illat mustanbathah ('illat yang digali)*". Dikatakan (dalam pendapat lain), "sebaliknya (yakni tidak merusak *'illat manshûshah* {*'illat yang tertera dalam nash*})".

وَقِيلَ يَقْدَحُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لِمَانِعٍ أَوْ فَقْدِ شَرْطٍ وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ فُقَهَائِنَا وَقِيلَ يَقْدَحُ إِلَّا أَنْ يَرِدَ عَلَى جَمِيعِ الْمَذَاهِبِ كَالْعَرَايَا وَعَلَيْهِ الْإِمَامُ

Dikatakan (dalam pendapat lain), "merusak, kecuali jika tertinggalnya hukum dikarenakan adanya *mâni'* (penghalang) atau ketiadaan syarat". Pendapat ini dipedomani oleh mayoritas *fuqaha'* kita. Dikatakan (dalam pendapat lain), "merusak, kecuali ketertinggalan hukum terjadi dalam semua madzhab, sebagaimana jual beli *'arâya*", pendapat ini dipedomani Imam Ar-Râzi.

وَقِيلَ يَقْدَحُ فِي الْحَاظِرَةِ وَقِيلَ فِي الْمَنْصُوصَةِ إِلَّا بِظَاهِرٍ عَامٍّ وَ الْمُسْتَنْبَطَةِ إِلَّا لِمَانِعٍ أَوْ فَقْدِ شَرْطٍ وَقَالَ الْآمُدِيُّ إِنْ كَانَ التَّخَلُّفُ لِمَانِعٍ أَوْ فَقْدِ شَرْطٍ أَوْ فِي مِعْرَضِ الِاسْتِثْنَاءِ أَوْ كَانَتْ مَنْصُوصَةً بِمَا لَا يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ لَمْ يَقْدَحْ

Dikatakan (dalam pendapat lain), "merusak dalam *'illat* yang melarang". Dikatakan (dalam pendapat lain), "merusak dalam *'illat manshûshah* kecuali dengan *dhâhir* yang *'âm*; dan merusak dalam *'illat mustanbathah* kecuali karena ada *mâni'* atau ketiadaan syarat". Al-Amudiy berkata, "jika ketertinggalan hukum disebabkan karena ada *mâni'* atau ketiadaan syarat, atau dalam kerangka pengecualian, atau *'illat* tertera dalam *nash* dengan ungkapan yang tidak bisa di-takwil, maka *takhalluf* tidak merusak dalil"

وَالْخِلَافُ مَعْنَوِيٌّ لَا لَفْظِيٌّ خِلَافًا لِابْنِ الْحَاجِبِ وَمِنْ فُرُوعِهِ التَّعْلِيلُ بِعِلَّتَيْنِ وَالِانْقِطَاعُ وَانْخِرَامُ الْمُنَاسَبَةِ بِمَفْسَدَةٍ وَغَيْرُهَا	Perbedaan pendapat berkisar pada substansi makna, bukan sekadar retorika lafadh, berbeda dengan pendapat Ibnul Hajib. Di antara cabangan dari bahwa perbedaan pendapat berkisar pada substansi adalah peng-*'illat*-an dengan dua *'illat*, kekalahan *mustadill* (pemapar dalil), batalnya *munasabah* dengan adanya *mafsadah*, dan lainnya.

TAKHALLUF AL-HUKMI 'AN AL-'ILLAT / AN-NAQDLU

Qawâdih pertama, takhalluful hukmi 'anil 'illat, yakni bahwa dalam kasus tertentu terdapat *'illat*, tetapi tidak dijumpai hukum. Secara umum, *takhalluful hukmi 'anil 'illat* adalah perusak dalil, sebagaimana pendapat Imam Asy-Syafi'i, dan beliau menyebutnya *an-naqdlu* (secara harfiah bermakna merusak). Berbeda dengan kalangan Hanafiyyah yang menyatakan bahwa *takhalluful hukmi 'anil 'illat* bukan perusak dalil, dan mereka menyebutnya *takhshîshul 'illat.*

Contoh[3]**:**

Mustadill berkata: "Niat adalah syarat dalam wudlu, sebagaimana tayammum, dengan titik temu bahwa keduanya adalah bentuk *thaharah* (bersuci)".

Ashl	:	Tayammum
Far'u	:	Wudlu
Hukum *ashl*	:	Wajib niat / dipersyaratkan niat
'Illat	:	Merupakan bentuk *thaharah* (bersuci)

Mu'taridl menyanggah: "Dalil ini tidak benar, karena *'illat* ini ada dalam membasuh pakaian dari najis, tetapi hukum tidak dijumpai hukum". Artinya bahwa menghilangkan najis adalah termasuk "*thaharah*". Jika "*thaharah*" merupakan *'illat* dari pensyaratan niat, semestinya menghilangkan najis dipersyaratkan adanya niat, karena telah wujud *'illat* di dalamnya. Dalam kenyataannya, menghilangkan najis tidak butuh niat, sebagaimana telah disepakati. Karena itu, *'illat* "*thaharah*" tidak sah dalam meng-*illati* keharusan niat dalam wudlu.

Secara terperinci, dalam *takhalluful hukmi anil 'illat* – selanjutnya disebut *takhalluf* saja – ada sembilan ragam pendapat ulama' tentang pengaruhnya terhadap dalil[4]:

---

[3] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 459

[4] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'* vol II hal. 413. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol. II hal. 344

1. Pendapat pertama, *takhalluf* adalah perusak secara mutlak, baik berupa *'illat manshûshah* (*'illat yang tertera dalam nash*) dengan taraf kebenaran *qath'i* ataupun *dhanni*, atau berupa *'illat mustanbathah* (*'illat* yang digali); baik ketertinggalan dikarenakan ketiadaan syarat atau adanya *manî* (penghalang), atau tidak karena keduanya. Pendapat ini dipedomani oleh *mushannif*. Menurut Ibnu As-Sam'âni dalam *Qawâthi' al-Adillah*, pendapat ini diklaim sebagai pendapat Imam Asy-Syafi'i[5].
2. Pendapat kedua, *takhalluf* bukan perusak secara mutlak. Ini adalah pendapat ulama' Hanafiyyah. Mereka menyebutnya *takhshîshul 'illat*. Pendapat kedua ini, sebagaimana dalam *Jam'ul Jawâmi'*, diklaim oleh *mushannif* sebagai pendapat madzhab Hanafiyyah[6].
3. Pendapat ketiga, *takhalluf* tidak merusak dalam *'illat mustanbathah*, tetapi merusak dalam *'illat manshûshah*. Ini karena dalil dari *'illat mustanbathah* adalah kebersamaan hukum dengan *'illat*. Artinya, jika dalam sebuah kasus, suatu hukum dijumpai bersamaan dengan sifat tertentu, dan sebaliknya, di saat hukum tersebut tidak dijumpai, sifat itupun juga tidak wujud, maka sifat tersebut diplot sebagai *'illat*. Kebersamaan hukum dengan sifat inilah yang menjadi dalil bahwa sifat tersebut adalah *'illat*. Sehingga, tetapnya sifat tanpa adanya hukum menunjukkan bahwa sifat tersebut tidak lagi bertindak sebagai *'illat* dalam kasus adanya *takhalluf*. Dengan demikian, ketertinggalan hukum tidak dikatakan sebagai perusak dalam kasus adanya *takhalluf*. Berbeda dengan *'illat manshûshah*, dalilnya adalah *nash* yang mencakup pada kasus adanya *takhalluf*. Sehingga ketiadaan hukum dalam kasus tersebut menyebabkan pembatalan dalil, dengan arti menangguhkan pengamalannya. Argumentasi pendapat ketiga ini disanggah dengan antitesis berikut: bahwa kebersamaan sifat dengan hukum menunjukkan ke-*'illat*-an sifat tersebut dalam semua

[5] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'* vol II hal. 413. Zakariyya al-Anshâri mengklaim bahwa pendapat Imam Asy-Syafi'i tidak semutlak itu. Dia mengarahkan bahwa *takhalluf* bisa merusak dalil menurut Asy-Syafi'i hanya dalam kondisi di mana *'illat* berupa *mustanbathah*, dan ketertinggalan hukum bukan karena adanya *mâni'* atau ketiadaan syarat. Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul* hal. 128

[6] Ibnu As-Sam'âni meriwayatkan pendapat ini sebagai pendapat madzhab Hanafi, dari kelompok ulama' Hanafiyah Irak. Sedangkan kelompok Hanafiyyah Khurasan, menurutnya, berpendirian sebagaimana pendapat pertama. Lihat Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'* vol II hal. 413.

kasusnya (termasuk dalam kasus adanya *takhalluf*), sebagaimana dalil dalam *'illat manshûshah*[7].

4. Pendapat keempat, kebalikan dari pendapat ketiga. Yakni bahwa *takhalluf* tidak merusak dalam *'illat manshûshah*, tetapi merusak dalam *'illat mustanbathah*. Karena *Syâri'* (Allah pemberlaku syariat) boleh mengucapkan lafadh *'âmm* dan menghendaki sebagiannya saja dengan mengakhirkan penjelasan sebagian tersebut hingga waktu dibutuhkan. Berbeda dengan selain *Syâri'*, tatkala meng-*'illati* dengan sesuatu dan merusaknya, ia tidak boleh mengatakan, "aku menghendaki selainnya", karena hal demikian akan menutup daya kritis dalam pembatalan *'illat*[8].
5. Pendapat kelima, *takhalluf* adalah perusak, kecuali jika ketertinggalan hukum disebabkan karena adanya *mâni'* atau ketiadaan syarat, maka dalam hal ini *takhalluf* tidak merusak secara mutlak, baik *'illat* berupa *manshûshah* ataupun *mustanbathah*. Pendapat ini dipedomani oleh Al-Baydlawi dan Al-Hindî, dan oleh *mushannif* diklaim sebagai pendapat mayoritas *fuqaha'* Syafi'iyyah[9].

Contoh ketika terdapat *mâni'*: Wajib ditegakkan hukuman *qishâsh* dalam pembunuhan, karena merupakan pembunuhan dengan kesengajaan dan tanpa alasan pembenar. Akan tetapi, dalam pembunuhan yang dilakukan oleh orang tua terhadap anaknya, dan oleh majikan terhadap budaknya, tidak diberlakukan hukuman *qishâsh*, meskipun *'illat* telah wujud. Ini bukan karena sifat tersebut tidak layak sebagai *'illat*, akan tetapi karena adanya *mâni'* yang berupa faktor hubungan orang tua dan majikan[10].

Ashl	:	Pembunuhan
Far'u	:	Pembunuhan oleh orang tua terhadap anaknya; atau pembunuhan oleh majikan terhadap budaknya
Hukum *ashl*	:	Diberlakukan *qishâsh*
'Illat	:	Merupakan bentuk pembunuhan dengan kesengajaan dan tanpa alasan pembenar
Hukum *far'u*	:	Tidak diberlakukan *qishâsh*

Contoh ketika tidak terpenuhi syarat: Wajib ditegakkan hukuman *rajam* karena perbuatan zina. Akan tetapi, dalam zina yang dilakukan oleh seorang lajang, tidak diberlakukan hukuman *rajam*, meskipun *'illat* berupa perbuatan zina telah wujud. Ini bukan karena sifat

[7] Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'* vol II hal. 297
[8] *Ibid*
[9] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'* vol II hal. 414
[10] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 459

tersebut tidak layak sebagai *'illat*, akan tetapi karena syarat penegakan hukuman *rajam* belum terpenuhi, yakni sifat *muhshan* (terpelihara dengan pernah menikah)[11].

Ashl	:	Zina
Far'u	:	Zina oleh seorang lajang
Hukum *ashl*	:	Diberlakukan *rajam*
'Illat	:	Merupakan bentuk perbuatan zina
Hukum *far'u*	:	Tidak diberlakukan *rajam*

Contoh lain ketika tidak terpenuhi syarat: Wajib mengeluarkan zakat karena telah memiliki harta dengan kadar mencapai *nishab*. Akan tetapi dalam kasus ketika kepemilikan harta belum genap setahun, tidak diwajibkan zakat, meskipun *'illat* berupa kepemilikan harta dengan kadar mencapai *nishab* telah wujud. Ini bukan karena sifat tersebut tidak layak sebagai *'illat*, akan tetapi karena syarat kewajiban zakat belum terpenuhi, yakni kepemilikan telah genap setahun[12].

Ashl	:	Harta komoditas zakat
Far'u	:	Harta komoditas zakat yang kepemilikannya belum genap setahun
Hukum *ashl*	:	Wajib mengeluarkan zakat
'Illat	:	Kepemilikan dengan kadar mencapai *nishab*
Hukum *far'u*	:	Tidak wajib mengeluarkan zakat

6. Pendapat keenam, *takhalluf* adalah perusak, kecuali ketertinggalan hukum menjadi pendirian semua madzhab, seperti jual beli *arâyâ*, yakni jual beli kurma basah sebelum memotong dari pohonnya, dengan alat tukar berupa kurma kering; atau jual beli anggur basah sebelum memotong dari pohonnya, dengan alat anggur berupa kurma kering. Jual beli *arâyâ* diperbolehkan menurut semua madzhab, baik yang meng-*'illati* keharaman riba dengan *'illat* "makanan", "makanan pokok", "takaran" atau "harta". Maka, ketertinggalan hukum tidak merusak *'illat*. Pendapat ini dipedomani Imam Ar-Râziy dalam *Al-Mahshûl*. Ia meriwayatkan ijma' ulama' bahwa 'illat keharaman riba tidak keluar dari empat hal ini[13]. Pendapat ini juga ditashih dalam kitab resume *Al-Mahshûl*, yakni

[11] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 459
[12] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'* vol II hal. 297
[13] Jalal Ad-Din Al-Mahali, Syarh Jam'i al-Jawami' vol II hal. 298

kitab *Al-Hâshil*, dan dipedomani oleh Al-Baydlâwiy dalam *Minhâj al-Wushûl*[14].

7. Pendapat ketujuh, *takhalluf* merusak dalam *'illat* yang melarang / mengharamkan, bukan dalam *'illat* yang membolehkan. Karena larangan / keharaman adalah penyimpangan dari hukum asal, maka hukum boleh (*ibâhah*) bisa merusaknya, berbeda dengan sebaliknya.
   Contoh *'illat* yang melarang / mengharamkan: Seperti dikatakan, "Riba dalam gandum adalah **haram** karena gandum itu diukur dalam takaran". Lalu pernyataan di atas disanggah, bahwa kapur juga diukur dalam takaran, tetapi bukan barang ribawi.
   Contoh *'illat* yang membolehkan: Seperti dikatakan, "Riba dalam apel adalah **boleh**, karena apel itu diukur dengan timbangan". Pernyataan ini disanggah, bahwa kurma itu diukur dengan timbangan, tetapi termasuk barang ribawi.
   → Dari dua contoh di atas, menurut pendapat ketujuh ini, *takhalluf* bisa merusak dalam *'illat* yang mengharamkan (contoh pertama); sedangkan dalam dalam contoh kedua, yakni 'illat yang membolehkan, takhalluf tidak bisa merusaknya.
8. Pendapat kedelapan, *takhalluf* merusak dalam dua kategori *'illat*. ***Pertama***, *'illat manshûshah* kecuali jika *'illat* ditetapkan dengan dalil *dhâhir* yang *'âmm*, karena dapat menerima *takhshîsh*, berbeda halnya dengan dalil yang *qath'i* [15]; ***Kedua***, *'illat mustanbathah*, kecuali jika ketertinggalan hukum disebabkan karena adanya *mâni'* atau ketiadaan syarat, maka dalam hal ini *takhalluf* tidak merusak. Pendapat ini dipilih oleh Ibnul Hajib[16].
   Dalam penjelasan *'illat manshûshah*, pendapat kedelapan ini menyatakan bahwa *takhalluf* merusak dalam *'illat manshûshah* kecuali jika *'illat* ditetapkan dengan penunjukan yang *dhâhir* dan *'âmm*. Dari pengecualian ini, disimpulkan bahwa *takhalluf* merusak dalam *'illat manshûshah* dengan tiga kategori:
   1. *'illat* yang ditetapkan dengan penunjukan *qath'i* dan *âmm*
   2. *'illat* yang ditetapkan dengan penunjukan *qath'i* dan *khâshsh*

---

[14] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol II hal. 414.

[15] *Dhahir* dan *qath'i* dalam hal ini adalah terkait penunjukkan *nash* terhadap ke-*'illat*-an sebuah sifat. Seperti dalam contoh hadis tentang riba dalam pembahasan selanjutnya, dalam *nash* hadis tersebut terdapat sebuah sifat "makanan" yang berbarengan dengan hukum "riba", maka disimpulkan bahwa *'illat* keharaman riba adalah "makanan". Penunjukan *nash* terhadap ke-*'illat*-an sifat semacam dalam hadis di atas sebatas *dhâhir*; dan dalam hadis juga diungkapkan dalam bentuk lafadh yang *'âmm*.

[16] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'* vol II hal. 414.

3. *'illat* yang ditetapkan dengan penunjukan *dhâhir* dan *khâshsh*

Contoh *'illat* yang ditetapkan dengan penunjukan *dhâhir* dan *'âmm* adalah hadis :

الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ رِبًا

"Makanan diperjualbelikan dengan makanan mengandung unsur riba".

Contoh *'illat* yang ditetapkan dengan penunjukan *qath'i* dan *'âmm*, adalah seandainya diucapkan :

يَحْرُمُ الرِّبَا لِعِلَّةِ الطُّعْمِ

"Haram riba karena 'illat "makanan"

Contoh *'illat* yang ditetapkan dengan penunjukan *qath'i* dan *khâshsh*, adalah seandainya diucapkan :

يَحْرُمُ الرِّبَا فِي الْبُرِّ لِعِلَّةِ الطُّعْمِ

"Haram riba dlam gandum karena 'illat "makanan"

Contoh *'illat* yang ditetapkan dengan penunjukan *dhâhir* dan *khâshsh*, adalah seandainya diucapkan :

مَطْعُوْمُ الْفَوَاكِهِ بِمَطْعُوْمِهَا رِبًا

"Makanan berupa buah-buahan diperjualbelikan dengan makanan berupa buah-buahan, mengandung unsur riba".

9. Pendapat kesembilan, sebagaimana diungkapkan oleh Al-Amidiy, "jika ketertinggalan hukum disebabkan karena ada *mâni'* atau ketiadaan syarat, atau dalam kerangka pengecualian, atau *'illat* tertera dalam *nash* dengan ungkapan yang tidak bisa di-takwil, maka *takhalluf* tidak merusak dalil".

Selanjutnya, perbedaan pendapat tentang pengaruh *takhalluf,* sebagai *qawâdih* atau bukan, sebagaimana paparan di atas, apakah berkisar pada substansi makna (perbedaan maknawi), ataukah sekadar retorika lafadh (perbedaan *lafdhi*) belaka? Dalam hal ini para ulama' berbeda pendapat. ***Pendapat pertama***, bahwa perbedaan tersebut berkisar pada substansi makna. Pendapat ini diungkapkan oleh Imam Fakhruddîn Ar-Râzi[17]. Syaikh Tâjuddîn as-Subuki dalam *Jam'ul Jawâmi'*, juga memilih pendapat ini. ***Pendapat kedua***, bahwa perbedaan tersebut sekadar retorika lafadh. Pendapat ini diungkapkan oleh Ibnul Hajib dan Imam Haramain[18].

[17] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol II hal. 415.
[18] *Ibid,* hal. 414.

As-Subuki mengatakan bahwa perbedaan sisi pandang tentang status *khilafiyah* pengaruh *takhalluf* sebagai perbedaan *lafdhi* atau maknawi ini terbangun dari perbedaan penafsiran makna *'illat*. Jika *'illat* dimaknai sebagai sesuatu yang wujudnya meniscayakan wujud hukum, yakni *'illat* dimaknai sebagai *muatstsir* (pemberi efek munculnya hukum), maka *takhalluf* adalah perusak, karena dengan adanya ketiadaan hukum di saat *'illat* wujud, berarti tidak ada *ta'tsir* (efek) dalam 'illat tersebut. Atau jika *'illat* dimaknai sebagai *bâ'its* (pembangkit munculnya hukum) atau *mu'arrif* (penanda keberadaan hukum), maka *takhalluf* bukan perusak, karena *bâ'its* atau *mu'arrif* senantiasa ada, sedangkan ketiadaan hukum disebabkan karena adanya *mâni'*[19].

Kemudian, dari status *khilafiyah* yang bersifat maknawi, memunculkan beberapa cabangan permasalahan. As-Subuki dalam *Jam'ul Jawâmi'* menyebutkan tiga bentuk permasalahan cabangan:

1. **Peng-'illat-an dengan dua *'illat*.**
   Syaikh Jalâluddîn al-Mahalli dalam syarahnya atas *Jam'ul Jawâmi* mengomentari, bahwa ungkapan As-Subuki ini muncul dari kelalaian. Yang benar adalah bahwa peng-'illat-an dengan dua'illat muncul dari *takhalluful 'illat 'anil hukmi* (ketertinggalan *'illat* dari hukum, yakni terdapat hukum tetapi *'illat* tidak ada), bukan dari *takhalluful hukmi 'anil 'illat* (ketertinggalan hukum dari *'illat*) sebagaimana pembahasan saat ini[20]. Yakni, jika peng-'illat-an dengan dua *'illat* boleh terjadi, maka *takhalluful 'illat 'anil hukmi* tidak merusak dalil, karena wujud hukum tidak semata-mata disebabkan satu *'illat*, sehingga jika suatu *'illat* tidak wujud, perannya akan digantikan *'illat* lainnya. Sebaliknya, jika peng-'illat-an dengan dua *'illat* tidak boleh terjadi, maka *takhalluful 'illat 'anil hukmi* dapat merusak dalil, karena wujud suatu *'illat* dalam pemunculan hukum tidak tergantikan oleh *'illat* lainnya.
2. **Kekalahan *mustadill* (pemapar dalil).**
   Dalam arena perdebatan, *mustadill* memaparkan dalil munculnya hukum dengan *'illat* tertentu, kemudian *mu'taridl* (kritikus dalil sebagai lawan debat) mengkritisi pola *istidlâl* atau sisi argumentatif dari dalil paparan *mustadill* dengan bentuk *takhalluful hukmi 'anil 'illat*.
   Mustadill dinyatakan kalah jika *takhalluf* sebagai senjata sanggahan *mu'taridl* dianggap sebagai salah *qawâdih*. Dan sebaliknya, *mustadill* belum dinyatakan kalah jika *takhalluf* dianggap bukan sebagai *qawâdih*. Setelah disodori kasus *takhalluf*, mustadill boleh berkilah dengan

[19] As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini* vol II hal. 299
[20] Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 299.

mengatakan, "Yang kukehendaki adalah sisi ke-illat-an di selain kasus di mana terjadi *takhalluf*"[21].

3. **Batalnya *munasabah* dengan adanya *mafsadah*.**

Dalam sebuah kasus, dijumpai sifat yang *munâsib* (selaras) terhadap pemberlakuan sebuah hukum, sehingga sifat tersebut diplot sebagai *'illat* dari hukum tersebut. Jika dalam peruntutan sifat *munâsib* terhadap kemunculan hukum berkonsekwensi terhadap adanya *mafsadah*, maka bagaimanakah status sifat tersebut, masihkah memiliki unsur *munâsabah* ataukah tidak? Jawaban dari hal ini bergantung pada apakah *takhalluful hukmi 'anil 'illat* dapat merusak dalil ke-'illat-an ataukah tidak. Jika *takhalluf* adalah perusak, maka *munâsabah* yang ada pada sifat terbatalkan dengan adanya *mafsadah*, sehingga sifat tersebut tidak layak menjadi penetap (*muqtadlî*) peruntutan hukum. Jika *takhalluf* bukan perusak, maka *munâsabah* tidak terbatalkan, sedangkan ketiadaan hukum disebabkan karena adanya *mâni'*, sebab *muqtadlî* tidak dapat efektif bekerja dengan adanya *mâni'*.

Contoh[22] :

Seorang musafir yang menempuh perjalanan jauh (3 *marhalah* atau lebih) sunnah untuk meng-*qashar* shalat.

* Sifat *munâsib* → perjalanan jauh. * Hukum yang diruntutkan dari sifat *munâsib* → kesunnahan *qashar*. → Sifat *munâsib* (dalam hal ini perjalanan jauh) diplot sebagai *'illat* dari hukum kesunnahan *qashar*.

Paparan semacam di atas diuji dengan sebuah antitesis, yakni bahwa seorang musafir yang memilih menempuh perjalanan melalui jalur yang lebih jauh dengan tujuan semata-mata agar bisa melakukan *qashar* shalat, dalam hal ini musafir tidak boleh melakukan *qashar*.

* *Mafsadah* → tujuan semata-mata agar bisa meng-*qashar*. → Dalam hal ini, *'illat* telah terwujud dalam kasus (yakni perjalanan jauh). Sedangkan hukum tidak terwujud (yakni, tidak ada hukum sunnah meng-*qashar* shalat).

Dalam kasus *takhalluf* semacam ini, apakah dalam sifat tersebut masih terdapat *munâsabah* terhadap hukum, ataukah tidak, mengingat dalam efektivitas *munâsib* terhadap hukum, ada *mafsadah* menghadang. Ini

[21] Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 300.
[22] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 300

bergantung pada: apakah *takhalluf* merusak dalil ke-'illat-an ataukah tidak. Jika *takhalluf* merusak, maka *munâsabah* terbatalkan. Jika *takhalluf* tidak merusak, maka *munâsabah* tak terbatalkan, hanya saja ketiadaan hukum disebabkan karena adanya *mâni'*.

Selain cabangan permasalahan di atas, masih ada permasalahan cabangan yang lain. Al-Mahalli menyebutkan *takhshishul 'illat*. Jika *takhalluf* merusak, maka *takhshishul 'illat* tidak diperbolehkan. Sebaliknya, jika *takhalluf* tidak merusak, *takhshishul 'illat* boleh terjadi.

وَجَوَابُهُ مَنْعُ وُجُودِ الْعِلَّةِ أَوْ انْتِفَاءِ الْحُكْمِ إِنْ لَمْ يَكُنْ انْتِفَاؤُهُ مَذْهَبَ الْمُسْتَدِلِّ وَعِنْدَ مَنْ يَرَى الْمَوَانِعَ بَيَانُهَا	Tanggapan atas *takhalluf* adalah dengan menolak adanya *'illat*; atau menolak ketiadaan hukum jika ketiadaan hukum bukan merupakan madzhab *mustadill* (pemapar dalil). Dan bagi mereka yang mempertimbangkan penghalang (*mâni'*), tanggapan dilakukan dengan menjelaskan penghalang-penghalang tersebut.

TANGGAPAN ATAS *TAKHALLUF AL-HUKMI 'AN AL-'ILLAT*

Berpijak pada pendapat yang menyatakan bahwa *takhalluf* adalah perusak dalil (*qawâdih*), tatkala paparan dalil *mustadill* tentang *'illat* dari sebuah hukum disanggah oleh *mu'taridl* dengan pola *takhalluf*, maka *mustadill* memiliki hak jawab dengan tiga kemungkinan pola tanggapan:

1. Menolak adanya *'illat*.
2. Menolak ketiadaan hukum jika ketiadaan hukum bukan merupakan madzhab *mustadill*.
3. Menjelaskan bentuk *mâni'* (penghalang), jika berpijak pada pendapat yang mempersyaratkan ketiadaan *mâni'* dalam menstatuskan *takhalluf* sebagai *qawâdih*.

1. Menolak adanya 'illat

Dalam penolakan ini, *mustadill* menolak adanya *'illat* dalam kasus yang dikritisi (*shûratun-naqdli*), bukan karena keingkaran atau kesombongan, akan tetapi dengan menjelaskan dalam *'illat* tentang batasan yang diperhitungkan dalam kemunculan hukum, yang wujud dalam obyek peng-'illat-an (*mahall at-ta'lîl*), tetapi tidak wujud dalam kasus yang menjadi obyek kritik (*shûratun-naqdli*)[23].

[23] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'* vol II hal. 415

Di bawah ini contoh berikut illustrasinya[24]:

Mustadill : Gandum *burr* adalah komoditas ribawi, karena merupakan bahan yang ditakar. (→ *mahallu at-ta'lîl*)

Mu'taridl : Bagaimana dengan kapur gamping yang juga ditakar, tetapi bukan merupakan barang ribawi? (→ *shûratun-naqdli*)

Mustadill : Aku tak setuju bahwa kapur gamping adalah bahan yang ditakar. Kapur gamping itu ditimbang. (→ penolakan adanya *'illat*)

Hukum	:	Status ribawi (yakni keharaman jual beli barter secara berlebih)
'Illat	:	Bahan yang yang terukur dengan takaran
Mahall at-ta'lil	:	Gandum *burr* distatuskan sebagai komoditas ribawi, (karena merupakan bahan yang ditakar)
Shûratun-naqdli	:	Kapur gamping, bukan komoditas ribawi (karena bukan bahan yang ditakar, tetapi ditimbang).

Contoh lain[25]:

Mustadill : *Nabbâsy* (penggali kubur pencuri kain kafan) adalah pengambil harta se-*nishab* dari tempat penyimpanan standarnya tanpa alasan yang dibenarkan, karena itu disebut pencuri, yang harus dipotong tangannya.

Mu'taridl : Bagaimana dengan pencuri kafan dari kuburan di hutan, yang ternyata tidak dipotong tangan, menurut pendapat *ashahh*?

Mustadill : Kasus itu bukan di penyimpanan standarnya.

Hukum	:	Wajib dipotong tangan
'Illat	:	mengambil harta se-*nishab* dari tempat penyimpanan standarnya tanpa alasan yang dibenarkan
Mahall at-ta'lil	:	*Nabbâsy* (penggali kubur pencuri kain kafan), harus dipotong tangan (karena *'illat* telah wujud).
Shûratun-naqdli	:	Pencuri kafan dari kuburan di hutan, tidak dipotong tangan. (karena tidak wujud *'illat*, hutan bukan penyimpanan standar kafan)

2. Menolak ketiadaan hukum.

Bentuk lain dari tanggapan *mustadill* atas sanggahan *mu'taridl* yang berupa *takhallufu hukmi 'anil 'illat*, adalah menolak ketiadaan hukum sebagaimana diklaim *mu'taridl*. Keabsahan tanggapan dengan pola ini

[24] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 300

[25] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'* vol II hal. 415

dengan catatan jika ketiadaan hukum tersebut bukan merupakan madzhab *mustadill*. Jika ketiadaan hukum merupakan madzhab *mustadill*, maka dia tidak boleh menggunakan tanggapan dengan pola ini, baik ketiadaan hukum ini juga merupakan madzhab *mu'taridl* ataupun bukan[26].

Contoh[27]:

Mustadill : Kurma adalah komoditas ribawi, karena merupakan bahan yang ditimbang.

Mu'taridl : Bagaimana dengan apel yang juga ditimbang, tetapi bukan termasuk ribawi?

Mustadill : Tidak demikian. Akan tetapi apel adalah komoditas ribawi.

Contoh lain[28]:

Mustadill : Akad salam adalah akad imbal balik (*mu'awadlah*), sehingga tidak disyaratkan tempo dalam keabsahan akadnya

Mu'taridl : Akad *ijârah* (sewa) juga termasuk akad *mu'awadlah*, tetapi ternyata disyaratkan tempo dalam keabsahannya.

Mustadill : Pensyaratan tempo dalam *ijârah* bukan untuk keabsahan akad, akan tetapi untuk memastikan *ma'qûd 'alaih*, yakni kemanfaatan.

3. Menjelaskan bentuk mâni' atau ketiadaan syarat

Bentuk ketiga dari tanggapan *mustadill* atas sanggahan *mu'taridl* yang berupa *takhallufu hukmi 'anil 'illat*, adalah menjelaskan bentuk *mâni'* atau ketiadaan syarat. Ini berpijak pada pendapat bahwa *takhalluf* efektif sebagai perusak jika bukan karena adanya *mâni'* atau ketiadaan syarat.

Contoh ketika terdapat *mâni'*[29]:

Mustadill : Pembunuhan dengan benda berat mengharuskan vonis *qishâsh*, sebagaimana pembunuhan dengan benda tajam, karena merupakan pembunuhan yang disengaja dan tanpa alasan yang dibenarkan.

Mu'taridl : Bagaimana dengan pembunuhan yang dilakukan ayah terhadap anaknya, ternyata tidak berkonsekwensi *qishâsh*?

Mustadill : Tidak adanya hukum *qishâsh* padahal *'illat* telah wujud, adalah semata karena adanya *mâni'* dalam permasalahan ini, yakni adanya hubungan orangtua-anak, yakni jika orangtua menjadi penyebab keberadaan anak terlahir ke dunia ini,

---

[26] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'* vol II hal. 416

[27] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 300

[28] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'* vol II hal. 416

[29] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 297

maka anak tidak boleh menjadi penyebab ketiadaan orangtua.

Hukum	:	Wajib *qishâsh*
'Illat	:	Pembunuhan yang disengaja dan tanpa alasan yang dibenarkan
Mahall at-ta'lil	:	Pembunuhan dengan benda berat mewajibkan adanya *qishâsh* atas pembunuhnya, sebagaimana pembunuhan dengan benda tajam, karena merupakan pembunuhan yang disengaja dan tanpa alasan yang dibenarkan.
Shûratun-naqdli	:	Pembunuhan yang dilakukan orangtua kepada anaknya, tidak mewajibkan *qishâsh*, karena meskipun *'illat* telah wujud, akan tetapi ada *mâni'* yang menghalangi berlakunya hukum, yakni adanya hubungan orangtua-anak dalam pembunuh-terbunuh.

Contoh ketika tidak terpenuhi syarat[30]:

Mustadill : Wajib mengeluarkan zakat atas pemilik harta *zakawi*, karena adanya kepemilikan atas kadar *nishab*.

Mu'taridl : Bagaimana dengan seseorang baru saja memiliki harta yang mencapai kadar *nishab*, tetapi ternyata tidak wajib mengeluarkan zakatnya?

Mustadill : Tidak adanya kewajiban mengeluarkan zakat padahal *'illat* telah wujud, adalah karena tidak terpenuhinya syarat, yakni belum mencapai *haul* (setahun).

Hukum	:	Wajib mengeluarkan zakat
'Illat	:	Kepemilikan atas kadar *nishab*
Mahall at-ta'lil	:	Wajib mengeluarkan zakat atas pemilik harta *zakawi*, karena adanya kepemilikan atas kadar *nishab*.
Shûratun-naqdli	:	Seseorang yang baru saja memiliki harta yang mencapai kadar *nishab*, tidak wajib mengeluarkan zakatnya, karena belum terpenuhi syaratnya, yakni belum mencapai *haul* (satu tahun).

وَلَيْسَ لِلْمُعْتَرِضِ الِاسْتِدْلَالُ عَلَى وُجُودِ الْعِلَّةِ عِنْدَ الْأَكْثَرِ لِلِانْتِقَالِ وَقَالَ الْآمِدِيُّ مَا لَمْ

Mu'taridl (pengkritik dalil) tidak berhak memaparkan dalil atas wujud *'illat*, menurut kebanyakan ulama', karena dianggap berpindah jalur (dari *i'tirâdl* menuju *istidlâl*). Al-Amidî mengatakan, (bahwa *mu'taridl* boleh ber-*istidlâl*) selama tidak dijumpai dalil yang lebih utama

[30] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 297

يَكُنْ دَلِيلٌ أَوْلَى بِالْقَدْحِ	(daripada *takhalluf*) untuk merusak dalil *mustadill.*
وَلَوْ دَلَّ عَلَى وُجُودِهَا بِمَوْجُودٍ فِي مَحَلِّ النَّقْضِ ثُمَّ مَنَعَ وُجُودَهَا فَقَالَ يُنْتَقَضُ دَلِيلُك فَالصَّوَابُ أَنَّهُ لَا يُسْمَعُ لِانْتِقَالِهِ مِنْ نَقْضِ الْعِلَّةِ إلَى نَقْضِ دَلِيلِهَا	Jika *mustadill* menunjukkan atas wujud *'illat* dengan dalil yang juga terdapat pada kasus obyek *takhalluf*, lalu dia menolak keberadaan *'illat*; kemudian *mu'taridl* berkata, "dalilmu terbatalkan", maka pendapat yang benar adalah bahwa perkataan *mu'taridl* tidak perlu didengar, karena dia telah berpindah jalur dari kritik atas *'illat* menuju kritik atas dalil keberadaan 'illat.
وَلَيْسَ لَهُ الِاسْتِدْلَالُ عَلَى تَخَلُّفِ الْحُكْمِ وَثَالِثُهَا إنْ لَمْ يَكُنْ دَلِيلٌ أَوْلَى	*Mu'taridl* tidak berhak memaparkan dalil atas ketertinggalan hukum. Pendapat ketiga, (dia berhak ber-*istidlâl*) jika tidak dijumpai dalil yang lebih utama.

BEBERAPA TATA ATURAN BERARGUMENTASI TERKAIT QIYAS

Dalam adu argumentasi, ada sejumlah tata aturan, di antaranya berkaitan dengan *mu'taridl*, dan di antaranya berkaitan dengan *mustadill.* Teks *Jam'ul Jawâmi'* di atas menjelaskan tata aturan berkaitan dengan *mu'taridl*, berikut kontroversi pendapat para ulama'.

Bolehkah *mu'taridl* mengajukan argumentasi (*istidlâl*) atas keberadaan '*illat*?

Tatkala *mustadill* memaparkan *'illat* dari sebuah hukum; dan *mu'taridl* menyangkalnya dengan *qawadih* berpola *takhalluful hukmi 'anil 'illat* dengan menyodorkan kasus lain yang di dalamnya tidak terdapat hukum padahal – menurut *mu'taridl* – *'illat* telah wujud; lalu *mustadill* menanggapi sangkalan tersebut dengan menolak keberadaan *'illat*; kemudian *mu'taridl* bersikukuh dengan klaim keberadaan *'illat* dalam kasus tersebut, maka bolehkah dia memaparkan argumentasi atas sikapnya bahwa *'illat* tersebut benar-benar ada? Dalam masalah ini ada sejumlah versi pendapat.

1. Pendapat pertama, *mu'taridl* tidak berhak melakukan *istidlâl* atas keberadaan *'illat.* Karena dengan begitu dia berpindah jalur pembahasan sebelum pembahasan pokok *clear*, sehingga akan menyebabkan melebarnya pembahasan. Pendapat pertama ini

diungkapkan oleh mayoritas ulama', dipilih oleh Fakhruddin ar-Râzi dan Al-Baidlâwi[31].

2. Pendapat kedua, *mu'taridl* berhak melakukan *istidlâl* atas keberadaan *'illat*, karena hal ini merupakan pelengkap dari pembatalan *'illat* yang dipaparkan *mustadill*.
3. Pendapat ketiga, *mu'taridl* berhak melakukan *istidlâl* atas keberadaan *'illat* hanya jika hal itu merupakan satu-satunya cara dalam membatalkan *'illat*. Tetapi jika masih memungkinkan cara lain dalam upaya pembatalan *'illat*, maka *istidlâl* atas keberadaan *'illat* tidak boleh dilakukan *mu'taridl*. Pendapat ketiga ini dipaparkan oleh Al-Amudi.

Contoh[32]:

Mustadill : Gandum *burr* adalah komoditas ribawi, karena merupakan bahan yang ditakar. (→ *mahall at-ta'lîl*)

Mu'taridl : Kapur gamping juga ditakar, tetapi bukan merupakan barang ribawi. (→ *mahall an-naqdli*)

Mustadill : Aku tak setuju bahwa kapur gamping adalah bahan yang ditakar. Kapur gamping itu ditimbang.

Dalam kondisi ini, meskipun *mustadill* bersikukuh dengan ketiadaan *'illat* dalam *mahall an-naqdli*, atau *mustadill* tidak berusaha menafikan *'illat*, *mu'taridl* tidak perlu repot-repot membuktikan keberadaan *'illat* dalam *mahall an-naqdli*. Karena ada cara lain yang lebih efektif dalam membatalkan *'illat* yang dipaparkan *mustadill* daripada pembatalan dengan pola *takhalluf*. Yakni dengan memaparkan *nash* hadis yang menjelaskan bahwa *'illat* riba adalah makanan.

Bolehkah *mu'taridl* melakukan kritik atas dalil keberadaan 'illat?

Berpijak pada pendapat yang melarang *mu'taridl* untuk ber-*istidlâl* atas keberadaan 'illat, jika *mustadill* sendiri yang memaparkan dalil atas keberadaan *'illat* dalam kasus yang menjadi obyek *ta'lil* (*mahall at-ta'lîl*), dan dalil tersebut ternyata menunjukkan atas keberadaan *'illat* dalam kasus yang menjadi obyek kritik (*mahall an-naqdli*), akan tetapi *mustadill* memungkiri keberadaan *'illat* dalam obyek kritik tersebut, maka jika *mu'taridl* berkata: "Dalilmu terbatalkan", apakah perkataan ini perlu didengar? Ada dua pendapat tentang hal ini. Namun sebelumnya, mari kita simak contoh dari kasus di atas.

[31] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol II hal. 416

[32] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'* vol II hal. 301

Contoh 1[33]**:**

Mustadill : Gandum *burr* adalah bahan makanan, dengan bukti bahwa gandum *burr* diputar-putar dalam mulut dan dikunyah. Sehingga, gandum *burr* adalah komoditas *ribawi.*

Mu'taridl : *'Illat* yang kau kemukakan yakni berupa makanan, terbatalkan dengan apel. Apel adalah bahan makanan, akan tetapi apel bukan merupakan komoditas *ribawi.*

Mustadill : Aku tak setuju bahwa apel adalah bahan makanan.

Mu'taridl : Dalil yang kau kemukakan tentang kriteria sesuatu itu disebut makanan, telah terwujud dalam apel. Terbukti, apel juga diputar-putar dalam mulut dan dikunyah, sehingga jelaslah apel itu makanan. Jika kau mengingkarinya, berarti dalilmu tentang kriteria sesuatu itu disebut makanan, terbatalkan

Contoh 2[34]**:**

Hanafiyah *Mustadill* : Puasa Ramadan sah dengan niat yang dilakukan sebelum tergelincir matahari, seperti halnya puasa sunnah. Dengan *'illat* bahwa keduanya sama-sama ibadah yang berupa "puasa". Dalil bahwa *'illat* berupa "puasa" telah terwujud dalam puasa Ramadan yang diniati sebelum tergelincir matahari, adalah bahwa puasa tersebut merupakan "menahan diri (dari yang membatalkan puasa) yang diniati"

Syafi'iyyah *Mu'taridl* : *'Illat* yang kau kemukakan yakni "puasa", terbatalkan dengan puasa Ramadan yang diniati setelah tergelincir matahari. Ini juga "puasa", tetapi tidak sah dengan niat setelah tergelincir matahari.

Hanafiyah *Mustadill* : Aku tak setuju bahwa puasa Ramadan yang diniati setelah tergelincir matahari, masih disebut "puasa"

Syafi'iyyah *Mu'taridl* : Dalil yang kau kemukakan tentang kriteria sesuatu itu disebut "puasa", telah terwujud dalam puasa Ramadan yang diniati setelah tergelincir matahari. Terbukti, di dalamnya ada bentuk "menahan diri yang diniati". Sehingga jelaslah hal itu juga puasa. Jika kau mengingkarinya, berarti dalilmu tentang kriteria sesuatu itu disebut "puasa", terbatalkan

Ashl	:	Puasa sunnah
Far'u	:	Puasa Ramadan

[33] *Ibid,* hal. 302

[34] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol II hal. 417; Contoh ini, sebagaimana dikutip Al-'Aththâr, dikemukakan oleh Syaikh Khâlid dalam karya syarah-nya. Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 346. Dalam sebagian literatur Hanafiyyah, puasa yang diniati setelah tergelincir matahari tidak disebut "puasa" karena hanya sebagian kecil dari sepanjang hari yang *imsak*-nya bersamaan dengan niat.

Hukum	:	Sah dengan niat sebelum tergelincir matahari
'Illat	:	Berupa "puasa"
Dalil *'illat*	:	Sesuatu disebut "puasa" jika terdapat "menahan diri dari yang membatalkan puasa, disertai dengan niat". → *imsak* + niat
Mahall at-ta'lil	:	Puasa Ramadan yang diniati sebelum tergelincir matahari → Sah, sama seperti puasa sunnah. Karena keduanya sama-sama berupa "puasa".
Shûratun-naqdli	:	Puasa Ramadan yang diniati setelah tergelincir matahari → tidak sah. Padahal *'illat* telah terwujud (bisa disebut "puasa", terbukti bahwa puasa yang diniati setelah tergelincir matahari = *imsak* + niat)

Selanjutnya, mengenai sikap *mu'taridl* yang mengkritik dalil *mustadill* tentang keberadaan *'illat,* terdapat dua pendapat.

1. Pendapat pertama, yakni pendapat *ashahh*, bahwa perkataan *mu'taridl* tersebut tidak perlu didengar. Karena dengan demikian, dia telah berpindah jalur pembahasan dari kritik atas *'illat* menuju kritik atas dalil keberadaan *'illat.* Redaksi *Jam'ul Jawâmi'* menyebutkan bahwa pendapat ini adalah pendapat yang benar, sebagai isyarat bantahan atas ungkapan Ibnul Hajib yang menyatakan bahwa dalam hal tidak diterimanya perkataan *mu'taridl* tersebut, masih perlu pengkajian ulang[35].
2. Pendapat kedua, perkataan *mu'taridl* tersebut perlu didengar. Karena kritik atas dalil berarti juga kritik atas *madlûl* (obyek penunjukan dalil). Artinya, kritik atas dalil keberadaan *'illat* berarti juga kritik atas *'illat.* Sehingga berpindahnya jalur pembahasan dalam hal ini bukan merupakan hal terlarang. Pendapat ini adalah *dhâhir* dari redaksi kitab *Al-Mahshûl.*[36]

   Ketentuan di atas berikut *khilafiyah* pendapat tentangnya, adalah jika *mu'taridl* memfokuskan kritikan pada dalil keberadaan *'illat* saja, yakni dengan perkataan : "Dalilmu terbatalkan". Berbeda halnya jika *mu'taridl* mengkritik atas salah satu dari dua hal, dan mengomentari dengan semisal perkataan berikut: "Jika demikian, maka konsekwensinya adakalanya terbatalkannya *'illat*, atau terbatalkannya dalil yang menunjukkan adanya *'illat* dalam *far'u*". Jika *mu'taridl*

[35] Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 302
[36] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol II hal. 417

melakukan sanggahan demikian, maka sanggahan ini harus didengar, dan *mustadill* harus memberikan tanggapan[37].

Bolehkah *mu'taridl* ber-*istidlâl* atas ketertinggalan hukum dari *'illat*-nya?

Tatkala *mustadill* memaparkan *'illat* dari sebuah hukum; dan *mu'taridl* menyangkalnya dengan *qawadih* berpola *takhalluful hukmi 'anil 'illat* dengan menyodorkan kasus lain yang telah terwujud *'illat* akan tetapi – menurut *mu'taridl* – hukum tidak wujud; lalu *mustadill* menanggapi sangkalan tersebut dengan menolak ketiadaan hukum; jika ketiadaan hukum adalah sesuatu yang disepakati, atau merupakan pendapat *mustadill* sendiri, tentu saja dia tidak boleh memungkirinya, dan jika bukan keduanya, maka penegasan *mustadill* akan keberadaan hukum layak diperhatikan. Selanjutnya, apakah *mu'taridl* boleh mengajukan argumen yang membuktikan sikapnya bahwa dalam kasus yang disodorkannya (*shuratun naqdli*), hukum telah wujud? Ada tiga pendapat tentang hal ini.

1. Pendapat pertama, sebagaimana dipedomani mayoritas ulama', bahwa *mu'taridl* tidak boleh ber-*istidlâl* atas ketertinggalan hukum. Karena hal ini akan menyebabkan berpindah jalur yang akan menyebabkan bertele-telenya pembahasan, serta menyebabkan berubahnya posisi *mu'taridl* menjadi *mustadill*, demikian pula *mustadill* akan bertukar menjadi *mu'taridl*.
2. Pendapat kedua, *mu'taridl* boleh melakukan *istidlâl* atas ketertinggalan hukum, agar tuntas tujuannya dalam membatalkan *'illat* paparan *mustadill*.
3. Pendapat ketiga, *mu'taridl* boleh melakukan *istidlâl* atas ketertinggalan hukum hanya jika merupakan *istidlâl* merupakan satu-satunya cara dalam membatalkan *'illat*. Jika masih ada cara lain yang lebih utama, semisal dengan memaparkan *nash* hadis tentang *'illat* riba yang berupa "makanan", maka *istidlâl* tidak boleh dilakukan.

Contoh[38]:

Mustadill : Riba dalam gandum *burr* hukumnya haram, karena adanya *'illat* yang berupa "bahan yang ditakar".

Mu'taridl : Bagaimana dengan dedak, ini merupakan bahan yang ditakar, ternyata bukan komoditas *ribawi*?

Mustadill : Aku tak setuju bahwa dedak bukan komoditas ribawi. Dedak itu termasuk komoditas ribawi.

---

[37] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'* vol II hal. 417 ; Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'* vol II hal. 302

[38] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*vol II hal. 302

Dalam kondisi ini, meskipun *mustadill* bersikukuh dengan keberadaan hukum dalam *mahall an-naqdli*, atau *mustadill* tidak berusaha menegaskan keberadaan hukum, *mu'taridl* tidak perlu repot-repot membuktikan ketiadaan hukum dalam *mahall an-naqdli*. Karena ada cara lain yang lebih efektif dalam membatalkan *'illat* yang dipaparkan *mustadill* daripada pembatalan dengan pola *takhalluf*. Yakni dengan memaparkan *nash* hadis yang menjelaskan bahwa *'illat* riba adalah makanan, yang akan membatalkan *'illat* paparan *mustadill*. Berikut ini nash hadis dimaksud:

الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ رِبًا

"Makanan diperjualbelikan dengan barter makanan, terdapat unsur riba".

وَيَجِبُ الِاحْتِرَازُ مِنْهُ عَلَى الْمُنَاظِرِ مُطْلَقًا وَعَلَى النَّاظِرِ إِلَّا فِيمَا اشْتَهَرَ مِنَ الْمُسْتَثْنَيَاتِ فَصَارَ كَالْمَذْكُورِ وَقِيلَ يَجِبُ مُطْلَقًا وَقِيلَ إِلَّا فِي الْمُسْتَثْنَيَاتِ مُطْلَقًا	Wajib membuat pengecualian dari *takhalluf*, atas *munâdhir* (yakni *muqallid*) secara mutlak, dan wajib atas *nâdhir* (yakni mujtahid) kecuali dalam hal-hal yang telah populer pengecualiannya sehingga menjadi seperti telah disebutkan. Dikatakan (dalam sebuah versi pendapat) bahwa wajib membuat pengecualian secara mutlak. Dan dikatakan (dalam versi pendapat lain) (bahwa wajib membuat pengecualian) kecuali dalam hal-hal yang merupakan pengecualian secara mutlak.

ANTISIPASI DARI SANGGAHAN *TAKHALLUF*

Berpijak pada pendapat bahwa *naqdlu* atau *takhalluful hukmi 'anil 'illat* adalah salah satu *qawâdih* atau perusak dalil, maka agar terhindar dari sanggahan *mu'taridl* dengan pola *takhalluf*, *mustadill* dapat mengantisipasinya sedari awal, dengan menjelaskan pengecualian dari paparan *ta'lîl*-nya.

Contoh[39]**:**

Seorang mustadill berkata:
"Hukum kewajiban qishash dalam pembunuhan, 'illat-nya adalah karena hal tersebut merupakah : pembunuhan disengaja, tanpa alasan yang dibenarkan, yang terjadi pada selain ayah yang membunuh anaknya"

Ungkapan *mustadill "yang terjadi pada selain ayah yang membunuh anaknya"* adalah bentuk pengecualian yang menjadi antisipasi dari sanggahan berupa *naqdlu*. Andaikan *mustadill* tidak mengatakannya, pastilah *mu'taridl*

[39] Syaikh asy-Syinqîthî, *Mudzakkarah Ushul Fiqh 'ala Raudlatun Nadhir* vol I hal. 277 (Maktabah Syamilah)

akan mengajukan sanggahan dengan menyodorkan kasus pembunuhan ayah terhadap anaknya, yang telah dijumpai 'illat akan tetapi tidak muncul hukum kewajiban *qishâsh*.

Tentang bagaimana tata aturan dalam paparan *ta'lîl* ini, apakah antisipasi *mustadill* dengan menyebutkan kasus pengecualiaan ini, menjadi sebuah kewajiban, ataukah bukan? Ada empat pendapat tentang hal ini[40].

1. Pendapat pertama, bahwa dalam hal ini ada pemilahan:
   * Bagi *munâdhir*, pelaku diskusi, yakni *muqallid* pembela madzhab imamnya: Wajib melakukan antisipasi dengan menyampaikan kasus pengecualian secara mutlak, baik kasus pengecualian yang telah populer (seperti kasus jual beli *arâyâ*), atau kasus yang tidak populer.
   * Bagi *nâdhir*, pemikir, yakni mujtahid yang bernalar untuk argumentasi bagi dirinya sendiri: Wajib melakukan antisipasi dengan menyampaikan kasus pengecualian, kecuali dalam permasalahan yang telah populer. Sehingga, dalam permasalahan yang ada kaitannya dengan jual beli *arâyâ*, seorang mujtahid tidak wajib menyebutkan kasus *arâya* sebagai pengecualian dari paparan *ta'lîl*-nya. Karena kasus pengecualian yang telah populer seakan telah disebutkan, karena kemasyhurannya. Pendapat ini disahihkan oleh pengarang *Jam'ul Jawâmi'*.
2. Pendapat kedua, bahwa wajib melakukan antisipasi dengan menyebutkan kasus pengecualian secara mutlak, baik kasus pengecualian yang telah populer ataupun yang tidak. Sehingga, menurut pendapat kedua ini, mujtahid tetap wajib menyebutkan kasus pengecualian, karena sesuatu yang tak disebutkan tidaklah sama dengan sesuatu yang disebutkan.
3. Pendapat ketiga, bahwa wajib melakukan antisipasi, kecuali dalam kasus-kasus pengecualian (*mustatsnayât*) secara mutlak, baik kasus pengecualian yang telah populer ataupun tidak.
4. Pendapat keempat, tidak wajib melakukan tindakan antisipasi dengan menyebutkan pengecualian, secara mutlak. Karena kewajiban *mustadill* adalah memaparkan dalil *'illat* dari sebuah hukum, dan dia telah menunaikannya. Adapun *naqdlu* atau *takhalluf*, adalah sebagian di antara *mu'âradlah* (sanggahan). Sedangkan *mu'âradlah* bukanlah dalil.

[40] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol II hal. 418 ; Jam'ul Jawâmi' tidak menyebutkan pendapat keempat yang menyatakan tidak wajib secara mutlak. Lihat As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini*, vol II hal. 303;

Pendapat ini adalah pendapat terpilih dari Ibnul Hajib[41]. Dan diriwayatkan oleh Al-Hindî dari mayoritas ulama"[42]

وَدَعْوَى صُورَةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ مُبْهَمَةٍ أَوْ نَفْيِهَا يُنْتَقَضُ بِالْإِثْبَاتِ أَوْ النَّفْيِ الْعَامَّيْنِ وَبِالْعَكْسِ	Klaim penetapan terhadap kasus yang tertentu atau tersamar, atau penafian terhadapnya; terbatalkan dengan penetapan atau penafian yang umum, atau dengan sebaliknya.

PEMBUATAN PERNYATAAN INGKARAN / NEGASI (*NAQÎDL*)

Permasalahan ini dibahas karena berkaitan dengan lalu lintas diskusi dalam pembahasan qiyas. Dalam teks *Jam'ul Jawâmi'* di atas, tercantum beberapa ketentuan sebagai berikut:

1. Bahwa klaim penetapan (*itsbât*, pernyataan positif) terhadap kasus tertentu (*shûrah mu'ayyanah*), dinegasikan dengan penafian (pernyataan negatif) yang umum
2. Bahwa klaim penetapan terhadap kasus tersamar (*shûrah mubhamah*), dinegasikan dengan penafian yang umum
3. Bahwa klaim penafian terhadap *shûrah mu'ayyanah*, dinegasikan dengan penetapan yang umum
4. Bahwa klaim penafian terhadap kasus *shûrah mubhamah*, dinegasikan dengan penetapan yang umum
5. Begitu pula kebalikannya (lihat contoh pada tabel no. 5, 6, 7 dan 8)

Berikut tabel bentuk-bentuk klaim dan negasinya berikut contohnya:

No.	Bentuk klaim dan contoh	Bentuk negasi (*naqîdl*) dan contoh
1.	*Shûrah mu'ayyanah, itsbât* زَيْدٌ كَاتِبٌ Zaid adalah penulis	*Shûrah 'âmmah, nafi* لَا شَيْءَ مِنْ الْإِنْسَانِ بِكَاتِبٍ Tidak satupun dari manusia adalah penulis
2.	*Shûrah mubhamah, itsbât* إِنْسَانٌ مَا كَاتِبٌ Manusia, yang manapun, adalah penulis	

[41] As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini*, vol II hal. 303;
[42] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'* vol II hal. 418

3.	*Shûrah mu'ayyanah, nafi* زَيْدٌ لَيْسَ بِكَاتِبٍ Zaid bukan penulis	*Shûrah 'âmmah, itsbât* كُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ Setiap manusia adalah penulis
4.	*Shûrah mubhamah, nafi* إِنْسَانٌ مَا لَيْسَ بِكَاتِبٍ Manusia, yang manapun, bukan penulis	
5.	*Shûrah 'âmmah, nafi* لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِكَاتِبٍ Tidak satupun dari manusia adalah penulis	*Shûrah mu'ayyanah, itsbât* زَيْدٌ كَاتِبٌ Zaid adalah penulis
6.		*Shûrah mubhamah, itsbât* إِنْسَانٌ مَا كَاتِبٌ Manusia, yang manapun, adalah penulis
7.	*Shûrah 'âmmah, itsbât* كُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ Setiap manusia adalah penulis	*Shûrah mu'ayyanah, nafi* زَيْدٌ لَيْسَ بِكَاتِبٍ Zaid bukan penulis
8.		*Shûrah mubhamah, nafi* إِنْسَانٌ مَا لَيْسَ بِكَاتِبٍ Manusia, yang manapun, bukan penulis

Ketentuan di atas tidak keluar dari tata aturan perumusan *tanâqudl* (negasi) dalam ilmu logika atau *manthiq*[43].

Dalam *Tharîqatul Hushûl* dipaparkan beberapa contoh penerapan *tanâqudl* terkait diskusi tentang qiyas[44]:

[43] Syaikh Ahmad al-Malawî dan Syaikh Muhammad bin Ali ash-Shabbân, masing-masing dalam dalam karya syarah atas *nadham Sullam al-Manwraq* dan karya *hasyiyah*-nya, menyebutkan bahwa contoh pertama yang diistilahkan dengan *syakhshiyyah mûjabah* memiliki *naqîdl* berbentuk *syakhshiyyah sâlibah*. Sehingga contoh زَيْدٌ كَاتِبٌ bentuk *naqîdl*-nya adalah زَيْدٌ لَيْسَ بِكَاتِبٍ ; demikian juga sebaliknya. Ini tidak bertentangan dengan paparan dalam *Jam'ul Jawâmi'* di atas. Karena *syakhshiyyah sâlibah* hanyalah salah satu bentuk *naqîdl* dari *syakhshiyyah mûjabah*. Masih ada bentuk *naqîdl* yang lain, yakni *kulliyyah sâlibah*. Saat menjelaskan tentang pendapat *shahih* bahwa *qadliyyah muhmalah* (contoh الْإِنْسَانُ كَاتِبٌ), bentuk *naqîdl*-nya adalah *kulliyyah* (contoh: لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِكَاتِبٍ), karena *muhmalah* semakna dengan *juz-iyyah*. Dengan demikian, bentuk *naqîdl* dari *juz-iyyah* (yakni *syakhshiyyah*) di antaranya adalah *kulliyyah*. Lihat Muhammad bin 'Ali ash-Shabbân, ***Hasyiyah 'ala syarh as-Sullam Al-Malawî***, hal. 110 (Surabaya: Al-Hidayah, tt.)

1. Nomor (3), yakni bahwa klaim penafian terhadap *shûrah mu'ayyanah* dinegasikan dengan penetapan yang umum, contohnya adalah diskusi berikut:
   Mustadill : *Nabîdz* itu tidak najis, diqiyaskan pada anggur
   Mu'taridl : Semua *nabidz* itu memabukkan (*muskir*), dan semua yang memabukkan itu najis. Sehingga *nabîdz* itu najis.

2. Nomor (4), yakni bahwa klaim penafian terhadap *shûrah mubhamah* dinegasikan dengan penetapan yang umum, contohnya adalah diskusi berikut:
   Mustadill : Sungai si A dengan sungai si B terjadi *isytibâh* (yakni ada kemiripan hingga sulit membedakan yang mana yang merupakan hak masing-masing), maka tidak halal meminum dari salah satu dari kedua sungai tersebut. Sebagaimana wadah si A dan wadah si B yang terjadi *isytibâh*, dengan titik temu antara keduanya, yakni sama-sama merupakan kasus *isytibâh*.
   Mu'taridl : Pendapat shahih menyatakan bahwa halal hukumnya meminum dari semua sungai orang lain yangmengalir.

وَمِنْهَا الْكَسْرُ قَادِحٌ عَلَى الصَّحِيحِ ; لِأَنَّهُ نَقْضُ الْمَعْنَى وَهُوَ إِسْقَاطُ وَصْفٍ مِنَ الْعِلَّةِ إِمَّا مَعَ إِبْدَالِهِ كَمَا يُقَالُ فِي الْخَوْفِ صَلَاةٌ يَجِبُ قَضَاؤُهَا فَيَجِبُ أَدَاؤُهَا كَالْأَمْنِ فَيُعْتَرَضُ بِأَنَّ خُصُوصَ الصَّلَاةِ مُلْغًى فَلْيُبَدَّلْ بِالْعِبَادَةِ ثُمَّ يُنْقَضُ بِصَوْمِ الْحَائِضِ	Di antara *qawâdih* (bentuk-bentuk perusak dalil) adalah *"al-kasru"*. Ini termasuk perusak dalil, menurut pendapat *ashahh*, karena *al-kasru* adalah bentuk *naqdlu* atas makna (yakni *'illat*). *Al-Kasru* adalah pengguguran sifat tertentu dari *'illat*, adakalanya dengan menggantinya, seperti dikatakan tentang shalat *khauf* "adalah shalat yang wajib di-*qadla'*, sehingga wajib dilakukan secara *adâ'*, sebagaimana shalat dalam keadaan aman". Lalu perkataan ini disanggah, bahwa kekhususan "shalat" terabaikan, maka hendaklah diganti dengan "ibadah". Kemudian perkataan ini (yakni "ibadah") disanggah dengan puasa wanita haid.
أَوْ لَا يُبَدَّلُ فَلَا يَبْقَى إِلَّا يَجِبُ قَضَاؤُهَا وَلَيْسَ كُلُّ مَا يَجِبُ قَضَاؤُهُ يُؤَدَّى، دَلِيلُهُ الْحَائِضُ	Atau tanpa menggantinya, sehigga tak tersisa kecuali perkataan "yang wajib meng-*qadla'*-nya". Dan tidaklah semua yang wajib di-*qadla'* itu wajib dilakukan secara adâ', dalilnya adalah wanita haid

[44] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 463

AL-KASRU

Qawâdih kedua, al-kasru, dan sebelum memahami definisinya, kita simak contoh berikut ini:

Mustadill : Shalat *khauf* adalah shalat yang wajib di-*qadla'*, sehingga wajib dilakukan secara *ada'*, sebagaimana shalat dalam keadaan aman. ❶

Mu'taridl : Ungkapan "shalat" dalam *'illat* yang kau ajukan tidak berpengaruh dalam hukum. Karena tidak hanya shalat saja yang ketika wajib di-*qadla'* maka wajib dilakukan secara *adâ'*. Contohnya haji, wajib di-*qadla'* sehingga wajib pula dilakukan secara *'adâ'*. Karena itu, ungkapan "shalat" hendaklah digugurkan, agar bisa mencakup terhadap haji. ❷
→ bentuk *'ilghâ'* (pengabaian) atau *isqâth* (pengguguran) terhadap sebagian sifat dari *'illat murakkabah* (*'illat* kompleks).

Mustadill : Baiklah, shalat *khauf* wajib dilakukan secara *'adâ'*, sebagaimana shalat dalam kondisi aman. *'Illat*-nya adalah bahwa keduanya sama-sama wajib di-*qadla'*. ❸

Mu'taridl : Jika demikian, *'illat* yang kau ajukan *barusan*, tidak efektif berlaku dalam kasus puasa bagi wanita haid. Puasa bagi wanita haid wajib di-*qadla'*. Akan tetapi puasa bagi wanita haid tidak wajib dilakukan secara *'adâ'*. *'Illat* telah wujud, akan tetapi ternyata hukum tidak muncul. ❹
→ bentuk *naqdlu / takhalluful hukmi 'anil 'illat.*

* Perincian komponen qiyas dalam paparan *mustadill* pada awal mula (❶):

Ashl	:	Shalat dalam keadaan aman
Far'u	:	Shalat *khauf* (shalat dalam keadaan takut / bahaya)
Hukum *ashl*	:	Wajib dilakukan secara *adâ'*.
'Illat	:	Merupakan **shalat** yang wajib di-*qadla'*

* Kemudian *mu'taridl* mengkritisi *'illat*, bahwa batasan "shalat" bukan patokan, karena tidak berpengaruh terhadap hukum. Dengan bukti haji, yang wajib dilakukan secara *adâ'*, karena juga wajib di-*qadla'*. Kemudian *mu'taridl* menawarkan untuk menggugurkan ungkapan "shalat". (❷)

* Perincian komponen qiyas dalam paparan *mustadill* setelah *mu'taridl* melakukan *ilghâ' / isqâth* terhadap ungkapan "shalat" (❸):

Ashl	:	Shalat dalam keadaan aman
Far'u	:	Shalat *khauf* (shalat dalam keadaan takut / bahaya)
Hukum *ashl*	:	Wajib dilakukan secara *adâ'*.
'Illat	:	Sesuatu yang wajib di-*qadla'*

* Lalu mu'taridl melanjutkan sanggahan susulan berbentuk *naqdlu* (*takhalluful hukmi 'anil 'illat*). Bahwa tidak semua yang wajib di-*qadla'* itu

wajib dilakukan secara *'adâ'*, seperti puasa bagi wanita haid. Bagi wanita haid, puasa wajib di-*qadla'*, tetapi tidak wajib dilakukan secara *adâ'*.

Sanggahan dalam narasi diskusi di atas adalah bentuk *al-kasru*. Teks *Jam'ul Jawâmi'* mendefinisikan *al-kasru* sebagai berikut:

إِسْقَاطُ وَصْفٍ مِنَ الْعِلَّةِ

"Menggugurkan sifat tertentu dari 'illat"

Dalam *Syarah Al-Kaukab as-Sâthi'*, Imam As-Suyûthi memperjelas ungkapan *Jam'ul Jawâmi'* dengan definisi sebagai berikut:

إِسْقَاطُ وَصْفٍ مِنْ أَوْصَافِ الْعِلَّةِ الْمُرَكَّبَةِ

"Menggugurkan sifat tertentu dari sifat-sifat 'illat murakkabah"

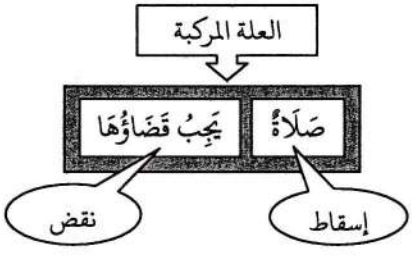
Pengguguran itu adalah dengan menjelaskan bahwa sifat tersebut diabaikan, tak ada pengaruhnya dalam peng-*'illat*-an[45].

Sedangkan Imam Fakhruddin Ar-Râzi dan Imam Al-Baydlâwi menjelaskan pengertian *al-kasru* sebagai berikut[46]:

عَدَمُ تَأْثِيْرِ أَحَدِ جُزْأَيْ الْعِلَّةِ وَنَقْضُ الْآخَرِ

"Tidak adanya pengaruh salah satu dari dua bagian 'illat, dan melakukan naqdlu pada yang lain"

Berdasarkan definisi terakhir, berikut ini illustrasinya:



Terdapat dua bentuk *al-kasru*, ***pertama***: yakni pengguguran salah satu sifat komponen *'illat* dengan penggantian sifat yang lebih umum. ***Kedua***, pengguguran salah satu sifat komponen *'illat* tanpa penggantian.

Contoh pengguguran dengan penggantian adalah sebagaimana narasi diskusi di bawah ini:

Mustadill : Shalat *khauf* adalah shalat yang wajib di-*qadla'*, sehingga wajib

[45] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol II hal. 419

[46] *Ibid ;* Definisi ini, menurut Syaikh Al-Banani dianggap sebagai pendefinisian yang benar. Sedangkan pendefinisian Jam'ul Jawâmi', adalah pendefinisian yang masih butuh kejelasan, dalam hal ini perjelas melalui paparan contoh. Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal. 304.

❶ dilakukan secara *ada'*, sebagaimana shalat dalam keadaan aman.

Mu'taridl : Ungkapan "shalat" dalam *'illat* yang kau ajukan tidak berpengaruh dalam hukum. Karena tidak hanya shalat saja yang ketika wajib di-*qadla'* maka wajib dilakukan secara *adâ'*. Contohnya haji, yang juga merupakan ibadah yang wajib di-*qadla'* sehingga wajib pula dilakukan secara *'adâ'*. Karena itu, ungkapan "shalat" hendaklah digugurkan dan diganti dengan sifat yang lebih umum, yakni "ibadah", agar bisa mencakup terhadap haji.

❷ → bentuk *'ilghâ'* (pengabaian) atau *isqâth* (pengguguran) terhadap sebagian sifat dari *'illat murakkabah* (*'illat* kompleks), dan menggantinya dengan sifat yang lebih umum.

Mustadill : Baiklah, shalat *khauf* wajib dilakukan secara *'adâ'*, sebagaimana shalat dalam kondisi aman. *'Illat*-nya adalah bahwa keduanya sama-sama ibadah yang wajib di-*qadla'*.

❸

Mu'taridl : Jika demikian, *'illat* yang kau ajukan *barusan*, tidak efektif berlaku dalam kasus puasa bagi wanita haid. Puasa bagi wanita haid adalah ibadah yang wajib di-*qadla'*. Akan tetapi puasa bagi wanita haid tidak wajib dilakukan secara *'adâ'*. *'Illat* telah wujud, akan tetapi ternyata hukum tidak muncul.
→ bentuk *naqdlu / takhalluful hukmi 'anil 'illat.*

* Perincian komponen qiyas dalam paparan *mustadill* pada awal mula (❶):

Ashl	:	Shalat dalam keadaan aman
Far'u	:	Shalat *khauf* (shalat dalam keadaan takut / bahaya)
Hukum *ashl*	:	Wajib dilakukan secara *adâ'*.
'Illat	:	Merupakan **shalat** yang wajib di-*qadla'*

* Kemudian *mu'taridl* mengkritisi *'illat*, bahwa batasan "shalat" bukan patokan, karena tidak berpengaruh terhadap hukum. Dengan bukti haji. Wajib dilakukan secara *adâ'*, karena juga wajib di-*qadla'*. Kemudian *mu'taridl* menawarkan penggantian, ungkapan "shalat" diganti dengan sesuatu yang lebih umum, yakni "ibadah". (❷)

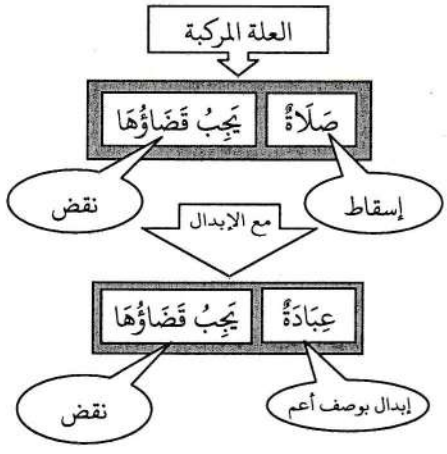
* Perincian komponen qiyas dalam paparan *mustadill* setelah *mu'taridl* melakukan *ilghâ' / isqâth* terhadap ungkapan "shalat" (❸):

Ashl	:	Shalat dalam keadaan aman
Far'u	:	Shalat *khauf* (shalat dalam keadaan takut / bahaya)
Hukum *ashl*	:	Wajib dilakukan secara *adâ'*.
'Illat	:	Merupakan **ibadah** yang wajib di-*qadla'*

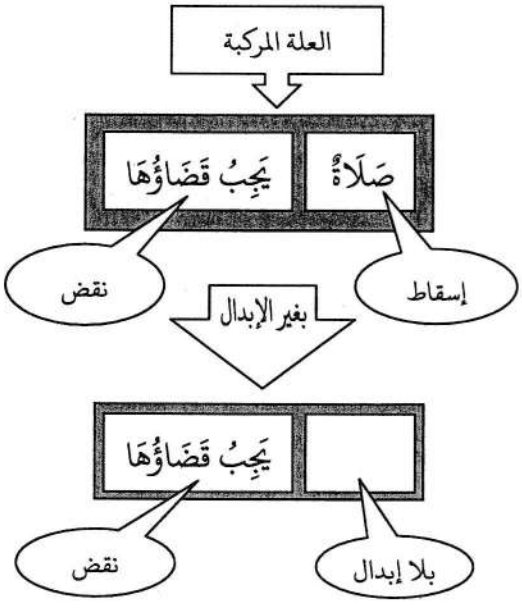
* Lalu mu'taridl melanjutkan sanggahan susulan berbentuk *naqdlu* (*takhalluful hukmi 'anil 'illat*), bahwa terjadi ketertinggalan hukum dalam

permasalahan puasa bagi wanita haid. Bagi wanita haid, puasa wajib di-*qadla'*, tetapi tidak wajib dilakukan secara *adâ'*.

Illustrasi dari bentuk pertama ini, yakni *isqâth* (pengguguran) dengan *ibdâl* (penggantian) adalah sebagai berikut:



Sedangkan contoh pengguguran tanpa penggantian adalah sebagaimana narasi di awal pembahasan *qawâdih* bentuk *al-kasru*. Berikut ini illustrasinya:



Menurut pendapat shahih, bahwa *al-kasru* mempunyai efek perusak (*al-qâdih*), karena dalam proses *al-kasru* terdapat unsur *naqdlu* atau kritik dengan adanya *takhalluful hukmi 'anil 'illat* (ketertinggalan hukum dari *'illat*)[47]. Sedangkan pendapat lain menyatakan bahwa *al-kasru* bukanlah perusak.

Penerapan kasus sebagaimana definisi *al-kasru* di atas, oleh Ibnul Hajib dan juga Al-Amudi disebut *an-naqdlu al-maksûr*. Sedangkan istilah *al-kasru* oleh keduanya didefinisikan dengan "adanya hikmah dari *'illat*, tanpa adanya *'illat* dan hukum". Istilah *al-kasru* versi Ibnul Hajib dan Al-Amudi ini juga disebut dengan istilah *naqdlul ma'na*, yakni *naqdlu* terhadap hikmah. Menurut pendapat *rajih*, bahwa *naqdlul ma'na* ini tidak memiliki efek perusak, karena tidak mengarah pada *'illat*[48]. Pendapat lain mengatakan bahwa *naqdlul ma'na* berefek merusak, karena kritik atas maksud dari *'illat*, yakni hikmah.

Contoh *naqdlul ma'na* (*al-kasru* versi Ibnul Hajib dan Al-Amudi):

Mustadill (Hanafiyyah) : Seorang musafir yang bermaksiat dengan perjalanannya, boleh mengambil keringanan ibadah (*jama'* dan *qashar* shalat, tidak berpuasa). Karena dia adalah seorang musafir. Sama seperti musafir yang tidak bermaksiat dengan perjalanannya. Ini karena adanya hikmah berupa "*masyaqqah*" (kepayahan).

Mu'taridl : Jika demikian, bagaimana dengan pekerja berat di rumah (seperti kuli angkut, pemecah kayu)? Mereka mengalami *masyaqqah* (kepayahan), tetapi tidak diperbolehkan melakukan keringanan ibadah.

→ Dalam permasalahan ini, hikmah telah wujud, yakni *"masyaqqah"*. Sedangkan *'illat* tidak wujud, yakni *"safar"*. Sehingga hukum (yakni bolehnya melakukan keringanan ibadah) juga tidak wujud.

---

[47] Pada hakikatnya, *al-kasru* adalah *naqdlu* terhadap *'illat* dengan adanya *takhalluful hukmi 'anil 'illat* (ketertinggalan hukum dari *'illat*) yang disebabkan dari adanya *ilghâ'* (pengabaian) terhadap sebagian elemen *'illat murakkabah*. *Naqdlu* hanya bisa dilancarkan setelah adanya pengabaian. Tanpa ada pengabaian, tidak bisa diberlakukan *naqdlu*. Dalam *'illat* "Shalat yang wajib di-*qadla*", tak ada peluang *naqdlu*. Karena shalat bagi wanita haid pun, hukumnya tidak wajib dilakukan secara 'adâ', karena tidak ada kewajiban meng-*qadla'*-nya. Dari sini dapat disimpulkan bahwa faktor perusak ada pada *naqdlu*, bukan *ilghâ' atau isqâth*. *Ilghâ'* atau *isqâth* hanyalah sasaran antara menuju efek perusak. Lihat As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini*, vol II hal. 304.

[48] Ketiadaan efek perusak ini karena yang diplot sebagai *'illat* bukanlah hikmahnya (dalam contoh berarti *"masyaqqah"*), akan tetapi *madhinnah* (obyek yang diduga memunculkan hikmah). Dalam contoh, *masyaqqah* atau kepayahan bukanlah variabel terukur, sehingga diplot-lah variabel terukur yang diduga memunculkan *masyaqqah* atau kepayahan, yakni *safar* atau perjalanan, yang dapat diukur dengan jarak tertentu.

وَمِنْهَا الْعَكْسُ وَهُوَ انْتِفَاءُ الْحُكْمِ لِانْتِفَاءِ الْعِلَّةِ ، فَإِنْ ثَبَتَ مُقَابِلُهُ فَأَبْلَغُ

Di antara *qawâdih* adalah *al-'aks* (yakni ketiadaan *'aks*). *Al-'aks* adalah ketiadaan hukum karena ketiadaan *'illat*. Jika tetap pula *muqâbil* (lawan) dari *'aks*, maka hal itu lebih kuat (dalam keterbalikan / *'aksiyyah*)

وَشَاهِدُهُ قَوْلُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ وِزْرٌ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ" فِي جَوَابِ أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَلَهُ فِيهَا أَجْرٌ

Dalil dari *'aks* adalah sabda Rasulullah SAW. : "Bagaimana pendapat kalian, seandainya ia meletakkan syahwatnya pada yang haram, apakah ada dosa atasnya? Maka demikian pula jika ia meletakkan syahwatnya pada yang halal, maka ada pahala baginya"; sebagai jawaban dari (pertanyaan shahabat) "Apakah seseorang yang menyalurkan syahwatnya akan mendapatkan pahala?"

وَتَخَلُّفُهُ قَادِحٌ عِنْدَ مَانِعِ عِلَّتَيْنِ وَنَعْنِي بِانْتِفَائِهِ انْتِفَاءَ الْعِلْمِ أَوْ الظَّنِّ إِذْ لَا يَلْزَمُ مِنْ عَدَمِ الدَّلِيلِ عَدَمُ الْمَدْلُولِ

Ketertinggalan *'aks* adalah perusak dalil menurut pendapat yang menolak dua 'illat. Dan yang kami kehendaki dari ketiadaan hukum adalah ketiadaan pengetahuan atau dugaan, karena dari ketiadaan dalil (petunjuk) tidak berarti mengharuskan ketiadaan *madlûl* (yang ditunjukkan)

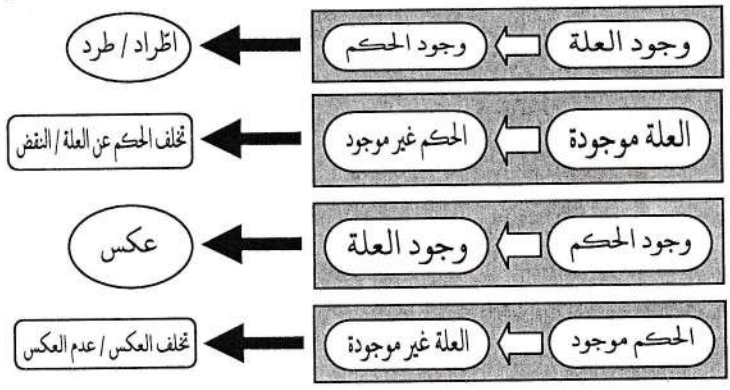
'ADAM AL-'AKS / TAKHALLUF AL-'AKS

Qawâdih ketiga, 'adamul 'aks. Sudah dipahami bersama bahwa salah satu syarat dari *'illat* adalah *al-'aks*. Secara harfiah, *al-'aks* bermakna kebalikan. Dalam kaitannya dengan persyaratan *'illat*, *al-'aks* adalah ketiadaan hukum karena ketiadaan *'illat*. Dalam peruntutan nalar, *'illat* menjadi penyebab munculnya hukum. Artinya, dengan adanya *'illat*, pastilah dijumpai hukum. Pola ini dikenal dengan sebutan "*thardu*"atau "*ithbhirâd*". Dan inipun merupakan syarat dari *'illat*, yakni bahwa *'illat* haruslah "*muththarid*". Jika pola *thardu* ini dibalik, maka akan muncul pola nalar sebagai berikut: "Jika hukum telah wujud, maka pastilah dijumpai *'illat*"[49]. Pola kebalikan ini disebut "*al-'aks*".

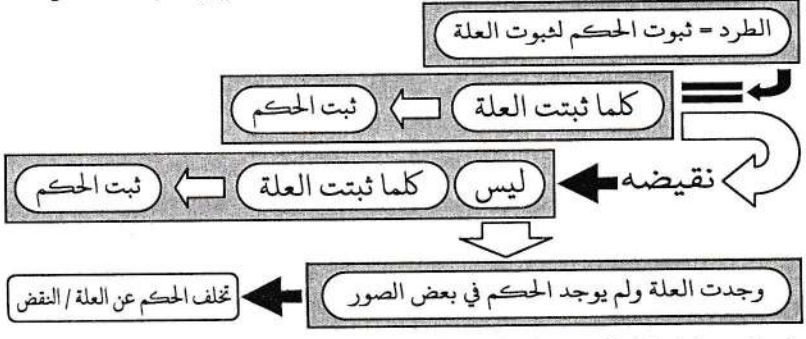
Karenanya, dalam pembahasan *qawâdih* yang merupakan kritik atas *'illat*, tidak terpenuhinya syarat *'illat* berupa keharusan "*muththarid*"

[49] Pola ini tidak berbeda dengan ungkapan "ketiadaan hukum karena ketiadaan *'illat*", sebagaimana redaksi *Jam'ul Jawâmi'* dalam menjelaskan pengertian *al-'aks*. Penjabarannya adalah sebagai berikut: Bahwa ketiadaan hukum penyebabnya adalah karena ketiadaan *'illat*. Setiap kali hukum tidak dijumpai, maka *'illat* pun tidak dijumpai.

dan "*mun'akis*" menjadi sebagian dari sekian bentuk *qawâdih*. Ketiadaan *iththirâd* atau *muththarid* dikenal dengan *takhalluful hukmi 'anil 'illat* atau *naqdlu*. Sedangkan ketiadaan *al-'aks* atau *mun'akis* dikenal dengan *'adamul 'aks* atau *takhalluful 'aks*, sebagaimana pembahasan saat ini. Berikut ini illustrasi skema persyaratan *'illat* berupa *muththarid* dan *mun'akis*, serta tidak terpenuhinya kedua syarat tersebut yang menjadi sebagian di antara bentuk *qawâdih*.

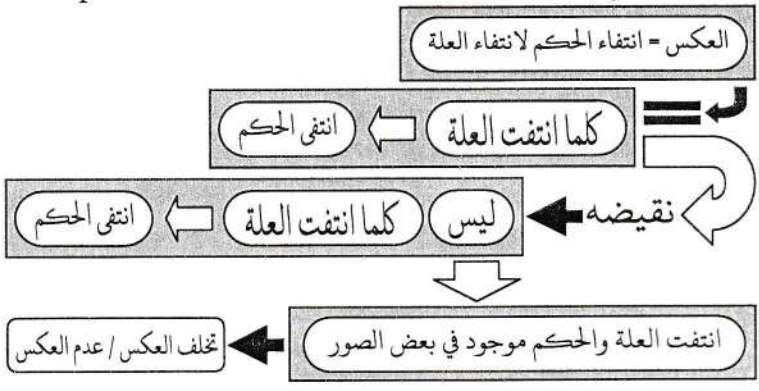


Pola nalar di atas sebenarnya tidak berbeda dengan teks *Jam'ul Jawâmi'* tentang definisi *thardu* dan *'aks*. Bahwa *thardu* adalah "tetapnya hukum disebabkan tetapnya *'illat*". Maknanya adalah "setiap kali dijumpai *'illat* pasti dijumpai hukum". *Qadliyyah* (pernyataan) ini memiliki *naqidl* (bentuk ingkaran) sebagai berikut: "Tidak selalu, ketika dijumpai 'illat akan dijumpai hukum". Artinya, dalam suatu tempo ditemukan kasus bahwa 'illat telah wujud, tetapi tidak dijumpai hukum di sana. Ini adalah bentuk *takhalluful hukmi 'anil 'illat*, atau *naqdlu*, sebagaimana paparan bentuk qawâdih yang pertama. Berikut illustrasinya:



Selanjutnya, *'aks* adalah "ketiadaan hukum disebabkan ketiadaan *'illat*". Maknanya adalah "setiap kali *'illat* tiada, pasti hukum juga tiada." *Qadliyyah* (pernyataan) ini memiliki *naqidl* (bentuk ingkaran) sebagai

berikut: "Tidak selalu, ketika *'illat* tiada, hukum juga tiada". Artinya, dalam suatu tempo ditemukan kasus bahwa *'illat* tidak dijumpai, tetapi hukum dijumpai. Ini adalah bentuk *takhalluful 'aksi*, atau *'adamul 'aksi*, sebagaimana pembahasan kita kali ini. Berikut illustrasinya:



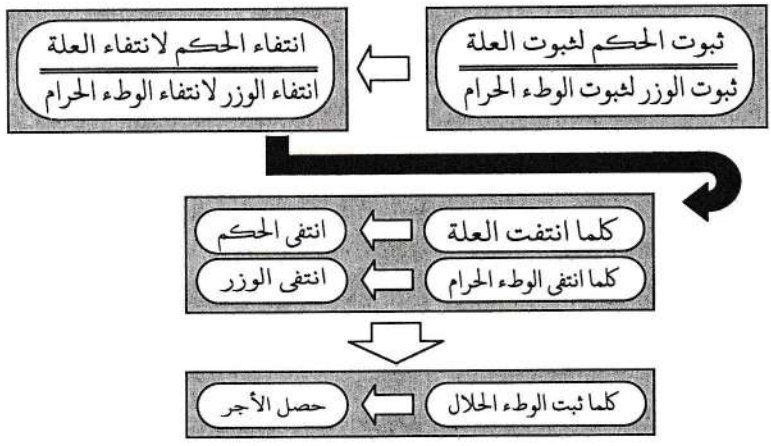
Argumentasi berpola *'aks* ini berlandaskan sebuah hadis yang diriwayatkan dalam Shahih Muslim, bahwa sebagian shahabat berkata pada Rasulullah saw.: "Orang-orang kaya pergi membawa pahala, mereka shalat sebagaimana kami shalat, mereka berpuasa sebagaimana kami berpuasa, dan mereka dapat bersedekah dengan kelebihan harta mereka". Rasulullah menjawab, "Tidakkah Allah telah menjadikan untuk kalian sesuatu yang dapat kalian sedekahkan? Sesungguhnya dalam setiap bacaan *tasbih* ada sedekah, dalam setiap bacaan takbir ada sedekah, dalam setiap bacaan *tahmid* ada sedekah, dalam setiap bacaan tahlil ada sedekah, *amar ma'ruf* dan *nahi anil munkar* juga sedekah, dan dalam kemaluan salah seorang dari kalian juga ada sedekah". Para shahabat bertanya, "Wahai Rasulullah, apakah salah seorang dari kita menyalurkan syahwatnya, dan baginya ada pahala?" Rasul menjawab:

أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وِزْرٌ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرًا

(رواه مسلم)

"Bagaimana pendapat kalian, jika dia meletakkan syahwatnya dalam sesuatu yang haram, apakah dia menanggung dosa? Demikian pula, jika dia meletakkan syahwatnya dalam sesuatu yang halal, maka baginya ada pahala". (HR. Muslim)

Berpijak dari tetapnya hukum dosa karena hubungan badan yang haram, Rasulullah membuat kesimpulan ketiadaan hukum dosa dari hubungan badan yang halal. Ketiadaan hukum dosa juga sesuai dengan kasus "mendapatkan pahala".



Pola penyimpulan sebagaimana di atas dikenal dengan sebutan *qiyas 'aks*, sebagaimana akan dipaparkan pada pembahasan tentang *istidlâl*. Contoh dari *takhalluful 'aks* atau *'adamul 'aks* ini adalah sebagaimana ungkapan ulama' Hanafiyyah dalam berargumen tentang ketiadaan adzan Shubuh sebelum masuk waktunya, sebagai berikut[50]:

Hanafiyah *Mustadill* : Tidak ada adzan Shubuh sebelum masuk waktu. Karena Shubuh adalah shalat yang tidak bisa di-*qashar*. Sebagaimana shalat Maghrib, tidak dilakukan adzan sebelum masuk waktu Maghrib, karena Maghrib adalah shalat yang tidak bisa di-*qashar*.

Syafi'iyyah *Mu'taridl* : Argumentasi yang kau ajukan tidak tepat. Terbukti dalam sebagian kasus, hukum telah ditemukan, sementara *'illat* tidak dijumpai. Dalam shalat Dhuhur misalnya, hukum "tidak ada adzan sebelum masuk waktu" telah wujud. Akan tetapi *'illat* berupa "tidak bisa di-*qashar*" tidak dijumpai. Artinya, adzan Dhuhur tetap tidak diperbolehkan dilakukan sebelum masuk waktunya, meski shalat Dhuhur bisa di-*qashar*.

Ashl	:	Maghrib
Far'u	:	Shubuh
Hukum	:	Tidak ada kesunnahan adzan sebelum masuk waktu shalat
Illat	:	Shalat yang tidak bisa di-*qashar*

Argumentasi *mustadill* terbantahkan dengan pola *'adamul 'aks* yang diajukan *mu'taridl*, yakni bahwa hukum telah wujud, padahal *'illat* tidak

[50] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol II hal. 420.

dijumpai, dalam kasus shalat Dhuhur. Tidak ada adzan Dhuhur sebelum masuk waktunya, padahal Dhuhur adalah shalat yang bisa di-*qashar*.

Selanjutnya, *'adamul 'aks* termasuk salah satu di antara perusak dalil (*qawâdih*) menurut para ulama' yang berpandangan tidak diperbolehkannya dua *'illat* untuk satu hukum. Karena jika hukum muncul hanya disebabkan satu *'illat*, maka jika *'illat* tidak dijumpai, pastilah hukum juga tidak wujud. Akan tetapi dalam *'adamul 'aks*, ada hukum tanpa keberadaan *'illat*. Tentu saja hal ini menjadi perusak dalil.

Adapun menurut para ulama' yang berpandangan bahwa boleh terjadi dua *'illat* atau lebih dalam sebuah hukum, kemunculan hukum disebabkan salah satu di antara beberapa *'illat*-nya. Jika salah satu *'illat* tidak dijumpai, masih ada kemungkinan hukum wujud, karena adanya *'illat* yang lain. Sehingga menurut kelompok ulama' ini, 'adamul 'aks bukan merupakan salah satu di antara *qawâdih*.

Kemudian, dari penjelasan di atas, maksud dari ketiadaan hukum adalah ketiadaan keyakinan atau dugaan akan adanya hukum, bukan ketiadaan hukum yang sebenarnya. Karena bukan sebuah keniscayaan, bahwa ketiadaan dalil akan memunculkan ketiadaan hukum. *'Illat* yang merupakan sebagian dari dalil adanya hukum, ketiadaannya tidak lantas meniscayakan ketiadaan hukum. Karena dalam argumentasi pembuktian keberadaan Tuhan, dapat dipastikan bahwa seandainya Allah tidak menciptakan alam semesta (yang mana keberadaan alam semesta merupakan dalil keberadaan Allah), maka bukan berarti wujud Allah menjadi tiada[51].

وَمِنْهَا عَدَمُ التَّأْثِيرِ أَيْ أَنَّ الْوَصْفَ لَا مُنَاسَبَةَ فِيهِ وَمِنْ ثَمَّ اُخْتُصَّ بِقِيَاسِ الْمَعْنَى وَبِالْمُسْتَنْبَطَةِ الْمُخْتَلَفِ فِيهَا

Di antara *qawâdih* adalah *'adamut ta'tsîr* (ketiadaan pengaruh), yakni bahwa sifat (yang diplot sebagai 'illat) tidak memuat *munâsabah* (keserasian). Karenanya, *'adamut ta'tsîr* dikhususkan pada qiyas makna dan khusus pada *'illat mustanbathah* yang *mukhtalaf* (masih diperselisihkan).

وَهُوَ أَرْبَعَةٌ فِي الْوَصْفِ بِكَوْنِهِ طَرْدِيًّا وَ فِي الْأَصْلِ مِثْلُ : مَبِيعٌ غَيْرُ مَرْئِيٍّ فَلَا يَصِحُّ كَالطَّيْرِ فِي

'Adamut ta'tsîr terbagi menjadi empat bagian. (1) Ketiadaan pengaruh dalam sifat, yakni sifat tersebut berstatus *thardîy*. (2) Ketiadaan pengaruh dalam *ashl*, seperti "Obyek jual beli yang tidak dapat dilihat, sehingga jual beli tidak sah, sebagaimana memperjualbelikan burung di

---

[51] Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal. 308

الْهَوَاءِ فَيَقُولُ لَا أَثَرَ لِكَوْنِهِ غَيْرَ مَرْئِيٍّ فَإِنَّ الْعَجْزَ عَنْ التَّسْلِيمِ كَافٍ وَحَاصِلُهُ مُعَارَضَةٌ فِي الْأَصْلِ	angkasa". Lalu *mu'taridl* berkata, "Tidak ada pengaruhnya, bahwa barang tidak dapat dilihat, karena ketidakmampuan dalam menyerahkan telah cukup (untuk menyebabkan ketidakabsahan jual beli)". Jadi, bagian kedua ini adalah sanggahan pada *ashl.*

'ADAM AT-TA'TSÎR

Qawâdih keempat, 'adamut ta'tsîr atau ketiadaan *ta'tsîr* (efek atau pengaruh). Yakni bahwa sifat yang hendak diplot sebagai *'illat* tidak ada *munâsabah* (keserasian) terhadap hukum. Karenanya, bentuk *qawâdih* ini dikhususkan hanya untuk qiyas makna saja, yakni qiyas yang berbasis *munâsabah* antara *'illat* dan hukum. Sehingga *'adamut ta'tsîr* tidak dapat diterapkan dalam qiyas *syabah.*

Bentuk *qawâdih 'adamut ta'tsîr* juga hanya diarahkan pada *'illat mustanbathah* yang masih *mukhtalaf*, yakni *'illat* yang digali hasil penalaran ijtihad dan masih diperdebatkan di antara ulama'. Sehingga *'adamut ta'tsîr* tidak dapat diterapkan dalam *'illat manshûshah* (*'illat* yang tertera dalam nash Al-Qur'an atau hadis) atau *'illat mustanbathah* yang *mujma' 'alaih* (menjadi kesepakatan semua ulama').

'Adamut ta'tsîr terbagi dalam empat bagian:

1. *'Adamut ta'tsîr* dalam sifat
2. *'Adamut ta'tsîr* dalam *ashl*
3. *'Adamut ta'tsîr* dalam hukum
4. *'Adamut ta'tsîr* dalam *far'u*

Bagian pertama, *'adamut ta'tsîr* dalam sifat. Yakni bahwa sifat yang hendak diplot sebagai *'illat* keberadaannya berstatus *thardiy.*

Contoh:

Shalat shubuh adalah shalat yang tidak bisa di-*qashar*, sehingga adzan Shubuh tidak boleh dilakukan mendahului dari waktu Shubuh, sebagaimana shalat Maghrib.

Ashl	:	Maghrib
Far'u	:	Shubuh
Hukum	:	Tidak ada kesunnahan adzan sebelum masuk waktu shalat
'Illat	:	Shalat yang tidak bisa di-*qashar*

'Illat berupa ketiadaan *qashar* shalat tidak ada pengaruhnya pada hukum ketiadaan adzan sebelum masuk waktu shalat. Terbukti, dalam kasus lain,

semisal Dhuhur, hukum ketiadaan adzan sebelum masuk waktu tetap wujud, meski shalat Dhuhur dapat di-*qashar*.

Bagian kedua, *'adamut ta'tsîr* dalam *ashl*. Yakni dengan memunculkan *'illat* lain bagi hukum *ashl*[52].

Contoh:

Mustadill : *Bay'ul ghaib* (menjual barang yang tidak ada di tempat transaksi) adalah penjualan dengan *mabi'* (barang yang dijual) yang tidak dapat dilihat, sehingga hukum jual beli tidak sah. Sebagaimana menjual burung yang sedang terbang di udara.

Mu'taridl : Tak ada pengaruh dalam ketidakterlihatan barang dalam kasus *ahsl*. Karena ketidakmampuan penyerahan telah mencukupi dalam penyebab ketidakabsahan jual beli.

Ashl	:	Jual beli burung yang sedang terbang di udara
Far'u	:	Jual beli barang yang tidak ada di tempat transaksi
Hukum	:	Tidak sah
'Illat	:	*Mabi'* (barang yang dijual) tidak dapat dilihat

'Illat berupa ketidakterlihatan *mabi'* dalam kasus *ashl* tidak ada pengaruhnya dalam ketidakabsahan akad jual beli. Karena ketidakmampuan penyerahan barang telah cukup menyebabkan ketidakabsahan jual beli. Terbukti, burung yang sedang terbang di udara dan terlihat oleh mata, tetap tidak sah diperjualbelikan, karena tidak adanya kemampuan penyerahan barang.

وَفِي الْحُكْمِ، وَهُوَ أَضْرُبٌ لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ لِذِكْرِهِ فَائِدَةٌ كَقَوْلِهِمْ فِي الْمُرْتَدِّينَ مُشْرِكُونَ أَتْلَفُوا مَالًا فِي دَارِ الْحَرْبِ فَلَا ضَمَانَ كَالْحَرْبِيِّ وَدَارُ الْحَرْبِ عِنْدَهُمْ طَرْدِيٌّ فَلَا فَائِدَةَ

(3) Ketiadaan pengaruh dalam hukum. Ini terbagi dalam beberapa bentuk. Karena (ketiadaan pengaruh dalam hukum) ini adakalanya tidak terdapat faedah dalam penyebutan sifat. Seperti perkataan mereka (lawan diskusi dari ulama' Hanafiyyah) tentang orang-orang murtad, "Mereka adalah orang-orang musyrik yang merusak harta di negeri kafir *harbi*, sehingga tidak ada kewajiban ganti rugi, sebagaimana orang kafir *harbi*". Penyebutan lafadh "negeri kafir harbi" dalam

[52] Efek *qawâdih* dalam *adamut ta'tsîr* pada *ashl* menyisakan *isykâl*, karena dalam contoh argumentasi ketidakabsahan *bay'ul ghaib* dengan *'illat* "tidak dapat dilihat" sebenarnya memiliki sisi *munâsabah* dengan hukum tidak sah. Hanya saja, dengan dimunculkannya alternatif *'illat* yang lain (dalam hal ini "tidak dapat diserahterimakan"), maka sisi *munâsabah* dari *'illat* pertama menjadi lemah. Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal. 309.

لِذِكْرِهِ، إِذْ مَنْ أَوْجَبَ الضَّمَانَ أَوْجَبَهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي دَارِ الْحَرْبِ، وَكَذَا مَنْ نَفَاهُ وَيَرْجِعُ إِلَى الْأَوَّلِ لِأَنَّهُ يُطَالِبُ بِتَأْثِيرِ كَوْنِهِ فِي دَارِ الْحَرْبِ

pandangan mereka adalah *thardî*, sehingga tidak ada faedah dalam penyebutannya. Karena, ulama' yang mewajibkan ganti rugi (akibat perusakan harta orang muslim oleh orang murtad) juga mewajibkannya meski perusakan tidak terjadi di negeri kafir *harbi*. Begitu pula ulama' yang meniadakan kewajiban ganti rugi. Bentuk ini merujuk pada bagian pertama (yakni *'adamut ta'tsîr* dalam sifat), karena *mu'taridl* menuntut kejelasan sisi pengaruh dari terjadinya perusakan di negeri kafir *harbi*.

أَوْ يَكُونُ لَهُ فَائِدَةٌ ضَرُورِيَّةٌ كَقَوْلِ مُعْتَبِرِ الْعَدَدِ فِي الِاسْتِجْمَارِ بِالْأَحْجَارِ "عِبَادَةٌ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْأَحْجَارِ لَمْ يَتَقَدَّمْهَا مَعْصِيَةٌ فَاعْتُبِرَ فِيهَا الْعَدَدُ كَالْجِمَارِ" فَقَوْلُهُ لَمْ يَتَقَدَّمْهَا مَعْصِيَةٌ عَدِيمُ التَّأْثِيرِ فِي الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ لَكِنَّهُ مُضْطَرٌّ إِلَى ذِكْرِهِ لِئَلَّا يُنْتَقَضَ بِالرَّجْمِ

Atau dalam penyebutan sifat terdapat faedah primer (*dlaruriyyah*), seperti perkataan ulama' yang mengharuskan pengulangan dalam bercebok dengan batu, "adalah ibadah yang berhubungan dengan batu yang tidak didahului kemaksiatan, sehingga disyaratkan pengulangan dalam bercebok dengan batu, sebagaimana melempar jumrah". Perkataan "yang tidak didahului kemaksiatan" tidak memiliki pengaruh dalam *ashl* dan *far'u*, akan tetapi *mustadill* terpaksa menyebutkannya agar tidak disanggah dengan kasus rajam (hukuman lempar batu hingga mati atas pelaku zina *muhshan*).

أَوْ غَيْرُ ضَرُورِيَّةٍ فَإِنْ لَمْ تُغْتَفَرْ الضَّرُورِيَّةُ لَمْ تُغْتَفَرْ وَإِلَّا فَتَرَدُّدٌ مِثَالُهُ الْجُمُعَةُ صَلَاةٌ مَفْرُوضَةٌ فَلَمْ تَفْتَقِرْ إِلَى إِذْنِ الْإِمَامِ كَالظُّهْرِ فَإِنَّ "مَفْرُوضَةٌ" حَشْوٌ إِذْ لَوْ حُذِفَ لَمْ يَنْتَقِضْ بِشَيْءٍ لَكِنَّهُ ذُكِرَ لِتَقْرِيبِ الْفَرْعِ مِنْ الْأَصْلِ بِتَقْوِيَةِ الشَّبَهِ بَيْنَهُمَا إِذْ الْفَرْضُ بِالْفَرْضِ أَشْبَهُ

Atau (dalam penyebutan sifat terdapat faedah) yang bukan primer (*ghairu dlaruriyyah*). Jika faedah *dlaruriyyah* tidak ditolerir, maka faedah *ghairu dlaruriyyah* pun tidak ditolerir. Jika tidak (yakni jika faedah *dlaruriyyah* ditolerir), maka dalam faedah *ghairu dlaruriyyah* terdapat perbedaan pendapat. Contohnya adalah shalat Jum'at, adalah shalat yang diwajibkan, sehingga tidak membutuhkan izin pemerintah, sebagaimana shalat Dhuhur. Lafadh "yang diwajibkan" sekedar sisipan, karena jika dibuang maka sifat tersisa tak terbatalkan. Akan tetapi lafadh itu disebutkan agar mendekatkan *far'u* pada pada *ashl* dengan menguatkan kemiripan antara keduanya, karena *fardlu* dengan *fardlu* lebih mirip.

Bagian ketiga, *'adamut ta'tsîr* dalam hukum. *'Adamut ta'tsîr* dalam hukum terbagi lagi dalam tiga kondisi.

1. Dalam penyebutan sifat yang terkandung dalam *'illat*, tidak terdapat faedah.
2. Dalam penyebutan sifat yang terkandung dalam *'illat*, terdapat faedah *dlaruriyyah* (primer).
3. Dalam penyebutan sifat yang terkandung dalam *'illat*, terdapat faedah *ghairu dlaruriyyah* (bukan primer).

*** Contoh 1 (dalam penyebutan sifat tidak terdapat faedah)**

Perkataan *mustadill* dari kalangan Hanafiyyah :

"Orang-orang murtad yang merusak harta benda orang muslim di negeri *darul harbi*, tidak wajib *dlamân* (ganti rugi) atas mereka. Karena mereka adalah orang-orang musyrik yang merusak harta benda **di negeri *darul harbi***. Sebagaimana halnya orang-orang kafir *harbi* yang merusak harta benda orang muslim, tidak ada kewajiban ganti rugi atas mereka."

Ashl	:	Orang-orang kafir *harbi* yang merusak harta benda orang muslim
Far'u	:	Orang-orang murtad yang merusak harta benda orang muslim di negeri *darul harbi*
Hukum	:	Tidak ada kewajiban *dlamân* (ganti rugi)
'Illat	:	Sama-sama merupakan orang musyrik yang merusak harta benda **di negeri *darul harbi***

Ungkapan "negeri *darul harbi*" dalam adalah sifat *thardy*, tidak ada faedah dalam penyebutannya. Karena para ulama' yang mewajibkan *dlamân* akibat perusakan oleh orang murtad terhadap harta orang muslim, seperti ulama' Syafi'iyyah, tetap mewajibkan *dlamân* meskipun perusakan tidak terjadi di negeri *darul harbi*. Begitu pula, para ulama' yang meniadakan kewajiban *dlamân* akibat perusakan oleh orang murtad terhadap harta orang muslim, seperti ulama' Hanafiyyah, tetap meniadakan *dlamân* meskipun perusakan tidak terjadi di negeri *darul harbi*. Artinya, penyebutan "*darul harbi*" tidak ada pengaruhnya dalam hukum. Ulama' yang mewajibkan *dlamân* tetap mewajibkan *dlamân* meski perusakan tidak terjadi di *darul harbi*. Ulama' yang meniadakan kewajiban *dlamân* tetap meniadakan kewajiban *dlamân* meski perusakan tidak terjadi di *darul harbi*. Model *'adamut ta'tsîr* semacam ini kembali pada bagian pertama, yakni bahwa *mu'taridl* menuntut *mustadill* untuk menjelaskan sisi *ta'tsîr* dari penyebutan "*darul harbi*".

*** Contoh 2 (dalam penyebutan sifat terdapat faedah *dlaruriyyah*)**
Perkataan dari para 'ulama' yang mensyaratkan bilangan (pengulangan) alam *istijmâr* (cebok dengan media batu):
"*Istijmâr* adalah ibadah yang berhubungan dengan batu **yang tidak didahului adanya kemaksiatan**. Sehingga, dalam *istijmâr* disyaratkan bilangan (pengulangan), seperti halnya melempar *jumrah*"

Ashl	:	Melempar jumrah
Far'u	:	*Istijmâr*
Hukum	:	Disyaratkan bilangan (pengulangan)
'Illat	:	Sama-sama merupakan ibadah yang berhubungan dengan batu **yang tidak didahului adanya kemaksiatan.**

Penyebutan "tidak didahului adanya kemaksiatan" tidak ada pengaruhnya dalam *ashl* dan *far'u*. Akan tetapi, *mustadill* terpaksa menyebutkannya vagar tidak disanggah dengan kasus eksekusi *rajam* atas pelaku zina *muhshan*. Karena eksekusi rajam adalah juga ibadah yang berhubungan dengan batu, akan tetapi tidak disyaratkan pengulangan (dalam rajam, yang terpenting adalah bahwa pelaku zina *muhshan* dilempar dengan batu hingga mati, tidak ada ketentuan satu kali atau beberapa kali).

*** Contoh 3 (dalam penyebutan sifat terdapat faedah *ghairu dlaruriyyah*)**
"Jum'at adalah shalat **yang difardlukan**, sehingga dalam mendirikannya tidak butuh adanya izin dari penguasa, sebagaimana halnya shalat Dhuhur"

Ashl	:	Shalat Dhuhur
Far'u	:	Shalat Jum'at
Hukum	:	Tidak disyaratkan adanya izin penguasa
'Illat	:	Sama-sama merupakan shalat **yang difardlukan.**

Penyebutan "yang difardlukan" tidak memiliki faedah apapun dalam efek hukum. Seandainya dibuang pun, komponen sifat yang tersisa sebagai *'illat* tidak terbatalkan sama sekali. Hanya saja, ungkapan "yang difardlukan" disebutkan untuk lebih mendekatkan *far'u* pada *ashl*, dengan penguatan sisi kesamaan, karena ke-*fardlu*-an dengan ke-*fardlu*-an lebih memiliki kemiripan.

الرَّابِعُ فِي الْفَرْعِ مِثْلُ زَوَّجَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ كُفْءٍ فَلَا يَصِحُّ كَمَا لَوْ زُوِّجَتْ وَهُوَ كَالثَّانِي إِذْ لَا أَثَرَ لِلتَّقْيِيدِ بِغَيْرِ الْكُفْءِ وَيَرْجِعُ إِلَى الْمُنَاقَشَةِ فِي الْفَرْضِ وَهُوَ تَخْصِيصُ بَعْضِ صُوَرِ النِّزَاعِ بِالْحِجَاجِ وَالْأَصَحُّ جَوَازُهُ وَتَالِيهَا بِشَرْطِ الْبِنَاءِ أَيْ بِنَاءِ غَيْرِ مَحَلِّ الْفَرْضِ عَلَيْهِ	Yang keempat, ketiadaan pengaruh dalam *far'u*. Contoh: "perempuan menikahkan dirinya sendiri dengan lelaki yang bukan sepadan, sehingga akad nikah tidak sah". Ini seperti pembagian kedua, karena tidak ada pengaruh dalam membatasi dengan "yang bukan sepadan". Pembagian keempat ini kembali pada sanggahan terhadap *al-fardlu* (pengandaian), yakni (bahwa *al-fardlu* adalah) pengkhususan sebagian kasus yang diperdebatkan dengan hujjah-hujjah. Pendapat *ashahh* adalah diperbolehkannya *al-fardlu*. Pendapat ketiga, boleh dengan syarat pengembangan masalah, yakni mengembangkan masalah selain obyek *al-fardlu*, dengan acuan obyek *al-fardlu*.

Bagian keempat, *'adamut ta'tsîr* dalam *far'u*. Ini karena sifat tidak berlaku (*muththarid*) dalam semua kasus yang diperdebatkan sisi hukumnya. Contohnya adalah argumentasi tentang ketidakabsahan akad nikah yang dilakukan seorang perempuan yang menikahkan dirinya sendiri, sebagaimana ungkapan berikut:

"Perempuan yang menikahkan dirinya sendiri, akad nikahnya tidak sah, karena dia menikahkan diri **kepada lelaki yang bukan sepadan**. Sebagaimana perempuan yang dinikahkan oleh walinya kepada lelaki yang bukan sepadan"

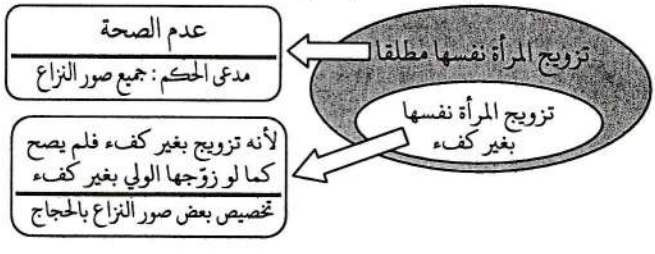
Ashl	:	Akad nikah dilakukan oleh wali pihak perempuan
Far'u	:	Akad nikah dilakukan oleh perempuan untuk menikahkan dirinya sendiri
Hukum	:	Tidak sah
'Illat	:	Sama-sama merupakan pernikahan **kepada lelaki yang bukan sepadan.**

Penyebutan batasan "kepada lelaki yang bukan sepadan" tidak memiliki dampak terhadap hukum. Karena klaim *mustadill* dari awal mula adalah ketidakabsahan akad nikah yang dilakukan perempuan untuk menikahkan dirinya sendiri, secara mutlak, tanpa ada batasan kepada lelaki yang sepadan atau bukan sepadan. Sehingga dengan penyebutan batasan "kepada lelaki yang bukan sepadan" dalam *'illat* masih menyisakan perdebatan tentang status hukum pernikahan oleh perempuan yang menikahkan dirinya sendiri kepada lelaki yang sepadan.

'Adamut ta'tsir bagian ini, sama seperti bagian kedua, yakni *'adamut ta'tsîr* dalam *ashl*. Yakni, bahwa hukum *far'u* dalam bagian ini digantungkan tidak pada sifat yang disebutkan, sebagaimana hukum *ashl* dalam bagian kedua juga digantungkan tidak pada sifat yang disebutkan[53].

Bagian keempat ini pada ujungnya merupakan sanggahan terhadap *al-fardlu* (pengandaian). *Al-fardlu* dalam kaitannya dengan hal ini adalah pengkhususan sebagian kasus yang diperdebatkan dengan hujjah-hujjah. Mengacu pada contoh penerapan di atas, *al-fardlu* dijelaskan sebagai berikut. Bahwa klaim hukum ketidakabsahan nikah adalah untuk semua bentuk pernikahan perempuan untuk menikahkan dirinya sendiri, secara mutlak, baik kepada lelaki yang sepadan ataupun bukan sepadan. Kemudian klaim hukum ini dilandasi dengan argumentasi dalam sebagian kasus saja, dalam contoh ini adalah perempuan menikahkan dirinya sendiri kepada lelaki yang bukan sepadan. Seakan-akan *mustadill* mengajukan klaim bahwa pernikahan perempuan dalam menikahkan dirinya sendiri adalah batal. Lalu dia berkata, "Aku mengandaikan bahwa pernikahan perempuan dalam menikahkan dirinya sendiri ini terjadi dalam kasus pernikahan dengan lelaki yang bukan sepadan. Lalu akan aku paparkan argumentasinya secara khusus"[54].

Berikut ini ilustrasi dari penjelasan *al-fardlu*:



Tentang keabsahan berargumentasi dengan pola *al-fardlu* ini, terdapat perbedaan pendapat.

1. Pendapat pertama, yakni pendapat *ashahh*, menyatakan bahwa hal ini diperbolehkan. Karena terkadang *mustadill* tidak cukup terbantu dengan adanya dalil untuk diterapkan di semua kasus, dan dia tidak mampu menanggapi sanggahan *mu'taridl* dalam sebagian kasusnya

[53] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol. II hal. 423. Selain itu, di antara keduanya juga terdapat dibedakan, bahwa dalam bagian keempat ini, obyek klaim ketiadaan *munâsabah* adalah sebagian sifat, sedangkan dalam bagian kedua, obyek klaim ketiadaan *munâsabah* adalah keseluruhan sifat. Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal. 311.

[54] *Ibid*, hal. 423.

karena masih terdapat *isykal*, maka dengan pola *al-fardlu*, *mustadill* dapat memanfaatkannya untuk bisa sampai pada tujuan yang dibenarkan (*gharadl shahîh*)[55].

2. Pendapat kedua, bahwa *al-fardlu* tidak diperbolehkan. Ini adalah pendapat Ibnu Faurak, ia berkata: "Syarat dari dalil adalah menjadi pertanda atau petunjuk bagi semua kasus yang diperdebatkan, agar sesuai dengan pokok pembahasan dan mampu menanggapi sanggahan mu'taridl."
3. Pendapat ketiga, bahwa *al-fardlu* diperbolehkan dengan syarat pengembangan masalah, yakni mengembangkan masalah selain obyek *al-fardlu*, dengan acuan obyek *al-fardlu*. Maksudnya, klaim hukum pada sebagian kasus telah dilandasi argumentasi. Sedangkan klaim hukum dalam sebagian kasus yang lain belum ada pijakan argumentasinya. Lantas, klaim hukum dalam sebagian kasus yang belum ada argumentasinya ini dicarikan pijakan acuan pada sebagian kasus yang telah dilandasi argumentasi. Yakni dengan cara qiyas dengan *jâmi'* tertentu; atau diungkapkan perkataan demikian: "Hukum telah tetap dalam sebagian kasus, maka hendaklah hukum yang sama juga tetap dalam sebagian kasus yang tersisa, karena tidak ada yang mengatakan adanya perbedaan antara sebagian kasus dengan sebagian yang lain". Kalangan Hanafiyyah juga berpijak pada pola ini dalam pendapat mereka bahwa perempuan yang menikahkan dirinya sendiri pada lelaki yang bukan sepadan, hukum pernikahannya adalah sah, sebagaimana dia menikahkan dirinya pada lelaki yang sepadan.

وَمِنْهَا الْقَلْبُ وَهُوَ دَعْوَى أَنَّ مَا اسْتَدَلَّ بِهِ فِي الْمَسْأَلَةِ عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ عَلَيْهِ لَا لَهُ إِنْ صَحَّ وَمِنْ ثَمَّ أَمْكَنَ مَعَهُ تَسْلِيمُ صِحَّتِهِ وَقِيلَ هُوَ تَسْلِيمٌ لِلصِّحَّةِ مُطْلَقًا وَقِيلَ إِفْسَادٌ مُطْلَقًا

Di antara *qawâdih* adalah *"al-qalbu"*, yaitu klaim bahwa argumentasi yang digunakan *mustadill* dalam permasalahan dari sisi argumentasi yang diterapkannya, justru melemahkan pendiriannya, bukan menguatkannya, jika argumentasi itu benar. Karena itu, dengan *al-qalbu* dimungkinkan adanya sikap menerima keabsahan argumen. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) bahwa *al-qalbu* adalah menerima keabsahan secara mutlak. Dikatakan (dalam pendapat lain) bahwa *al-qalbu* adalah merusak argumen, secara mutlak

---

[55] *Gharadl shahîh* dalam hal ini adalah bahwa *mustadill* dapat mencegah serangang *qawâdih* berbentuk *an-naqdlu al-maksûr* yang merupakan naqdlu terhadap sebagian dari *'illat murakkabah*. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 470.

وَعَلَى الْمُخْتَارِ فَهُوَ مَقْبُولٌ مُعَارَضَةٌ عِنْدَ التَّسْلِيمِ قَادِحٌ عِنْدَ عَدَمِهِ وَقِيلَ شَاهِدُ زُورٍ لَك وَعَلَيْك	Berpijak pada pendapat terpilih, *al-qalbu* dapat diterima, sebagai pembentur dalil ketika menerima keabsahannya, dan sebagai perusak dalil ketika tidak menerimanya. Dikatakan (dalam sebuah pendapat), bahwa *al-qalbu* adalah saksi palsu yang menguntungkanmu, bukan merugikanmu.
وَهُوَ قِسْمَانِ الْأَوَّلُ لِتَصْحِيحِ مَذْهَبِ الْمُعْتَرِضِ فِي الْمَسْأَلَةِ إمَّا مَعَ إبْطَالِ مَذْهَبِ الْمُسْتَدِلِّ صَرِيحًا كَمَا فِي بَيْعِ الْفُضُولِيِّ عَقْدٌ فَلَا يَصِحُّ كَالشِّرَاءِ فَقَالَ عَقْدٌ فَيَصِحُّ كَالشِّرَاءِ	*"Al-qalbu"* terbagi dua bagian. **Pertama**, untuk membenarkan pendapat *mu'taridl* dalam permasalahan yang diperdebatkan, adakalanya sekaligus membatalkan pendapat *mustadill* secara lugas, seperti dalam permasalahan penjualan *fudlûlî*, adalah sebuah akad (atas hak milik orang lain tanpa kuasa) sehingga tidak sah, sebagaimana pembelian *fudlûlî*. Lalu *mu'taridl* berkata, "penjualan *fudlûlî* adalah akad sehingga sah (untuk pemiliknya) sebagaimana pembelian".
أَوْلَا مِثْلَ لُبْثٌ فَلَا يَكُونُ بِنَفْسِهِ قُرْبَةً كَوُقُوفِ عَرَفَةَ فَيُقَالُ فَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ الصَّوْمُ كَعَرَفَةَ	Atau tidak bersama pembatalan pendapat *mustadill*. Seperti "I'tikaf adalah berdiam diri, maka dengan sendirinya tidak bisa menjadi ibadah, seperti halnya wuquf di Arafah". Lalu dikatakan, "Maka tidak disayaratkan dalam I'tikaf untuk berpuasa, sebagaimana halnya wuquf di Arafah"

AL-QALBU

Qawâdih kelima, al-Qalbu. Secara harfiah, *al-qalbu* bermakna pembalikan. Dalam kaitannya beradu argumentasi, secara umum *al-qalbu* diklasifikasikan dalam dua pembagian[56].

Pertama, *al-qalbu* yang khusus dalam permasalahan qiyas. *Al-qalbu* dalam cakupan khusus qiyas ini, didefinisikan sebagai berikut:

أَنْ يَرْبِطَ الْمُعْتَرِضُ خِلَافَ قَوْلِ الْمُسْتَدِلِّ عَلَى عِلَّتِهِ إِلْحَاقًا بِالْأَصْلِ الَّذِيْ جَعَلَهُ مَقِيْسًا عَلَيْهِ

"Mu'taridl mengaitkan pendapat yang berbeda dengan mustadil atas 'illat yang yang dipaparkannya, dengan menyamakan pada ashl yang oleh mustadill dijadikan sebagai maqis alaih".

[56] Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol. II hal. 356

Yakni, *mu'taridl* mengatakan, "Aku mendasarkan hukum yang berbeda dengan hukum yang kau ajukan, dari *'illat* yang kau paparkan, sehingga hukum yang berbeda juga tetap dalam *far'u* dengan *'illat* tersebut. Karenanya, hukum yang kau klaim ketetapannya tidaklah terbukti, sebab tidak samanya kedua hukum itu dalam *far'u*."

Kedua, *al-qalbu* yang umum dalam kritikan atas dalil berupa qiyas atau selainnya. Pengertian *al-qalbu* sebagaimana dalam *Jam'ul Jawâmi'* mengacu pada *al-qalbu* dengan cakupan umum. Yakni didefinisikan sebagai berikut:

دَعْوَى الْمُعْتَرِضِ أَنَّ مَا اسْتَدَلَّ بِهِ الْمُسْتَدِلُّ فِي الْمَسْأَلَةِ الْمُتَنَازَعِ فِيهَا عَلَى ذَلِكَ الْوَجْهِ فِي كَيْفِيَّةِ الِاسْتِدْلَالِ ، عَلَى الْمُسْتَدِلِّ لَا لَهُ ، إِنْ صَحَّ ذَلِكَ الْمُسْتَدَلِّ بِهِ

"Klaim dari mu'taridl bahwa argumentasi yang digunakan mustadill dalam permasalahan yang diperdebatkan, dari sisi argumentasi yang sama, justru melemahkan pendirian mustadill, bukan menguatkannya, jika memang argumentasi itu benar".

Maksud "Dari sisi argumentasi yang sama" adalah bahwa sisi argumentasi yang digunakan sebagai *istidlâl* (pemaparan dalil) oleh *mustadill* merupakan sisi argumentasi yang digunakan sebagai *i'tirâdl* (sanggahan) oleh *mu'taridl*. Sehingga jika dalam sebuah dalil terdapat dua sisi argumentasi, *mustadill* berargumen dengan salah satu sisi, dan *mu'taridl* berargumen dengan sisi yang lain, maka hal semacam ini tidak dinamakan *al-qalbu*. Sebagaimana jika sisi argumentasi *mustadill* adalah makna hakikat, sedangkan sisi argumentasi *mu'taridl* adalah makna majaz. Contohnya adalah *istidlâl* ulama' Hanafiyyah atas penyimpulan hukum kewarisan paman dari jalur ibu, berdasarkan hadis:

الْخَالُ وَارِثُ مَنْ لاَ وَارِثَ لَهُ

"Paman dari jalur ibu adalah pewaris orang yang tidak memiliki ahli waris"

Lalu *mu'taridl* menyanggah bahwa hadis di atas justru menunjukkan bahwa paman dari jalur ibu bukanlah ahli waris, karena ungkapan hadis menghendaki bentuk *mubalaghah* (penyangatan, hiperbolis) dari ketiadaan status ahli waris pada diri paman jalur ibu. Pola *mubalaghah* dalam hadis ini sebagaimana ungkapan :

اَلْجُوْعُ زَادُ مَنْ لَا زَادَ لَهُ ، وَالصَّبْرُ حِيْلَةُ مَنْ لَا حِيْلَةَ لَهُ

"Kelaparan adalah bekal bagi orang yang tak ada bekal baginya. Kesabaran adalah rekayasa (upaya penyelesaian masalah) bagi orang yang tak ada rekayasa baginya".

Padahal, kelaparan bukanlah bekal; demikian pula kesabaran bukanlah upaya[57]. Dalam contoh di atas, *mustadill* berargumen dengan hadis dari sisi makna hakikat, sedangkan *mu'taridl* menyanggahnya dengan bermodal hadis itu pula, tetapi dengan sisi makna majaz. Contoh sanggahan semacam ini bukan termasuk dalam *al-qalbu*.

Selanjutnya, batasan definisi "jika memang argumentasi itu benar", menegaskan pendapat pengarang *Jam'ul Jawâmi'* tentang kedudukan al-*qalbu*. Dalam hal ini terdapat beberapa pendapat[58].

1. Pendapat pertama, bahwa *al-qalbu* bisa berarti pengakuan kebenaran argumentasi *mustadill*, dan bisa pula sebaliknya. Dalam hal kondisi pertama, argumentasi yang telah diakui kebenarannya oleh *mu'taridl* justru dianggap melemahkan pendapat *mustadill*, bukan menguatkannya. Dalam hal kondisi kedua, jika argumentasi *mustadill* tidak dianggap benar, tentu saja tidak bisa dijadikan sebagai penguat pendapatnya.
2. Pendapat kedua, bahwa *al-qalbu* adalah pengakuan kebenaran argumentasi *mustadill*, secara mutlak, baik dalam kenyataannya benar ataupun tidak. Karena dari sisi bahwa argumentasi paparan *mustadill* dijadikan oleh *mu'taridl* sebagai senjata pelemah pendapat *mustadill*, penggunaan argumentasi tersebut berarti pengakuan *mu'taridl* atas kebenarannya.
3. Pendapat ketiga, bahwa *al-qalbu* adalah *ifsâd* (klaim cacat) atas argumentasi *mustadill*, secara mutlak, baik dalam kenyataannya benar ataupun tidak. Karena dari sisi bahwa *mu'taridl* tidak menganggap argumentasi paparan *mustadill* sebagai penguat pendapatnya, maka *mu'taridl* menganggapnya sebagai perusak (*mufsid*) argumentasi tersebut berarti menjadi *counter* atau sanggahan atas pendapat lawan.

Berdasarkan dua pendapat terakhir, batasan "jika argumentasi itu benar / sah" tidak diperlukan lagi.

Selanjutnya, berpijak pada pendapat pertama, bahwa dengan *al-qalbu* masih memungkinkan adanya pengakuan kebenaran argumentasi *mustadill*, ada dua pendapat tentang efektivitas *al-qalbu* :

1) Pendapat pertama, bahwa meski memungkinkan adanya pengakuan atas kebenaran argumentasi lawan, *qawadih* berpola *al-qalbu* ini dapat diterima.

[57] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 312.
[58] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol. II hal. 424

* Dalam kondisi adanya pengakuan kebenaran argumentasi *mustadill*, *al-qalbu* adalah sebentuk *mu'aradlah* (pembenturan terhadap dua dalil atau lebih)[59], yang karenanya tidak dianggap pencacat (*qâdih*); dan respon balik yang dibutuhkan untuk menanggapinya adalah *tarjîh*. Dalam kaitannya dengan *al-qalbu* yang khusus daam permasalahan qiyas, kondisi *mu'âradlah* ini adalah dengan memunculkan qiyas dengan *jâmi'* (titik temu) dan *ashl* sama seperti yang diajukan *mustadill*[60].

* Sedangkan dalam kondisi tidak adanya pengakuan atas kebenaran argumentasi *mustadill*, *al-qalbu* adalah pencacat (*qâdih*)[61].

2) Pendapat kedua, bahwa *al-qalbu* adalah *qawadih* yang cacat (*fâsid*), dan tidak dapat diterima karena *al-qalbu* adalah sebentuk persaksian palsu (*syahâdah az-zûr*), yang bersaksi menguntungkan pelaku *al-qalbu* sekaligus merugikannya. Karena pelaku *al-qalbu* di satu sisi menerima kebenaran argumentasi *mustadill*, tetapi di sisi lain melakukan penyimpulan yang berbeda dengan kesimpulan yang diajukan *mustadill*, karenanya tidak dapat diterima.

PEMBAGIAN *AL-QALBU*

Al-Qalbu terbagi menjadi dua bagian.

***Pertama* : *Al-Qalbu* untuk membenarkan pendapat *mu'taridl*.**

Ada dua kondisi dalam pembagian pertama ini :

1. *Al-Qalbu* yang membenarkan pendapat *mu'taridl* sekaligus membatalkan pendapat *mustadill* secara eksplisit.
   Contoh : Perdebatan seputar status hukum penjualan *fudlûlî* [62], sebagai berikut:

---

[59] *Mu'âradlah* adalah pengajuan dalil dengan kesimpulan yang berbeda dengan kesimpulan yang didapatkan dari pengajuan dalil lawan. Ada tiga macam bentuk *mu'âradlah*. (1) Jika dalil yang diajukan *mu'aridl* (pelaku *mu'âradlah*) sama persis dengan dalil yang diajukan *mu'allil* (pelaku *ta'lîl*), maka bentuk *mu'âradlah* ini disebut "*qalbu*" atau *mu'âradlah bil qalbi*. (2) Jika dalil yang diajukan bukanlah dalil lawan, akan tetapi bentuk (*shûrah*)nya sama, maka dinamakan *mu'âradlah bil mitsli*. (3) Jika bentuknya juga tidak sama, maka dinamakan *mu'âradlah bil ghair*.

[60] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol II hal. 424.

[61] Dalam kondisi ini, seakan tidak terdapat pembalikan (*al-qalbu*) karena *mu'taridl* menganggap argumentasi *mustadill* salah. Namun, dalam hal ini pembalikan diasumsikan pada anggapan *mustadill* bahwa argumentasinya benar. Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 314.

[62] Penjualan *fudlûlî* adalah penjualan barang oleh orang yang bukan pemilik barang, bukan pemegang mandat (wakil) untuk menjual barang, bukan pula pemegang perwalian atas barang. Pembelian *fudlûlî* adalah pembelian barang untuk orang lain, tanpa berstatus

Syafi'iyyah *Mustadill* : Penjualan *fudlûlî* adalah akad tanpa penguasaan terhadap obyek akad. Sehingga tidak sah, sebagaimana pembelian *fudlûlî*, yakni membelikan sesuatu untuk orang lain tanpa izinnya, maka tidak sah untuk pihak yang dibelikan.

Hanafiyah *Mu'taridl* : Penjualan *fudlûlî* adalah akad. Sehingga sah, sebagaimana pembelian *fudlûlî*, yakni membelikan sesuatu untuk orang lain tanpa izinnya, yang juga sah akan tetapi atas nama dirinya sendiri.

Berikut ini komponen-komponen qiyas dalam perdebatan di atas.

Ashl	:	Pembelian *fudlûlî*
Far'u	:	Penjualan *fudlûlî*
Hukum	:	- Tidak sah (menurut *mustadill*) - Sah (menurut *mu'taridl*)
'Illat	:	Sama-sama merupakan akad

Ungkapan *mu'taridl* yang menyatakan bahwa penjualan *fudlûlî* adalah sah, sekaligus membatalkan pendapat mustadill yang berpendapat "tidak sah".

2. *Al-Qalbu* yang membenarkan pendapat *mu'taridl* tanpa membatalkan pendapat *mustadill* secara eksplisit.

Contoh : Perdebatan seputar pensyaratan puasa di saat *i'tikaf*, sebagai berikut:

Hanafiyah *Mustadill* : *I'tikaf* adalah berdiam diri. Sehingga, tidak dapat dengan sendirinya bernilai ibadah tanpa dibarengi dengan aktivitas ibadah[63]. Sebagaimana wuquf di Arafah, yang bernilai ibadah karena dibarengi dengan aktivitas ibadah.

---

sebagai wakil atau wali. Dalam contoh ini, *ashl* yang dikehendaki *mustadill* adalah penjualan *fudlûlî* atas nama orang yang dibelikannya, sehingga tidak sah atas nama orang lain. Sedangkan *ashl* yang dikehendaki oleh *mu'taridl* adalah penjualan *fudlûlî* untuk dirinya sendiri, sehingga tetap sah, dan penyebutan atas nama orang lain terabaikan. Sehingga, dalam permasalahan *al-qalbu*, tidak diharuskan *mu'taridl* menggunakan *ashl* yang sama persis dengan *ashl* yang digunakan *mustadill*; sebagaimana contoh di atas. Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 315. Tentang penjualan *fudlûli* atas nama orang lain yang dihukumi sah untuk diri sendiri, dan pengatasnamaan orang lain terabaikan, ini adalah salah satu wajah (versi pendapat) di kalangan Syafiiyyah jika *tsaman* yang digunakan bukan dari fisik harta milik orang yang dibelikan (orang yang pembeliannya diatasnamakan pada dia), dan tidak pula ada penyandaran *dzimmah* kepada orang yang dibelikan tersebut. Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal 130

63 Dalam hal ini, yang dikehendaki oleh *mustadill* adalah puasa. *Mustadill* tidak mengungkapkan pensyaratan puasa secara eksplisit karena dia akan kesulitan mencari *ashl*. Dengan mengungkapkan hukum yang secara umum (yakni pensyaratan aktivitas ibadah), dia menemukan *ashl* berupa wuquf di Arafah, yang disyaratkan aktivitas ibadah, yakni ihram.

Syafi'iyyah : *I'tikaf* adalah berdiam diri. Sehingga tidak disyaratkan
Mu'taridl harus berpuasa. Sebagaimana wuquf di Arafah yang tidak disyaratkan berpuasa.

Berikut ini komponen-komponen qiyas dalam perdebatan di atas.

Ashl	:	*Wuquf* di Arafah
Far'u	:	*I'tikaf*
Hukum	:	- disyaratkan harus dibarengi ibadah; dalam I'tikaf dibarengi puasa, dalam wuquf dibarengi ihram (menurut *mustadill*) - tidak disyaratkan dibarengi puasa (menurut *mu'taridl*)
'Illat	:	Sama-sama berupa aktivitas berdiam diri

Dalam contoh di atas, terdapat pembatalan pendapat *mustadill*, tapi tidak secara *sharîh* (eksplisit), karena ungkapan *mu'taridl* membatalkan tidak disyaratkannya puasa, yang mana hal ini tidak disebutkan oleh *mustadill* dalam paparan argumennya. *Mustadill* hanya menyebutkan bahwa *i'tikaf* harus bersamaan dengan aktivitas ibadah. Dan *mu'taridl* menyanggahnya dengan ketiadaan pensyaratan puasa.

الثَّانِي لِإِبْطَالِ مَذْهَبِ الْمُسْتَدِلِّ بِالصَّرَاحَةِ كَعُضْوُ وُضُوءٍ فَلَا يَكْفِي أَقَلُّ مَا يَنْطَلِقُ عَلَيْهِ الِاسْمُ كَالْوَجْهِ فَيُقَالُ فَلَا يَتَقَدَّرُ غَسْلُهُ بِالرُّبُعِ كَالْوَجْهِ

Kedua, untuk membatalkan pendapat *mustadill*, secara spesifik, seperti "(kepala adalah) anggota wudlu, maka tidak cukup batas minimal yang bisa digunakan menyebut namanya, sebagaimana wajah". Lalu dikatakan, "(kepala adalah anggota wudlu) maka tidak layak dibatasi pembasuhannya dengan seperempat, sebagaimana wajah"

أَوْ بِالِالْتِزَامِ كَعَقْدُ مُعَاوَضَةٍ فَيَصِحُّ مَعَ الْجَهْلِ بِالْمُعَوَّضِ كَالنِّكَاحِ فَيُقَالُ فَلَا يُشْتَرَطُ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ كَالنِّكَاحِ

Atau secara implisit. Seperti "(jual beli barang yang tidak wujud) adalah akad imbal balik, maka sah dengan ketidaktahuan terhadap obyek jual beli, sebagaimana nikah". Lalu dikatakan, "(jual beli barang yang tidak wujud adalah akad imbal balik), maka tidak disyaratkan *khiyar ru'yah*, sebagaimana nikah"

وَمِنْهُ خِلَافًا لِلْقَاضِي قَلْبُ الْمُسَاوَاةِ مِثْلُ طَهَارَةٌ بِالْمَائِعِ فَلَا تَجِبُ فِيهَا النِّيَّةِ كَالنَّجَاسَةِ فَنَقُولُ فَيَسْتَوِي جَامِدُهَا وَمَائِعُهَا كَالنَّجَاسَةِ

Termasuk dalam kategori *"al-qalbu"* – berbeda dengan pendapat Al-Qadli – adalah *"qalbul musâwah"*, seperti: "(wudlu adalah) bersuci dengan benda cair maka tidak wajib niat, seperti bersuci dari najis". Lalu kita katakan, "maka sama saja, bersuci dengan benda kering dan benda cair, sebagaimana bersuci dari najis"

Kedua : *Al-Qalbu* untuk membatalkan pendapat *mustadill*, tanpa menjelaskan pendapat *mu'taridl*.

Pembatalan pendapat *mustadill* ini adakalanya dilakukan secara *sharîh*, yakni dengan *dalâlah muthabaqah*. Adakalanya dilakukan dengan *dalâlah iltizâm*.

Contoh yang dilakukan secara *sharîh* : Perdebatan seputar kadar kepala yang harus diusap saat wudlu, sebagai berikut:

Hanafiyah *Mustadill* : Kepala yang harus diusap saat wudlu adalah anggota wudlu, sehingga tidak cukup diusap hanya sekadar minimal untuk bisa disebut dengan nama kepala. Sebagaimana wajah, tidak cukup dibasuh hanya sekadar minimal untuk bisa disebut dengan nama wajah.

Syafi'iyyah *Mu'taridl* : Kepala yang harus diusap saat wudlu adalah anggota wudlu, sehingga keharusan mengusapnya tidak boleh dibatasi dengan seperempatnya. Sebagaimana wajah, yang keharusan membasuhnya tidak dibatasi dengan seperempat.

Berikut ini komponen-komponen qiyas dalam perdebatan di atas.

Ashl	:	Wajah dalam pembasuhan saat wudlu
Far'u	:	Kepala dalam pengusapan saat wudlu
Hukum	:	- tidak cukup dengan kadar minimal untuk bisa disebut dengan namanya (menurut *mustadill*) - tidak boleh dibatasi dengan seperempat (menurut *mu'taridl*)
Illat	:	Sama-sama merupakan anggota wudlu.

Dalam perdebatan ini, *qawâdih* yang diajukan *mu'taridl* berfokus hanya untuk membatalkan pendapat *mustadill*, tanpa pembelaan argumentasi terhadap pendapatnya sendiri. Dan pembatalan ini diungkapkan dengan *sharîh*, yakni dengan *dalâlah muthabaqah*.

Contoh yang dilakukan dengan cara *iltizâm* : Perdebatan seputar kadar kepala yang harus diusap saat wudlu, sebagai berikut:

Hanafiyah *Mustadill* : Jual beli *ghaib* adalah akad *mu'awadlah* (tukar menukar), karenanya sah meskipun dengan adanya ketidaktahuan atas obyek tukarnya, sebagaimana halnya nikah.

Syafi'iyyah *Mu'taridl* : Jual beli *ghaib* adalah akad *mu'awadlah* (tukar menukar), karenanya tidak ada pensyaratan *khiyar ru'yah* (opsi kelanjutan akad setelah melihat obyek akad), sebagaimana halnya nikah.

Berikut ini komponen-komponen qiyas dalam perdebatan di atas.

Ashl	:	Nikah
Far'u	:	Jual beli ghaib
Hukum	:	- sah (menurut *mustadill*) - tidak ada pensyaratan *khiyar ru'yah* (menurut *mu'taridl*)
Illat	:	Sama-sama merupakan akad *mu'awadlah*.

Tanggapan *mu'taridl* tentang tidak diperlukannya persyaratan *khiyar ru'yah* merupakan pembatalan atas pendapat *mustadill* dengan cara *iltizâm*. Karena peniadaan syarat *khiyar ru'yah* adalah merupakan peniadaan keabsahan jual beli *ghaib*. Karena ulama' yang menyatakan keabsahan jual beli *ghaib* pastilah mensyaratkan *khiyar ru'yah* bagi keabsahannya.

QALBU AL-MUSÂWÂH

Termasuk dalam bagian *al-qalbu* yang membatalkan pendapat *mustadill* dengan cara *iltizâm* adalah *qalbul musâwâh*. Sebelum memahami definisi *qalbul musâwah*, ada baiknya kita simak contoh perdebatan tentang keharusan niat dalam wudlu dan mandi, sebagai berikut:

Hanafiyah *Mustadill* : Wudlu dan mandi adalah kegiatan bersuci dengan media benda cair, maka tidak tidak wajib adanya niat, sebagaimana menghilangkan dari najis[64].

Syafi'iyyah *Mu'taridl* : Wudlu dan mandi adalah kegiatan bersuci, maka tidak ada bedanya antara bersuci dengan media benda cair ataupun media benda padat, sebagaimana menghilangkan najis[65].

Berikut ini komponen-komponen qiyas dalam perdebatan di atas.

Ashl	:	Menghilangkan najis
Far'u	:	Wudlu dan mandi
Hukum	:	- tidak wajib niat (menurut *mustadill*) - hukumnya sama antara bersuci dengan media benda cair dan media benda padat (menurut *mu'taridl*)
'Illat	:	Sama-sama merupakan kegiatan bersuci.

Dalam perdebatan di atas terdapat contoh *qawâdih* dengan metode *al-qalbu*, dalam hal ini adalah *qalbul musâwâh*. *Qalbul musâwâh* didefinisikan sebagai berikut :

أَنْ يَكُوْنَ فِيْ جِهَةِ الْأَصْلِ حُكْمَانِ أَحَدُهُمَا مُنْتَفٍ عَنْ جِهَةِ الْفَرْعِ بِاتِّفَاقِ الْخَصْمَيْنِ وَالْآخَرُ مُتَنَازَعٌ فِيْهِ بَيْنَهُمَا فَإِذَا أَثْبَتَهُ الْمُسْتَدِلُّ فِي الْفَرْعِ قِيَاسًا عَلَى الْأَصْلِ يَقُوْلُ الْمُعْتَرِضُ فَيَجِبُ التَّسْوِيَةُ بَيْنَ الْحُكْمَيْنِ فِيْ جِهَةِ الْفَرْعِ كَمَا فِيْ جِهَةِ الْأَصْلِ

[64] Berbeda halnya dengan bersuci dengan media benda padat (yakni tayammum), yang wajib adanya niat.

[65] Bersuci dari najis dengan media benda cair (yakni menghilangkan najis) dan bersuci dari najis dengan media benda padat (yakni *istinja'* dengan media batu), hukumnya sama, yakni sama-sama tidak wajib niat. Karenanya, antara wudlu atau mandi, dengan tayammum juga hukumnya sama, dalam hal ini sama-sama wajib niat.

"Bahwa dalam segi ashl terdapat dua hukum, salah satunya ditiadakan dari segi far'u menurut kesepakatan dua pihak, sedangkan hukum yang lain dalam segi far'u-nya diperdebatkan di antara kedua belah pihak. Dan ketika mustadill menetapkan hukum dalam far'u sebagai peng-qiyas-an atas ashl, maka mu'taridl berkata, "seharusnya ada penyamaan antara dua hukum dalam segi far'u, sebagaimana penyamaan dalam segi ashl"[66].

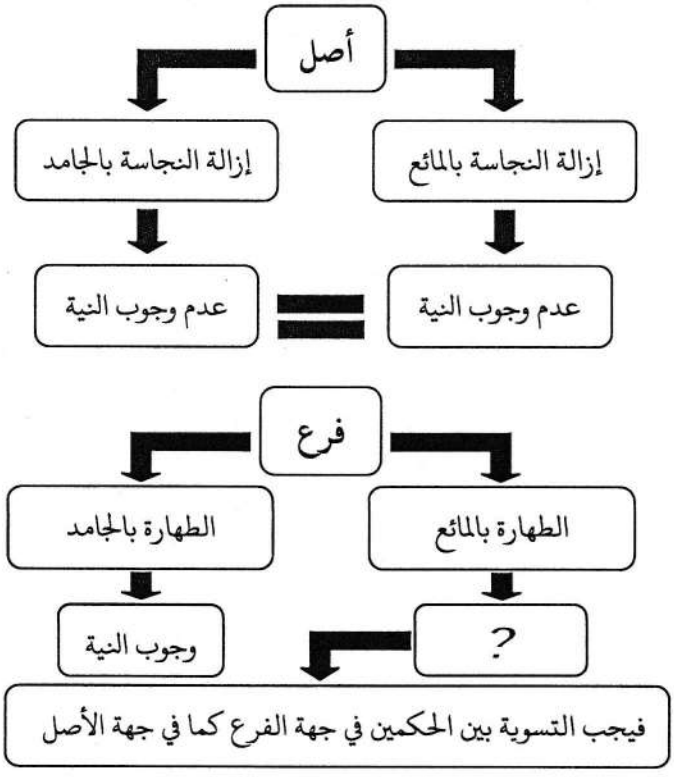
Mengacu pada contoh, definisi *qalbul musâwâh* di atas dijelaskan dalam tabel berikut [67]:

	Hukum dalam segi *ashl*	**Hukum dalam segi *far'u***
Hukum Pertama (terkait thaharah dengan media **benda padat**)	**Tidak wajib niat** dalam penghilangan najis dengan media **benda padat** (yakni, bahwa dalam *istinja'* dengan batu, tidak wajib adanya niat)	Hukum ini (**tidak wajib niat** dalam bersuci dengan media benda padat) **tidak wujud**, menurut kesepakatan dua pihak. Yakni bahwa ketiadaan kewajiban niat dalam *thaharah* dengan media benda padat (yakni *tayammum*) tidak wujud. Artinya, kedua belah pihak **sepakat** bahwa dalam tayammum tetap wajib niat.
Hukum Kedua (terkait thaharah dengan media **benda cair**)	**Tidak wajib niat** dalam penghilangan najis dengan media **benda cair**	Hukum ini (**tidak wajib niat** dalam bersuci dengan media benda cair) **masih diperdebatkan** di antara dua pihak. Yakni bahwa ketiadaan kewajiban niat dalam *thaharah* dengan media benda cair (yakni wudlu dan mandi) masih diperdebatkan kedua belah pihak.

Dalam hukum *far'u* yang masih diperdebatkan, ketika *mustadill* hendak menetapkannya (yakni, mengukuhkan bahwa dalam wudlu dan mandi tidak wajib niat), maka *mu'taridl* mengajukan penyamaan antara dua hukum dalam segi far'u, sebagaimana adanya penyamaan hukum dalam segi *ashl*.

[66] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal. 131
[67] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 474

Skema berikut adalah ilustrasi dari pengertian *qalbul musâwâh* dengan contoh sebagaimana dijelaskan di atas:



Tentang legalitas beragumentasi dengan *qalbul musâwâh*, mayoritas ulama' menerimanya. Sedangkan Al-Qadli Abu Bakar al-Bâqillânî menolaknya. Beliau beralasan bahwa sisi *istidlâl* yang digunakan *mu'taridl* berbeda dengan sisi *istidlâl* yang digunakan *mustadill*. Karena dalam *qalbul musâwâh* hukum dari *'illat* tidak mungkin dinyatakan secara jelas, karena kesimpulan hukum dalam *ashl* adalah penafian (tidak wajib niat dalam menghilangkan najis), sedangkan kesimpulan hukum dalam *far'u* adalah penetapan (wajib niat dalam wudlu dan mandi). Namun, alasan paparan Al-Qadli ini ditanggapi, bahwa perbedaan kesimpulan hukum ini tidak memberikan dampak serius, karena hal tersebut tidak sampai meniadakan prinsip kesamaan dalam sifat yang dijadikan sebagai *jâmi'*, yakni thaharah[68].

[68] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol II hal. 426 dan Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal. 131.

وَمِنْهَا الْقَوْلُ بِالْمُوجَبِ وَشَاهِدُهُ "وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ" فِي جَوَابِ "لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ" وَهُوَ تَسْلِيمُ الدَّلِيلِ مَعَ بَقَاءِ النِّزَاعِ كَمَا يُقَالُ فِي الْمُثَقَّلِ قَتْلٌ بِمَا يَقْتُلُ غَالِبًا فَلَا يُنَافِي الْقِصَاصَ كَالْإِحْرَاقِ فَيُقَالُ سَلَّمْنَا عَدَمَ الْمُنَافَاةِ وَلَكِنْ لِمَ قُلْتَ يَقْتَضِيهِ

Di antara *qawâdih* adalah *"al-qaul bil mûjab"*. Dalilnya adalah firman Allah "Dan hanya milik Allah lah kemuliaan, juga milik utusan-Nya", sebagai jawaban dari "Orang mulia akan mengusir orang hina dari Madinah". *Al-qaul bil mûjab* adalah menerima dalil dengan masih tersisanya perselisihan. Sebagaimana dikatakan terkait pembunuhan dengan benda berat, "adalah pembunuhan dengan sesuatu yang biasanya bisa membunuh, sehingga tidak meniadakan *qishâsh*, sebagaimana membakar". Lalu dikatakan, "kami menerima ketiadaan pertentangan, akan tetapi mengapa engkau katakan itu menetapkan *qishâsh*?"

وَكَمَا يُقَالُ التَّفَاوُتُ فِي الْوَسِيلَةِ لَا يَمْنَعُ الْقِصَاصَ كَالْمُتَوَسَّلِ إِلَيْهِ مِنْ قَتْلٍ وَقَطْعٍ وَغَيْرِهِمَا فَيُقَالُ مُسَلَّمٌ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ إِبْطَالِ مَانِعِ انْتِفَاءُ الْمَوَانِعِ وَوُجُودُ الشَّرَائِطِ وَالْمُقْتَضِي

Dan sebagaimana dikatakan, "perbedaan dalam perantara (yakni alat pembunuhan) tidak mencegah *qishâsh*, sebagaimana sasaran (*mutawassal ilaih*), berupa pembunuhan, pemotongan dan lainnya". Kemudian dikatakan, "argumentasi diterima, tetapi pembatalan sebuah penghalang (*mâni'*) tidak selalu berakibat ketiadaan penghalang-penghalang, dan (juga tidak selalu berakibat) terwujudnya syarat-syarat dan penetap (*muqtadlî*)".

وَالْمُخْتَارُ تَصْدِيقُ الْمُعْتَرِضِ فِي قَوْلِهِ لَيْسَ هَذَا مَأْخَذِي وَرُبَّمَا سَكَتَ الْمُسْتَدِلُّ عَنْ مُقَدَّمَةٍ غَيْرِ مَشْهُورَةٍ تَخَافَةَ الْمَنْعِ فَيَرِدُ الْقَوْلُ بِالْمُوجِبِ

Pendapat terpilih, adalah membenarkan *mu'taridl* dalam perkataannya, "Ini bukan pengambilanku". Dan terkadang *mustadill* tidak mengatakan *muqaddimah* (premis) yang tidak populer karena khawatir disanggah. Maka dalam hal ini, *al-qaul bil mûjab* bisa dipaparkan.

AL-QAUL BIL MÛJAB

Qawâdih keenam, Al-Qaul bil mûjab. Pada dasarnya *al-Qaul bil mûjab* tidak hanya berlaku dalam qiyas saja, melainkan dalam argumentasi bentuk lain. Secara sederhana diterjemahkan sebagai "pengungkapan konsekwensi dalil paparan *mustadill*". Selanjutnya, sebagaimana dalam

teks *Jam'ul Jawâmi'*, definisi *al-qaul bil mûjab* adalah penerimaan dalil dengan tetap tersisanya perbedaan pendapat. Yakni, bahwa *mu'taridl* menampakkan tidak adanya keniscayaan dari dalil dalam memutus sengketa pendapat.

Syahid dari adanya *al-qaul bil mûjab* adalah firman Allah

يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ (المنافقون : ٨)

"Mereka (orang-orang munafik) berkata: "Sesungguhnya jika kita telah kembali ke Madinah, maka orang yang mulia benar-benar akan mengusir orang yang hina dari Madinah." Padahal kemuliaan itu hanyalah milik Allah, milik rasul-Nya dan milik orang-orang mukmin, tetapi orang-orang munafik itu tidak mengetahui". (QS. Al-Munafiqun: 8)

Orang-orang munafik menyangka bahwa mereka akan mampu mengusir Rasullah saw. dan kaum muslimin dari kota Madinah. Dari klaim ini mereka mengajukan peryataan (atau semacam dalil) "Orang yang mulia akan mengusir orang yang hina dari kota Madinah". Lalu Allah menanggapi pernyataan mereka dengan semacam penerimaan, bahwa "Benar, orang yang mulia akan mengusir orang yang hina dari kota Madinah". Akan tetapi dari pernyataan ini tidak serta merta memberikan kesimpulan bahwa pihak yang bertindak sebagai pengusir adalah orang-orang munafik, sedangkan pihak yang terusir adalah Rasulullah dan kaum muslimin. Penyimpulan dari pernyataan tersebut benar, jika telah diketahui siapakah pemilik kemuliaan. Karenanya, Allah menegaskan, bahwa "Kemuliaan itu hanyalah milik Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang beriman".

Terdapat tiga kondisi munculnya *al-qaul bil mûjab*[69].

Pertama, penyimpulan oleh *mustadill* dari dalil yang diungkapkannya dengan sebuah kesimpulan yang disangkanya merupakan *mahall an-nizâ'* (obyek masalah yang diperdebatkan) atau *mulâzim*-nya (yakni permasalahan yang menjadi keterkaitan erat dari *mahall an-nizâ'*); padahal kenyataannya tidak demikian.

* **Contoh:** Perdebatan antara Syafi'iyyah dan Hanafiyyah tentang pembunuhan menggunakan benda berat, apakah mengharuskan adanya *qishâsh*?

Syafi'iyyah : Pembunuhan menggunakan benda berat adalah sebuah
Mustadill pembunuhan dengan alat yang biasanya dapat membunuh,

[69] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal. 131

sehingga tidak bertentangan dengan keharusan *qishâsh*. Sebagaimana pembunuhan dengan cara membakar.

Hanafiyah *Mu'taridl* : Kami menerima, bahwa tidak ada pertentangan antara pembunuhan dengan benda berat dan kewajiban *qishâsh*. Akan tetapi berdasarkan apa kau katakan bahwa pembunuhan dengan benda berat menyebabkan *qishâsh*?

Pembunuhan dengan benda berat memang tidak bertentangan dengan keharusan *qishâsh*. Akan tetapi hal ini tidak selalu berarti bahwa pembunuhan dengan benda berat menyebabkan keharusan *qishâsh*. Karena hal yang tidak bertentangan dengan sesuatu, tidak selalu berarti menyebabkan sesuatu tersebut.

Kedua, penyimpulan oleh *mustadill* dari dalil yang diungkapkannya dengan sebuah kesimpulan yang membatalkan suatu obyek yang disangkanya merupakan dasar pengambilan pendapat pihak lawan atau pendapat imamnya; sedangkan pihak lawan membantah bahwa obyek tersebut adalah dasar pengambilan pendapatnya atau pendapat imamnya.

*** Contoh:** Perdebatan tentang pembunuhan dengan benda berat, apakah menyebabkan *qishâsh* ataukah tidak.

Mustadill : Perbedaan dalam *wasilah* (perantara) pembunuhan[70] tidak mencegah (menjadi *mâni'*) adanya *qishâsh*, sebagaimana perbedaan dalam *mutawassal ilaih* (perbuatan yang menjadi target dari perantara)[71].

Mu'taridl : Dapat diterima, bahwa perbedaan dalam perantara pembunuhan tidak mencegah (menjadi *mâni'*) adanya *qishâsh*. Akan tetapi pembatalan sebuah *mâni'* tidak serta merta meniadakan bentuk-bentuk *mâni'* yang lain, juga tidak serta merta wujud adanya syarat-syarat dan *muqtadlî* (penyebab).

Selanjutnya, terkait dengan bentuk kedua ini, tatkala *mustadill* membuat kesimpulan yang membatalkan sesuatu yang disangkanya menjadi dasar pengambilan pendapat pihak *mu'taridl*, lalu pihak *mu'taridl* menyanggahnya dan berkata "Ini bukan dasar pengambilanku", maka

---

[70] Seperti alat pembunuhan atau lainnya. Sehingga perbedaan antara pembunuhan dengan benda berat dan pembunuhan dengan benda tajam tidak mencegah adanya *qishâsh*. Ungkapan *mustadill* ini berpijak pada persangkaannya bahwa lawan diskusi (dalam hal ini *mu'taridl*) menolak *qishâsh* dalam pembunuhan dengan benda berat, karena adanya perbedaan (*tafâwut*) yang menjadi *mâni'* (penghalang).

[71] *Mutawassal ilaih*, seperti membunuh, melukai, memotong anggota tubuh dan lain-lain. Perbedaan bentuk perbuatan penganiayaan tersebut tidak menjadi penghalang (*mâni'*) bagi adanya *qishâsh*.

apakah *mu'taridl* dapat dibenarkan dengan ucapannya ini? Terdapat dua pendapat tentang hal ini:

1. *Mu'taridl* dapat dibenarkan dengan ucapannya tersebut, karena dia lebih tahu tentang pendapatnya, dan juga sifat *'adâlah*-nya akan mencegah dia dari berkata bohong. Ini adalah pendapat *ashahh*.
2. *Mu'taridl* tidak dapat dibenarkan hingga dia menjelaskan dasar pengambilan lain yang dia pedomani. Karena terkadang sebenarnya pendapat *mu'taridl* adalah sebagaimana yang telah dinafikan *mustadill*, akan tetapi dia menyanggah hanya karena semata-mata mengingkarinya.

Ketiga dari al-qaul bil mûjab, diamnya *mustadill* dari penyebutan *muqaddimah shughra* (premis minor) yang tidak populer[72]; kemudian *mu'taridl* melancarkan serangan *qawâdih* berupa *al-qaul bil mûjab*.

*** Contoh:** Perdebatan seputar pensyaratan niat dalam wudlu dan mandi.

Mustadill : Sesuatu yang merupakan ibadah, disyaratkan niat di dalamnya, sebagaimana shalat.

Mu'taridl : Dapat diterima, bahwa sesuatu yang merupakan ibadah, disyaratkan niat di dalamnya. Akan tetapi hal ini tidak serta merta menyimpulkan adanya pensyaratan niat dalam wudlu dan mandi.

Dalam contoh di atas, *mustadill* tidak menyebutkan *muqaddimah shughra* (premis minor), yakni ungkapan *"Wudlu dan mandi adalah ibadah"*. Selengkapnya tentang runtutan argumentasi dalam contoh di atas adalah sebagai berikut:

Muqaddimah sughra	:	Wudlu dan mandi adalah ibadah
Muqaddimah kubra	:	Sesuatu yang merupakan ibadah disyaratkan niat
Natijah	:	Wudlu dan mandi disyaratkan niat

Jika *mustadill* menyebutkan *muqaddimah shughra*, maka dalam hal inipun *mu'taridl* masih berkesempatan melakukan penolakan (*man'u*)[73], hanya saja tidak disebut *al-qaul bil mûjab*.

وَمِنْهَا الْقَدْحُ فِي الْمُنَاسَبَةِ وَفِي صَلَاحِيَّةِ إِفْضَاءِ الْحُكْمِ إِلَى

Di antara *qawâdih* adalah pembatalan *munâsabah*, pembatalan kelayakan efek hukum pada tujuan, dan pembatalan *indlibâth*

[72] Jika *muqaddimah shughra* yang tidak disebutkan merupakan *muqaddimah* yang populer, maka hal ini sebagaimana *muqaddimah* disebutkan.

[73] Semisal dengan mengatakan "wudlu dan mandi bukanlah ibadah, akan tetapi kegiatan pembersihan"

الْمَقْصُودِ وَفِي الِانْضِبَاطِ وَالظُّهُورِ وَجَوَابُهَا بِالْبَيَانِ	(keterukuran) dan *dhuhûr* (kenampakan). Tanggapan atas bentuk ini adalah dengan penjelasan.

AL-QADH FI AL-MUNÂSABAH

Qawâdih ketujuh, al-Qadh fi al-munâsabah (kritik atas *munasabah*). Sebagaimana paparan dalam pembahasan *masâlikul 'illat*, bahwa *munâsabah* dapat terbatalkan karena adanya *mafsadah* yang dominan (*râjihah*) atau menyamainya (*musâwiyah*). Maka tatkala *mu'taridl* memunculkan bentuk *mafsadah râjihah* atau *musâwiyah*, maka pemunculan ini termasuk dalam salah satu bentuk *qawâdih*. Tanggapan yang harus diberikan *mustadill* tatkala *mu'taridl* melancarkan *qawâdih* bentuk ini, adalah dengan menjelaskan sisi dominan maslahah daripada *mafsadah*. Berikut ini contoh perdebatan terkait *al-qadhu fil munâsabah* berikut tanggapannya.

Mustadill : Melulu melakukan ibadah (tanpa menikah) adalah lebih baik daripada menikah, karena dalam ibadah terdapat penyucian diri.

Mu'taridl : Kemaslahatan tersebut (yakni penyucian diri) akan menelantarkan kemaslahatan yang berlipat-lipat seperti mewujudkan keturunan, memelihara pandangan dan menundukkan syahwat.

Mustadill : Justru kemaslahatan dalam melulu beribadah tanpa menikah, lebih unggul daripada bentuk-bentuk kemaslahatan dalam menikah sebagaimana disebutkan. Ini karena kemaslahatan dalam ibadah berfokus pada pemeliharaan agama, sedangkan bentuk-bentuk kemaslahatan dalam menikah berfokus pada pemeliharaan keturunan.

AL-QADH FÎ SHALÂHIYYAH IFDLÂ' AL-HUKMI ILAL MAQSHÛD

Qawâdih kedelapan, al-Qadh fi shalâhiyyah ifdlâ' al-hukmi ilal maqshûd (kritik atas kelayakan hukum dalam mengantarkan pada hikmah pensyari'atan). Bahwa dalam hukum setiap pensyariatan hukum Islam terdapat hikmah dan tujuan. Jika sebuah hukum yang dirumuskan oleh *mustadill* dianggap tidak layak mengantarkan pada hikmah dan tujuan pensyari'atan, maka hal ini menjadi salah satu di antara bentuk *qawâdih*. Berikut ini contoh perdebatan terkait *al-qadhu fi shalâhiyyah ifdlâ' al-hukmi ilal maqshûd* berikut tanggapannya :

Mustadill : Penetapan status mahram secara permanen pada hubungan mertua-menantu layak untuk mengantarkan pada hikmah dan tujuan penetapan mahram, yakni meniadakan perbuatan tidak senonoh (zina).

Mu'taridl : Penetapan status mahram tersebut tidak layak mengantarkan pada himah pensyariatan. Bahkan, penetapan status mahram itu justru akan mengantarkan pada perbuatan tidak senonoh / zina. Karena nafsu memiliki karakter condong pada hal-hal yang dilarang.

Mustadill : Penetapan mahram secara permanen adalah langkah preventif menutup pintu keinginan liar terhadap mertua, agar menjadi seperti orang yang tidak disyahwati, sebagaimana ibu kandung.

AL-QADH FI ADH-DHUHÛR

Qawâdih kesembilan, al-Qadh fi adh-dhuhûr (kritik atas status dhâhir). Yakni bahwa sebuah *'illat* haruslah bersifat *dhâhir*. Tatkala *mustadill* memaparkan sebuah argumentasi qiyas, *mu'taridl* dapat mengajukan sanggahan dengan *qawâdih* berbentuk *al-qadhu fidh dhuhûr*, yakni dengan mengklaim bahwa *'illat* yang diajukan *mustadill* tidak bersifat *dhâhir*. *Mustadill* dapat merespon balik dengan menjelaskan sebuah sifat yang *dhâhir*.

Contoh: *Mustadill* berargumen dalam disyariatkannya akad-akad dengan sebuah *'illat* berupa "*ridla* atau kerelaan". Mu'taridl menyanggahnya dengan menyatakan bahwa *ridla* adalah sesuatu yang *khafi* atau samar, bukan sesuatu yang *dhâhir*. Maka kemudian *mustadill* dapat merespon balik dengan menyebutkan sebuah sifat yang *dhâhir*, dalam hal ini adalah *shighat*.

AL-QADH FI AL-INDLIBÂTH

Qawâdih kesepuluh, al-qadhu fil indlibâth (kritik atas keterukuran). Yakni bahwa sebuah *'illat* haruslah bersifat *mundlabith* (terukur). Tatkala *mustadill* memaparkan sebuah argumentasi qiyas, *mu'taridl* dapat mengajukan sanggahan dengan *qawâdih* berbentuk *al-qadhu fidh indlibâth*, yakni dengan mengklaim bahwa *'illat* yang diajukan *mustadill* tidak bersifat *mundlabith*. *Mustadill* dapat merespon balik dengan menjelaskan sisi *indlibâth* (keterukuran) sifat tersebut, atau dengan sifat lain yang dapat membatasinya.

Contoh: *Mustadill* berargumen dalam disyariatkannya jama' dan qashar shalat dengan sebuah *'illat* berupa "*masyaqqah* atau kepayahan". Mu'taridl menyanggahnya dengan menyatakan bahwa *masyaqqah* adalah sesuatu yang tidak *mundlabith* (terukur). Maka kemudian *mustadill* dapat merespon balik dengan menyebutkan sisi ke-*mundlabith*-an *masyaqqah*; atau menyebutkan sebuah sifat yang dapat membatasi masyaqqah sehingga menjadi terukur, dalam hal ini adalah *safar* atau bepergian.

وَمِنْهَا الْفَرْقُ وَهُوَ رَاجِعٌ إِلَى الْمُعَارَضَةِ فِي الْأَصْلِ أَوْ الْفَرْعِ وَقِيلَ إِلَيْهِمَا مَعًا	Di antara *qawâdih* adalah *"al-farqu"* (perbedaan antara *ashl* dan *far'u*), bentuk ini kembali kepada pembenturan pada *ashl* atau *far'u*. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) bahwa bentuk ini kembali pada keduanya secara bersamaan.
وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ قَادِحٌ وَإِنْ قِيلَ إِنَّهُ سُؤَالَانِ	Menurut pendapat shahih, *al-farqu* adalah perusak, meski dikatakan bahwa *al-farqu* adalah dua sanggahan.
وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ تَعَدُّدُ الْأُصُولِ لِلِانْتِشَارِ وَإِنْ جُوِّزَ عِلَّتَانِ قَالَ الْمُجِيزُونَ ثُمَّ لَوْ فَرَّقَ بَيْنَ الْفَرْعِ وَأَصْلٍ مِنْهَا كَفَى وَثَالِثُهَا إِنْ قَصَدَ الْإِلْحَاقَ بِمَجْمُوعِهَا ثُمَّ فِي اقْتِصَارِ الْمُسْتَدِلِّ عَلَى جَوَابِ أَصْلٍ وَاحِدٍ قَوْلَانِ	Dan (menurut pendapat shahih), tercegah berbilangnya *ashl* karena berakibat melebarnya pembahasan, meski diperbolehkan dua *'illat*. Kemudian para ulama' yang membolehkan berbilangnya *ashl* menyatakan bahwa jika diajukan klaim perbedaan (*al-farqu*) antara *far'u* dan salah satu di antara beberapa *ashl*, maka semacam ini telah mencukupi. Pendapat ketiga, bahwa hal ini telah mencukupi jika dikehendaki penyamaan (peng-qiyas-an) atas gabungan semua *ashl*. Kemudian jika *mustadill* hanya menanggapi satu *ashl* saja, terdapat dua pendapat dalam permasalahan ini.

AL-FARQU

Qawâdih kesebelas, al-farqu (pembedaan antara *ashl* dan *far'u*). Redaksi *Jam'ul Jawâmi'* tidak mendefinisikan *al-farqu*, hanya menyatakan bahwa *al-farqu* pada dasarnya adalah bentuk *mua'radlah* (pembenturan) dalam *ashl* atau *far'u*. Penjelasan ini dianggap terlalu sederhana dan membebani pembacanya untuk menalarkan sendiri pengertian konkritnya. Karena itu, *Ghayatul Wushûl* dan beberapa referensi lainnya menawarkan definisi konkrit sebagai berikut:

مُعَارَضَةٌ بِإِبْدَاءِ قَيْدٍ فِيْ عِلَّةِ حُكْمِ الْأَصْلِ ؛ أَوْ إِبْدَاءِ مَانِعٍ فِي الْفَرْعِ يَمْنَعُ مِنْ ثُبُوْتِ حُكْمِ الْأَصْلِ فِيْهِ ؛ أَوْ بِإِبْدَائِهِمَا مَعًا

"Mu'aradlah (pembenturan) dengan memunculkan qayyid (batasan) dalam 'illat dari hukum ashl; atau dengan memunculkan mâni' (penghalang) pada far'u yang menghalangi tetapnya hukum ashl dalam far'u; atau dengan pemunculan kedua-duanya secara bersamaan"[74].

[74] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal. 132.

Dengan demikian, *mu'âradlah* pada *ashl* maksudnya adalah dengan memunculkan *qayyid* dalam *'illat* dari hukum yang ada pada *ashl*. Sedangkan maksud dari *mu'âradlah* pada *far'u* maksudnya adalah dengan memunculkan *mâni'* pada *far'u*.

Sebuah pendapat menyatakan bahwa *al-farqu* hanyalah bentuk *mu'âradlah* pada *ashl* sekaligus *far'u*. Sehingga menurut pendapat ini, *mu'âradlah* pada *ashl* saja atau *mu'âradlah* pada *far'u* saja, belum dapat disebut *al-farqu*.

*** Contoh *mu'aradlah* pada *ashl*:**

Mustadill (Syafi'iyah) : Wajib adanya niat dalam wudlu, sebagaimana tayammum, dengan *jâmi'* berupa *thahârah*.

Mu'taridl (Hanafiyah) : Akan tetapi *'illat* dalam *ashl* adalah *thahârah* dengan debu.

*** Contoh *mu'aradlah* pada *far'u*:**

Mustadill (Hanafiyah) : Seorang muslim harus di-*qishâsh* akibat membunuh seorang kafir *dzimmi*. Sebagaimana pula selain orang muslim yang membunuh kafir dzimmi. Karena ada *jâmi'* berupa pembunuhan dengan faktor kesengajaan dan tanpa alasan yang dibenarkan.

Mu'taridl (Syafi'iyah) : Akan tetapi dalam *far'u* terdapat keislaman, yang dapat mencegah dari diterapkannya *qishâsh*.

Selanjutnya, mengenai efektivitas *al-farqu* sebagai salah satu bentuk *qawâdih*, terdapat beberapa pendapat:

1. Pendapat *Ashab* menyatakan bahwa *al-farqu* adalah perusak dalil, meski berpijak pada pendapat yang menyatakan bahwa penamaan *al-farqu* hanyalah untuk bentuk *mu'âradlah* terhadap *ashl* sekaligus *far'u* secara bersamaan; atau berpijak pada pendapat lemah bahwa *al-farqu* adalah dua *su-âl*[75]; atau berpijak pada pendapat tentang diperbolehkannya *'illat* yang lebih dari satu. Karena *al-farqu* dapat mempengaruhi sisi kesamaan yang diajukan *mustadill*. Dan juga,

[75] Yang dikehendaki *su-âl* adalah *i'tirâdl* atau sanggahan. Dalam *al-farqu* bentuk ketiga (yang berupa *mu'âradlah* terhadap *ashl* sekaligus *far'u*) terdapat perbedaan pendapat. Ada yang menyatakan bahwa *al-farqu* adalah satu *su-âl*, dan pendapat lain menyatakan bahwa *al-farqu* adalah dua *su-âl*. Satu *su-âl* maksudnya adalah bahwa dalam *al-farqu* tersebut terdapat satu maksud, yakni mementahkan sisi kesamaan yang dijadikan pijakan peng-qiyasan oleh *mustadill*, meskipun terdapat dua *mu'âradlah*, terhadap *ashl* sekaligus terhadap *far'u*. Sedangkan dua *su-âl* maksudnya adalah bahwa bentuk *al-farqu* tersebut mengandung *mu'âradlah* terhadap *'illat* hukum ashl dengan suatu *'illat*, dan juga mengandung *mu'âradlah* terhadap *far'u* dengan *'illat* yang lain yang *mustanbathah*. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 481.

seandainya *al-farqu* bukan perusak, pastilah tidak terlarang adanya *tahakkum* atau klaim tanpa dasar.

2. Pendapat kedua, *al-farqu* tidak mempengaruhi dalil secara mutlak. Karena tujuan dari *al-farqu* adalah *ilhâq* (penyamaan) dengan sebuah *jâmi'* meskipun ada *jâmi'* yang lebih selaras. Ini didasarkan pada diperolehkannya *'illat* yang lebih dari satu. Hal ini karena, hukum dalam *ashl* jika di-*'illati* dengan sebuah sifat yang *musytarak* (dimiliki bersama) antara *ashl* dan *far'u*, kemudian setelah itu di-*'illati* dengan sifat yang khusus, maka peng-*'illat*-an kedua ini tidak menghalangi dari peng-*'illat*-an pertama. Karena pada akhirnya, hal ini berujung pada peng-*'illat*-an dengan dua *'illat*. Dan, dari awal telah diasumsikan kebolehan peng-*'illat*-an dengan dua *'illat* tersebut[76].
3. Pendapat ketiga, *al-farqu* tidak mempengaruhi dalil, jika berpijak pada pendapat bahwa al-farqu adalah dua *su-âl*. Karena sanggahan yang berbeda-beda tidaklah dapat diterima.

Kemudian, respon balik yang dapat diajukan oleh *mustadill* tatkala disanggah dengan *qawâdih* berbentuk *al-farqu*, adalah sebagai berikut:

1) Menolak bahwa sesuatu yang dimunculkan dalam *ashl* adalah bagian dari *'illat*.
2) Menolak bahwa sesuatu yang dimunculkan dalam *far'u* adalah *mâni'* atau penghalang dari hukum.

Selanjutnya, bolehkah ada dua *ashl* atau lebih bagi sebuah *far'u*? Ada perbedaan pendapat tentang hal ini. ***Pendapat pertama***, pendapat *shahih* versi *Jam'ul Jawâmi'*[77] menyatakan bahwa hal ini tidak diperbolehkan, meski berpijak pada pendapat yang membolehkan dua *'illat* bagi sebuah *ma'lûl* (obyek yang di-*'illati*). Ini karena akan menimbulkan melebarnya permbahasan. ***Pendapat kedua***, boleh terjadi secara mutlak, baik dengan terdapat *ta'addud al-'illat* ataupun tidak. Yakni dengan meng-qiyaskan pada dua *ashl* dengan sebuah *'illat* yang wujud dalam *far'u*; atau dengan dua *'illat* yang keduanya wujud dalam *far'u*[78].

---

[76] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 481.

[77] Dalam *Ghayatul Wushûl*, pendapat yang tidak membolehkan sebagaimana versi *Jam'ul Jawâmi'* ini, justru merupakan pendapat *muqâbil al-ashahh*. Pendapat *ashahh* sebagaimana dalam Ghayatul Wushul yang juga di-*tashih* oleh Ibnul Hajib dan yang lainnya, membolehkannya. Karena dengan demikian akan semakin kuat dugaan adanya hukum. Sedangkan melebarnya pembahasan sebagaimana alasan tidak bolehnya dua *ashl* bagi satu *far'u*, bukan merupakan kelaziman. Karena melebarnya pembahasan terkadang tidak terjadi. Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*, hal. 132.

[78] Abdurrahman Asy-Syirbîni, *Taqrir As-Syirbini*, vol. II hal. 321.

Kemudian, berpijak pada kebolehan dua *ashl* atau lebih bagi satu *far'u*, tatkala *mu'taridl* melancarkan counter *qawâdih* berbentuk *al-farqu*, yakni mengajukan pembedaan antara *far'u* dengan salah satu *ashl*, maka apakah hal ini telah mencukupi dalam mencacatkan dalil qiyas? Tentang hal ini, terdapat tiga pendapat:

1. Telah mencukupi, karena *mu'taridl* telah berhasil membatalkan sisi kesamaan antara *ashl* dan *far'u* yang diklaim oleh *mustadill*.
2. Tidak mencukupi, karena kemandirian masing-masing dari *ashl*.
3. Telah mencukupi jika yang dikehendaki adalah *ilhâq* (penyamaan) terhadap gabungan beberapa *ashl*. Berbeda halnya jika yang dikehendaki adalah masing-masing dari *ashl-ashl* tersebut secara mandiri.

Selanjutnya, jika *mu'taridl* mengajukan pembedaan antara *far'u* dengan semua *ashl*-nya, cukupkah *mustadill* menanggapi salah satu *ashl* saja? Ada dua pendapat tentang hal ini:

1. Telah mencukupi, karena tujuan yang berupa tanggapan atas salah satu di antara *ashl-ashl* tersebut telah tercapai.
2. Tidak cukup, karena *mustadill* telah menyanggupi untuk menampilkan keseluruhan *ashl*, maka dia wajib pula memberikan tanggapan pada satu per satu *ashl* yang di-*farqu* oleh *mu'taridl*.

وَمِنْهَا فَسَادُ الْوَضْعِ بِأَنْ لَا يَكُونَ الدَّلِيلُ عَلَى الْهَيْئَةِ الصَّالِحَةِ لِاعْتِبَارِهِ فِي تَرْتِيبِ الْحُكْمِ كَتَلَقِّي التَّخْفِيفِ مِنْ التَّغْلِيظِ وَالتَّوْسِيعِ مِنْ التَّضْيِيقِ وَالْإِثْبَاتِ مِنْ النَّفْيِ مِثْلُ الْقَتْلُ جِنَايَةٌ عَظِيمَةٌ فَلَا يُكَفَّرُ كَالرِّدَّةِ

Di antara *qawâdih* adalah *"fasâdul wadl'i"* (kesalahan peletakan), dengan deskripsi bahwa dalil tidak diperlakukan dalam kondisi yang layak untuk dipertimbangkan dalam peruntutan hukum. Seperti menerima peringanan dari pemberatan, perluasan dari kesempitan, dan penetapan dari peniadaan. Contoh: "Pembunuhan adalah kejahatan besar, maka tidak perlu diwajibkan pembayaran *kaffarat*, sebagaimana murtad"

وَمِنْهُ كَوْنُ الْجَامِعِ ثَبَتَ اعْتِبَارُهُ بِنَصٍّ أَوْ إِجْمَاعٍ فِي نَقِيضِ الْحُكْمِ وَجَوَابُهُمَا بِتَقْرِيرِ كَوْنِهِ كَذَلِكَ

Termasuk dalam kategori *fasâdul wadl'i* adalah keberadaan *jâmi'* (titik temu) yang oleh *nash* atau ijma' ditetapkan pertimbangannya dalam kebalikan dari hukum. Tanggapan atas keduanya (dua bentuk *fasâdul wadl'i*) adalah dengan menegaskan kelayakannya dalam peruntutan hukum

FASÂDUL WADL'I

Qawâdih kedua belas, fasâdul wadl'i (salah peletakan)[79]. Yaitu dalil tidak berada dalam keadaan yang layak untuk diperhitungkan dalam peruntutan munculnya hukum. Seperti, bahwa dalil layak untuk memunculkan kebalikan (*dlidd*) atau negasi (*naqîdl*) dari hukum; atau tidak layak sama sekali, yakni dalil yang ada berupa sifat yang *thardî*, yang tidak layak diplot sebagai *'illat*. Sebagaimana beberapa hal berikut:

1. Penyimpulan hukum yang meringankan (*takhfîf*) dari dalil yang semestinya menimbulkan hukum yang memberatkan (*taghlîdh*);
2. Penyimpulan hukum yang melonggarkan (*tausî'*) dari dalil yang semestinya menimbulkan hukum yang mengetatkan (*tadlyîq*);
3. penyimpulan hukum yang meniadakan (*nafi*) dari dalil yang semestinya menimbulkan hukum yang menetapkan (*itsbât*);
4. Penyimpulan hukum yang menetapkan (*itsbât*) dari dalil yang semestinya menimbulkan hukum yang meniadakan (*nafi*).
5. *Jâmi'* antara *ashl* dan *far'u* yang direkomendasikan oleh *nash* atau ijma' sebagai dasar penetapan dari kebalikan hukum yang diajukan *mustadill*.

Sedangkan tanggapan yang bisa diberikan *mustadill* adalah dengan menjelaskan atau menegaskan sisi argumentasi yang diinginkannya, yakni bahwa dalil yang dibawakannya telah memenuhi kelayakan dalam peruntutan menuju hukum yang diajukannya.

Berikut ini contoh masing-masing dari beberapa bentuk *qawâdih fasâdul wadl'i* berikut tanggapan yang bisa diberikan *mustadill*:

*** Contoh penyimpulan hukum yang meringankan (*takhfîf*) dari dalil yang semestinya menimbulkan hukum yang memberatkan (*taghlîdh*);**

Mustadill Hanafiyah	:	Pembunuhan dengan kesengajaan adalah sebuah kejahatan berat, karenanya tidak wajib adanya *kaffarat*, sebagaimana tindakan *murtad*
Mu'taridl	:	Alasan "kejahatan berat" seharusnya justru menyimpulkan hukum yang memberatkan, bukan malah meringankan, dengan meniadakan kewajiban *kaffârat*.
Mustadill	:	Bahwa dalam permasalahan pembunuhan ini, pemberatan telah dilakukan dengan penerapan *qishâsh*, sehingga tidak perlu diberatkan lagi dengan *kaffârat*.

[79] Dinamakan *fasâdul wadl'i* karena karena asal peletakan qiyas adalah sesuai dengan keadaan yang layak bagi peruntutan hukum yang dicari penetapannya. Jika tidak ada peruntutan hukum, maka rusaklah asal peletakannya. *Fasâdul wadl'i* bukan hanya berlaku dalam qiyas saja, akan tetapi dalam semua bentuk dalil. Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol. II hal. 430 & Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar vol II hal.365.

*** Contoh penyimpulan hukum yang melonggarkan (*tausî'*) dari dalil yang semestinya menimbulkan hukum yang mengetatkan (*tadlyîq*);**

Mustadill : Zakat wajib ditunaikan dengan cara *irtifâq* (memperhatikan kepentingan *muzakki*) untuk tujuan memenuhi kebutuhan penerima zakat. Karenanya, zakat bersifat *tarâkhî* (tidak harus segera ditunaikan)

Mu'taridl : Alasan "memenuhi kebutuhan" seharusnya justru menyimpulkan hukum yang mengetatkan (*mudlayyiq*), bukan malah melonggarkan (*tausî'*), dengan menetapkan sifat *tarâkhî*.

Mustadill : Dalam dalil terdapat sisi *irtifâq* (memperhatikan kepentingan *muzakki*) yang memang selayaknya menimbulkan hukum *tarâkhi*.

Dalam argumentasi *mustadill* di atas, terdapat dua sisi, sisi *irtifâq* dan sisi pemenuhan kebutuhan. *Mu'taridl* memandang sisi pemenuhan kebutuhan, sehingga menurutnya hukum yang disimpulkan adalah bahwa zakat bersifat segera, bukan sebaliknya, bersifat *tarâkhî*. Akan tetapi *mustadill* memandang sisi *irtifâq*, sehingga menurutnya hukum yang disimpulkan adalah *tarâkhî*.

*** Contoh penyimpulan hukum yang meniadakan (*nafi*) dari dalil yang semestinya menimbulkan hukum yang menetapkan (*itsbât*);**

Mustadill : Dalam *mu'âthâh* pada selain barang-barang yang sepele, bersamaan dengan kerelaan tidak ditemukan adanya *shighat*, karenanya jual beli dihukumi sah, sebagaimana dalam *mu'âthâh* pada barang-barang yang sepele.

Mu'taridl : alasan "tidak adanya shighat" seharusnya justru menyimpulkan hukum yang meniadakan (*nafi*), bukan malah menetapkan (*itsbât*), dengan mengesahkannya. Yakni bahwa ketiadaan *shighat* semestinya menimbulkan tidak sahnya jual beli, bukan malah sebaliknya.

Mustadill : Hukum keabsahan jual beli didasarkan pada adanya kerelaan, bukan dari ketiadaan shighat.

*** Contoh penyimpulan hukum yang menetapkan (*itsbât*) dari dalil yang semestinya menimbulkan hukum yang meniadakan (*nafi*).**

Mustadill : Dalam *mu'âthâh* pada barang-barang yang sepele, hanya ada saling kerelaan, karenanya jual beli tidak sah, sebagaimana dalam *mu'âthâh* pada selain barang-barang yang sepele.

Mu'taridl : Alasan "hanya ada saling kerelaan" seharusnya justru menyimpulkan hukum yang menetapkan (*itsbât*), bukan malah meniadakan (*nafi*), dengan tidak mengesahkan jual beli. Yakni

bahwa adanya saling kerelaan semestinya menimbulkan keabsahan jual beli, bukan justru sebaliknya.

Mustadill : Hukum tidak sahnya jual beli didasarkan pada tidak adanya shighat, bukan dari adanya kerelaan.

*** Contoh *jâmi'* yang direkomendasikan oleh *nash* sebagai dasar penetapan dari kebalikan hukum yang diajukan.**

Mustadill Hanafiyyah : Kucing adalah hewan buas yang bertaring, sehingga air sisa minumannya dihukumi najis; sebagaimana anjing

Mu'taridl : faktor "hewan buas" seharusnya justru menimbulkan hukum "suci", bukan sebaliknya. Karena ada *nash* yang merekomendasikan bahwa faktor "hewan buas" menjadi *'illat* dari hukum "suci". *Nash* tersebut adalah sebuah hadis riwayat Imam Ahmad dan yang lain, bahwa Rasulullah saw. pernah diundang ke sebuah rumah yang ada anjing di dalamnya, lalu beliau menolak datang. Kemudian beliau diundang ke rumah yang lain, yang ada kucing di dalamnya, lalu beliau menghadirinya. Saat ditanya tentang alasannya, beliau menjawab, "Kucing itu hewan buas"

Mustadill : Tidak adanya hukum najis pada sisa air minuman kucing semata-mata karena adanya *mâni'* (penghalang)[80].

*** Contoh *jâmi'* yang direkomendasikan oleh *ijma'* sebagai dasar penetapan dari kebalikan hukum yang diajukan.**

Mustadill Syafi'iyah : Mengusap kepala dalam berwudlu adalah termasuk pengusapan, karenanya disunnahkan adanya pengulangan, sebagaimana *istinja'* yang disunnahkan melakukannya dengan bilangan ganjil

Mu'taridl : Faktor "pengusapan" seharusnya justru menimbulkan hukum "tidak disunnahkannya pengulangan". Karena ada *ijma'*

[80] Kalangan Hanafiyyah berpendapat bahwa air sisa minuman hewan buas adalah najis. Dan, karena kucing adalah hewan buas (sebagaimana penegasan hadis), maka semestinya air sisa minuman kucing juga dianggap najis. Akan tetapi, kalangan Hanafiyyah sendiri sepakat bahwa air sisa minuman kucing tidak najis. Ini didasarkan pada hadis yang menyatakan bahwa kucing adalah termasuk hewan yang berkeliaran di sekeliling manusia, sehingga faktor "berkeliaran" menggugurkan kenajisan. Dan tatkala kenajisan gugur, tersisa hukum makruh. Status kemakruhan inilah sebenarnya yang menjadi perdebatan. Sebagian di antara mereka (kalangan Hanafiyyah) menggolongkan ke dalam makruh *tahrim*, dengan tetap berpijak pada *'illat* "keharaman dagingnya"; sebagian lagi menggolongkannya makruh *tanzîh* memandang alasan bahwa kucing adalah hewan yang tidak memelihara diri dari najis. Berdasar paparan ini, ada kemungkinan bahwa yang dimaksud *mâni'* dalam tanggapan *mustadill* adalah faktor "berkeliaran di sekitar manusia", yang menghalangi dari penetapan status najis pada air sisa minuman kucing. Kamal Ad-Din Ibn Al-Hamam, *Fath al-Qadîr*, vol. I hal. 111-112.

(sebagaimana dalam sebuah riwayat) yang menyatakan bahwa pengusapan *khuf* (sepatu kulit) yang juga terdapat faktor "pengusapan" tidak disunnahkan adanya pengulangan.

Mustadill : *Jâmi'* dalam permasalahan ini tetaplah "pengusapan". Adapun dalam permasalahan pengusapan *khuf* yang tidak disunnahkan adanya pengulangan, semata-mata karena adanya *mâni'* (penghalang), yakni bahwa dengan mengulang-ulang mengusap *khuf* akan membatalkannya, sebagaimana membasuh *khuf*.

وَمِنْهَا فَسَادُ الِاعْتِبَارِ بِأَنْ يُخَالِفَ نَصًّا أَوْ إِجْمَاعًا وَهُوَ أَعَمُّ مِنْ فَسَادِ الْوَضْعِ وَلَهُ تَقْدِيمُهُ عَلَى الْمُنُوْعَاتِ وَتَأْخِيرُهُ عَنْهَا

Di antara *qawâdiḥ* adalah *fasâdul i'tibâr*, dengan deskripsi bahwa dalil bertentangan dengan *nash* atau ijma'. Bentuk ini lebih umum daripada *fasâdul wadl'i*. *Mu'taridl* boleh mendahulukan *fasâdul i'tibâr* dari sanggahan-sanggahan lain, atau mengakhirkannya.

وَجَوَابُهُ الطَّعْنُ فِي سَنَدِهِ أَوْ الْمُعَارَضَةُ لَهُ أَوْ مَنْعُ الظُّهُورِ أَوْ التَّأْوِيلُ

Tanggapan atas *fasâdul i'tibâr* adalah kritik atas *sanad* dari *nash*, atau mempertentangkannya (dengan *nash* lain), atau menolak klaim *dhâhir* (dalam *dalâlah*-nya), atau dengan men-*ta'wîl*-nya.

FASÂD AL-I'TIBÂR

Qawâdih ketiga belas, fasâdul i'tibâr, adalah bahwasanya dalil yang diajukan menyalahi *nash* atau ijma'. *Fasâdul i'tibâr* ini tidak tertentu berlaku pada qiyas saja, akan tetapi juga dalil-dalil yang lain. Berikut ini beberapa contohnya:

1. **Contoh *fasâdul i'tibâr* dengan ketidaksesuaian terhadap *nash* berupa Al-Qur'an:**

   Argumentasi tentang kewajiban *tabyît an-niyyat* (menginapkan malam), yakni melakukan niat puasa pada malam hari. *Mustadill* menyatakan bahwa puasa *adâ'* di bulan Ramadan adalah puasa fardlu, maka tidak sah dengan niat yang dilakukan pada siang hari. Sebagaimana puasa *qadla'*. Kemudian *mu'taridl* menyanggahnya, bahwa argumentasi tersebut bertentangan dengan firman Allah berikut:

   إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ

وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (الأحزاب : ٣٥)

"Sesungguhnya laki-laki dan perempuan yang muslim, laki-laki dan perempuan yang mu'min, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatan, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang khusyu', laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut nama Allah, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar". (QS. Al-Ahzab: 35)

Dalam ayat ini Allah meruntutkan adanya pahala yang besar atas puasa, sebagaimana pula amalan lainnya, tanpa menjelaskan keharusan melakukan niat di malam hari. Hal ini memberikan kesimpulan bahwa keabsahan puasa tanpa meletakkan niat di malam hari.

2. **Contoh *fasâdul i'tibâr* dengan ketidaksesuaian terhadap *nash* berupa hadis:**

Argumentasi tentang ketidakabsahan *qardlu* (hutang piutang) dengan obyek berupa hewan. *Mustadill* menyatakan bahwa *qardlu* (hutang piutang) tidak sah dalam obyek yang berupa hewan, karena tidak dapat terukur sisi kesamaan dalam kadarnya, sebagaimana pula bahan-bahan campuran. Kemudian *mu'taridl* menyanggahnya, bahwa argumentasi tersebut bertentangan dengan hadis berikut:

أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَسْلَفَ بَكْرًا وَرَدَّ رَبَاعِيًّا وَقَالَ إِنَّ خِيَارَ النَّاسِ أَحْسَنُهُمْ قَضَاءً (رواه مسلم عن أبي رافع)

"Bahwa Rasulullah saw. pernah berhutang / memesan dengan akad salam berupa anak unta dan mengembalikan/melunasinya berupa unta berumur tujuh tahun. Beliau bersabda: "Sebaik-baik kalian adalah orang yang paling baik dalam melunasi hutang". (HR. Muslim dari Abi Rafi')

3. **Contoh *fasâdul i'tibâr* dengan ketidaksesuaian terhadap ijma':**

Argumentasi tentang ketidakbolehan seorang lelaki memandikan jenazah isterinya. *Mustadill* menyatakan bahwa suami tidak boleh memandikan jenazah isterinya, karena keharaman memandangnya, sebagaimana wanita *ajnabiyyah*. Kemudian *mu'taridl* menyanggahnya, bahwa argumentasi tersebut bertentangan dengan *ijma' sukuti*, terkait tindakan Ali bin Abi Thalib ra. yang memandikan jenazah Fathimah ra., dimana para shahabat mendiamkan tindakan tersebut, sehingga

terbentuklah ijma' *sukuti* tentang diperbolehkannya suami memandikan jenazah isterinya.

Selanjutnya, *mu'taridl* dapat mendahulukan sanggahan berupa *fasâdul i'tibâr* sebelum mengajukan sanggahan-sanggahan dalam bentuk lainnya. Atau sebaliknya, mendahulukan sanggahan-sanggahan lain sebelum pada akhirnya mengajukan *fasâdul i'tibâr*.

Sedangkan tanggapan yang bisa diberikan oleh *mustadill* dalam menangkal sanggahan berupa *fasâdul i'tibâr* yang dilancarkan *mu'taridl* adalah beberapa hal sebaga berikut:

1. Kritik atas sanad dari *nash*, dengan klaim mursal atau yang lain.
2. *Mu'arâdlah*, yakni dengan menampilkan *nash* lain yang muatannya bertentangan dengan *nash* yang diajukan *mu'taridl* sebagai sanggahan. Sehingga, dimungkinkan terjadi *tasâquth* (saling menggugurkan di antara dua *nash*) dan pada akhirnya, kembali ke dalil awal yang dijadikan argumentasi oleh *mustadill*.
3. Menolak bahwa *nash* yang diajukan *mu'taridl* dengan makna sebagaimana yang diklaimnya, adalah *dhâhir*.
4. Melakukan ta'wil terhadap *nash* yang diajukan *mu'taridl*.

وَمِنْهَا مَنْعُ عِلِّيَّةِ الْوَصْفِ وَيُسَمَّى الْمُطَالَبَةَ بِتَصْحِيحِ الْعِلَّةِ وَالْأَصَحُّ قَبُولُهُ وَجَوَابُهُ بِإِثْبَاتِهِ

Di antara *qawâdih* adalah menolak ke-*'illat*-an sifat. Ini dinamakan *"muthâlabah bi tashhîh al-'illat"* (permintaan untuk menguji keabsahan *'illat*). Menurut pendapat *ashahh* bahwa *muthâlabah bi tashhîh al-'illat* dapat diterima. Dan tanggapannya adalah dengan menetapkan ke-*'illat*-an sifat.

وَمِنْهُ مَنْعُ وَصْفِ الْعِلَّةِ كَقَوْلِنَا فِي إِفْسَادِ الصَّوْمِ بِغَيْرِ الْجِمَاعِ الْكَفَّارَةُ لِلزَّجْرِ عَنْ الْجِمَاعِ الْمَحْذُورِ فِي الصَّوْمِ فَوَجَبَ اخْتِصَاصُهَا بِهِ كَالْحَدِّ فَيُقَالُ بَلْ عَنْ الْإِفْطَارِ الْمَحْذُورِ فِيهِ وَجَوَابُهُ بِتَبْيِينِ اعْتِبَارِ الْخُصُوصِيَّةِ وَكَأَنَّ الْمُعْتَرِضَ يُنَقِّحُ الْمَنَاطَ وَالْمُسْتَدِلُّ يُحَقِّقُهُ

Di antara penolakan (dalam cakupan luas) adalah menolak sifat dari *'illat*. Seperti perkataan kita dalam penilaian batal puasa dengan selain jimak, "*Kaffarat* diberlakukan untuk mencegah jimak yang dikhawatirkan terjadi dalam puasa, sehingga *kaffarat* terkhusus pada jimak, sebagaimana hukuman *hadd*". Lalu dikatakan "(Bukan mencegah dari jimak) akan tetapi dari pembatalan yang dikhawatirkan terjadi dalam puasa". Tanggapan atas bentuk penolakan ini adalah dengan menjelaskan penganggapan kekhususan. Seakan-akan *mu'taridl* melakukan *tanqîhul manâth* dan *mustadill* melakukan *tahqîqul manâth*.

وَمَنْعُ حُكْمِ الْأَصْلِ وَفِي كَوْنِهِ قَطْعًا لِلْمُسْتَدِلِّ مَذَاهِبُ ثَالِثُهَا قَالَ الْأُسْتَاذُ إِنْ كَانَ ظَاهِرًا وَقَالَ الْغَزَالِيُّ يُعْتَبَرُ عُرْفُ الْمَكَانِ وَقَالَ أَبُو إِسْحَاقَ الشِّيرَازِيُّ لَا يُسْمَعُ

Dan (di antara penolakan) adalah menolak hukum *ashl*. Tentang keberadaannya dalam mematahkan *mustadill*, terdapat beberapa pendapat. Pendapat ketiga, Al-Ustadz (Abu Ishaq al-Isfirayini) berkata, "(penolakan hukum *ashl* dapat mematahkan *mustadill*) jika keberadaannya *dhâhir*". Al-Ghazali berkata, "dipertimbangkan kebiasaan di tempat tersebut (dalam menentukan kekalahan *mustadill*)". Abu Ishaq asy-Syairazi berkata, "perkataan *mu'taridl* tidak didengar".

فَإِنْ دَلَّ عَلَيْهِ لَمْ يَنْقَطِعْ الْمُعْتَرِضُ عَلَى الْمُخْتَارِ بَلْ لَهُ أَنْ يَعُودَ وَيَعْتَرِضَ وَقَدْ يُقَالُ لَا نُسَلِّمُ حُكْمَ الْأَصْلِ سَلَّمْنَا وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ مِمَّا يُقَاسُ فِيهِ سَلَّمْنَا وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ مُعَلَّلٌ سَلَّمْنَا وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّ هَذَا الْوَصْفَ عِلَّتُهُ سَلَّمْنَا وَلَا نُسَلِّمُ وُجُودَهُ فِيهِ سَلَّمْنَا وَلَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ مُتَعَدٍّ سَلَّمْنَا وَلَا نُسَلِّمُ وُجُودَهُ فِي الْفَرْعِ فَيُجَابُ بِالدَّفْعِ بِمَا عُرِفَ مِنْ الطُّرُقِ

Jika kemudian *mustadill* menampilkan dalil atas hukum *ashl*, maka *mu'taridl* belum dinyatakan kalah, menurut pendapat terpilih, akan tetapi dia boleh kembali mengajukan sanggahan. Terkadang dikatakan, "Kami tidak menerima hukum *ashl*"; "Kami menerima (hukum *ashl*), tetapi kami tidak menerima bahwa hukum *ashl* itu bisa dijadikan acuan qiyas"; "Kami menerima (bahwa hukum *ashl* itu bisa dijadikan acuan qiyas), tetapi kami tidak menerima bahwa hukum *ashl* di-*'illati*"; "Kami menerima (bahwa hukum *ashl* di-*'illati*), tetapi kami tidak menerima bahwa sifat ini adalah *'illat*-nya"; "Kami menerima (bahwa sifat ini adalah *'illat*-nya), tetapi kami tidak menerima adanya *sifat* tersebut dalam *ashl*"; "Kami menerima (adanya sifat dalam *ashl*), tetapi kami tidak menerima bahwa sifat tersebut bisa dikembangkan"; "Kami menerima (bahwa sifat tersebut bisa dikembangkan), tetapi kami tidak menerima adanya sifat dalam *far'u*". Kemudian dijawab dengan metode-metode tanggapan yang telah diketahui.

وَمِنْ ثَمَّ عُرِفَ جَوَازُ إِيرَادَاتِ الْمُعَارَضَاتِ مِنْ نَوْعٍ وَكَذَا مِنْ أَنْوَاعٍ وَإِنْ كَانَتْ مُتَرَتِّبَةً أَيْ يَسْتَدْعِي تَالِيهَا تَسْلِيمَ مَتْلُوِّهَا لِأَنَّ تَسْلِيمَهُ تَقْدِيرِيٌّ وَثَالِثُهَا التَّفْصِيلُ

Dari keterangan ini, diketahui bolehnya pengajuan sanggahan-sanggahan dari satu macam bentuk, begitu pula dari berbagai macam bentuk, meski berantai, yakni sanggahan setelahnya mengharuskan penerimaan atas obyek sanggahan sebelumnya. Karena penerimaan tersebut hanyalah sebatas pengandaian saja. Pendapat ketiga merincinya.

AL-MUTHÂLABAH BI TASH-HÎH AL-'ILLAT

Qawâdih kempat belas, al-Muthâlabah bi tash-hîh al-'illat (tuntutan pengujian *'illat*) atau *muthâlabah* saja, atau dalam nama lain disebut *man'u 'iliyyat al-washfi* (penolakan ke-*'illat*-an sifat). Adalah sebuah sanggahan yang menolak klaim bahwa sifat tertentu yang diajukan *mustadill* adalah *'illat* dari hukum yang diperdebatkan. Tentang keabsahan *muthâlabah* ini sebagai *qawâdih*, terdapat dua pendapat:

1. Pendapat *ashahh* menyatakan bahwa *muthâlabah* dapat diterima. Karena jika demikian, pastilah *mustadill* akan berpegangan dengan apapun sifat yang disukainya sebagai *'illat* karena dia aman dari penolakan lawan.
2. Dikatakan dalam pendapat lain, bahwa *muthâlabah* tidak dapat diterima, karena akan menyebabkan pelebaran pembahasan, sebab adanya penolakan terhadap setiap sesuatu yang diasumsikan sebagai *'illat*.

Sedangkan tanggapan yang dapat diberikan *mustadill* atas *qawâdih* berbentuk *muthâlabah* ini adalah dengan menetapkan *'illat* dengan salah satu di antara *masâlikul 'illat* yang ada.

Selanjutnya, terkait dengan *muthâlabah* yang merupakan sebentuk *man'u* (penolakan), ada beberapa bentuk *man'u* yang juga merupakan bentuk-bentuk *qawâdih*. Paparan penjelasannya sebagaimana sub pembahasan berikut:

1. *Man'u washfil 'illat (penolakan terhadap sifat dari 'illat)*

Maksudnya adalah penolakan bahwa sebuah sifat secara khusus dipertimbangkan sebagai bagian dari *'illat*. Contohnya adalah argumentasi Syafi'iyyah tentang pembatalan puasa dengan selain hubungan badan (jimak) tanpa perlu *kaffârat*, sebagaimana alur diskusi berikut:

Mustadill Syafi'iyah	:	*Kaffarat* diberlakukan langkah pencegahan dari jimak yang dikhawatirkan terjadi dalam puasa. Karenanya, *kaffarat* haruslah dikhususkan bagi pelanggaran perbuatan jimak. Sebagaimana *hadd* yang juga dikhususkan bagi pelaku jimak dengan cara zina.
Mu'taridl	:	Kami tidak menerima jika *kaffârat* diberlakukan hanya sebagai langkah pencegahan dari jimak secara khusus. Akan tetapi sebagai langkah pencegahan dari segala bentuk pembatalan puasa yang dikhawatirkan terjadi.

Berikut komponen dalam qiyas di atas[81]:

Ashl	:	*Hadd*
Far'u	:	*Kaffârat*
Hukum	:	Wajib adanya kekhususan *hadd / kaffârat*
'Illat	:	Sebagai langkah pencegahan dari jimak

Berbeda dengan *man'u 'iliyyat al-washfi* atau *muthâlabah*, dalam *man'u washfil 'illat* tidak terdapat perbedaan pendapat dalam keabsahannya sebagai *qawâdih*, yakni bahwa semua ulama' sepakat menerimanya. Syaikh Asy-Syirbini dalam *Taqrirat*-nya atas syarah *Jam'ul Jawâmi'*, menyatakan bahwa barangkali alasan penerimaan *man'u washfil 'illat* dengan kesepakatan bulat ini karena tidak terjadinya pelebaran pembahasan, karena minimnya *'illat-'illat* yang merupakan gabungan sifat-sifat[82].

Kemudian, tanggapan yang harus diberikan *mustadill* adalah dengan menegaskan kekhususan sifat yang diplot sebagai sifat. Dalam contoh di atas, *mustadill* menegaskan kekhususan "perbuatan jimak" sebagai faktor kunci dalam keharusan *kaffârat*. Bukan semata-mata perbuatan yang membatalkan puasa. Ini karena *Syâri'* (dalam hal ini Rasulullah saw.) meruntutkan hukum kewajiban *kaffârat* dari perbuatan jimak, sebagaimana dalam sebuah hadis, bahwa ada seseorang yang melapor kepada beliau bahwa dia telah melakukan jimak di siang hari bulan Ramadan, lalu Rasul menyuruhnya untuk melakukan *kaffârat*.

Dalam hal ini, seakan-akan *mu'taridl* melakukan *tanqîhul manâth* dengan membuang kekhususan-kekhususan pada obyek dan menggugurnya dari faktor yang menjadi pertimbangan hukum. Sedangkan *mustadill* seakan-akan melakukan *tahqîqul manâth* dengan menjelaskan kekhususan sifat pada sebuah obyek untuk dijadikan sebagai faktor pertimbangan hukum.

2. *Man'u hukmil ashli (penolakan terhadap hukum ashal)*

Contohnya adalah perdebatan tentang status akad *ijarah* (persewaan, jasa) setelah pelaku akad meninggal dunia, sebagai berikut:

Mustadill Hanafiyah	:	*Ijârah* adalah akad atas kemanfaatan, sehingga batal dengan adanya kematian, sebagaimana nikah.
Mu'taridl	:	Nikah tidak batal dengan adanya kematian, akan tetapi sekadar telah usai.

[81] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 486
[82] Abd Ar-Rahman As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini*, vol II haal. 326

Berikut komponen dalam qiyas di atas[83]:

Ashl	:	Nikah
Far'u	:	*Ijârah*
Hukum	:	- Batal akibat adanya kematian (versi *mustadill*) - Tidak batal akibat adanya kematian (versi *mu'taridl*)
'Illat	:	Akad atas kemanfaatan

Apakah bentuk sanggahan ini dapat diterima? Ada dua pendapat menyikapi hal ini: ***Pendapat pertama***, yakni pendapat *ashahh* menyatakan bahwa *man'u hukmil ashli* dapat diterima. ***Pendapat kedua***, yakni pendapat yang diriwayatkan dari Syaikh Abu Ishaq asy-Syairazi, bahwa *man'u hukmil ashli* tidak dapat diterima. Karena *mu'taridl* tidak fokus melakukan sanggahan terhadap obyek utama, yakni penetapan hukum dalam *far'u*, akan tetapi justru mempermasalahkan hukum *ashal*.

Selanjutnya, berdasarkan pendapat pertama yang menyatakan bahwa *man'u hukmil ashli* dapat diterima, maka apakah dengan bentuk sanggahan ini, *mustadill* begitu saja dinyatakan kalah? Ada beberapa pendapat tentang hal ini.

1. Pendapat pertama, yakni pendapat yang unggul, menyatakan bahwa *mustadill* belum dinayatakan kalah. Karena bentuk sanggahan ini hanya menolak *muqaddimah* atau premis dari qiyas, maka tatkala mustadill disanggah, dia bisa menanggapinya dengan membuktikan bahwa hukum *ashl* adalah sebagaimana yang dia paparkan. *Mustadill* baru dinyatakan kalah jika dia tidak mampu membuktikan hukum *ashl* sebagaimana dia klaimkan.
2. Pendapat kedua, bahwa *mustadill* telah dinyatakan kalah. Karena dengan demikian, *mustadill* tidak dapat membuktikan hukum *ashl* sebagaimana dia klaimkan. Dan andaikan ia hendak membuktikannya, pastilah dia telah berpindah dari jalur pembahasan yang semestinya (yakni penetapan hukum dalam *far'u*) menuju pembahasan yang lain (yakni penetapan hukum *ashl*).
3. Pendapat ketiga, yang dipedomani oleh Al-Ustadz Abu Ishaq al-Isfirâyîni, bahwa *mustadill* dinyatakan kalah jika penolakan hukum *ashl* itu merupakan sesuatu yang jelas yang diketahui kebanyakan *fuqaha'*, berbeda halnya jika hanya diketahui oleh beberapa orang *fuqaha'* saja. Dalam sebagian periwayatan, sebagaimana diriwayatkan oleh Ibnu Burhan, bahwa dalam kasus ketika hukum *ashl* diketahui banyak *fuqaha'*, ada pemilahan lagi. Yakni jika *mustadill* berkata, "jika

[83] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 487

kau menerimanya, kalau tidak maka aku akan berpindah pembahasan", maka dengan perkataannya ini dia belum dianggap kalah.

4. Pendapat keempat, yang dipedomani oleh Imam Al-Ghazali bahwa yang menjadi standar adalah lokasi di mana diskusi dilakukan, jika di lokasi tersebut *mustadill* dianggap kalah dengan adanya *man'u hukmil ashli*, maka dia telah dianggap kalah. Dan jika tidak, maka dia belum dianggap kalah. Karena dalam perdebatan ada kebiasaan tersendiri di masing-masing daerah terkait aturan-aturan mainnya, maka hendaklah diikuti.

Kemudian sebaliknya, jika setelah diajukan *man'u hukmil ashli* oleh *mu'taridl*, dan ternyata *mustadill* menyuguhkan dalil guna membuktikan pendapat awalnya, maka apakah *mu'taridl* dianggap kalah semata-mata akibat adanya dalil lanjutan yang disodorkan *mustadill* ini? Ada dua pendapat tentang hal ini.

1. *Mu'taridl* belum kalah. Dia berhak mengganti argumentasinya dan menyanggah dalil yang diajukan mustadill, karena bisa jadi argumentasinya-lah yang benar. Ini adalah pendapat terpilih versi *Jam'ul Jawâmi'*.
2. *Mu'taridl* dianggap kalah, sehingga tidak berhak lagi mengajukan sanggahan, karena dia telah dianggap keluar dari alur diskusi sehingga berpaling dari pokok pembahasan.

Berikut ini ungkapan-ungkapan penolakan yang dilakukan secara berantai:

1. Kami tidak menerima hukum *ashl* sebagaimana disebutkan.
2. Kami menerima hukum ashl ini, akan tetapi kami tidak menerima jika hukum ini termasuk di antara hukum-hukum yang berlaku qiyas di dalamnya. Mengapa tidak dikatakan bahwa dalam hukum ini terdapat perselisihan tentang berlakunya qiyas di dalamnya?
3. Kami menerima bahwa hukum ini termasuk di antara hukum-hukum yang berlaku qiyas di dalamnya, akan tetapi kami tidak menerima jika hukum ini dapat di-*'illati*. Mengapa tidak dikatakan bahwa hukum tersebut *ta'abbudi*?
4. Kami menerima bahwa hukum ini dapat di-'illati, akan tetapi kami tidak menerima bahwa sifat ini adalah *'illat*-nya. Mengapa tidak dikatakan bahwa *'illat*-nya adalah sifat yang lain?
5. Kami menerima bahwa sifat ini adalah *'illat*-nya, akan tetapi kami tidak menerima bahwa sifat ini ada pada *ashl*.

6. Kami menerima bahwa sifat ini ada pada *ashl*, akan tetapi kami tidak menerima jika sifat ini *muta'addi*. Mengapa tidak dikatakan bahwa sifat ini *qâshir*.
7. Kami menerima bahwa sifat ini *muta'addi*, akan tetapi kami tidak menerima bahwa sifat ini ada pada *far'u*.

Penolakan-penolakan di atas, tiga yang pertama berhubungan dengan hukum *ashl*, empat yang terakhir berhubungan dengan *'illat*, sebagian terkait dengan *ashl*, sebagian terkait dengan *far'u*. Tanggapan yang dapat dilontarkan oleh *mustadill* adalah dengan menyangkal masing-masing dari penolakan tersebut dengan caranya masing-masing, jika mustadill menghendakinya. Jika tidak demikian, *mustadill* dapat langsung menanggapi sanggahan terakhir saja, karena yang terakhir diajukan dengan pengandaian penerimaan poin-poin sebelumnya.

Contoh penerapan[84]:

Mustadill : Buah pohon bidara adalah barang ribawi, dengan *'illat* bahan yang ditakar, sebagaimana kurma

Mu'taridl :
1. Kami tidak menerima bahwa kurma adalah barang ribawi.
2. Kami menerima bahwa kurma adalah barang ribawi, akan tetapi kami tidak menerima bahwa hukum ini termasuk di antara hukum-hukum yang di dalamnya berlaku qiyas.
3. Kami menerima bahwa hukum ini termasuk di antara hukum-hukum yang di dalamnya berlaku qiyas, akan tetapi kami tidak menerima bahwa hukum ini dapat di-*'illati*. Mengapa tidak dikatakan bahwa hukum tersebut *ta'abbudi*?
4. Kami menerima bahwa hukum ini dapat di-*'illati*, akan tetapi kami tidak menerima bahwa "bahan yang ditakar" adalah *'illat*-nya. Mengapa tidak dikatakan bahwa *'illat*-nya adalah sifat yang lain?
5. Kami menerima bahwa "bahan yang ditakar" adalah *'illat*-nya, akan tetapi kami tidak menerima wujudnya *'illat* tersebut pada kurma.
6. Kami menerima wujudnya *'illat* tersebut pada *ashl*, yakni kurma, akan tetapi kami tidak menerima bahwa *'illat* tersebut dapat mengembang (*muta'addi*) pada obyek yang lain, buah pohon bidara misalnya. Mengapa tidak dikatakan bahwa *'illat* tersebut adalah *qâshir* (tidak dapat mengembang)?
7. Kami menerima bahwa *'illat* tersebut *muta'addi*, akan tetapi kami tidak menerima wujudnya *'illat* tersebut pada *far'u*, yakni buah pohon bidara.

[84] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami*, vol II hal. 328

Dari paparan di atas, diketahui bahwa boleh mengajukan beberapa sanggahan. Jika beberapa sanggahan tersebut dari satu macam bentuk saja, maka tidak ada perbedaan pendapat tentang bolehnya hal ini. Seperti pengajuan beberapa *an-naqdlu* sekaligus, atau beberapa *mu'âradlah* dalam *ashl* ataupun *far'u* secara sekaligus. Karena beberapa sanggahan tersebut tak ubahnya satu sanggahan saja, baik berantai ataupun tidak.

Sedangkan jika beberapa sanggahan tersebut dari berbagai macam bentuk, seperti *an-naqdlu*, *'adamut ta'tsîr* dan *mu'âradlah*, maka dalam hal ini ada perbedaan pendapat.

1. Pendapat pertama, sebagaimana dipedomani mayoritas ulama', bahwa sanggahan dari berbagai bentuk tersebut diperbolehkan, meski disampaikan secara berantai. Penyampaian sanggahan secara berantai maksudnya bahwa sanggahan setelahnya mengharuskan adanya penerimaan atas obyek sanggahan sebelumnya. Hal ini karena penerimaan tersebut hanyalah sebatas pengandaian saja.
2. Pendapat kedua, tidak diperbolehkan secara mutlak, karena akan menyebabkan melebarnya pembahasan. Sehingga harus fokus pada satu sanggahan saja.
3. Pendapat ketiga, terdapat perincian. Jika sanggahan-sanggahan tersebut disampaikan tidak secara berantai, maka diperbolehkan. Tetapi jika disampaikan secara berantai, maka tidak diperbolehkan, karena dengan mengajukan sanggahan kedua, berarti *mu'taridl* telah menerima pernyataan *mustadill* pada sanggahan pertama. Berikut contohnya:

1	Kami tidak menerima ketetapan hukum pada ashl
2	Andaikan hukum pada *ashl* telah diterima, maka kami tidak menerima bahwa *'illat*-nya adalah demikian

Dengan disampaikannya sanggahan kedua, berarti *mu'taridl* telah menerima pernyataan pada sanggahan pertama, yakni bahwa *mu'taridl* telah menerima bahwa hukum dalam *ashl* adalah sebagaimana dinyatakan *mustadill*. Karenanya, sanggahan pertama menjadi tak berguna, dan tentu saja tidak berhak untuk dijawab oleh *mustadill*. Namun, mayoritas ulama' menanggapi bahwa penerimaan tersebut hanyalah sebatas pengandaian saja. Bukan penerimaan yang sebenarnya, yang sehingga menjadikannya tidak berguna, sebagaimana diklaim oleh pendapat ketiga ini.

Berikut ini contoh-contoh penyampaian sanggahan-sanggahan, baik dari satu bentuk ataupun beberapa bentuk, secara berantai ataupun tidak:

* Sanggahan-sanggahan dari satu macam bentuk secara berantai:

→ Apa yang telah disebutkan bahwa hal itu adalah *'illat*, di-*naqdlu* dengan hal demikian. Dan seandainya diterima, maka hal itu di-*naqdlu* dengan hal demikian.

* Sanggahan-sanggahan dari satu macam bentuk secara tidak berantai:

→ Apa yang telah disebutkan bahwa hal itu adalah *'illat*, di-*naqdlu* dengan hal demikian, dan juga di-*naqdlu* dengan hal demikian.

* Sanggahan-sanggahan dari beberapa macam bentuk secara berantai:

→ Apa yang telah disebutkan berupa sifat, tidak ditemukan dalam *ashl*. Dan seandainya diterima, maka hal itu di-*mu'âradlah* dengan hal demikian.

* Sanggahan-sanggahan dari beberapa macam bentuk secara tidak berantai:

→ Sifat ini di-*naqdlu* dengan hal demikian, atau tidak ada *ta'tsîr* karena hal demikian.

وَمِنْهَا اخْتِلَافُ الضَّابِطِ فِي الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ لِعَدَمِ الثِّقَةِ بِالْجَامِعِ وَجَوَابُهُ بِأَنَّهُ الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ أَوْ بِأَنَّ الْإِفْضَاءَ سَوَاءٌ لَا إِلْغَاءُ التَّفَاوُتِ

Di antara *qawâdih* adalah *ikhtilâfudl dlâbith fil ashli wal far'i* (perbedaan tema dalam *ashl* dan *far'u*), karena tidak adanya kepercayaan pada *jâmi'*. Tanggapannya adalah dengan menjelaskan bahwa *jâmi'*-nya adalah kadar kesamaan (*al-qadrul musytarak*), atau bahwa efek pada hukum adalah sama, bukan tanggapan dengan mengabaikan perbedaan.

IKHTILÂF ADL-DLÂBITH

Qawâdih kelima belas, ikhtilâf adl-dlâbith atau perbedaan *dlâbith*[85] antara *ashl* dan *far'u*, dikarenakan tidak adanya keyakinan terhadap *jâmi'*, baik dari sisi keberadaannya maupun kesamaannya.

Contohnya adalah perdebatan tentang saksi palsu yang menyebabkan orang lain dibunuh, apakah menyebabkan *qishash* ataukah tidak. *Mustadill* menyatakan bahwa saksi palsu menyebabkan terbunuhnya orang yang dipersaksikannya. Karena itu dia wajib dikenakan *qishash*. Sebagaimana seseorang yang memaksa orang lain untuk membunuh. Lalu *mu'taridl* menyanggah,bahwa *dlâbith* dalam *ashl* adalah "pemaksaan",

---

[85] Yang dikehendaki *dlâbith* dalam hal ini adalah sifat yang memuat atas hikmah yang menjadi tujuan, meski bukan *dzatiyah* dari *'illat*, seperti *masyaqqah* yang memuat hikmah berupa kemudahan. *Ibid,* hal. 330; Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 373.

sedangkan *dlabith* dalam *far'u* adalah "persaksian". Karenanya, *mu'taridl* mengajukan sanggahan dengan salah satu di antara dua sanggahan:

1. Di manakah letak *jâmi'* (pemersatu) di antara *dlâbith* dalam *ashl* dan *dlabith* dalam *far'u*?
2. Meski sama-sama menyebabkan pada tujuan (yakni bahwa penerapan vonis *qishâsh* dalam kasus pemaksaan dan persaksian palsu sama-sama bermuara pada *hifdhun-nafsi* atau perlindungan jiwa), tetapi di manakah letak kesamaannya? Bukankah pola hubungan sebab-akibat (yakni bahwa dengan memvonis *qishâsh* akan tercapai tujuan *hifdhun-nafsi*) dalam *dlâbith* "pemaksaan" lebih besar daripada pola sebab-akibat dalam *dlâbith* "persaksian palsu"?

Kemudian tanggapan bisa diberikan dengan salah satu dari dua cara:

1. Menjelaskan bahwa *jâmi'*-nya adalah *al-qadrul musytarak* (kadar yang menjadi faktor kesamaan) di antara kedua *dlâbith* tersebut. Dalam hal ini adalah *tasabbub* (perantara penyebab pembunuhan), dan hal ini *mundlabith* (terukur) secara *urf*[86].
2. Menjelaskan bahwa pola hubungan sebab-akibat dalam *dlabith* dari *far'u*, sama seperti pola hubungan sebab-akibat dalam *dlabith* dari *ashl*. Bahkan dalam contoh di atas, sebagaimana diungkapkan oleh Al-Adludl, pola hubungan sebab-akibat dalam *far'u* lebih dominan daripada *ashl*.

Keterangan :

1. Tanggapan nomor (1) mengacu pada sanggahan nomor (1); dan tanggapan nomor (2) mengacu pada sanggahan nomor (2).
2. Tanggapan belum cukup hanya dengan mengabaikan selisih / perbedaan. Karena adanya perbedaan terkadang diabaikan sebagaimana "Orang pandai di-*qishâsh* karena membunuh orang bodoh", perbedaan sifat pandai dan bodoh diabaikan dalam hal adanya konsekwensi *qishâsh*; Dan, terkadang perbedaan menjadi pertimbangan, sebagaimana "Orang merdeka tidak di-*qishâsh* karena membunuh budak".

---

[86] Karena *al-qadrul musytarak* ini berperan sebagai *jâmi'* atau *'illat*, maka harus *mundlabith*. Karenanya, meski terdapat hikmah dalam masing-masing *dlâbith*, akan tetapi jika salah satunya tidak *mundlabith*, maka tidak akan mungkin terwujud *al-qadrul musytarak* yang layak dijadikan *jâmi'*. Contoh: Boleh men-*jama'* shalat karena hujan, sebagaimana boleh men-*jama'* shalat karena bepergian. Lalu qiyas ini disanggah, bahwa *dlâbith* dalam *ashl* adalah *"safar"* dan *dlâbith* dalam *far'u* adalah *"masyaqqah"*. Dalam keduanya terdapat hikmah, yakni keringanan. Akan tetapi di antara keduanya tidak terdapat faktor kesamaan (*al-qadrul musytarak*) yang layak menjadi *jâmi'*, karena *dlâbith "masyaqqah"* bukanlah sesuatu yang *mundlabith*. Abd Ar-Rahman As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini* vol II hal. 330.

وَالِاعْتِرَاضَاتُ رَاجِعَةٌ إِلَى الْمَنْعِ وَمُقَدِّمُهَا الِاسْتِفْسَارُ وَهُوَ طَلَبُ ذِكْرِ مَعْنَى اللَّفْظِ حَيْثُ غَرَابَةٌ أَوْ إِجْمَالٌ وَالْأَصَحُّ أَنَّ بَيَانَهُمَا عَلَى الْمُعْتَرِضِ وَلَا يُكَلَّفُ بَيَانَ تَسَاوِي الْمَحَامِلِ وَيَكْفِيهِ أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُ تَفَاوُتِهَا	Sanggahan-sanggahan kesemuanya kembali pada penolakan. Pendahluannya adalah *istifsâr* (permintaan penjelasan), yakni permintaan untuk menyebutkan makna lafadh jika terdapat ungkapan asing atau sisi *mujmal*. Dan menurut pendapat *ashahh*, bahwa pembuktian klaim keduanya (terdapat ungkapan asing dan sisi *mujmal*) adalah tugas *mu'taridl*. Dia tidak dibebani kewajiban membuktikan berimbangnya arahan makna-makna dari lafadh (dalam klaim *mujmal*). *Mu'taridl* (jika dia bermurah hati membuktikannya) cukup mengatakan "Pada dasarnya tidak ada yang dominan di antara makna-makna".
فَيُبَيِّنُ الْمُسْتَدِلُّ عَدَمَهُمَا أَوْ يُفَسِّرُ اللَّفْظَ بِمُحْتَمَلٍ قِيلَ أَوْ بِغَيْرِ مُحْتَمَلٍ وَفِي قَبُولِ دَعْوَاهُ الظُّهُورَ فِي مَقْصِدِهِ دَفْعًا لِلْإِجْمَالِ لِعَدَمِ الظُّهُورِ فِي الْآخَرِ خِلَافٌ	Kemudian *mustadill* menjelaskan ketiadaan keduanya (yakni ungkapan asing dan sisi *mujmal*), atau menjelaskan lafadh dengan pemaknaan yang *muhtamal* (kemungkinan makna yang dapat diterima secara bahasa); dikatakan (dalam sebuah pendapat) atau dengan pemaknaan yang bukan *muhtamal*. Tentang diterimanya klaim *dhahir* dalam makna yang ditujunya, sebagai penolakan klaim *mujmal*, sebab tidak *dhahir* dalam makna yang lain, terdapat perbedaan pendapat.

HAL-HAL TERKAIT *QAWÂDIH*[87]

Dalam kaitannya dengan *qawâdih*, ada bentuk-bentuk sanggahan dengan istilah tertentu. Dalam keterkaitannya dengan pembahasan dalam teks Jam'ul Jawâmi' di atas, setidaknya ada dua bentuk sanggahan, *man'u* dan *mu'âradlah*.

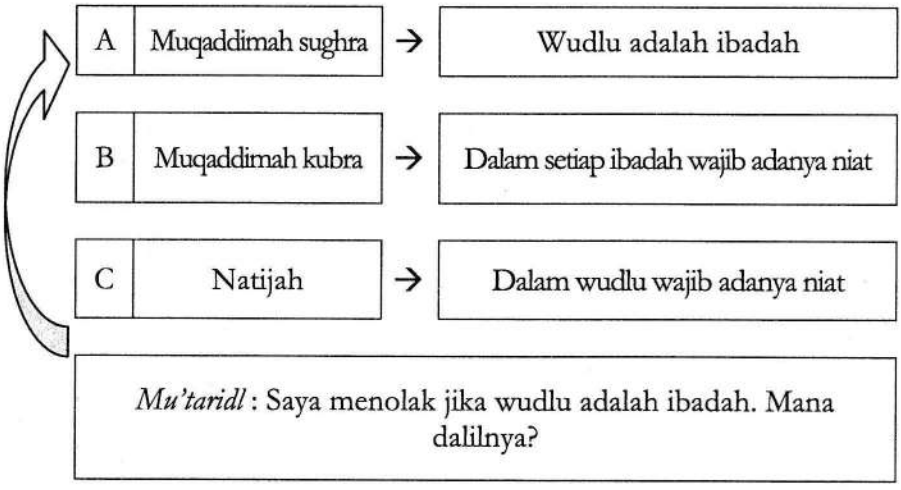
Secara harfiah, *man'u* bermakna mencegah atau menolak. Secara istilah, *man'u* adalah menuntut dalil atas *muqaddimah* dari dalil.

Contoh:

Mustadill memaparkan argumentasi bahwa dalam wudlu wajib adanya niat. Dia menyatakan bahwa wudlu adalah ibadah. Dan

[87] Sebagaimana diutarakan oleh Syaikhul Islam, penjelasan tentang hal ini selayaknya diakhirkan, setelah pemaparan seluruh bentuk *qawâdih*, termasuk *taqsîm* yang akan dijabarkan setelah penjelasan tentang ini. Hanya saja, penjelasan tentang hal ini diletakkan sebelum pemaparan bentuk *qawâdih* berupa *taqsîm*, karena ada keterkaitan erat dengan bentuk *qawâdih* tersebut secara spesifik.

dalam setiap ibadah wajib adanya niat. Karenanya, dalam wudlu wajib adanya niat. Lalu *mu'taridl* menyanggahnya dengan menyatakan bahwa dia menolak / tidak setuju jika wudlu adalah ibadah. Berikut ini ilustrasinya:



Mu'taridl menuntut dalil atas *muqaddimah* dari dalil. *Muqaddimah* dalil dalam hal ini adalah (A).

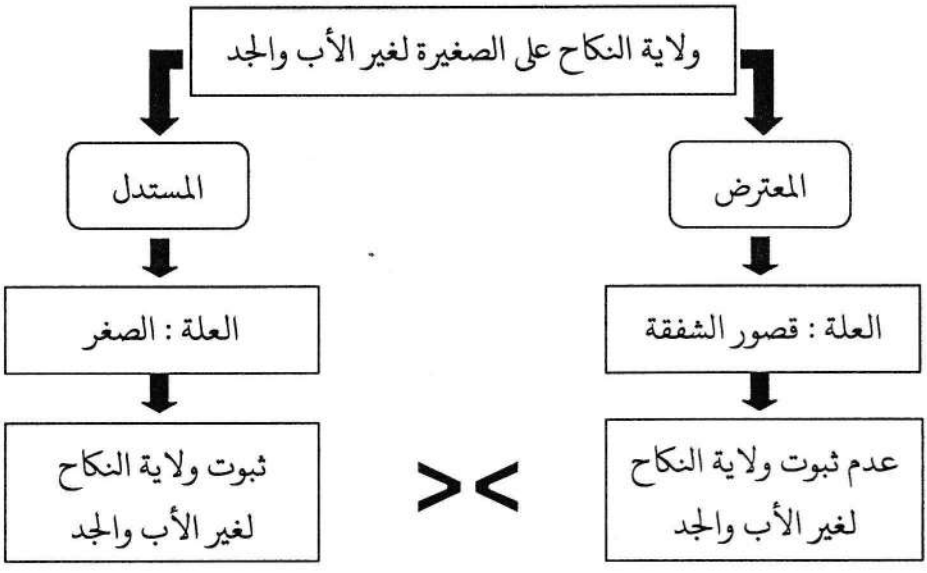
Sedangkan *mu'âradlah*, secara harfiah berarti mempertentangkan atau membenturkan. Dan secara istilah adalah menampilkan dalil yang memberikan kesimpulan yang merupakan *naqîdl* (negasi) atau *dlidd* (antonim) dari kesimpulan yang dipaparkan *mustadill.*

Contoh:

Mustadill memaparkan argumentasi tentang bocah perempuan yang tidak memiliki ayah dan kakek, hak perwalian nikah atasnya dipegang oleh para wali selain ayah dan kakek, sebagaimana halnya bocah perempuan yang memiliki ayah atau kakek, dengan sebuah *'illat* "sifat bocah".

Mu'taridl menyanggahnya dengan memaparkan dalil lain, bahwa "sifat bocah" mengharuskan perwalian nikahnya tidak boleh dipegang oleh saudara, sebagaimana perwalian dalam pengurusan hartanya, dengan *'illat* "keterbatasan rasa kasih sayang"[88]. Skema berikut adalah ilustrasi pengertian *mu'âradlah* :

[88] As'ûd bin Umar at-Taftazani, *Syarh At-Talwîh 'ala at-Taudlîh*, vol II hal. 185.



Selanjutnya, sebagaimana dipaparkan Tâjuddîn As-Subuki dalam teks *Jam'ul Jawâmi'*, bahwa semua bentuk *i'tirâdl* atau sanggahan (yang dikendaki dalam hal ini adalah semua bentuk *qawâdih*) bermuara pada bentuk *man'u* (secara harfiah: penolakan). Sedangkan menurut Ibnul Hajib dan mayoritas ulama' pakar debat, bahwa bentuk-bentuk *i'tirâdl* bermuara pada salah satu di antara *man'u* atau *mu'âradlah*. Hal ini karena tujuan *mustadill* dalam mengukuhkan klaimnya terwujud dengan keabsahan *muqaddimah* agar layak sebagai "saksi", dan dengan keterhindaran dari hal-hal yang bertentangan (*mu'âridl*), agar persaksian *muqaddimah* tersebut bisa efektif berlaku. Sedangkan tujuan *mu'taridl* dalam meruntuhkan klaim *mustadill* terwujud dengan sanggahan atas keabsahan dalil melalui penolakan atas *muqaddimah* atau melalui pembenturan dengan dalil yang mampu membandinginya. As-Subuki dan sebagian ulama' yang menyatakan bahwa semua *i'tirâdl* bermuara hanya pada bentuk *man'u* saja, menegaskan bahwa pada hakikatnya, *mu'âradlah* adalah menolak (*man'u*) *'illat* dari berlaku secara efektif untuk memunculkan hukum.

Kemudian, bentuk pendahuluan dari *i'tirâdl* adalah *istifsâr*, yakni permintaan untuk menyebutkan makna sebuah *lafadh* sekira *mu'taridl* menganggapnya *gharîb* (asing) atau *mujmal* (global). Dan, pembuktian bahwa sebuah lafadh adalah *gharîb* atau *mujmal*, menjadi beban tanggung jawab dari *mu'taridl*, karena hukum keasalan adalah ketiadaan keduanya.

Menurut sebagian pendapat, pembuktian status *gharîb* atau *mujmal* dari sebuah lafadh dibebankan atas *mustadill*, agar argumentasinya menang. Dan, berpijak pada pendapat bahwa pembuktian status *gharîb* atau *mujmal* dibebankan pada *mu'taridl*, dia tidak diharuskan menjelaskan sisi kesamaan arahan makna dari sebuah lafadh agar bisa disebut *mujmal*, karena hal tersebut sulit dibuktikan. Dan seandainya mu'taridl mau bermurah hati dengan menjelaskan sisi kesamaannya, maka dia cukup mengatakan, "Hukum keasalan adalah tidak adanya perbedaan di antara sekian arahan makna lafadh ini", meskipun dalam menanggapi ini, *mustadill* juga berkilah senada, "bahwa hukum keasalan adalah tidak adanya status *mujmal*".

Dan tatkala sanggahan *mu'taridl* telah tuntas, *mustadill* menanggapinya dengan menjelaskan ketiadaan status *gharîb* dan *mujmal*. Yakni dengan mengatakan bahwa lafadh yang diungkapkannya adalah *dhâhir* dalam makna yang dikehendaki oleh *mustadill*. Seperti contoh dialog berikut:

Mustadill : Wudlu adalah bentuk ibadah, maka wajib adanya niat.
Mu'taridl : Lafadh "wudlu" diungkapkan untuk makna "aktivitas kebersihan" dan makna "pekerjaan-pekerjaan yang khusus".
Mustadill : *Haqiqat syar'iyyah* dari lafadh "wudlu" adalah makna kedua (yakni pekerjaan-pekerjaan yang khusus).

Atau, *mustadill* dapat menanggapinya dengan menjelaskan lafadh dengan sebuah makna yang *muhtamal* (makna yang bisa menjadi arahan makna lafadh tersebut secara bahasa).

Dalam sebuah pendapat, bahkan *mustadill* boleh mengarahkan lafadh pada makna yang bukan *muhtamal*. Hal ini, menurut pendapat tersebut, karena pada akhirnya *mustadill* berbicara dengan bahasa baru, dan hal ini tidak terlarang, berdasarkan bahwa bahasa adalah sebuah istilah. Contohnya adalah dialog berikut:

A : Aku melihat "asad"
B : Apa makna "asad"?
A : "Asad" adalah keledai
B : "Keledai" bukanlah makna yang *muhtamal* dari lafadh "asad"
A : Ini adalah istilahku sendiri

Akan tetapi pendapat ini ditolak, bahwasanya hal tersebut akan membuka pintu kebebasan penafsiran sekehendak hati.

Jika *mustadill* mengajukan klaim atas status *dhâhir* pada makna yang dikehendakinya hanya kearena tidak adanya status *dhâhir* pada makna lain yang tidak dikehendakinya, maka dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat, apakah klaim *mustadill* tersebut dapat diterima

ataukah tidak. Lebih mudahnya, permasalahan ini diilustrasikan dalam contoh dan dialog berikut:

Mustadill	:	Lafadh A maknanya adalah B
Mu'taridl	:	Tidak, lafadh A itu *mujmal*, karena bisa diarahkan pada makna B dan juga makna C
Mustadill	:	Jika lafadh A itu *mujmal*, maka berarti lafadh A dengan makna C itu bukan makna yang *dhâhir*.
Mu'taridl	:	Ya.
Mustadill	:	Saya sepakat tentang itu. Berarti, jika makna C bukan makna yang *dhâhir* dari lafadh A, tentu lafadh A itu *dhâhir* dalam makna B.
Mu'taridl	:	....???

Tentang pola argumentasi *mustadill* semacam ini, terdapat perbedaan pendapat dalam menyikapinya.

1. Argumentasi tersebut dapat diterima. Ini karena keduanya telah sepakat dalam hal ketiadaan status *dhâhir* dalam makna C. Jika lafadh A dengan makna C bukanlah makna *dhâhir*, maka andaikan lafadh B juga bukan merupakan makna *dhâhir*, tentu saja akan terjadi status *mujmal*. Dan, hukum keasalan adalah ketiadaan *mujmal*. Sehingga, untuk menghindari mujmal, maka seharusnya makna B adalah *dhâhir* pada lafadh A.
2. Argumentasi tersebut tidak dapat diterima. Ini karena setelah *mu'taridl* menjelaskan sisi *mujmal*, maka klaim *dhâhir* tidak berpengaruh. Ketiadaan status *dhâhir* pada makna C tidak serta merta meniscayakan tetapnya status dhâhir pada makna B, karena bisa jadi keduanya sama-sama bukan makna *dhâhir*. Syaikhul Islâm Zakariyya al-Anshâri menyatakan bahwa pendapat ini adalah yang benar, sebagaimana diungkapkan oleh Al-Kamâl ibnul Himâm dan yang lain[89].

وَمِنْهَا التَّقْسِيمُ وَهُوَ كَوْنُ اللَّفْظِ مُتَرَدِّدًا بَيْنَ أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا مَمْنُوعٌ وَالْمُخْتَارُ وُرُودُهُ	Di antara *qawâdiḥ* adalah *at-taqsîm*, yakni keberadaan lafadh berkisar antara dua hal, salah satunya tercegah. Pendapat terpilih menyatakan bahwa *taqsîm* bisa diajukan.
وَجَوَابُهُ أَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ وَلَوْ عُرْفًا أَوْ ظَاهِرٌ وَلَوْ بِقَرِينَةٍ فِي الْمُرَادِ	Tanggapan atas *taqsîm* adalah bahwa lafadh dicetak (untuk menunjukkan makna yang dikehendaki) meski secara *urf* (kebiasaan), atau bahwa lafadh itu *dhâhir* – meski dengan *qarînah* – dalam makna yang dikehendaki.

[89] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 333.

AT-TAQSÎM

Qawâdih keenam belas, taqsîm, adalah keberadaan lafadz yang ditampilkan dalam dalil berkutat pada dua makna atau lebih, secara seimbang, dan salah satu atau di antaranya tercegah, sedang. Menurut Syaikhul Islam, *taqsîm* bermuara pada bentuk *istifsâr* bersamaan dengan *man'u* terhadap wujud *'illat* dalam salah satu kemungkinan makna lafadh.

Sedangkan tanggapan yang dapat diberikan oleh *mustadill* adalah bahwa lafadh tersebut dicetak untuk menunjukkan makna sebagaimana dikehendaki *mustadill*, meski secara *'urf* saja, sebagaimana lafadh tersebut dicetak untuk makna tertentu secara *lughat*. Atau, bahwa lafadh tersebut adalah *dhâhir* dalam makna yang dikehendaki *mustadill*, meski dengan bantuan adanya *qarînah*, sebagaimana sebuah lafadh dapat berstatus *dhâhir* tanpa bantuan *qarînah*. Dalam menyatakan tanggapan, *mustadill* harus menjelaskan sisi *wadl'i* dari periwayatan para imam ahli *lughat*, atau sisi *dhâhir* dalam makna yang dikehendakinya.

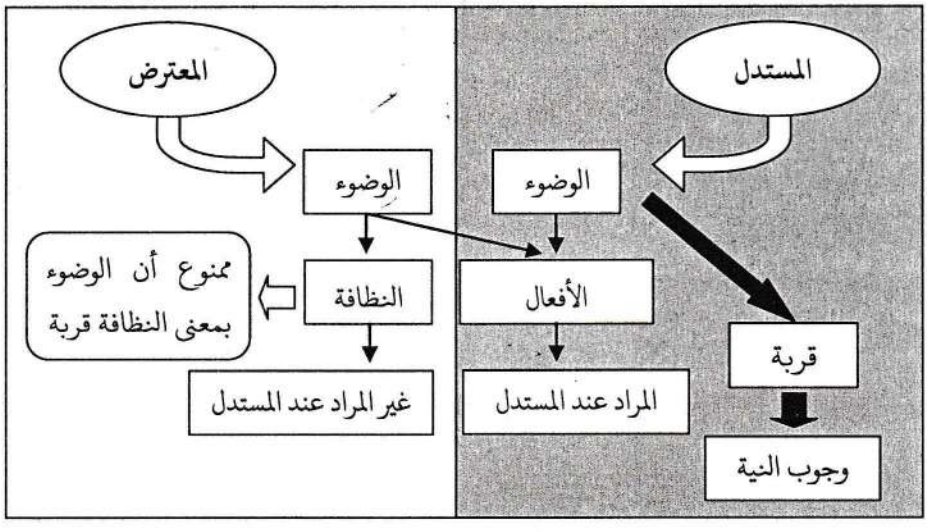
Berikut ini contoh *qawâdih* berbentuk *taqsim*;

Mustadill : Wudlu adalah sebuah bentuk ibadah. Maka dalam wudlu wajib adanya niat. Sebagaimana tayammum.

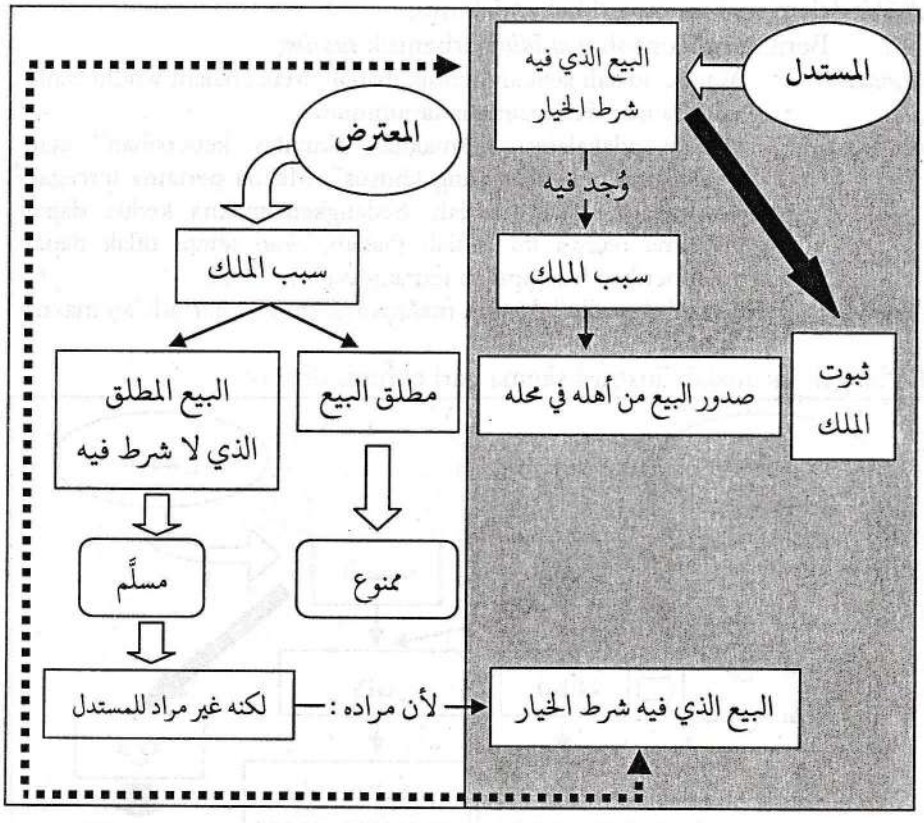
Mu'taridl : Wudlu adakalanya bermakna "aktivitas kebersihan" atau "pekerjaan-pekerjaan yang khusus". Makna pertama tercegah bahwa itu adalah ibadah. Sedangkan makna kedua dapat diterima bahwa itu adalah ibadah, akan tetapi tidak dapat memberikan kesimpulan tentang wajibnya niat.

Mustadill : Lafadh "wudlu" dengan makna *haqiqat syar'iyyah* adalah makna kedua.

Di bawah ini adalah ilustrasi skema dari contoh di atas:

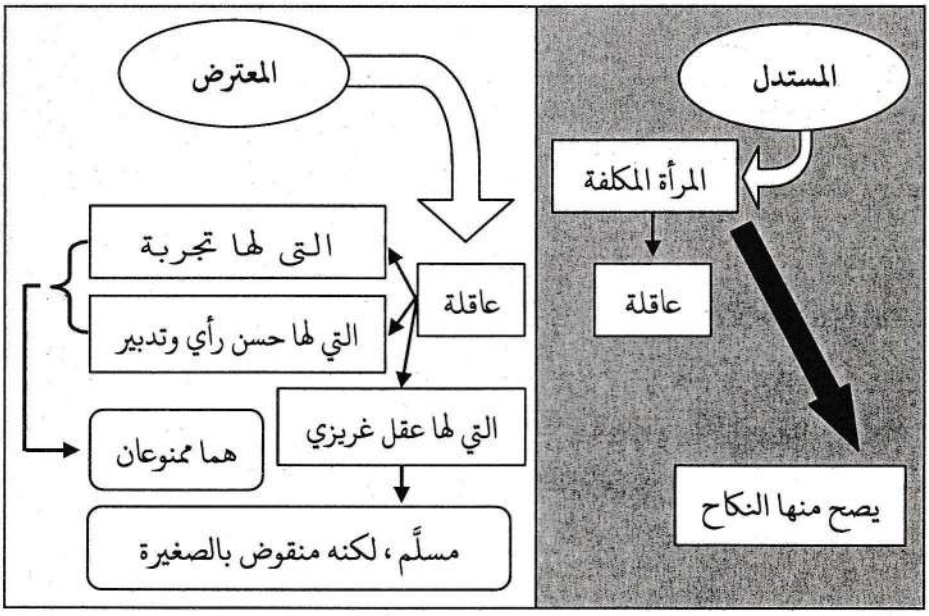


Contoh lain[90]: *Istidlâl* terhadap tetapnya kepemilikan bagi pembeli dalam masa *khiyâr syarat*, dengan wujudnya penyebab kepemilikan, yakni jual beli yang dilakukan oleh ahlinya (yakni orang yang memenuhi syarat melakukan jual beli) pada tempatnya (yakni obyek yang layak diperjualbelikan). Kemudian *mu'taridl* menyanggah, bahwa penyebab kepemilikan adakalanya mutlaknya jual beli (yakni sembarang bentuk jual beli), atau jual beli yang mutlak, yang tidak ada pensyaratan di dalamnya. Yang pertama tercegah (karena tidak semua bentuk jual beli menyebabkan adanya kepemilikan). Dan yang kedua dapat diterima (yakni bahwa jual beli tanpa adanya pensyaratan, dapat menyebabkan adanya kepemilikan), akan tetapi hal ini bukanlah pokok pembahasan (karena pokok pembahasan adalah jual beli di masa *khiyâr* syarat, yakni jual beli dengan adanya pensyaratan opsi melanjutkan jual beli atau tidak). Di bawah ini adalah ilustrasi skema dari contoh di atas:



[90] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 333-334.

Contoh lain[91]: *Mustadill* menyatakan bahwa perempuan *mukallaf* adalah perempuan yang berakal, sehingga akad nikah yang dilakukannya adalah sah, sebagaimana lelaki. Lalu *mu'taridl* menyanggah, bahwa yang dimaksud "perempuan berakal" adakalanya perempuan yang berpengalaman, atau perempuan yang memiliki ide dan rencana bagus, atau perempuan yang memiliki akal secara alamiah (yakni bukan orang gila). Dua kemungkinan makna yang pertama tercegah, yakni tidak layak diplot sebagai *'illat*. Sedangkan kemungkinan makna ketiga dapat diterima, akan tetapi argumentasi dengan makna ini tidak memadahi. Karena perempuan yang masih bocah juga memiliki akal secara alamiah, akan tetapi tidak sah melakukan akad nikah. Ini adalah contoh dari *tardîd* (mengutatkan) sebuah lafadh dalam lebih dari dua arahan makna. Di bawah ini adalah ilustrasi skema dari contoh di atas:



Dhahir dari paparan teks Jam'ul Jawami' yang menyebutkan bentuk tanggapan yang dapat diberikan *mustadill* tatkala disanggah dengan *qawâdih* bentuk *taqsîm*, adalah bahwa arahan makna yang tercegah (*al-mamnû'*) bukanlah makna yang dikehendaki *mustadill*. Sedangkan makna yang dikehendaki *mustadill* tidak dicegah oleh *mu'taridl* (bisa jadi diterima/ *musallam*, atau tidak dikomentari/ *maskût*). Kesimpulan dikuatkan oleh

[91] *Ibid.*

Al-Mahalli dalam karya *syarah*-nya atas *Jam'ul Jawâmi'*[92]. Kejelasan tentang hal ini bisa dilihat pada contoh pertama (tentang *istidlal* kewajiban niat dalam wudlu) beserta ilustrasi skemanya.

Al-Banani menganalisis bahwa contoh kedua (tentang *istidlal* kepemilikan di masa *khiyar*) dan contoh ketiga (tentang istidlal status keabsahan akad nikah oleh perempuan dewasa) tidak selaras jika berpijak pada *dhahir* penjelasan *Jam'ul Jawâmi'* dan karya syarah Al-Mahalli. Kedua contoh itu akan sesuai jika berpijak pada bahwa makna yang tercegah oleh *mu'taridl* adalah makna yang dikehendaki oleh *mustadill*. Pendapat ini selaras dengan penjelasan eksplisit dari Az-Zarkasyi dan para pengikutnya, serta pendapat yang dicenderungi oleh Al-Banani[93].

Selanjutnya, menurut pendapat terpilih, *taqsîm* dapat diterapkan sebagai *qawâdih*, karena tidak sempurnanya dalil akibat adanya *taqsîm*. Yakni, bahwa dengan semata-mata menawarkan arahan makna lain selain yang dikehendaki *mustadill*, *istidlâl* yang diterapkan *mustadill* menjadi tersanggah karena lafadh yang menjadi pijakan *istidlâl* dianggap tidak jelas mengarah pada yang dikehendaki. Pendapat lain menyatakan bahwa *taqsîm* tidak efektif sebagai *qawâdih*, karena sanggahan salah sasaran. Yakni bahwa dalam *taqsîm*, *man'u* yang dilancarkan *mu'taridl* tidak mengarah pada arahan makna yang dikehendaki oleh *mustadill*.

ثُمَّ الْمَنْعُ لَا يَعْتَرِضُ الْحِكَايَةَ بَلْ الدَّلِيلَ إمَّا قَبْلَ تَمَامِهِ لِمُقَدِّمَةٍ مِنْهُ أَوْ بَعْدَهُ وَالْأَوَّلُ إمَّا مُجَرَّدٌ أَوْ مَعَ الْمُسْتَنَدِ كَلَا نُسَلِّمُ كَذَا وَلِمَ لَا يَكُونُ كَذَا أَوْ إنَّمَا يَلْزَمُ كَذَا لَوْ كَانَ كَذَا وَهُوَ الْمُنَاقَضَةُ فَإِنْ احْتَجَّ لِانْتِفَاءِ الْمُقَدِّمَةِ فَغَصْبٌ لَا يَسْمَعُهُ الْمُحَقِّقُونَ

Selanjutnya, penolakan tidak bisa ditujukan pada periwayatan pendapat, akan tetapi pada dalil, adakalanya sebelum tuntasnya dalil, karena penolakan atas pendahuluan dari dalil tersebut; atau setelah tuntasnya dalil. Yang pertama (yakni saat dalil belum tuntas) adakalanya penolakan semata, atau bersamaan dengan sandaran pendapat. (Penolakan plus sandaran pendapat) seperti "Kami tidak menerima hal demikian, mengapa tidak yang demikian saja?", atau "Ini akan menjadi demikian hanya jika demikian". Yang pertama ini (yakni saat dalil belum tuntas) dinamakan *munâqadlah*. Jika pihak penolak menampilkan hujjah atas klaim ketiadaan pendahuluan dalil, maka tindakan ini adalah *ghashab* (mengambil alih posisi *mustadill*), yang tidak iterima oleh para ulama' *muhaqqiq*.

[92] Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 334

[93] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 333-334.

وَالثَّانِي إِمَّا مَعَ مَنْعِ الدَّلِيلِ بِنَاءً عَلَى تَخَلُّفِ حُكْمِهِ فَالنَّقْضُ الْإِجْمَالِيُّ أَوْ مَعَ تَسْلِيمِهِ وَالِاسْتِدْلَالُ بِمَا يُنَافِي ثُبُوتَ الْمَدْلُولِ فَالْمُعَارَضَةِ فَيَقُولُ مَا ذَكَرْتَ وَإِنْ دَلَّ فَعِنْدِي مَا يَنْفِيهِ وَيَنْقَلِبُ مُسْتَدِلًّا وَعَلَى الْمَمْنُوعِ الدَّفْعُ بِدَلِيلٍ

فَإِنْ مَنَعَ ثَانِيًا فَكَمَا مَرَّ وَهَكَذَا إِلَى إِفْحَامِ الْمُعَلِّلِ إِنْ انْقَطَعَ بِالْمُنُوعِ أَوْ إِلْزَامِ الْمَانِعِ إِنْ انْتَهَى إِلَى ضَرُورِيٍّ أَوْ يَقِينِيٍّ مَشْهُورٍ

Yang kedua (yakni saat dalil telah tuntas), adakalanya besertaan dengan penolakan dalil, berpijak pada ketertinggalan hukumnya, maka disebut *an-naqdlu al-ijmâlî*; atau besertaan dengan penerimaan dalil akan tetapi ber-*istidlâl* dengan sesuatu yang menafikan ketetapan *madlûl* (obyek penunjukan dalil), maka disebut *mu'âradlah*, dengan *mu'taridl* mengatakan, "apa yang kau sebutkan, meski menunjukkan (atas apa yang kau katakan), tetapi menurutku terdapat hal yang menafikannya". Dengan ini, *mu'taridl* berubah posisi sebagai *mustadill*. *Mustadill* asal yang ditolak klaimnya, wajib melakukan pertahanan dengan menampilkan dalil.

Jika *mu'taridl* melakukan penolakan untuk yang kedua kalinya, maka seperti halnya permasalahan yang telah lewat, dan demikian seterusnya (dalam penolakan ketiga, keempat dan seterusnya) hingga melemahkan pihak pemapar *'illat* (yakni *mustadill*) jika dia dianggap kalah dengan penolakan-penolakan; atau meyakinkan pihak penolak (yakni *mu'taridl*) jika telah sampai pada sebuah fakta keniscayaan, atau keyakinan yang telah masyhur.

SANGGAHAN DENGAN *MAN'U* DAN YANG LAIN

Man'u, sebagaimana teks *Jam'ul Jawâmi'*, tidak dapat meng-counter terhadap periwayatan pendapat, akan tetapi terhadap dalil dari pendapat yang diriwayatkan. Dan, yang dikehendaki dari "*man'u*" dalam teks *Jam'ul Jawâmi'* di atas adalah semua bentuk *i'tirâdl* atau sanggahan, baik berupa *man'u* dengan pengertiannya sebagai sebuah istilah khusus dari sebentuk sanggahan atau yang selainnya.

Yakni, bahwa tatkala *mustadill* meriwayatkan beberapa pendapat ulama', maka periwayatan ini tidak dapat disanggah, hingga *mustadill* menjatuhkan pilihan terhadap salah satunya dan ber-*istidlâl* atas pendapat yang dipilihnya tersebut. Akan tetapi sasaran dari *i'tirâdl* adalah dalil, baik sebelum tuntas dan sempurnanya dalil ataupun setelahnya. Dalil yang belum tuntas, yakni bahwa *i'tirâdl* diarahkan pada *muqaddimah* dari dalil.

Kategori pertama, yakni sanggahan atas klaim sebelum tuntasnya dalil, disebut dengan istilah *munâqadlah*. Terbagi dalam dua kondisi.

1. Sanggahan dengan menyertakan sandaran pendapat pribadi *mu'taridl*.

Contoh:

- Kami tidak menerima hal semacam ini (A), mengapa tidak demikian (B) saja?
- Kami tidak menerima hal semacam ini (A), hukum menjadi semacam ini (A) hanya jika permasalahan adalah demikian (X).

2. Sanggahan tanpa menyertakan sandaran pendapat pribadi *mu'taridl.*
   Contoh:
   - Kami tidak menerima hal semacam ini (A).

   Jika dalam proses adu argumentasi, *mu'taridl* menampilkan hujjah (melakukan pembuktian) atas ketiadaan *muqaddimah* yang disanggahnya, maka hal semacam ini berarti *ghashab* atau mengambil alih peran *mustadill*, dan para ulama' *muhaqqiq* dari para pakar debat mengabaikan tindakan ini, artinya bahwa tindakan *mu'taridl* tersebut tidak berhak untuk mendapatkan tanggapan.

Kategori kedua, adalah sanggahan atas klaim setelah tuntasnya dalil. Juga terbagi dalam dua kondisi.

1. Sanggahan atas klaim disertai dengan penolakan (*man'u*) terhadap dalil (*muqaddimah*), berdasar adanya *takhalluful hukmi.* Ini disebut dengan *an-naqdlu al-ijmâli.*
   Contoh:
   - Klaim yang kau sebutkan adalah tidak benar, karena tertinggalnya hukum dalam permasalahan demikian.

   Disebut "*ijmâli*"karena fokus *man'u* tidak tertentu. Berbeda halnya dengan *an-naqdlu at-tafshîli*, yang merupakan *man'u* setelah tuntasnya dalil, yang berfokus pada *muqaddimah* tertentu.
2. Sanggahan atas klaim hukum disertai dengan penerimaan (*taslîm*) terhadap dalil (*muqaddimah*), dan *istidlâl* dengan kesimpulan yang menafikan tetapnya *madlûl* (kesimpulan *mustadill*). Ini disebut *mu'âradlah.*
   Contoh:
   - Apa yang kau sebutkan, meskipun dapat menunjukkan atas klaim yang kau ajukan, akan tetapi aku memiliki dalil lain yang menafikannya.

   Dalam kategori *mu'âradlah* ini, *mu'taridl* berpindah peran menjadi *mustadill*, dan sebaliknya, *mustadill* berubah menjadi *mu'taridl.*

Kemudian, dengan adanya *i'tirâdl*, *mustadill* berkewajiban memberikan tanggapan pembelaan dengan menyertakan dalil, tidak cukup hanya sekedar memberikan tanggapan berupa penolakan

(*man'u*). Jika *mu'taridl* mengajukan sanggahan kedua, maka sebagaimana proses yang lalu (perincian sebelum dan sesudah tuntasnya dalil). Demikian pula jika ada siklus penolakan dan tanggapan yang ketiga, keempat dan seterusnya, hingga terkalahkannya *mustadill* dengan sanggahan-sanggahan, atau penerimaan *mu'taridl* jika telah sampai pada batas kesimpulan yang bertaraf kebenaran niscaya (*dlaruri*) atau keyakinan yang telah masyhur, sehingga tak mungkin lagi mu'taridl menyanggahnya.

الْقِيَاسُ مِنَ الدِّيْنِ وَتَالِيْهَا حَيْثُ يَتَعَيَّنُ وَمِنْ أُصُولِ الْفِقْهِ خِلَافًا لِإِمَامِ الْحَرَمَيْنِ	*Qiyas* adalah bagian dari agama. Pendapat ketiga, bahwa (*qiyas* adalah bagian dari agama) tatkala menjadi satu-satunya cara. *Qiyas* juga bagian dar ushul fiqh, berbeda dengan pendapat Imam Haramain
وَحُكْمُ الْمَقِيسِ قَالَ السَّمْعَانِيُّ يُقَالُ إِنَّهُ دِينُ اللهِ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ قَالَهُ اللهُ	Hukum dari *maqis* – berkata As-sam'âni – dinyatakan bahwa "Itu adalah agama Allah", dan tidak boleh dinyatakan bahwa "Allah mengatakannya"
ثُمَّ الْقِيَاسُ فَرْضُ كِفَايَةٍ يَتَعَيَّنُ عَلَى مُجْتَهِدٍ احْتَاجَ إِلَيْهِ	Kemudian *qiyas* itu *fardlu kifayah*, yang menjadi *fardlu 'ain* atas mujtahid yang membutuhkannya.

URAIAN PENUTUP

Dalam uraian penutup ini, terdapat beberapa poin pembahasan sebagai penghujung tentang qiyas. Secara berurutan terpapar dalam sub-sub bab berikut ini.

QIYAS MERUPAKAN BAGIAN DARI AGAMA

Bahwa qiyas adalah merupakan bagian dari agama. Temasuk di antara ulama' yang berpegang pada pendapat ini adalah Syaikh Abul Jabbar[94]. Pendapat ini beralasan bahwa qiyas itu diperintahkan oleh Allah melalui firman-Nya:

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ (الحشر : ٢)

"Maka ambillah pelajaran, wahai orang-orang yang mempunyai pandangan"

[94] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol II hal. 440.

Berikut ini skema logis dari penyimpulan di atas:
Muqaddimah sughra : Qiyas adalah sesuatu yang diperintahkan
Muqaddimah kubra : Sesuatu yang diperintahkan adalah bagian dari agama
Natijah : Qiyas adalah bagian dari agama
Dalil dari *muqaddimah sughra* tertera sebagaimana dalam ayat di atas. Sedangkan dalil dari *muqaddimah kubra* adalah sebagai berikut: bahwa agama adalah setiap sesuatu yang dengannya Allah SWT ditaati. Yakni bahwa dengan melakukan sesuatu itu, seseorang dianggap mentaati Allah SWT.

Menurut pendapat lain, bahwa qiyas bukan merupakan bagian dari agama. Karena yang layak disematkan sebagai bagian dari agama adalah setiap sesuatu yang *tsâbit* (tetap) dan *mustamirr* (berlanjut). Sedangkan qiyas tidaklah demikian, karena terkadang qiyas tidak dibutuhkan. Sehingga, dalam hal ini qiyas tidak *mustamirr* meskipun *tsâbit.* Pendapat ini dipedomani oleh Abul Hudzail.

Pendapat ketiga menengah-nengahi. Bahwa qiyas adalah merupakan bagian dari agama, jika merupakan satu-satunya dalil pemutus permasalan hukum, dikarenakan tidak ada dalil selainnya. Lain halnya jika keberadaan qiyas bukan satu-satunya dalil pemutus hukum, dikarenakan masih ada dalil lain, sehingga keberadaan qiyas tidak dibutuhkan. Pendapat ini dipegang teguh oleh Al-Juba'i[95].

QIYAS MERUPAKAN BAGIAN DARI USHUL FIQH

Menurut pendapat populer, qiyas merupakan bagian dari ushul fiqh. Imam Haramain berbeda pendapat tentang hal ini. Menurutnya, karena ushul fiqh adalah dalil-dalil fiqh, sementara dalil hanyalah untuk sesuatu yang memiliki dimensi kebenaran *qath'i* atau pasti. Sedangkan qiyas hanya menunjukkan dimensi kebenaran *dhannî* atau asumsi. Berdasar hal ini, Imam Haramain mengatakan bahwa qiyas disebutkan dalam kitab-kitab ushul fiqh karena tujuan para pakar ushul dalam mengukuhkan hujjahnya bergantung pada pemaparan qiyas. Alasan yang dikemukakan Imam Haramain ini ditepis, bahwa qiyas terkadang memiliki dimensi kebenaran *qath'i.* Juga tidak benar jika dalil hanya terkhusus untuk sesuatu yang berdimensi *qath'i* saja.

[95] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol II hal. 440.

PRODUK QIYAS MERUPAKAN AGAMA / SYARIAT ALLAH

Abul Mudhoffar As-Sam'âni mengatakan bahwa produk qiyas, yakni hukum dari *maqîs* (obyek masalah yang diqiyaskan) boleh kita sebut sebagai "agama Allah dan Rasul-Nya" atau "syari'at Allah dan Rasul-Nya". Akan tetapi tidak boleh kita katakan "perkataan Allah" atau "perkataan Rasulullah". Karena produk qiyas adalah hasil *istinbâth*, bukan *nash*.

HUKUM AKTIVITAS *QIYAS*

Bahwa aktivitas qiyas adalah *fardlu kifayah* yang harus dijalankan oleh salah seorang dari mujtahid jika orang-orang *muqallid* tengah membutuhkannya, yakni tatkala mereka membutuhkan solusi hukum, dan hanya qiyas jalan keluarnya. Maka dalam hal ini, salah seorang mujtahid harus segera melakukan aktivitas qiyas untuk menjawab kebutuhan masyarakat *muqallid*. Aktivitas qiyas menjadi *fardlu 'ain* jika seorang mujtahid dihadapkan pada sebuah masalah hukum, dan dia tidak menemukan dalil selain qiyas.

وَهُوَ جَلِيٌّ وَخَفِيٌّ فَالْجَلِيُّ مَا قُطِعَ فِيهِ بِنَفْيِ الْفَارِقِ أَوْ كَانَ احْتِمَالًا ضَعِيفًا وَالْخَفِيُّ خِلَافُهُ	Qiyas terbagi dalam *qiyas khafî* dan *qiyas jalî*. *Qiyas jalî* adalah qiyas yang dipastikan ketiadaan pembeda, atau ada pembeda dengan kemungkinan yang lemah. Sedangkan *qiyas khafî* adalah selain *qiyas jalî*.
وَقِيلَ الْجَلِيُّ هَذَا وَالْخَفِيُّ الشَّبَهُ وَالْوَاضِحُ بَيْنَهُمَا وَقِيلَ الْجَلِيُّ الْأَوْلَى وَالْوَاضِحُ الْمُسَاوِي وَالْخَفِيُّ الْأَدْوَنُ	Dikatakan (dalam sebuah pendapat), bahwa *qiyas jalî* adalah qiyas ini (qiyas yang dipastikan ketiadaan pembeda, dan qiyas yang ada pembeda dengan kemungkinan yang lemah), dan *qiyas khafî* adalah *qiyas syabah*, dan *qiyas wâdlih* berada di antara keduanya. Dan dikatakan (dalam pendapat lain) bahwa *qiyas jalî* adalah *qiyas aulawi*, *qiyas wâdlih* adalah *qiyas musâwi*, dan *qiyas khafî* adalah *qiyas adwan*.
وَقِيَاسُ الْعِلَّةِ مَا صُرِّحَ فِيهِ بِهَا وَقِيَاسُ الدَّلَالَةِ مَا جُمِعَ فِيهِ بِلَازِمِهَا فَأَثَرِهَا فَحُكْمِهَا	Qiyas 'illat adalah qiyas yang dijelaskan secara tersurat keberadaan *'illat*-nya. Dan *qiyas dalâlah* adalah qiyas yang dihimpun di dalamnya hal yang menjadi keniscayaan dari *'illat*, lalu dampaknya, lalu hukumnya.
وَالْقِيَاسُ فِي مَعْنَى الْأَصْلِ الْجَمْعُ بِنَفْيِ الْفَارِقِ	Dan, qiyas dalam makna asal adalah menghimpun kesamaan dengan mengabaikan pembeda.

PEMBAGIAN QIYAS

A. Berdasar kuat lemahnya qiyas : qiyas *jaliy*, qiyas *khafiy* dan qiyas *wâdlih*

Berdasar kuat lemahnya, qiyas terbagi menjadi *qiyas jaliy dan qiyas khafiy*. *Qiyas jaliy* didefinisikan dengan salah satu dari dua pengertian berikut:

1. *Qiyas* yang dapat dipastikan tidak adanya *fâriq* (pembeda antara *ashl* dan *far'u*). Yakni, faktor pembeda dapat dipastikan terabaikan. Maksudnya, faktor pembeda dapat dipastikan tidak akan mempengaruhi terhadap kesamaan hukum antara *ashl* dan *far'u*.
   Contoh:
   Peng-qiyasan budak perempuan terhadap budak laki-laki dalam ketentuan hukum *sirâyah*. *Sirâyah* adalah menjalarnya status kemerdekaan budak akibat pemerdekaan oleh salah satu pemiliknya. Kejelasannya adalah sebagai berikut: Seorang budak dimiliki oleh dua orang (misalnya, atau lebih) dalam sebuah persekuan kepemilikan. Tatkala salah seorang pemiliknya (misalkan A) memerdekakannya, sedangkan pemilik yang lain (misalkan B) tidak memerdekakannya, maka si budak merdeka sebatas kadar kepemilikan A yang memerdekakannya. Adapun sisanya (yakni kadar kepemilikan B yang tidak memerdekakannya) tidak ikut merdeka. Akan tetapi jika A adalah orang kaya (yakni memiliki harta sekadar uang yang bisa untuk menebus harga dari sisa kepemilikan atas budak yang dimiliki B), maka A wajib menebusnya dari B dan si budak merdeka secara penuh. Dan hak kewarisan *walâ'* ada pada A. Ketentuan ini tercantum dalam sebuah hadis yang secara tekstual menggunakan redaksi *'abd* (budak laki-laki). Kemudian, budak perempuan (*amat*), ketentuan hukumnya disamakan. Faktor pembeda berupa jenis kelamin antara laki-laki dan perempuan, dipastikan tidak mempengaruhi terhadap kesamaan hukum di antara keduanya dalam ketentuan *sirâyah*.
2. Qiyas yang keberadaan *fâriq*-nya memiliki peluang kemungkinan yang lemah. Artinya, keberadaan faktor pembeda antara *ashl* dan *far'u* kecil kemungkinan mempengaruhi kesamaan hukum antara *ashl* dan *far'u*.
   Contoh:
   Peng-qiyasan hewan ternak yang buta terhadap hewan ternak yang kabur pandangan matanya, dalam hal ketidakabsahan sebagai hewan kurban.

Sedangkan *qiyas khafiy* adalah qiyas yang bukan kategori *qiyas jaliy*. Yakni qiyas yang pengaruh hukum oleh faktor pembeda di dalamnya memiliki peluang kemungkinan yang kuat.

Contoh: peng-qiyasan pembunuhan dengan benda berat terhadap pembunuhan dengan benda tajam, dalam hal kewajiban *qishash*. Imam Abu Hanifah menyatakan bahwa tidak ada *qishash* dalam pembunuhan dengan benda berat.

Tentang pengertian *qiyas jaliy* dan *qiyas khafiy*, terdapat alternatif pendapat yang lain. Di antaranya sebagai berikut:

- *Qiyas jaliy* diartikan sebagaimana pengertian pada pendapat terdahulu, yakni qiyas yang dapat dipastikan tidak adanya *fâriq*; atau qiyas yang keberadaan *fâriq*-nya memiliki peluang kemungkinan yang lemah. Sedangkan *qiyas khafiy* adalah *qiyas syabah*. Pendapat ini menambahkan bentuk qiyas yang lain, yakni *qiyas wâdliḥ*, yakni qiyas yang berada di antara *qiyas jaliy* dan *qiyas khafiy*.
- *Qiyas jaliy* adalah qiya *aulawiy*, seperti peng-qiyasan pemukulan orang tua terhadap perkataan kotor (*ta'fif*); *Qiyas wâdliḥ* adalah *qiyas musâwi*, seperti peng-qiyasan pembakaran harta anak yatim terhadap memakan harta mereka; Sedangkan *qiyas khafiy* adalah *qiyas adwan*, seperti peng-qiyasan apel terhadap gandum *burr* dalam status *ribawi*.

Berdasarkan versi pendapat pertama, pengertian *qiyas jaliy* mencakup pada *qiyas aulawi* dan *musâwi*.

B. Berdasarkan *'illat* : qiyas *'illat*, qiyas *dalâlah* dan qiyas *fi ma'nal ashl*

Selanjutnya, berdasarkan *'illat*-nya, qiyas terbagi dalam tiga kategori, yakni *qiyas 'illat*, *qiyas dalâlah dan qiyas fi ma'nal ashl*. Karena, dalam qiyas adakalanya disebutkan *jâmi'* (pemersatu) atau disebutkan *ilghâ' al-fâriq* (pengabaian *fâriq*/pembeda). Yang kedua disebut *qiyas fi ma'nal ashl*. Sedang yang pertama, jika *jâmi'* yang disebutkan adalah *'illat*, maka ini disebut *qiyas 'illat*. Atau jika *jâmi'* yang disebutkan adalah hal-hal sebagai berikut secara berurutan: kelaziman (keniscayaan) dari *'illat*, atau dampak dari *'illat*, atau hukum dari *'illat*, maka ini disebut *qiyas dalâlah*. Berikut ini penjelasannya:

1. *Qiyas 'illat*

Qiyas 'illat adalah qiyas yang disebutkan keberadaan *'illat*-nya. Maksudnya, bahwa yang bertindak sebagai *jâmi'* dalam qiyas tersebut adalah *'illat* itu sendiri, bukan kelaziman *'illat*, dampak, atau hukumnya.

Contoh:
"*Nabidz* (minuman dari perasan selain anggur) itu haram, sebagaimana *khamr* (minuman dari perasan anggur), karena memabukkan"
Dalam ungkapan di atas, disebutkan *'illat*-nya secara eksplisit, yakni ungkapan "memabukkan".

2. *Qiyas dalâlah*

Qiyas dalâlah adalah qiyas yang di dalamnya disebutkan salah satu dari beberapa hal berikut secara berurutan: kelaziman (keniscayaan) *'illat*, atau dampaknya, atau hukumnya.

Contoh *qiyas dalâlah* yang disebutkan kelaziman *'illat*:
"*Nabidz* itu haram, sebagaimana *khamr*, dengan *jâmi'* berupa adanya aroma menyengat"
'Illat dalam qiyas di atas adalah "memabukkan". Akan tetapi dalam ungkapan di atas, *'illat* tersebut tidak disebutkan secara eksplisit. Yang disebutkan justru sesuatu yang menjadi kelaziman dari *'illat*, sebagai *jâmi'*-nya, yakni ungkapan "aroma menyengat". Aroma menyengat adalah kelaziman atau keniscayaan dari "memabukkan". Karena setiap minuman memabukkan pastilah memiliki aroma menyengat.

Contoh *qiyas dalâlah* yang disebutkan kelaziman *'illat*:
"Pembunuhan dengan benda berat mengharuskan adanya *qishâsh*, sebagaimana pembunuhan dengan benda tajam, dengan *jâmi'* berupa dosa".
'Illat dalam qiyas di atas adalah "pembunuhan dengan kesengajaan dan kesewenang-wenangan". Akan tetapi dalam ungkapan di atas, *'illat* tersebut tidak disebutkan secara eksplisit. Yang disebutkan justru sesuatu yang menjadi dampak dari *'illat*, sebagai *jâmi'*-nya, yakni ungkapan "dosa". Dosa adalah dampak dari "pembunuhan dengan kesengajaan dan kesewenang-wenangan".

Contoh *qiyas dalâlah* yang disebutkan hukum *'illat*:
"Tangan beberapa orang harus dipotong akibat mereka memotong tangan satu orang, sebagaimana beberapa orang harus dibunuh akibat mereka membunuh satu orang, dengan *jâmi'* berupa adanya kewajiban *diyat* atas mereka, tatkala hal tersebut dilakukan tanpa unsur kesengajaan."
'Illat dalam qiyas di atas adalah "tindakan pemotongan" untuk kasus pertama (*maqîs*) dan "tindakan pembunuhan" untuk kasus kedua (*maqîs 'alaih*). Akan tetapi dalam ungkapan di atas, *'illat* tersebut tidak disebutkan

secara eksplisit. Yang disebutkan justru sesuatu yang menjadi hukum dari *'illat*, sebagai *jâmi'*-nya, yakni ungkapan "kewajiban *diyat*". Kewajiban diyat adalah hukum dari "tindakan pemotongan" atau "tindakan pembunuhan" yang keduanya tanpa disertai unsur kesengajaan.

Disebut qiyas dalâlah, karena sesuatu yang disebutkan dalam qiyas ini sebagai *jâmi'*, meski bukan berupa *'illat*, akan tetapi dapat menunjukkan pada *'illat*.

3. *Qiyas fî ma'nal ashl*

Qiyas fî ma'nal ashl adalah menghimpun *ashl* dan *far'u* dengan meniadakan *fâriq*. Dinamakan demikian karena *far'u* dalam qiyas ini tak ubahnya seperti *ashl*, karena ketiadaan *fâriq* di antara keduanya[96]. Qiyas in juga dinamakan *qiyas jaliy*, atau *ilghâ' al-fâriq*.

Contoh:

Kencing di wadah, lalu menuangkannya dalam air yang diam; Ini diqiyaskan terhadap kencing di air yang diam, dalam hal sama-sama merupakan hal yang terlarang. Tentang kencing di air yang diam, hadis Rasulullah menjelaskan pelarangan hal ini, sebagaimana hadis riwayat Muslim dari Jabir ra. Sedangkan kencing di wadah lalu menuangkannya dalam air yang diam, memiliki dampak yang tak beda, sehingga dalam hukumnya juga sama-sama terlarang.

[96] Dalam Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar disebutkan, penamaan dalam qiyas ini adalah sebuah istilah. Akan tetapi, ada baiknya mengkaji makna ungkapan ini sebelum dijadikan sebagai nama, agar tampak adanya keserasian. Kata sandang *"fî"* bermakna *sababiyyah*, dan lafadh *"ma'na"* merujuk pada arti hikmah. Sehingga *al-qiyâs fî ma'nal ashl* artinya adalah qiyas yang disebabkan oleh adanya hikmah dari ashl yang ada pada *far'u*. Karena keberadaan hikmah dalam *far'u* menimbulkan dugaan keberadaan *'illat* di dalamnya. Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar vol II hal. 381

KITAB KELIMA ; PENGGALIAN DALIL

الْكِتَابُ الخَامِسُ فِي الاِسْتِدْلاَلُ

وَهُوَ دَلِيلٌ لَيْسَ بِنَصٍّ وَلَا إِجْمَاعٍ وَلَا قِيَاسٍ فَيَدْخُلُ الِاقْتِرَانِيُّ وَالِاسْتِثْنَائِيُّ وَقِيَاسُ الْعَكْسِ وَقَوْلُنَا الدَّلِيلُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ كَذَا خُولِفَ فِي كَذَا لِمَعْنًى مَفْقُودٍ فِي صُورَةِ النِّزَاعِ فَتَبْقَى عَلَى الْأَصْلِ وَكَذَا انْتِفَاءُ الْحُكْمِ لِانْتِفَاءِ مُدْرَكِهِ كَقَوْلِنَا الْحُكْمُ يَسْتَدْعِي دَلِيلًا وَإِلَّا لَزِمَ تَكْلِيفُ الْغَافِلِ وَلَا دَلِيلَ بِالسَّبْرِ أَوْ الْأَصْلِ وَكَذَا قَوْلُهُمْ وُجِدَ الْمُقْتَضِي أَوْ الْمَانِعُ أَوْ فُقِدَ الشَّرْطُ خِلَافًا لِلْأَكْثَرِ

Istidlâl adalah dalil yang bukan berupa *nash*, bukan ijma', dan bukan pula qiyas. Maka di antara yang termasuk dalam kategori *istidlâl* adalah *qiyas iqtirânî*, *qiyas istitsnâ'i*, *qiyas 'aks*, dan perkataan kita "dalil yang ada berkonsekwensi demikian, dan tidak sesuai dengannya dalam kasus demikian, karena terdapat sifat yang tidak ada dalam kasus yang diperdebatkan", maka permasalahan yang diperdebatkan tetaplah dalam keasalannya.

Begitu pula, (termasuk dalam *istidlâl*) ketiadaan hukum karena ketiadaan sumber pengambilan (dalil), seperti perkataan kita "Sebuah hukum mengharuskan adanya dalil. Jika tidak, pastilah terjadi pembebanan terhadap orang yang lupa. Dan, tidak ada dalil setelah diteliti, atau berdasarkan keasalan"

Begitu pula, (termasuk dalam *istidlâl*) perkataan fuqaha, "Telah ditemukan penyebab (*muqtadlî*), atau penghalang (*mâni'*), atau tidak ditemukan syarat"; berbeda dengan pendapat mayoritas ulama'.

Bab ini membahas tentang dalil-dalil yang keberadaannya *mukhtalaf fih* atau masih diperdebatkan di kalangan ulama. Disebut juga dengan *istidlâl*, karena dalil-dalil yang dibahas dalam bab ini, digunakan oleh seorang alim (yakni mujtahid) dengan cara *istidlâl*, dan tidak memiliki dalil yang *qath'i*, tidak pula disepakati oleh semua ulama. Teks *Jam'ul Jawâmi'* menjelaskan pengertian *istidlâl* dengan ungkapan berikut : "Dalil yang bukan *nash* (Al-Qur'an dan as-Sunnah), bukan ijma' dan bukan qiyas (yakni qiyas *syar'i*, bukan qiyas *manthiqiy*)". Hal-hal yang termasuk dalam kategori *istidlâl* adalah sebagai berikut:

1. Qiyas *iqtirâniy* dan qiyas *istitsnâ-iy*

Dua bentuk qiyas ini adalah merupakan *qiyas manthiqiy*. *Qiyas manthiqiy* adalah ucapan yang tersusun dari pernyataan-pernyataan, yang

jika diakui kebenarannya, pastilah dengan sendirinya akan berkonsekwensi pada ucapan yang lain (yakni kesimpulan). Sesuatu yang menjadi konsekwensi (*al-lâzim*) tersebut (yakni *natîjah* atau *naqîdl*-nya), jika disebutkan dalam qiyas secara *fa'li* (tekstual, eksplisit), maka disebut *qiyas istitsnâ-iy*. Dan jika penyebutannya hanya secara *quwwah* (makna kandungan, implisit) saja maka disebut *qiyas iqtirâniy*.

Contoh *qiyas iqtirâniy*

Muqaddimah 1	كُلُّ نَبِيذٍ مُسْكِرٌ Setiap *nabîdz* adalah sesuatu yang memabukkan
Muqaddimah 2	وَكُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ Dan setiap sesuatu yang memabukkan itu haram
Natijah	كُلُّ نَبِيذٍ حَرَامٌ Setiap *nabîdz* itu haram

Bentuk qiyas ini dinamakan *qiyas iqtirâniy* karena berbarengannya semua komponennya. Yakni, bahwa komponen-komponen dalam qiyas, mulai *muqaddimah-muqaddimah* hingga *natîjah*, semuanya bersambung, tanpa dipisah oleh huruf *istitsnâ'*.

Contoh *qiyas istitsnâ-iy* (yang disebutkan *natijah*-nya)

Muqaddimah 1	إِنْ كَانَ النَّبِيذُ مُسْكِرًا فَهُوَ حَرَامٌ Jika *nabîdz* itu memabukkan, maka *nabîdz* itu haram
Muqaddimah 2	لَكِنَّهُ مُسْكِرٌ Akan tetapi *nabîdz* itu memabukkan
Natijah	فَهُوَ حَرَامٌ Maka *nabîdz* itu haram

Contoh *qiyas istitsnâ-iy* (yang disebutkan *naqîdl* dari *natijah*-nya)

Muqaddimah 1	فَهُوَ لَيْسَ بِمُسْكِرٍ Jika *nabîdz* itu mubah, maka *nabîdz* itu tidak memabukkan
Muqaddimah 2	لَكِنَّهُ مُسْكِرٌ Akan tetapi *nabîdz* itu memabukkan
Natijah	فَهُوَ لَيْسَ بِمُبَاحٍ Maka *nabîdz* itu tidak mubah

فَهُوَ لَيْسَ بِمُبَاحٍ >< فَهُوَ مُبَاحٌ

Bentuk qiyas ini dinamakan *qiyas istitsnâ'iy* karena terdapat huruf *istitsnâ'* (untuk pengecualian) yakni lafadh لَكِنَّ (bermakna "akan tetapi").

2. Qiyas *'aks*

Yakni penetapan *'aks* (kebalikan) dari hukum sesuatu pada sesamanya, karena saling berkebalikan dalam *'illat*-nya. Tentang keabsahan ber-*istidlâl* dengan *qiyas 'aks* ini, di kalangan *ashḥâb* Syafi'iyyah terdapat dua *wajah*, sebagaimana diungkapkan Syaikh Abu Ishaq asy-Syairazi dalam kitab Al-*Mulakhkhash*. Dalam kitabnya yang lain, yakni *Al-Muhadzdzab*, beliau menyatakan bahwa qiyas 'aks sah digunakan untuk ber-*istidlâl*. Imam Asy-Syafi'i juga menggunakannya dalam banyak kasus permasalahan.

Sebagaimana paparan terdahulu, dalam hadis riwayat Muslim, bahwa seorang shahabat bertanya, "Apakah seseorang yang memenuhi syahwatnya (dalam sesuatu yang halal) bisa mendapatkan pahala?" Rasul menjawab, "Bagaimana menurut kalian, andaikan orang itu meletakkan syahwatnya dalam sesuatu yang haram, bukankah dia mendapatkan dosa?" Berdasarkan hadis di atas, jika seseorang menyalurkan syahwatnya dalam sesuatu yang haram akan mendapatkan dosa, tentu saja sebaliknya, takala dia menyalurkan syahwatnya dalam sesuatu yang halal, pastilah juga akan mendapatkan pahala.

Contoh lain adalah *istidlâl* yang digunakan Allah dalam firman-Nya:

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا كَثِيرًا (النساء : ٨٢)

Seandainya Al-Qur'an itu berasal dari sisi selain Allah, pastilah mereka akan menemui di dalamnya pertentangan yang banyak (QS. An-Nisa': 82)

Yakni, tatkala di dalam Al-Qur'an tidak terdapat pertentangan, maka hal ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an itu berasal dari sisi Allah.

3. *Al-Bâqiy*

Penamaan "*al-bâqiy*"untuk bentuk *istidlâl* ini diungkapkan oleh Imam As-Suyûthi dalam *Al-Kaukabus Sâthi'*[1]. Bentuk *istidlâl* dimaksud adalah ungkapan berikut: "Dalil menunjukkan demikian. Akan tetapi tidak demikian dalam kasus tertentu karena alasan tertentu. Alasan tertentu ini tidak terdapat dalam kasus yang diperdebatkan. Karenanya, kasus yang diperdebatkan ini tetap dalam hukum semula sebagaimana dalil menunjukkannya".

[1] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 444

Contoh: Dalil menunjukkan bahwa perempuan tidak boleh menikah secara mutlak (baik menikahkan dirinya sendiri, ataupun dinikahkan oleh walinya). Karena dengan menikah, seorang perempuan dianggap merendahkan dirinya, yakni dengan menawarkan dirinya untuk dijima' oleh lelaki yang akan menjadi suaminya, dan "tawaran-tawaran" lainnya. Akan tetapi ketidakbolehan ini tidak berlaku dalam kasus perempuan yang dinikahkan oleh walinya, dengan alasan bahwa sang wali memiliki akal sempurna untuk mempertimbangkan kemaslahatan pada diri perempuan asuhannya untuk dia nikahkan. Alasan ini tidak ditemukan dalam kasus yang diperdebatkan, yakni perempuan yang menikahkan dirinya sendiri. Karena keterbatasan akal perempuan untuk menimbang kemaslahatan dirinya dalam menikah. Karenanya, perempuan menikahkan dirinya sendiri, tetap dalam hukumnya semula sebagaimana ditunjukkan dalil, yakni tidak boleh.

4. Ketiadaan hukum karena ketiadaan dalil

Setelah berupaya maksimal dalam melakukan penelitian, mujtahid tidak menjumpai dalil. Tidak dijumpainya dalil yang menyiratkan dugaan ketiadaan dalil ini, adalah petunjuk atas ketiadaan hukum. Pendapat semacam ini berbeda dengan pendapat mayoritas ulama' yang menyatakan bahwa tidak dijumpainya dalil tidak begitu saja menyimpulkan ketiadaan wujud dalil.

Contoh *istidlâl* semacam ini adalah seperti ungkapan berikut: *"Sebuah hukum mengharuskan adanya dalil, jika tidak, maka sama halnya dengan memberikan beban taklif kepada orang lupa. Sementara, tidak ada dalil yang mendasari hukum yang kau klaim, setelah diteliti, atau berdasar kesimpulan hukum keasalan"*

5. Sekedar ucapan: "ada muqtadli, maka ada hukum"

Muqtadlî, secara mudah dialihbahasakan dengan "penyebab". Jika seseorang berargumentasi tentang status hukum sesuatu dengan sekadar mengatakan bahwa ada *muqtadlî*, atau ada *mâni'* (penghalang), atau tidak ada syarat, maka menurut teks *Jam'ul Jawâmi'*, ucapan ini telah cukup sebagai bahan argumentasi atas ada atau tidak adanya hukum. Ada *muqtadlî*, maka ada hukum; ada *mâni'*, maka tidak ada hukum; atau tidak ada syarat, maka tidak ada hukum; tanpa menjelaskan dalil yang mana yang menjadi *muqtadlî*; hal apa yang menjadi *mâni'*, atau syarat apa yang tidak terpenuhi. Pendapat ini bertentangan dengan pendapat mayoritas ulama', sebagaimana juga direkomendasikan oleh Syaikh Zakariyya Al-

Anshâri dalam *Ghayatul Wushûl*[2]. Mayoritas ulama' berpandangan bahwa ucapan di atas bukanlah dalil, akan tetapi klaim dalil. Akan bisa menjadi dalil jika pemaparnya menjelaskan bentuk *muqtadlî* yang mana, atau bentuk mâni' yang bagaimana, atau syarat mana yang tidak terpenuhi. Tentang *muqtadlî* dan *mâni'*, harus dibuktikan wujud keberadaannya, sedangkan tentang syarat, tidak perlu pembuktian ketiadaannya, karena telah bersesuaian dengan hukum keasalan (yakni bahwa hukum asal adalah tidak adanya sesuatu).

مَسْأَلَةُ: الِاسْتِقْرَاءِ بِالْجُزْئِيِّ عَلَى الْكُلِّيِّ إِنْ كَانَ تَامًّا أَيْ بِالْكُلِّ إِلَّا صُورَةَ النِّزَاعِ فَقَطْعِيٌّ عِنْدَ الْأَكْثَرِ أَوْ نَاقِصًا أَيْ بِأَكْثَرِ الْجُزْئِيَّاتِ فَظَنِّيٌّ وَيُسَمَّى إِلْحَاقَ الْفَرْدِ بِالْأَغْلَبِ

Permasalahan : *Istiqrâ' bil juz'iy 'alal kulliy* (pengamatan atas unit-unit untuk menetapkan hukum atas keseluruhan) jika berupa *istiqrâ'* yang *tamm* (sempurna), yakni atas keseluruhan kecuali kasus yang diperdebatkan, maka statusnya *qath'iy* menurut mayoritas ulama'. Atau jika berupa *istiqrâ'* yang *naqîsh* (kurang, tidak sempurna), yakni atas sebagian besar *juz'iyyât* (anggota/ per individu), maka statusnya *dhanniy*. Dan, ini dinamakan *ilhâqul fardi bil aghlab* (menyamakan satu dengan kebanyakan)

TENTANG *ISTIQRÂ'*

Istiqrâ' adalah pengamatan atas unit-unit permasalahan secara khusus, kemudian menetapkan kesimpulannya pada permasalahan secara umum atau keseluruhan. *Istiqrâ'* serupa dengan metode berpikir secara induktif.

Contoh sederhana:

Jika "Zaid", "Umar" dan "Bakar" adalah *juz'iy* atau unit-unit permasalahan khusus dari *kulliy* atau permasalahan umum yang berupa "santri Ponpes Al-Barokah", maka pola berpikir model *istiqrâ'* adalah sebagai berikut:

- Zaid mendapatkan nilai ulangan 100
- Umar mendapatkan nilai ulangan 100
- Bakar mendapatkan nilai ulangan 100

Dari hasil pengamatan pada Zaid, Umar dan Bakar ini, kemudian disimpulkan:

"Bahwa Santri Ponpes al-Barokah mendapatkan nilai ulangan bagus"

[2] Zakariya al-Anshari, Ghayah al-Wushul, hal. 502.

Istiqrâ' terbagi dalam dua bagian, *istiqrâ' tâmm* (sempurna) dan *istiqrâ' nâqish* (kurang, tidak sempurna). *Istiqrâ' tâmm*, berarti bahwa pengamatan atau penelitian dilakukan pada semua unit / *juz'iy* di bawah cakupan *kulliy*. Dalam konteks contoh di atas, penelitian dilakukan pada semua anak yang menjadi santri Ponpes Al-Barokah. Sedangkan dalam *istiqrâ' nâqish*, obyek pengamatan hanya sampel, tidak keseluruhan santri Ponpes Al-Barokah.

Dalam konteks *istidlâl* dalam ushul fiqh, *istiqrâ' tâmm* adalah pengamatan pada semua *juz'iy* di bawah cakupan *kulliy* kecuali permasalahan yang sedang diperdebatkan. *Istiqrâ' tâmm* ini, menurut mayoritas ulama', merupakan dalil yang *qath'iy*. Pendapat lain menyatakan bahwa *istiqrâ' tâmm* bukanlah dalil *qath'iy*, karena ada kemungkinan permasalahan yang diperdebatkan tersebut berbeda hukumnya dengan permasalahan lain yang menjadi *juz'iy* dari *kulli*, meski kemungkinannya kecil. Pendapat pertama menyanggah, bahwa kemungkinan kecil ini sama halnya dengan tidak ada. Karena kemungkinan-kemungkinan *aqliyyah* tidak mencacatkan teori *âdiyyah*[3].

Sedangkan *istiqrâ' nâqish* berarti bahwa pengamatan atau penelitian dilakukan pada kebanyakan unit / *juz'iy* di bawah cakupan *kulliy*, yang bukan merupakan permasalahan yang sedang diperdebatkan. *Istiqrâ' nâqish* ini merupakan dalil *dhannîy*, karena ada kemungkinan bahwa *juz'iy* yang tidak menjadi obyek pengamatan memiliki hukum berbeda. *Istiqrâ' nâqish* ini juga dinamakan *ilhâqul fardi bil aghlab*.

مَسْأَلَةٌ: قَالَ عُلَمَاؤُنَا اسْتِصْحَابُ الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ وَ الْعُمُومِ أَوْ النَّصِّ إِلَى وُرُودِ الْمُغَيِّرِ وَمَا دَلَّ الشَّرْعُ عَلَى ثُبُوتِهِ لِوُجُودِ سَبَبِهِ حُجَّةٌ مُطْلَقًا وَقِيلَ فِي الدَّفْعِ دُونَ الرَّفْعِ وَقِيلَ بِشَرْطِ أَنْ لَا يُعَارِضَهُ ظَاهِرٌ

Permasalahan: Ulama' di kalangan kita berkata : *Istishḥâb* (keberlanjutan) atas ketiadaan yang asal, *istishḥâb* atas keumuman, *istishḥâb* atas *nash* hingga datangnya pengubah, dan *istishḥâb* atas sesuatu yang ketetapannya ditunjukkan syara' karena wujud dari sebabnya, adalah *hujjah* secara mutlak. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) bahwa *istishḥâb* adalah hujjah dalam *ad-daf'u*, bukan *ar-raf'u*. Dikatakan (dalam pendapat lain) bahwa *istishḥâb* adalah hujjah dengan syarat tidak bertentangan dengan *dhâhir*, secara mutlak (baik *dhâhir* yang *ghâlib* ataupun tidak). Dikatakan (dalam pendapat lain) bahwa *istishḥâb* adalah hujjah dengan syarat tidak

[3] Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol II hal. 386

مُطْلَقًا وَقِيلَ ظَاهِرٌ غَالِبًا قِيلَ مُطْلَقًا وَقِيلَ ذُو سَبَبٍ لِيَخْرُجَ بَوْلٌ وَقَعَ فِي مَاءٍ كَثِيرٍ فَوُجِدَ مُتَغَيِّرًا وَاحْتُمِلَ كَوْنُ التَّغْيِيرِ بِهِ وَالْحَقُّ سُقُوطُ الْأَصْلِ إِنْ قَرُبَ الْعَهْدُ وَاعْتِمَادُهُ إِنْ بَعُدَ	bertentangan dengan *dhâhir* yang *ghâlib*, dikatakan (dalam sebuah pendapat): secara mutlak (baik *dhâhir* yang *ghâlib* yang memiliki sebab ataupun tidak); dikatakan (dalam sebuah pendapat): *dhâhir* yang *ghâlib* yang memiliki sebab, agar terkecualikan permasalahan air kencing yang jatuh di air yang banyak, lalu air tersebut ditemukan berubah, dan dimungkinkan perubahan itu karena air kencing. Pendapat yang benar adalah gugurnya hukum asal jika dekat masanya (dengan ketiadaan perubahan), dan berpegangan pada hukum asal jika jauh masanya (dengan ketiadaan perubahan).
وَلَا يُحْتَجُّ بِاسْتِصْحَابِ حَالِ الْإِجْمَاعِ فِي مَحَلِّ الْخِلَافِ خِلَافًا لِلْمُزَنِيِّ وَالصَّيْرَفِيِّ وَابْنِ سُرَيْجٍ وَالْآمِدِيِّ	*Istishh̲âb* terhadap keadaan ijma' dalam permasalahan *khilaf* (yang diperdebatkan), tidak dapat dijadikan *hujjah*, berbeda dengan pendapat Al-Muzani, Ash-Shairafi, Ibnu Suraij dan Al-Amidi.
فَعُرِفَ أَنَّ الِاسْتِصْحَابَ ثُبُوتُ أَمْرٍ فِي الثَّانِي لِثُبُوتِهِ فِي الْأَوَّلِ لِفُقْدَانِ مَا يَصْلُحُ لِلتَّغْيِيرِ	Maka diketahui bahwa *istishh̲âb* adalah tetapnya sesuatu di masa kedua, karena tetap di masa pertama, karena ketiadaan hal yang layak untuk mengubahnya.
أَمَّا ثُبُوتُهُ فِي الْأَوَّلِ لِثُبُوتِهِ فِي الثَّانِي فَمَقْلُوبٌ وَقَدْ يُقَالُ فِيهِ لَوْ لَمْ يَكُنْ الثَّابِتُ الْيَوْمَ ثَابِتًا أَمْسِ لَكَانَ غَيْرَ ثَابِتٍ فَيَقْضِي اسْتِصْحَابُ أَمْسِ بِأَنَّهُ الْآنَ غَيْرُ ثَابِتٍ وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ ثَابِتٌ	Adapun tetapnya sesuatu di masa pertama karena tetap di masa kedua, maka ini disebut *istishh̲âb maqlûb*. Terkadang dikatakan dalam ber-*istidlâl* dengannya, "Sesuatu yang tetap pada hari ini andaikan tidak tetap pada masa kemarin, maka pastilah sesuatu itu tidak tetap. Dan *istishh̲âb* pada hari kemarin berkonsekwensi bahwa sesuatu itu pada saat sekarang tidaklah tetap. Dan kenyataannya, tidak demikian. Maka penalaran ini menunjukkan bahwa sesuatu itu adalah tetap"

TENTANG *ISTISHHÂB*

Istishh̲âb secara bahasa berarti *thalab al-mushâh̲abah* (tuntutan untuk bersama). Sedangkan secara istilah, terdapat beberapa definisi

istishḥâb berdasarkan beberapa bentuknya. Secara umum, istilah *istishḥâb* merujuk pada makna keberlanjutan status sesuatu. Bentuk *istidlâl* ini populer digunakan oleh kalangan ulama' Syafi'iyyah, tidak bagi kalangan ulama' Hanafiyyah. Karenanya, untuk lebih tepat dalam memetakan khilafiyah para ulama', berikut ini penjelasan tentang bentuk-bentuk *istishḥâb*

Ada sejumlah bentuk *istishḥâb*, yang legalitas penggunaannya sebagai argumentasi mengundang ragam pendapat di antara para ulama'. Berikut ini dipaparkan macam-macam bentuk *istishḥâb* :

1. *Istishḥâb al-'adam al-ashliy* (اسْتِصْحَابُ الْعَدَمِ الْأَصْلِي), atau *istishḥâb* terhadap hukum asal ketiadaan.

   Yakni menganggap tiada terhadap sesuatu yang ditiadakan oleh akal, dan tidak ditetapkan oleh syara'. Seperti kewajiban puasa Rajab, syara' tidak menetapkannya, sedangkan akal meniadakannya. Karena hukum keasalan adalah terbebasnya manusia dari beban kewajiban apapun, hingga terdapat dalil yang mewajibkannya. Hukum "ketiadaan kewajiban" dalam puasa Rajab yang telah disimpulkan oleh akal, dianggap berlanjut (*istishḥâb*) hingga dijumpai hukum yang menjelaskan kewajiban puasa tersebut. *Istishhâb* dengan pengertian ini adalah hujjah, secara pasti.
2. *Istishḥâb* terhadap keumuman hingga ada dalil yang men-*takhshîsh*, atau *istishḥâb* terhadap terapan *nash* hingga ada dalil yang me-*nasakh*. *Istishḥâb* semacam ini adalah hujjah, secara pasti.
3. *Istishḥâb* terhadap sebuah hukum yang ditunjukkan oleh dalil karena adanya sebab. Seperti, bahwa status kepemilikan muncul karena terjadinya pembelian, adanya beban tanggung jawab (*dzimmah*) karena adanya transaksi *qardlu* (hutang piutang); Status kepemilikan dianggap berlanjut selama tidak diketahui adanya pemindahtanganan, demikian pula beban tanggung jawab dianggap berlanjut selama tidak diketahui adanya pelunasan.

   Dalam menyikapi bentuk *istishḥâb* ini, para ulama' berbeda pendapat.
   1) Secara mutlak merupakan hujjah (pendapat ulama' Syafi'iyyah)
   2) Secara mutlak bukan hujjah (pendapat sebagian *mutakallimîn*, pendapat ulama' Hanafiyyah sebagaimana keterangan Imam Ar-Razi)
   3) Merupakan hujjah untuk membiarkan sesuatu tetap pada keadaan sebelumnya, bukan untuk menetapkan sesuatu yang sebelumnya tidak ada. Penjelasan ini sama dengan "bahwa *istishḥâb* adalah

hujjah dalam *ad-daf'u* (menolak), bukan dalam *ar-raf'u* (menghilangkan)".

Contoh:

Dalam permasalahan *mafqûd* (orang hilang yang tak diketahui kabarnya, hidup atau mati), *istishhâb* (menganggap berlanjut) pada status hidupnya sebelum menghukuminya mati, berfungsi sebagai hujjah yang *dâfi'* (menolak) dari mewaris hartanya. Akan tetapi *istishhâb* terhadap status hidupnya tidak bisa berfungsi sebagai hujjah yang *râfi'* (menghilangkan), karena *mafqûd* tidak bisa mewaris harta kerabatnya yang meninggal, sebab status hidupnya masih diragukan. Sehingga *istishhâb* tidak bisa menetapkan kepemilikan baru pada *mafqûd*, karena hukum asal adalah ketiadaan kepemilikan terhadap harta kerabatnya.

4) Merupakan hujjah, dengan syarat tidak berbenturan dengan *dhâhir*, Jika berbenturan, maka yang diterapkan adalah *dhâhir*. Ini adalah pendapat yang *marjûh* dari *qaul* Imam Asy-Syafi'i. Selanjutnya, dalam pendapat tentang pensyaratan ini, berkembang ragam pendapat tentang perinciannya:
   - Sebagian pendapat menyatakan bahwa *dhâhir* dalam pensyaratan ini dimutlakkan, baik *dhâhir* yang *ghâlib* ataupun tidak.
   - Pendapat lain menyatakan bahwa *dhâhir* tersebut haruslah *ghâlib*, baik berpijak pada sebuah penyebab ataupun tidak.
   - Pendapat lain menyatakan bahwa *dhâhir* yang *ghâlib* tersebut haruslah berpijak pada sebuah penyebab. Pendapat terakhir ini diungkapkan agar contoh berikut ini tidak masuk dalam cakupan diberlakukannya *istishhâb*. Yakni, jika kita melihat dari kejauhan seekor kijang yang mengencingi air yang banyak. Lalu air tersebut dijumpai berubah. Ada kemungkinan perubahan tersebut disebabkan air kencing, dan ada kemungkinan pula disebabkan karena hal lain yang tidak menjadikan najis, semisal karena telah lama menggenang. Maka dalam permasalahan ini, kita menghukumi kenajisan air tersebut, berdasarkan penyebab yang *dhâhir* yang *ghâlib* (kemungkinan besar) menjadi faktor perubahan air yang banyak tersebut. *Istishhâb* terhadap hukum keasalan bahwa air adalah suci, tidak diberlakukan. Ini berbeda dengan contoh-contoh kasus di mana sisi *dhâhir* diabaikan, dan tetap berpegang pada keberlanjutan hukum keasalan. Hanya saja,

pendapat yang benar versi *Jam'ul Jawâmi'* dalam contoh kasus ini adalah pemerincian berdasarkan jarak waktu dalam kronologi pengamatan terhadap air. Jika sejak terakhir kali melihat kondisi air sebelum berubah, hingga menyaksikan adanya perubahan air, jarak waktunya dekat, maka yang hukum keasalan tidak berlaku. Tetapi jika jarak waktunya jauh, maka yang menjadi pijakan adalah faktor *dhâhir*.

4. *Istishhâb* terhadap kondisi obyek ijma' dalam permasalahan yang diperselisihkan. Yakni, dalam sebuah kondisi, disepakati sebuah hukum melalui ijma', lalu kondisi berubah sehingga terjadi perbedaan pendapat. *Istishhâb* berupaya mempertahankan hukum yang telah disepakati dalam ijma' meski kondisi telah berubah.
   Menurut mayoritas ulama', *istishhâb* bentuk ini tidak dapat dijadikan sebagai argumentasi[4]. Ini berbeda dengan pendapat sejumlah ulama' yang menggunakannya sebagai argumentasi, seperti Imam Al-Muzani, Ash-Shairafi dan Ibnu Suraij.
   Contoh:
   Sesuatu yang keluar dari selain dua jalan (saluran depan dan belakang) tidak membatalkan wudlu, sebagai bentuk *istishhâb* (menganggap berlanjut) terhadap hukum "tidak batalnya wudlu" sebelum keluarnya. Tidak batalnya wudlu saat sebelum keluarnya sesuatu dari dua jalan, ini adalah hukum yang disepakati melalui ijma'.
5. *Istishhâb maqlûb* atau *istishhâb* terbalik, yakni tetapnya sesuatu di zaman pertama karena menetap di zaman kedua[5]. Seperti diungkapkan: "Takaran yang ada saat sekarang ini adalah sama seperti takaran pada masa Rasulullah saw., dengan melalui pola nalar *istishhâb maqlûb*, yakni dengan menerapkan keberlanjutan keadaan masa sekarang

[4] Menurut Syaikh Tajuddin as-Subuki dalam *Syarh Mukhtashar*, ini karena telah munculnya hal baru yang layak menjadi faktor pengubah. Lihat Abd Ar-Rahman As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini*, vol II hal. 351.

[5] Imam Taqiyyuddîn As-Subuki menyatakan bahwa para ulama' Syafi'iyyah mencontohkan hanya satu kasus saja, yakni seseorang (A) yang membeli barang, kemudian datang orang lain (B) yang mengklaim bahwa barang yang dibeli itu adalah miliknya, dengan membawa saksi dengan argumentasi mutlak. Dalam hal ini A bisa meminta ganti rugi ke penjual (C), karena meskipun ada kemungkinan terjadinya pemindahan kepemilikan dari A ke B, akan tetapi kemungkinan ini tidak dianggap. Dengan memberlakukan *istishhâb maqlûb*, dinalarkan bahwa pada saat klaim diajukan, tidak terdapat pemindahan milik dari A ke B. Maka pada saat sebelumnya, pemindahan milik juga tidak terjadi, karena andaikan terjadi pastilah pada saat klaim diajukan, pemindahan milik itu juga terjadi, padahal tidak demikian adanya. Lihat Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'* vol II hal 446.

untuk masa yang telah lalu". Untuk memperjelas sisi *istidlâl* dari *istishḥâb maqlûb*, terkadang diungkapkan dalih berikut:
Andaikan takaran yang ada pada hari ini bukan merupakan takaran yang ada pada hari kemarin, maka pastilah takaran yang ada pada hari ini tidak wujud pada hari kemarin. Dan jika pada hari kemarin tidak wujud, tentunya hari inipun takaran tersebut tidak wujud. Pada kenyataannya, pada hari ini takaran tersebut wujud. Sehingga takaran yang ada pada hari ini juga merupakan takaran yang ada pada kemarin.

مَسْأَلَةٌ: لَا يُطَالَبُ النَّافِيَ بِالدَّلِيلِ إِنْ ادَّعَى عِلْمًا ضَرُورِيًّا وَإِلَّا فَيُطَالَبُ بِهِ عَلَى الْأَصَحِّ

Permasalahan: Orang yang meniadakan sesuatu tidaklah dituntut untuk menampilkan dalil jika dia mengklaim keyakinan *dlarûri*. Jika tidak (yakni jika dia tidak mengklaim keyakinan *dlarûri*), maka dia dituntut menampilkan dalil, menurut pendapat *ashaḥḥ*.

وَيَجِبُ الْأَخْذُ بِأَقَلِّ الْمَقُولِ وَقَدْ مَرَّ وَهَلْ يَجِبُ بِالْأَخَفِّ أَوْ الْأَثْقَلِ أَوْ لَا يَجِبُ شَيْءٌ أَقْوَالٌ

Dan wajib mengambil yang paling minimal dari pendapat yang diajukan, dan pembahasan ini telah lewat. Dan apakah wajib mengambil yang paling ringan, ataukah yang paling berat, ataukah tidak wajib sesuatu apapun? Tentang hal ini, terdapat beberapa pendapat.

PENIADAAN, HARUSKAH MENAMPILKAN DALIL?

Tatkala seorang mujtahid mengklaim ketiadaan sesuatu yang diketahui secara *dlarûriy*, maka dia tidak dituntut untuk menampilkan dalil atas ketiadaan tersebut. Ini karena, dengan *'adâlah* atau integritas moralnya, seorang mujtahid dianggap jujur dalam pernyataannya. Di sisi lain, sebuah pengetahuan yang berdimensi *dlarûriy* tentu tidak asing, yang sehingga tidak butuh ditampilkannya dalil untuk membuktikannya. Klaim ketiadaan yang diajukannya juga bersesuaian dengan hukum keasalan ketiadaan sesuatu.

Berbeda halnya jika ketiadaan tersebut diketahui tidak secara *dlarûriy*, misalkan berdimensi pengetahuan *nadhariy*, atau tidak diketahui sama sekali, maka dalam hal ini mujtahid diharuskan membuktikan ketiadaan tersebut dengan dalil.

PENGAMBILAN HUKUM DARI YANG PALING MINIMAL

Sebagaimana pernah disinggung dalam pembahasan tentang ijma', bahwa *al-akhdzu bi aqalli mâ qîla* atau pengambilan hukum dari yang

paling minimal, adalah sebentuk *istidlâl* yang wajib digunakan.
Contoh: Dalam menentukan *diyat* (denda) yang harus dibayar akibat membunuh kafir *dzimmi*, para ulama' dari kalangan shahabat berbeda pendapat. Sebagian menyatakan bahwa *diyat*-nya seperti *diyat* karena membunuh orang Islam (100 %). Sebagian yang lain berpendapat bahwa *diyat*-nya separuh *diyat* muslim (50 %). Sebagian lainnya mematok besaran *diyat* sepertiga *diyat* muslim (33,33 %). Dengan metode *al-akhdzu bi aqalli mâ qîl*, diambil keputusan bahwa *diyat*-nya adalah sepertiga dari *diyat* seorang muslim.

Hampir serupa dengan pola *istidlâl* ini, adalah *al-akhdzu bil akhaff*. Yakni, tatkala sebuah dalil mennyimpulkan penerapan *al-akhaff* (yang lebih ringan) atau *al-atsqal* (yang lebih berat); atau jika terdapat perbedaan pendapat ulama' terkait sebentuk penentuan hukum yang ringan dan yang berat, manakah yang harus diambil? Dalam hal ini terdapat perbedaan pendapat di antara ulama':

1. Wajib mengambil hukum yang paling ringan, berdasarkan firman Allah:

يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ (البقرة : ١٨٥)

Allah menghendaki kemudahan bagi kalian (QS. Al-Baqarah: 185)

2. Wajib mengambil hukum yang paling berat, karena lebih banyak pahalanya, dan juga lebih hati-hati.
3. Boleh kedua-duanya, tidak ada kewajiban mengambil yang paling ringan atau yang paling berat, karena hukum keasalan adalah tidak adanya kewajiban.

مَسْأَلَةٌ: اخْتَلَفُوا هَلْ كَانَ الْمُصْطَفَى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُتَعَبَّدًا قَبْلَ النُّبُوَّةِ بِشَرْعٍ وَاخْتَلَفَ الْمُثْبِتُ فَقِيلَ نُوحٌ وَإِبْرَاهِيمُ وَمُوسَى وَعِيسَى وَمَا ثَبَتَ أَنَّهُ شَرْعٌ أَقْوَالٌ وَالْمُخْتَارُ الْوَقْفُ

Permasalahan: Para ulama berselisih pendapat, apakah Nabi Muhammad *Al-Musthafâ shallallâhu 'alaihi wa sallam* sebelum kenabian dibebani (melakukan peribadatan) dengan syariat tertentu? Dan, ulama yang mengiyakan berbeda pendapat. Dikatakan (dalam sebuah pendapat): dengan syari'at Nabi Nuh. Dikatakan (dalam pendapat lain): syari'at Nabi Ibrahim. Dikatakan (dalam pendapat lain): syari'at Nabi Musa. Dikatakan (dalam pendapat lain): syari'at Nabi Isa. Dikatakan (dalam pendapat lain): sesuatu yang tetap bahwa hal itu adalah syari'at (tanpa menentukan syariat Nabi tertentu). Ini adalah beberapa pendapat. Pendapat terpilih adalah menangguhkan permasalahan dari segi pokok

---

تَأْصِيلًا وَتَفْرِيعًا وَ بَعْدَ النُّبُوَّةِ الْمَنْعُ	masalah penetapan, dan segi cabangan masalah penentuan pendapat-pendapat yang ada. Dan setelah kenabian, tentang menganutnya Nabi Muhammad pada syariat sebelumnya adalah tercegah.

SYARIAT KAUM SEBELUM KITA

Syar'u man qablanâ atau syariat sebelum kita, yakni syariat yang telah ada sebelum Nabi Muhammad SAW diangkat sebagai utusan Allah dengan membawa syariat Islam, menjadi salah satu poin pembahasan dalam ranah ushul fiqh, khususnya terkait dengan *istidlâl*. Apakah syariat sebelum kita bisa dijadikan sebagai rujukan dalam pengambilan hukum ataukah tidak.

Sebelum mengarah ke pembahasan berikut kontroversi pendapat di dalamnya, perlu ditegaskan di sini, bahwa yang menjadi pembahasan dalam hal ini adalah *furu'* atau cabangan syariat, bukan ushul atau prinsip prinsip syariat yang berupa konsep ketuhanan dan tauhid. Karena prinsip ajaran yang dibawa oleh semua nabi dan rasul adalah konsep tauhid atau keesaan Tuhan.

Selanjutnya, untuk menguraikan permasalahan *syar'u man qablanâ* ini, para ulama' ushul fiqh membaginya dalam dua fokus permasalahan. Pertama, sebelum diangkat menjadi rasul, apakah Baginda Muhammad SAW. dituntut untuk menjalankan syariat terdahulu ? Kedua, pasca pengangkatan beliau sebagai Rasul, apakah beliau beserta umatnya dibebani untuk menjalankan syariat terdahulu?

Pada masa pra kenabian, apakah Baginda Muhammad SAW. terbebani menjalankan syariat nabi sebelumnya? Terdapat tiga pendapat mengenai hal ini:

1. Ya, Baginda Muhammad SAW. terbebani menjalankan syariat nabi sebelumnya. Pendapat ini direkomendasikan oleh Ibnul Hajib dan Al-Baidlâwi.
2. Tidak, Baginda Muhammad SAW. tidak terbebani menjalankan syariat nabi sebelumnya. Pendapat ini diriwayatkan oleh Al-Qadli Abu Bakar al-Baqilani dari mayoritas ulama' *mutakallimin.*
3. Menangguhkan permasalahan, karena tidak adanya dalil dari *nash* maupun ijma' dan juga argumentasi logis, yang memadahi untuk mengarahkan pada penentuan pendapat antara "ya" ataupun "tidak". Pendapat ini adalah pendapat terpilih versi *Jam'ul Jawâmi'.*

Selanjutnya, pendapat yang menyatakan bahwa Baginda Muhammad SAW. terikat dengan pembebanan syariat tertentu dari syariat-syariat terdahulu, berbeda pendapat mengenai penentuan syariat yang mana yang diikuti oleh Baginda Muhammad SAW. sebelum menjadi rasul. Berikut ini ragam perbedaan pendapat tersebut beserta alasannya[6]:

- Syariat yang dijalankan adalah syari'at Nabi Adam AS. karena merupakan syariat yang pertama kali.
- Syariat Nabi Nuh AS., berdasarkan firman Allah SWT.

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا (الشورى ١٣)

Dia telah mensyari'atkan bagi kamu tentang agama, yakni apa yang telah diwashiatkan-Nya kepada Nuh.

- Syariat Nabi Ibrahim AS., berdasarkan pada firman Allah :

إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيْمَ لَلَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا (آل عمران :٦٨)

Sesungguhnya orang yang paling dekat kepada Ibrahim ialah orang-orang yang mengikutinya dan Nabi ini (Muhammad) dan orang-orang yang beriman.

- Syariat Nabi Musa AS. karena beliaulah yang Nabi yang diberikan wahyu dalam sebuah Kitab, yakni Taurat.
- Syariat Nabi Isa AS. karena Nabi Isa AS. adalah nabi yang paling dekat masanya dengan Nabi Muhammad SAW. dan yang me-naskh terhadap syariat sebelumnya.
- Syariat seluruh Nabi terdahulu kecuali yang sudah di-*naskh*. Pendapat ini sebagaimana yang tertera dalam kitab *Al-Mulakhkhash*.
- Tidak ditentukan pada salah satu dari syari'at-syari'at terdahulu. Sebagaimana diriwayatkan *Al-Nawawi* dalam *Al-Zawâ'id* dan *Al-Raudlah*.
- Tidak diketahui syari'at mana yang dipakai, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Ibn al-Qusyairi.

Sedangkan pasca kenabian, apakah Baginda Muhammad SAW., dan juga umatnya, terbebani dengan melaksanakan syariat kaum terdahulu? Dalam hal in juga terdapat beragam pendapat, sebagai berikut:

- Jika pada pra kenabian dinyatakan bahwa Rasulullah saw. tidak dibebani menjalankan syariat terdahulu, maka pada pasca kenabian ketentuan ketiadaan pembebanan ini tentu lebih dominan.
- Jika pada pra kenabian dinyatakan bahwa Rasulullah saw. dibebani menjalankan syariat terdahulu, maka pada pasca kenabian, mayoritas ulama' tetap menegaskan ketiadaan pembebanan ini. Hanya saja,

[6] Az-Zarkasyi, *Al-Bahr al-Muhîth*, vol. IV hlm. 347.

kalangan ulama' Asy'ariyyah menyatakan bahwa ketiadaan pembebanan ini disimpulkan secara *naqliy* (dogmatik). Sedangkan kalangan ulama' Mu'tazilah menyatakan bahwa ketiadaan pembebanan ini disimpulkan secara *aqliy* (rasional, penalaran akal).

- Minoritas ulama' menyatakan bahwa Rasulullah saw. dan juga umatnya, terkena pembebanan syari'at terdahulu, yakni hukum-hukum dari syariat terdahulu yang belum di-*naskh*, sebagai bentuk *istishḥâb* terhadap hukum-hukum sebelum kenabian Baginda Muhammad saw.

مَسْأَلَةُ: حُكْمِ الْمَنَافِعِ وَالْمَضَارِّ قَبْلَ الشَّرْعِ مَرَّ وَبَعْدَهُ الصَّحِيحُ أَنَّ أَصْلَ الْمَضَارِّ التَّحْرِيمُ وَالْمَنَافِعِ الْحِلُّ . قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ إِلَّا أَمْوَالَنَا

Permasalahan: Hukum dari hal-hal yang bermanfaat dan hal-hal yang membahayakan sebelum berlaku syariat (Islam), telah lewat pembahasannya. Adapun setelah berlakunya syariat, menurut pendapat *shahih*, bahwasanya hukum asal hal-hal yang membahayakan adalah haram; dan hal-hal yang bermanfaat adalah halal. Asy-Saikh al-Imam (orang tua pengarang) berkata: "kecuali harta-harta kita"

HUKUM ASAL SESUATU

Sebelum terutusnya Rasul, tidak ada hukum apapun terkait dengan perbuatan hamba. Status hukum segala sesuatu ditangguhkan hingga terutusnya Rasul. Ketentuan ini sebagaimana dipaparkan dalam bab terdahulu.

Adapun setelah terutusnya Rasul, tentang hukum asal sesuatu, para ulama' berbeda pendapat tentang hal ini:

1. Pendapat pertama, yakni pendapat shahih, sebagaimana direkomendasikan oleh teks *Jam'ul Jawâmi'*, bahwa sesuatu yang berbahaya hukum asalnya adalah haram, dan sesuatu bermanfaat hukum asalnya adalah halal. Kehalalan sesuatu yang bermanfaat ini berdasarkan pada firman Allah:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (البقرة ٢٩)

"Dialah yang menjadikan untuk kalian semua yang ada di muka bumi"

Allah menuturkan ayat ini dalam kerangka imtinân (pemberian anugerah). Dan tidaklah dijadikan sebagai sebuah anugerah kecuali sesuatu yang diperbolehkan. Sehingga, hukum asal dari hal-hal yang bermanfaat adalah boleh atau halal. Sedangkan dalam kaitannya

bahwa hukum asal sesuatu yang berbahaya adalah haram, terdapat sabda Rasulullah SAW dalam HR. Ahmad dan Ibn Majah;

لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ

Tidak ada perbuatan merusak dalam agama, terhadap diri sendiri dan orang lain.

Syaikh al-Imam, yakni Syaikh Taqiyyuddin As-Subuki menyatakan bahwa dari ketentuan di atas dikecualikan harta. Yakni bahwa harta sebenarnya termasuk dalam kategori sesuatu yang bermanfaat. Akan tetapi beliau menyatakan bahwa secara *dhahir*, hukum asal harta adalah haram, berdasarkan sabda Rasulullah SAW HR. Bukhari dan Muslim:

إِنَّ دِمَائَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ (رَوَاهُ الشَّيْخَانِ)

Sesungguhnya darah kalian, harta kalian, kehormatan kalian, haram atas kalian

Karenanya, keumuman ayat dalam QS. Al-Baqarah: 29 di-*takhshîsh* oleh hadis di atas.

Imam As-Suyûthi mengomentari pengecualian dari Syaikh Taqiyyuddin As-Subuki di atas dengan pertimbangan sebagai berikut: Bahwa klaim yang diajukan bercakupan umum, sedangkan dalil yang ditawarkan bersifat khusus, karena dalil tersebut mengacu pada jenis harta tertentu, bukan pada semua harta. Sehingga, jika kita menemukan sebuah harta di hutan atau lokasi serupa, maka dalam hadis tersebut tidak terdapat keterangan yang menegaskan keharamannya. Dan, seandanya dikaitkan dengan status kepemilikan orang lain terhadap sebuah harta sehingga harta tersebut adalah haram bagi kita, misalnya, maka hal ini tidak bertentangan dengan ketentuan hukum asal sesuatu yang bermanfaat adalah mubah. Karena keharaman harta milik orang lain adalah karena sesuatu yang baru, yakni keterkaitan hak orang lain[7].

2. Pendapat kedua, bahwa hukum asal segala sesuatu adalah terlarang, kecuali sesuatu yang diperbolehkan oleh syariat. Pendapat ini berpandangan bahwa segala sesuatu di alam ini, baik materi maupun kegunaannya adalah milik Allah semata. Melakukan sesuatu berarti sama halnya dengan memakai hak milik Allah, sehingga perlu izin dari-Nya, yakni dengan adanya dalil yang membolehkannya.
3. Pendapat ketiga, bahwa hukum asal segala sesuatu adalah diperbolehkan, kecuali sesuatu yang dilarang oleh syariat. Pendapat ini berpandangan bahwa segala sesuatu diciptakan Allah adalah

[7] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' II/449

untuk dimanfaatkan. Seandainya tidak diperkenankan untuk memanfaatkannya, pastilah ciptaan-Nya sia-sia.

مَسْأَلَةُ: الِاسْتِحْسَانِ قَالَ بِهِ أَبُو حَنِيفَةَ وَأَنْكَرَ الْبَاقُونَ	**Permasalahan:** Tentang *istihsân*, Imam Abu Hanifah memakainya, dan ulama'-ulama' yang lain mengingkarinya.
وَفُسِّرَ بِدَلِيلٍ يَنْقَدِحُ فِي نَفْسِ الْمُجْتَهِدِ تَقْصُرُ عِبَارَتُهُ عَنْهُ وَرُدَّ بِأَنَّهُ إِنْ تَحَقَّقَ فَمُعْتَبَرٌ	*Istihsân* ditafsiri dengan "dalil yang muncul di benak mujtahid yang tidak mampu diungkapkan hakikatnya". Definisi ini ditolak, dengan alasan bahwa jika dalil tersebut nyata ada, maka seharusnya dipertimbangkan.
وَ بِعُدُولٍ عَنْ قِيَاسٍ إِلَى أَقْوَى وَلَا خِلَافَ فِيهِ أَوْ عَنْ الدَّلِيلِ إِلَى الْعَادَةِ وَرُدَّ بِأَنَّهُ إِنْ ثَبَتَ أَنَّهَا حَقٌّ فَقَدْ قَامَ دَلِيلُهَا وَإِلَّا رُدَّتْ	Dan (*istihsân* juga ditafsiri) dengan "berpindah dari satu bentuk qiyas ke bentuk qiyas yang lebih kuat"; dan tidak ada perbedaan pendapat dalam permasalahan ini. Atau "berpindah dari suatu dalil ke tradisi"; definisi ini ditolak, karena jika terbukti bahwa tradisi tersebut adalah sebuah kebenaran, maka tentu saja telah ada dalil yang menjelaskannya. Jika tidak terbukti kebenarannya, maka tradisi tersebut ditolak.
فَإِنْ تَحَقَّقَ اسْتِحْسَانٌ مُخْتَلَفٌ فِيهِ فَمَنْ قَالَ بِهِ فَقَدْ شَرَّعَ أَمَّا اسْتِحْسَانُ الشَّافِعِيِّ التَّحْلِيفَ عَلَى الْمُصْحَفِ وَالْحَطَّ فِي الْكِتَابَةِ وَنَحْوَهُمَا فَلَيْسَ مِنْهُ	Maka seandainya *istihsân* yang diperdebatkan itu nyata ada, maka barangsiapa yang menggunakannya, berarti dia telah memberlakukan aturan sendiri. Adapun *istihsân* (penilaian baik) yang dilakukan Imam Asy-Syafi'i terhadap "bersumpah atas mushaf", dan "diskon angsuran dalam akad *kitâbah*", dan yang semisalnya, maka hal ini bukanlah termasuk *istihsân* yang diperdebatkan.

TENTANG *ISTIHSÂN*

Istihsân adalah sebuah metode *istidlâl* yang banyak memantik reaksi komentar para ulama' penekun disiplin ilmu ushul fiqh. Imam Abu Hanifah dan para pengikut madzhabnya seringkali ber-*hujjah* dengan *istihsân*, sedangkan ulama' lain mengingkarinya. Ramainya perdebatan seputar penggunaan bentuk *istidlâl* ini sebenarnya bermula dari kurang dipahaminya maksud dari kedua belah pihak, yang pro maupun yang kontra, tentang hakikat dari *istihsân* itu sendiri. Karenanya, langkah pertama sebagai pembuka pembahasan tentang *istihsân* adalah tentang definisi atau pengertian dari *istihsân*.

Ada beragam ungkapan untuk mendefinisikan *istiḥsân*. Beberapa di antaranya adalah sebagaimana paparan teks *Jam'ul Jawâmi'*:

1. *Istiḥsân* adalah dalil yang muncul di benak mujtahid yang tidak mampu diungkapkan hakikatnya.
   Definisi ini disangkal, bahwa jika dalil tersebut jika nyata terbukti di hadapan seorang mujtahid, maka semestinya dalil tersebut diperhitungkan. Ketidakmampuan mengungkapkannya tidak mempengaruhi diperhitungkannya dalil tersebut[8].
2. *Istiḥsân* adalah berpindah dari satu bentuk qiyas ke bentuk qiyas yang lebih kuat";
   Al-Isnâwi mencontohkan *istiḥsân* dengan pengertian ini dengan kasus anggur kering (*'inab*) yang haram diperjualbelikan (lebih tepatnya barter) dengan anggur basah (*zabîb*), baik masih berada di pohonnya ataupun tidak, ini diqiyaskan pada permasalahan kurma basah (*ruthab*) yang haram dibarterkan dengan kurma kering (*tamr*). Kemudian syariat memberikan keringanan dengan diperbolehkannya barter *ruthab* yang masih ada pada pohonnya dengan *tamr*. Kemudian dengan metode qiyas, pembolehan ini juga diterapkan pada barter *'inab* dan *zabîb*. Sehingga qiyas terdahulu yang mengharamkan praktik barter *'inab* dengan *zabîb* ditinggalkan dan beralih pada qiyas yang membolehkannya[9]. Pengalihan ini disebut istihsân.
   Dalam definisi kedua ini, tidak ada perdebatan tentangnya. Artinya, semua ulama' sepakat bahwa qiyas yang paling kuat yang harus menjadi prioritas untuk diamalkan.
3. *Istiḥsân* adalah berpindah dari suatu dalil ke tradisi.
   Contoh: diperbolehkannya penggunaan jasa persewaan kamar mandi dengan tanpa ketentuan kadar lamanya penggunaan, kadar air yang digunakan, dan kadar imbalan jasa yang harus diberikan. Transaksi jasa kamar mandi ini telah menjadi tradisi yang dibiasakan menyimpang dari dalil. Yakni dalil umum bahwa dalam transaksi sewa atau *ijârah* haruslah disertai dengan kejelasan-kejelasan tertentu.
   Definisi ketiga ini disangkal, bahwa jika tradisi tersebut adalah sesuatu yang benar (semisal telah berlaku di zaman Rasulullah saw., dan beliau mendiamkannya, atau telah berlaku setelah masa

[8] Imam Al-Ghazali dalam karyanya, *Al-Mankhûl* berkata: "Esensi syariat, jika telah muncul dalam benak, maka lisan akan berucap untuk mengungkapkannya. Karenanya, sesuatu yang tidak dapat diungkapkan, berarti tidak dapat dinalar akal pikiran". Lihat Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol. II hal. 395.

[9] *Ibid*

Rasulullah saw., dan para ulama' membiarkannya tanpa pengingkaran) maka tentu saja telah ada dalil yang melandasi berlakunya tradisi tersebut[10]. Dan sebaliknya, jika tradisi tersebut bukan merupakan sesuatu yang benar, maka tentu saja harus ditolak.

Dari paparan beberapa definisi *istiḥsân* dan contoh-contohnya, menjadi jelaslah bahwa sebenarnya tidak ada *istiḥsân* yang harus diperdebatkan. Hal pokok yang harus menjadi pijakan adalah bahwa tata aturan syariat semuanya harus berdasar legalitas *nash*. Ijma' dan qiyas sebagai dalil, secara argumentatif juga telah mendapatkan rekomendasi dari *nash*. Akal tidak sedikitpun mendapatkan peran sebagai penentu baik dan buruk sesuatu. Karenanya, kalaupun ada secara nyata, bentuk penerapan *istiḥsân* yang diperdebatkan, maka penentuan baik buruk semata berdasar akal adalah sebentuk *tasyrî'* atau pemberlakuan aturan sekehendak sendiri. Sebagaimana ungkapan populer Imam Asy-Syafi'i dalam menolak metode *istiḥsân*:

مَنِ اسْتَحْسَنَ فَقَدْ شَرَّعَ

Barangsiapa yang ber-istiḥsân, maka ia telah membuat syari'at baru

Selanjutnya, meski Imam Asy-Syafi'i menolak keras penggunaan *istiḥsân* sebagai dalil, namun sebagaimana diriwayatkan para pengikutnya, beberapa kali beliau melontarkan ungkapan *"istiḥsân"* dalam mengambil kesimpulan hukum. Ungkapan *"istiḥsân"* beliau ini bukanlah termasuk *istiḥsân* yang menjadi bahan kontroversi. Ungkapan ini hanyalah ungkapan harfiah semata yang landasannya bukan akal, melainkan adanya dalil tertentu yang tidak beliau ungkapkan. Berikut ini beberapa masalah yang di dalamnya Imam Asy-Syafi'i melontarkan ungkapan *"istiḥsân"*[11].

- Dalam masalah bersumpah dengan *mushhaf*, Imam Asy-Syafi'i mengatakan: "Saya melihat sebagian hakim bersumpah menggunakan *mushhaf*, **ini adalah baik.**"
- Dalam masalah diskon angsuran *kitâbah*, Imam Asy-Syafi'i mengatakan: "**Aku menganggap baik** tentang disisakannya angsuran akad *kitâbah* (sebagai modal) untuk *mukâtab*".

[10] Dalam hal ini, seharusnya bukan metode *istihsân* yang menjadi fokus pembahasan, akan tetapi *sunnah taqririyyah* dari Rasulullah saw., atau ijma' ulama', tepatnya *ijma' sukûti*.

[11] Az-Zarkasyi, *Al-Baḥr al-Muḥîth*, vol. IV hlm 394 dan. *Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol. II hal. 451.

- Dalam penentuan kadar *mut'ah* Imam Asy-Syafi'i berkata: "**Saya menganggap baik** bahwa kadar mut'ah (pemberian suami kepada istrinya karena terjadi perceraian) adalah tiga dirham."
- penentuan masa *syuf'ah* (hak pemilikan paksa) Imam Asy-Syafi'i mengutarakan: "**Saya menganggap baik** (bahwa masa *syuf'ah* adalah) tiga hari."

مَسْأَلَةٌ: قَوْلُ الصَّحَابِيِّ عَلَى صَحَابِيٍّ غَيْرُ حُجَّةٍ وِفَاقًا وَكَذَا عَلَى غَيْرِهِ قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ إِلَّا فِي التَّعَبُّدِيِّ ، وَفِي تَقْلِيدِهِ قَوْلَانِ لِارْتِفَاعِ الثِّقَةِ بِمَذْهَبِهِ إِذْ لَمْ يُدَوَّنْ وَقِيلَ حُجَّةٌ فَوْقَ الْقِيَاسِ فَإِنْ اخْتَلَفَ صَحَابِيَّانِ فَكَدَلِيلَيْنِ وَقِيلَ دُونَهُ وَفِي تَخْصِيصِهِ الْعُمُومَ قَوْلَانِ

Permasalahan: Qaul Shahabat bukanlah merupakan hujjah atas shahabat yang lain, sesuai kesepakatan para ulama'. Begitu pula, bukan merupakan hujjah atas selain shahabat, Syaikh al-Imam (orangtua pengarang) berkata: "kecuali dalam masalah *ta'abbudî*". Dan tentang bertaqlid pada qaul shahabat, terdapat dua pendapat. (Salah satu pendapat menyatakan tidak boleh) karena tidak adanya jaminan atas (keaslian) madzhab shahabat, karena tidak terbukukan. Dikatakan (dalam pendapat lain) bahwa (*qaul* shahabat adalah) *hujjah* di atas qiyas. Dan jika dua shahabat berbeda pendapat, maka seperti dua dalil. Dan dikatakan (dalam pendapat lain), bahwa *qaul* shahabat (adalah *hujjah*) di bawah qiyas. Dan tentang kebolehan qaul shahabat dalam men-*takhshîsh* keumuman, terdapat dua pendapat.

وَقِيلَ إِنْ انْتَشَرَ وَقِيلَ إِنْ خَالَفَ الْقِيَاسَ وَقِيلَ إِنْ انْضَمَّ إِلَيْهِ قِيَاسُ تَقْرِيبٍ

Dikatakan (dalam sebuah pendapat), bahwa *qaul* shahabat adalah hujjah jika tersebar luas. Dikatakan (dalam pendapat lain), bahwa *qaul* shahabat adalah hujjah jika menyalahi qiyas. Dikatakan (dalam pendapat lain), bahwa *qaul* shahabat adalah hujjah jika berhimpun dengan qiyas yang mendekatkan.

وَقِيلَ قَوْلُ الشَّيْخَيْنِ فَقَطْ وَقِيلَ الْخُلَفَاءِ الْأَرْبَعَةِ وَعَنْ الشَّافِعِيِّ إِلَّا عَلِيًّا

Dikatakan (dalam sebuah pendapat), bahwa *qaul* dua *syaikh* (yakni Abu Bakar ash-Shiddiq dan Umar bin Khaththâb) saja (yang menjadi hujjah). Dikatakan (dalam pendapat lain), *qaul* khalifah yang empat. Diriwayatkan dari Imam Asy-Syafi'i, kecuali Ali bin Abi Thalib.

أَمَّا وِفَاقُ الشَّافِعِيِّ زَيْدًا فِي الْفَرَائِضِ فَلِدَلِيلٍ لَا تَقْلِيدًا

Adapun kesamaan pendapat Imam Asy-Syafi'i terhadap Zaid bin Tsabit dalam permasalahan *faraidl* (fiqh waris), maka hal itu dikarenakan karena adanya dalil, bukan karena taqlid.

TENTANG QAUL SHAHABAT

Permasalahan qaul shahabat sebagai sebuah metode *istidlâl* terbagi dalam dua permasalahan.

Permasalahan pertama, kehujjahan *qaul* salah seorang shahabat terhadap shahabat yang lain. Dalam permasalahan ini, semua ulama' sepakat bahwa qaul salah seorang shahabat bukanlah hujjah bagi shahabat yang lain.

Permasalahan kedua, kehujjahan *qaul* shahabat terhadap selain shahabat. Dalam permasalahan kedua ini, terdapat beberapa pendapat.

1. Pendapat pertama, yakni pendapat yang benar dan merupakan *qaul jadîd* Imam Asy-Syafi'i, bahwa *qaul* shahabat bukanlah hujjah bagi generasi setelahnya. Hal ini karena perkataan seorang mujtahid secara mandiri bukanlah hujjah. Syaikh Taqiyyuddin As-Subuki melontarkan pengecualian terhadap permasalahan-permasalahan yang berdimensi *ta'abbudî* atau dogmatis. Secara *dhahir*, perkataan shahabat dalam permasalahan *ta'abbudî* ini tidak lain bersandar pada *tauqîf* atau pengajaran dari Rasulullah saw. Ada sebuah riwayat bahwa Sayyidina Ali bin Abi Thalib pernah melakukan shalat di waktu malam hari sebanyak enam raka'at, dalam setiap raka'atnya beliau melakukan sujud sebanyak enam kali. Imam Asy-Syafi'i mengomentari riwayat ini dengan mengatakan, "Seandanya riwayat ini *tsubût* (ditetapkan keberadaannya) dari Sayyidina Ali, maka pastilah aku juga berpendapat sama. Karena dalam hal ini tidak ada peran qiyas, maka secara *dhâhir* beliau melakukannya berdasarkan *tauqîf* (pengajaran dari Rasul)".
   Dan, jika qaul shahabat bukan hujjah, bolehkah sekadar bertaqlid padanya? Dalam hal ini terdapat dua pendapat. Para ulama' *muhaqqiq*, sebagaimana dikatakan Imam Haramain, menyatakan bahwa tidak diperkenankan ber-*taqlid* pada shahabat, bukan karena madzhab shahabat kualitasnya sebawah para imam mujtahid pendiri madzhab empat, akan tetapi semata-mata karena keberadaan madzhab shahabat belum dapat dipertanggungjawabkan kesahihan riwayat atau keutuhan konsepnya, karena tidak terbukukan secara rapi. Berbeda halnya dengan empat madzhab yang pendapat-pendapatnya terbukukan secara rapi dalam kitab-kitab karya para ulama' pengikut masing-masing. Sehingga redaksi kitab yang satu menjadi penjelas terhadap redaksi kitab yang lain, menjadi peng-*qayyid* terhadap yang mutlak, atau pen-*takhsish* terhadap yang umum. Demikian Ibnu as-Shalah memberikan alasan. Beliau juga menegaskan bahwa ketidakbolehan

bertaqlid ini bukan hanya pada madzhab shahabat saja, akan tetapi mencakup pada semua ulama' yang madzhabnya tidak terbukukan.

Ibnu as-Subuki menyatakan bahwa pendapat *ashahh* adalah bolehnya bertaqlid pada shahabat. Akan tetapi beliau menambahkan bahwa pada hakikatnya tidak ada perbedaan pendapat tentang hal ini. Karena pangkal permasalahan adalah validitas periwayatan pendapat mereka. Jika periwayatannya betul-betul valid (*tsubût*), maka boleh bertaqlid pada mereka, dan tidak ada perbedaan di antara ulama' tentang hal ini. Akan tetapi sebaliknya, jika periwayatan pendapat shahabat tidak valid, maka tidak boleh bertaqlid pada mereka. Sekali lagi, bukan karena pendapat mereka tidak layak ditaqlidi, akan tetapi semata-mata karena lemahnya periwayatan.

Syaikh Waliyyuddin menyatakan bahwa yang dikehendaki bahwa madzhab shahabat tidak *tsubût* dengan sebenar-benar *tsubût* adalah bahwa terkadang sebuah pendapat shahabat memiliki persyaratan yang tidak diketahui, atau sebuah pendapat shahabat diarahkan dalam kondisi tertentu, meskipun sebenarnya pendapat shahabat tersebut *tsubût* atau teriwayatkan secara valid[12].

2. Pendapat kedua, bahwa qaul shahabat adalah hujjah secara mutlak. Ini adalah pendapat Imam Asy-Syafi'i dalam *qaul qadim*, pendapat Imam Malik dan Imam Abu Hanifah[13]. Berdasarkan pendapat kedua ini, di manakah kedudukan qaul shahabat jika dibandingkan dengan qiyas? Sebagian ulama' menyatakan bahwa qaul shahabat harus diprioritaskan daripada qiyas. Sehingga tatkala terdapat *qaul* dari dua orang shahabat saling *ta'ârudl* (berbenturan), maka kedua qaul shahabat tersebut diperlakukan layaknya dua dalil, salah satunya harus di-*tarjih* dengan dalil tertentu.

   Sebagian ulama' menyatakan bahwa meski merupakan hujjah, kedudukan qaul shahabat masih berada di bawah qiyas. Berpijak pada hal ini, dapatkah qaul shahabat men-*takhshish* keumuman sebuah dalil? Sebagian pendapat mengiyakannya, karena qaul shahabat adalah *hujjah syar'iyyah*, sehingga layak pula bertindak sebagai pen-*takhshish*. Pendapat lain menyatakan bahwa qaul shahabat tidak dapat men-*takhsish* dalil yang bernuansa umum, karena para shahabat ketika menemukan sebuah dalil dengan cakupan umum, mereka meninggalkan pendapatnya sendiri.

[12] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol II hal. 452
[13] *Ibid*, hal. 453

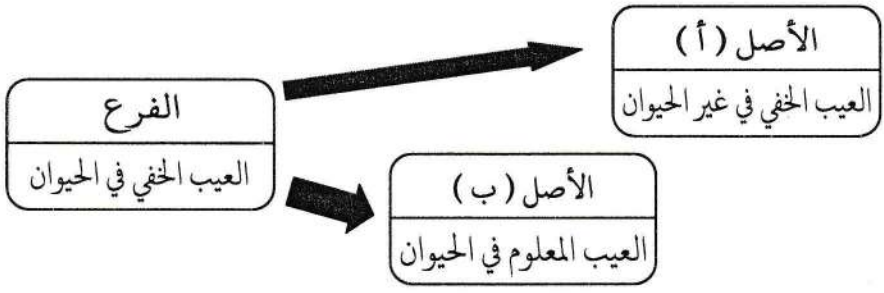
3. Pendapat ketiga, qaul shahabat adalah hujjah jika telah tersebar dan tidak ditentang dengan pendapat yang berbeda, jika tidak demikian, maka qaul shahabat bukan hujjah. Dalam pendapat ini, jika telah terpenuhi syarat-syarat ijma' sukuti, maka qaul shahabat adalah hujjah. Jika tidak, maka sebaliknya. Di sinilah sisi lemah pendapat ini[14].
4. Pendapat keempat, *qaul* shahabat adalah hujjah jika menyalahi qiyas. Karena shahabat pengujarnya tidak akan menyalahi qiyas kecuali karena berdasar sebuah dalil. Berbeda halnya jika bersesuaian dengan qiyas, maka bisa jadi pernyataan itu adalah pendapat pribadinya, bukan hujjah.
5. Pendapat kelima, bahwa *qaul* shahabat adalah hujjah jika berhimpun dengan qiyas *taqrîb*. Contohnya adalah putusan shahabat Utsman bin Affan tentang jual beli dengan pensyaratan lepas tanggung jawab dari segala cacat. Beliau memberikan putusan bahwa dengan pensyaratan tersebut, penjual lepas tanggung jawab dari cacat tersembunyi yang tidak diketahuinya dalam obyek berupa hewan, bukan yang lain. Terkait hal ini, Imam Asy-Syafi memberi alasan : "Karena dalam keadaan sehat dan sakit, hewan selalu menyerap asupan makanan, karenanya jarang sekali hewan terhindar dari cacat yang nampak maupun cacat yang tersembunyi". Sehingga penjual lepas tanggung jawab dari cacat yang tersembunyi yang tidak diketahuinya, sebab adanya perjanjian lepas tanggung jawab, yang dibutuhkannya sebagai pengukuh tetapnya transaksi.

   Penamaan qiyas *taqrîb*, sebagaimana penjelasan Al-Mahalli dalam karya *syarh*-nya atas *Jam'ul Jawâmi'*, karena ada upaya mendekatkan (dengan teori analogi) terhadap pendapat shahabat Utsman bin Affan yang berbeda dengan konsekwensi *qiyas tahqîq* dan *qiyas ma'na*, yang menyimpulkan bahwa penjual sama sekali tidak lepas dari tanggung jawab adanya cacat, karena tidak diketahuinya *mubra' minhu* (obyek cacat yang dilepas tanggung jawabnya)[15].

   Sedangkan kesimpulan dari penjelasan Al-Mawardi, bahwa penamaan qiyas *taqrîb* adalah karena adanya upaya mendekatkan *far'u* pada sebuah *ashl*, melebihi kedekatannya pada *ashl* yang lain. Dan, ungkapan Imam Asy-Syafi'i mengandung pendekatan sebagaimana hal tersebut[16]. Berikut ini skema qiyas *taqrîb* dengan alasan penamaannya

[14] Abd Ar-Rahman As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini*, vol II hal. 355.
[15] Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'* vol II hal. 356.
[16] Tentang penamaan qiyas

sebagaimana penjelasan Al-Mawardi dengan contoh sebagaimana di atas:



Far'u lebih dekat untuk disamakan dengan *ashl* (B) daripada *ashl*

Jika *far'u* disamakan dengan *ashl* (A), maka dengan adanya perjanjian lepas tanggung jawab dari segala cacat, seorang penjual tetap tidak bisa lepas dari tanggung jawab adanya cacat. Karena seseorang tidak akan bisa lepas tanggung jawab dari sesuatu yang tidak diketahui. Sebagaimana penjual barang bukan hewan yang mengadakan perjanjian lepas tanggung jawab dari cacat yang tersembunyi, maka dia tidak bisa lepas dari tanggung jawab adanya cacat.

Berbeda halnya jika *far'u* disamakan dengan *ashl* (B), maka dengan perjanjian lepas tanggung jawab dari segala cacat, seorang penjual bisa lepas dari tanggung jawab cacat yang tersembunyi. Karena jarang sekali hewan terhindar dari cacat, sehingga keberadaan cacat seakan telah maklum. Sebagaimana halnya berlepas tanggung jawab dari cacat benar-benar yang telah maklum (diketahui, yakni bukan tersembunyi) pada obyek hewan.

6. Pendapat keenam, bahwa secara khusus, *qaul* Abu Bakar ash-Shiddîq dan Umar bin Khaththâb *radliyallâhu anhuma* adalah hujjah, bukan selain keduanya. Ini berdasarkan sabda Rasulullah saw.:

   اِقْتَدُوا بِاَلَّذَيْنِ مِنْ بَعْدِي أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ (رواه الترمذي)

   Ikutilah dua orang sepeninggalku, Abu Bakar dan 'Umar (HR. Turmudzi)

7. Pendapat ketujuh, bahwa secara khusus, *qaul* salah satu dari empat *Khulafa' ar-Rasyidin*, yakni Abu Bakar ash-Shiddîq, Umar bin Khaththâb, Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib *radliyallâhu anhum* adalah hujjah, bukan selain dari mereka. Ini berdasarkan sabda Rasulullah saw.:

   عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ مِنْ بَعْدِيْ (رواه أحمد)

   Ikutilah sunnahku, dan sunnah Khulafa' ar-Rasyidin setelahku (HR. Ahmad)

8. Pendapat kedelapan, *qaul* salah satu dari empat khalifah kecuali Ali bin Abi Thalib. *radliyallâhu anhu* adalah hujjah. Pendapat ini diriwayatkan dari Imam Asy-Syafi'i. Imam Al-Qaffal mengomentari, bahwa dikecualikannya Ali bin Abi Thalib ini bukan karena kalahnya kualitas beliau dibanding kualitas ijtihad ketiga khalifah yang lain, akan tetapi karena saat Shahabat Ali bin Abi Thalib menjabat sebagai khalifah, beliau pindah ke Kufah, dan di sisi lain shahabat-shahabat yang dulunya sering dimintai pertimbangan pendapat oleh tiga khalifah terdahulu banyak yang telah wafat. Sehingga, dijadikannya *qaul* tiga orang khalifah pertama sebagai hujjah lantaran *qaul-qaul* tersebut hasil pertimbangan para shahabat senior, sehingga seakan-akan *qaul-qaul* tersebut merupakan qaul mayoritas shahabat. Berbeda halnya dengan *qaul* Ali bin Abi Thalib.

   Demikianlah, bahwa *qaul* shahabat menurut *qaul* jadid Imam Asy-Syafi'i bukanlah hujjah mandiri. Adapun fakta bahwa pendapat Imam Asy-Syafi'i dalam permasalahan *faraidl* atau hukum-hukum waris seringkali sama seperti pendapat Zaid bin Tsabit, maka hal tersebut bukan karena beliau bertaqlid, akan tetapi karena semata adanya dalil-dalil yang dijadikan landasan pencetusan hukum. Yakni, bahwa hasil ijtihad yang dicetuskan oleh Imam Asy-Syafi'i kebetulan sama dengan hasil ijtihad yang dilakukan oleh Zaid bin Tsabit. Rasulullah saw. bersabda:

   أَعْلَمُ أُمَّتِي بِالْفَرَائِضِ زَيْدُ بْنُ ثَابِت (رواه الترمذي)

   Orang yang paling pandai di antara umatku dalam bidang faraidl adalah Zaid bin Tsabit. (HR. Tirmidzi)

مَسْأَلَةٌ: اَلْإِلْهَامُ إِيقَاعُ شَيْءٍ فِي الْقَلْبِ يَثْلُجُ لَهُ الصَّدْرُ يَخُصُّ بِهِ اللهُ تَعَالَى بَعْضَ أَصْفِيَائِهِ وَلَيْسَ بِحُجَّةٍ لِعَدَمِ ثِقَةِ مَنْ لَيْسَ مَعْصُومًا بِخَوَاطِرِهِ خِلَافًا لِبَعْضِ الصُّوفِيَّةِ

Permasalahan: Ilham adalah menyusupkan sesuatu dalam hati, yang kepadanya jiwa merasa tenteram; dengannya Allah Ta'ala mengistimewakan sebagian dari para kekasih (wali)-Nya. Ilham bukan merupakan hujjah, karena tidak adanya jaminan kebenaran dari orang yang bukan *ma'shum* (terpelihara dari segala dosa/kesalahan) atas gerak hatinya. Berbeda dengan pendapat sebagian kaum shufiyah.

TENTANG ILHAM

Syaikh Tâjuddîn as-Subuki dalam teks Jam'ul Jawâmi' mendefinisikan ilham sebagai berikut: "Menyusupkan sesuatu dalam hati,

yang kepadanya jiwa merasa tenteram". Definisi lain datang dari Abu Zaid dalam kalangan Hanafiyyah, sebagaimana diriwayatkan As-Sam'âniy dalam kitab *Qawâthi' al-Adillah* bahwa ilham adalah "sesuatu yang menggerakkan hati dengan ilmu yang mengajakmu untuk mengamalkannya tanpa ber-*istidlal* dari ayat, dan tanpa olah pikir dari hujjah"[17]. Ilham diberikan Allah kepada sebagian dari para kekasih atau wali-Nya.

Ada beberapa pendapat tentang legalitas mengamalkan ilham, sebagai berikut :

1. Pendapat pertama, sebagaimana dipegang teguh mayoritas ulama', menyatakan bahwa ilham tidak dapat dijadikan sebagai hujjah, karena tak adanya jaminan bebas dari susupan syaithan terhadap detak hati seseorang yang tidak *ma'shûm* (terpelihara dari salah dan dosa, yakni para nabi).[18]
2. Pendapat kedua, sebagaimana dinyatakan oleh sebagian kaum shufi, bahwa ilham adalah hujjah bagi diri sendiri, bukan bagi orang lain. Sedangkan ilham yang terjadi pada orang yang *ma'shûm* seperti Nabi saw., maka ia adalah hujjah bagi diri sendiri dan orang lain, sebagaimana wahyu. Termasuk di antara ulama' yang dikenal menyatakan kehujjahan ilham adalah Imam Syihabuddîn as-Suhrawardiy. Beliau menyatakan bahwa ilham adalah ilmu yang datang pada nafsu yang tenang dan bersih. Dalam hadis terdapat ungkapan berikut :

إِنَّ مِنْ أُمَّتِيْ مُحَدَّثِيْنَ وَإِنَّ عُمَرَ مِنْهُمْ

Sesungguhnya dalam umatku terdapat orang-orang yang diberi ilham. Dan sesungguhnya Umar adalah salah satu dari mereka. [19]

Lalu As-Suhrawardiy menyitir ayat 8 surat Asy-Syams di atas, kemudian mengomentari, bahwa nafsu bisa mendapatkan ilham, dan nafsu yang terilhami dengan pengetahuan dari Allah adalah nafsu yang sifat-sifatnya berganti, dari nafsu *amarah* menjadi nafsu *muthmainnah*,

---

[17] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol. II hal. 455

[18] Dikatakan dalam sebuah pendapat, bahwa ilham dapat diamankan dari gangguan syaithan, yakni dengan mengukurnya dengan timbangan tata aturan syara'. Jika sesuai dengan syara', maka ilham tersebut dapat diterima, dan jika tidak sesuai, maka detak hati tersebut tertolak. Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 357

[19] Hadis ini juga teriwayatkan dengan redaksi lain, diriwayatkan di antaranya oleh Imam Bukhari dan Muslim. *Muhaddats* dalam hadis tersebut ditafsirkan dengan "orang yang diberi ilham", yakni orang-orang yang dibukakan pengetahuan pada batin hatinya yang dipicu faktor dari dalam dirinya, bukan dari faktor inderawi dari luar dirinya. Lihat Al-Ghazali, *Ihya' Ulumiddîn*, vol. III hal. 24.

yakni nafsu yang tenang. Di penghujung paparannya, As-Suhrawardiy menjelaskan bahwa ilham tidak untuk konsumsi umum, ilham hanya terbatas bagi diri sendiri[20].

3. Pendapat ketiga, dalam kitab Al-Kaukab as-Sâthi', Imam As-Suyuthi menambahkan pendapat lain, yang disuarakan oleh sebagian kaum Jabbariyyah, bahwa ilham adalah hujjah, sebagaimana wahyu yang didengar dari Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Mereka berdalih dengan beberapa argumentasi[21]:
   1. Firman Allah SWT. dalam ayat-ayat sebagai berikut:

      وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (الشمس : ٧ - ٨)

      Demi jiwa, dan penyempurnaannya. Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya.

      فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ (الأنعام : ١٢٥)

      Maka barangsiapa yang dikehendaki Allah untuk diberi petunjuk, maka Allah akan melapangkan dadanya untuk menerima Islam

   2. Sabda Rasulullah SAW.

      اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ، فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بنورِ اللهِ

      Hati-hatilah terhadap firasat orang mukmin, maka sesungguhnya dia memandang dengan cahaya Allah

      اَلْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ فَدَعْهُ وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ

      Dosa adalah sesuatu yang meresap dalam hati, maka tinggalkanlah, meskipun orang-orang menasihatimu, meskipun mereka menasihatimu.

      Dalam hadis di atas, Rasulullah menjadikan *syahâdah* (persaksian, rekomendasi) hati tanpa hujjah sebagai sesuatu yang lebih utama daripada fatwa. Maka dengan demikian, ilham adalah benar adanya, dan ia merupakan wahyu batin. Hanya saja, tatkala seorang hamba bermaksiat kepada Tuhannya, dan dia beramal berdasarkan hawa nafsunya, maka dia akan dihalang-halangi dari *karamah* ini.

      Pernyataan di atas disanggah, bahwa dalam ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis di atas sama sekali tidak terdapat sisi argumentatif yang melandasi pendapat diterimanya ilham sebagai hujjah. Karena yang dikehendaki dari ayat 8 Surat Asy-Syams bukanlah menyusupkan sesuatu dalam hati tanpa dalil, akan tetapi petunjuk

[20] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi' vol II hal. 455.

[21] *Ibid*. Dalam kitab *Al-Kaukab al-Munîr*, sebuah karya ushul fiqh buah pena ulama' madzhab Hanbali, pendapat semacam ini diungkap oleh sebagian ulama' Hanafiyyah. Lihat Taqiyyuddîn Abu al-Baqâ' al-Futûhiy (Ibnu an-Najjâr), *Al-Kaukab al-Munîr*, hal. 106.

pada kebenaran dengan dalil. Hal ini sebagaimana jawaban shahabat Ali bin Abi Thalib *radliyallâhu 'anhu*, tatkala beliau ditanya oleh Abu Juhaifah, "Apakah di sisi Anda ada sesuatu dari Rasulullah selain Al-Qur'an?" Beliau menjawab, "Tidak, demi Tuhan yang membelah biji dan menciptakan jiwa, kecuali Allah memberikan pada hamba sebuah kepahaman tentang kitab-Nya"[22].

خَاتِمَةٌ: قَالَ الْقَاضِي الْحُسَيْنُ مَبْنَى الْفِقْهِ عَلَى أَنَّ الْيَقِينَ لَا يُرْفَعُ بِالشَّكِّ وَالضَّرَرَ يُزَالُ وَالْمَشَقَّةَ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ وَالْعَادَةَ مُحَكَّمَةٌ قِيلَ وَالْأُمُورَ بِمَقَاصِدِهَا

Penutup: Al-Qadli Husain berkata: Pondasi bangunan fiqh berdiri di atas (1) "Bahwa keyakinan tidak dapat dihilangkan dengan keraguan"; (2) "Hal berbahaya harus dihilangkan"; (3) "Kepayahan akan menarik kemudahan"; (4) "Kebiasaan menjadi acuan penetapan hukum"; Dikatakan (dalam sebuah pendapat) "dan bahwa semua perkara bergantung tujuannya"

KAIDAH-KAIDAH FIQH

Pembahasan tentang *istidlâl* dalam kitab ini diakhiri dengan paparan tentang kaidah-kaidah fiqh, karena ada kemiripan antara kaidah dan dalil. Kaidah tidak terbatas dalam bab-bab tertentu, berbeda dangan *dlâbith*, demikian Syaikhul Islam menyatakan.

Pondasi bangunan fiqh terbangun atas lima kaidah, yang di atasnya terbangun sekian banyak permasalahan cabangan fiqh.

Pertama, bahwa keyakinan tidak bisa dihilangkan dengan keraguan. Maksudnya, bahwa dari sisi keberlanjutan hukum yang diakibatkan dari keyakinan, munculnya keraguan tidak dapat menafikannya. Seperti halnya seseorang yang yakin telah melakukan wudlu, lalu muncul keraguan, apakah dia telah ber-*hadats* atau tidak. Dalam hal ini dia harus mengambil sisi keyakinannya, yakni bahwa dia masih dalam keadaan suci, tidak harus berwudlu lagi jika ingin melakukan shalat misalnya.

Kedua, bahwa *dlarar* (dampak negatif) harus dihilangkan. Seperti adanya kewajiban mengembalikan barang yang di-*ghasab* (dikuasai tidak secara sah); kewajiban ini demi menghilangkan dampak negatif yang dialami pemilik barang akibat tidak dapat mengakses kemanfaatan barang yang secara sah menjadi miliknya.

[22] *Ibid*, hal 106, Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol II hal. 455, dan As-Syafi'I, *Al-Umm* vol VIII hal. 675.

Ketiga, bahwa *masyaqqah* (kepayahan) menyebabkan kemudahan. Seperti diperbolehkannya melakukan *jama'* dan *qashar* shalat, serta tidak berpuasa, dalam rangka perjalanan, dengan syarat dan ketentuan berlaku.

Keempat, tradisi / kebiasaan menjadi faktor penentu hukum. Seperti halnya dalam penentuan batas minimal dan maksimal masa haidl.

Kelima, sebagaimana ditambahkan oleh sebagian ulama', bahwa berbagai hal bergantung pada kesengajaan. Di antara cabangan permasalahannya adalah kewajiban niat dalam wudlu, shalat, puasa, dan ibadah-ibadah lainnya yang mengharuskan adanya niat. Pengarang *Jam'ul Jawâmi'* memasukkan kaidah kelima ini dalam cakupan kaidah pertama, karena jika suatu perbuatan tidak disengaja melakukannya, maka keyakinan yang muncul adalah tidak dianggapnya perbuatan tersebut.

تمت

KITAB KEENAM ; *TA'ÂDUL* DAN *TARJIH*

الْكِتَابُ السادس فِي التَّعَادُلِ وَالتَّرَاجِيْح

يَمْتَنِعُ تَعَادُلُ الْقَاطِعَيْنِ وَكَذَا الْأَمَارَتَيْنِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ عَلَى الصَّحِيحِ فَإِنْ تُوُهِّمَ التَّعَادُلُ فَالتَّخْيِيرُ أَوِ التَّسَاقُطُ أَوِ الْوَقْفُ أَوِ التَّخْيِيرُ فِي الْوَاجِبَاتِ وَالتَّسَاقُطُ فِي غَيْرِهَا أَقْوَالٌ

Tidak mungkin terjadi persebandingan antara dua dalil *qath'i*, begitu pula (tidak mungkin terjadi persebandingan antara) dua tanda dalam kenyataan sebenarnya, menurut pendapat shahih. Jika disangka terjadi persebandingan (*ta'âdul*), maka boleh memilih (salah satu dalam mengamalkannya), atau saling menggugurkan, atau menangguhkan permasalahan, atau boleh memilih dalam kewajiban-kewajiban dan saling menggugurkan dalam selainnya. Ini adalah beberapa pendapat.

TENTANG *TA'ÂDUL*

Bab ini menjelaskan tata cara ber-*istidlâl* tatkala terjadi *ta'ârudl* antara dua dalil. Dalam sebagian kitab ushul fiqh, bab ini memang dijelaskan dalam judul pembahasan "*ta'ârudl*". Keduanya merujuk pada makna yang sama. Hanya saja, istilah *ta'âdul* digunakan tatkala dua dalil yang berbenturan berkekuatan sama dan saling sebanding, sehingga tidak ada celah *jam'u* atau *tarjîh*. Sedangkan istilah *ta'ârudl* kebanyakan digunakan untuk dalil-dalil yang secara *dhahir* berbenturan, akan tetapi ada celah *jam'u* (upaya kompromi) atau *tarjîh* [1].

Sebagai bekal memahami pengertian *ta'âdul* dan *ta'ârudl*, berikut ini dipaparkan pengertian keduanya. Tentang *ta'ârudl*, terdapat dua definisi sebagai berikut:

تَقَابُلُ الدَّلِيلَيْنِ عَلَى سَبِيلِ الْمُمَانَعَةِ

Persinggungan dua dalil dengan cara saling mencegah

Dalam ungkapan lain disebutkan bahwa definisi *ta'ârudl* adalah :

التَّمَانُعُ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ مُطْلَقًا بِحَيْثُ يَقْتَضِي أَحَدُهُمَا غَيْرَ مَا يَقْتَضِي الْآخَرُ

Saling mencegah di antara dua dalil secara mutlak, yakni salah satunya menunjukkan makna yang berbeda dengan yang ditunjukkan dalil lain.

[1] Ungkapan "*ta'âdul*" dalam redaksi kitab asalnya (yakni *syarh Zakariya al-Anshari, Ghayah al-Wushul* dan *matan Lubbul Ushûl*) diperjelas dengan ungkapan "*ta'ârudl*". Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 514.

Sedangkan *ta'âdul* didefinisikan sebagai berikut :

اَلتَّعَادُلُ هُوَ التَّسَاوِيْ وَالتَّقَابُلُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ

Ta'âdul adalah penyamaan dan persebandingan dari segala sisi.

TA'ÂDUL DUA DALIL *QATH'IY*

Kemudian, secara *aqliy*, tidak mungkin terjadi *ta'âdul* antara dua dalil *qath'iy*. Salah satu dalil menunjukkan makna yang bertentangan dengan makna yang ditunjukkan oleh dalil yang lain. Karena jika hal demikian boleh terjadi, pastilah kedua *madlûl* (kandungan makna yang ditunjukkan oleh dalil) sama-sama berlaku, dan terjadilah berkumpulnya dua hal saling bertentangan (*tanâfiy*), dan hal semacam ini adalah mustahil. Karenanya, tidak mungkin ada dalam wujudnya, dua dalil yang *qath'iy* yang saling bertentangan. Seperti dalil yang menunjukkan atas kebaruan alam, dan dalil yang menunjukkan atas keabadian alam.

Ketentuan kemustahilan *ta'âdul* antara dua dalil *qath'iy* ini mencakup kasus *ta'âdul* antar dua dalil *'aqliy*, atau antar antar dua dalil *naqliy*, atau antara dalil *'aqliy* dan dalil *naqliy*. *Jam'ul Jawâmi'* tidak menjelaskan *ta'âdul* antara dalil *qath'iy* dan dalil *dhanniy*. Ini karena, jika pertentangan *qath'iy – dhanniy* terjadi dalam selain dalil *naqliy*, maka tentu saja *dhann* (asumsi) yang terbangun akan dengan sendirinya sirna akibat kepastian dari kebalikan asumsi tersebut. Ibnul Hâjib mencontohkan, semisal Zaid diduga ada di rumahnya, berdasarkan bahwa mobil beserta ajudannya ada di depan pintu rumah. Lalu dengan mata kepala dilihat jelas bahwa ternyata Zaid sedang berada di luar rumah. Maka asumsi keberadaan Zaid di dalam rumah yang ditunjukkan dengan adanya mobil yang parkir di depan rumah berikut ajudannya, dengan sendirinya sirna begitu disaksikan keberadaan Zaid yang sedang ada di luar rumah. Karenanya, tidak ada *ta'ârudl* dalam hal ini. Sedangkan jika pertentangan *qath'iy – dhanniy* terjadi dalam dalil *naqliy*, maka dalil *dhanniy* tetap pada *dalâlah* (penunjukan)nya di saat *dalâlah* dalil *qath'iy*, hanya saja dalil *qath'iy* yang harus dikedepankan, karena lebih kuat. Demikian, sebagaimana dijelaskan pula oleh Ibnu as-Subuki dalam *Syarh Minhâj*[2].

Sedangkan *ta'âdul* antara dua *amârah* (pertanda penunjukan, yakni dalil *dhanniy*), jika terjadi dalam pemikiran seorang mujtahid, maka tentu saja hal itu mungkin terjadi. Adapun dalam kenyataannya sebenarnya,

[2] Az-Zarkasyi, *al-Bahr Al-Muhith* vol. IV hal. 407, Wizârat al-Awqâf bi al-Kuwait, *Al-Mausû'at al-Fiqhiyyah*, vol. XII hal. 184, dan Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol. II hal. 459

apakah memang benar-benar telah terjadi *ta'âdul* di antara keduanya? Ada dua pendapat mengenai hal ini.

Pendapat pertama, bahwa hal tersebut mungkin saja terjadi. Pendapat ini sebagaimana direkomendasikan mayoritas ulama', dan dipedomani oleh Ibnul Hâjib dan Al-Âmudi, karena tidak ada hal yang mencegah kemungkinan terjadinya.

Pendapat kedua, sebagaimana direkomendasikan oleh *Jam'ul Jawâmi'*, bahwa hal ini tidak mungkin terjadi, karena ketidakmungkinan terjadi *ta'ârudl* (pertentangan) di antara kalam *Syâri'* (penentu syariat, Allah dan Rasul-Nya). Ibnu Khuzaimah berkata, "Aku tidak pernah tahu ada dua hadis diriwayatkan dari Rasulullah saw. dengan sanad yang sama-sama shahih dan saling bertolak belakang. Siapa pernah menemukannya, maka datangkanlah, maka aku akan menyelaraskan di antara keduanya". As-Subuki memperjelas ungkapan Ibnu Khuzaimah di atas dalam *Man'ul Mawâni'*, yakni barangsiapa yang memiliki sejumlah pembahasan masalah dalam *ta'ârudl*, maka datangkanlah, aku akan menjelaskan kekeliruannya dalam menyangka adanya *ta'ârudl*. Jika tidak, bagaimana mungkin akan diselaraskan dua dalil yang secara hakikat saling bertentangan? Persangkaan (adanya *ta'ârudl*) hanyalah muncul dari kecacatan dalam memahami, atau kecacatan pada sanad.

Berpijak pada pendapat yang tidak memungkinkan terjadinya *ta'âdul* di antara dua *amârah* atau dalil *dhanniy*, pada kenyataan sebenarnya, jika dalam pemikiran seorang mujtahid *ta'âdul* tetap terjadi, maka langkah apakah yang harus ditempuhnya? Ada beberapa pendapat tentang hal ini.

1. *Pertama*, boleh memilih salah satu dari keduanya untuk diamalkan, atau diputuskan sebagai vonis peradilan; pilihan dalam fatwa juga diserahkan pada *mustafti* (peminta fatwa). Pendapat ini dipedomani oleh Al-Qadli Abu Bakar, Ali, Ibnu Abi Hasyim, Al-Baydlawi dan Imam Haramain.
2. *Kedua*, keduanya saling menggugurkan, sehingga kedua dalil tidak dipakai, dan berpindah pada pemakaian dalil lainnya. Ini sebagaimana ketika terjadi *ta'ârudl* (pertentangan) di antara dua bayyinah (bukti, saksi). Al-Baydlawi meriwayatkan bahwa pendapat ini diungkapkan oleh sebagian *fuqaha'*. Syarh Jam'ul Jawâmi' merekomendasikan bahwa versi ini adalah yang paling mendekati kebenaran.
3. *Ketiga*, menangguhkan pengamalan kedua dalil hingga tampak adanya faktor *tarjîḥ* yang menggunggulkan salah satu dari kedua dalil tersebut.

4. *Keempat*, boleh memilih di antara dua dalil jika permasalahannya terkait kewajiban-kewajiban, seperti bolehnya memilih salah satu dari bentuk *kaffarat* sumpah. Jika tidak, maka kedua dalil gugur, sebagaimana halnya *ta'ârudl* antara hukum mubah dan haram[3].

وَإِنْ نُقِلَ عَنْ مُجْتَهِدٍ قَوْلَانِ مُتَعَاقِبَانِ فَالْمُتَأَخِّرُ قَوْلُهُ وَإِلَّا فَمَا ذَكَرَ فِيهِ الْمُشْعِرَ بِتَرْجِيحِهِ وَإِلَّا فَهُوَ مُتَرَدِّدٌ وَوَقَعَ لِلشَّافِعِيِّ فِي بِضْعَةَ عَشَرَ مَكَانًا وَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى عُلُوِّ شَأْنِهِ عِلْمًا وَدِينًا ثُمَّ قَالَ الشَّيْخُ أَبُو حَامِدٍ مُخَالِفُ أَبِي حَنِيفَةَ مِنْهُمَا أَرْجَحُ مِنْ مُوَافِقِهِ وَعَكَسَ الْقَفَّالُ وَالْأَصَحُّ التَّرْجِيحُ بِالنَّظَرِ فَإِنْ وَقَفَ فَالْوَقْفُ	Jika diriwayatkan dari seorang mujtahid dua pendapat yang terjadi secara beriringan (yakni tidak bersamaan), maka pendapat yang akhir itulah (yang dianggap) pendapatnya. Jika tidak demikian, maka (yang dianggap pendapat mujtahid tersebut adalah) pendapat yang disebutkan olehnya dengan isyarat *tarjîh*. Jika mujtahid tidak menyebutkannya, maka dia dianggap orang yang orang ragu (di antara kedua pendapatnya itu). Keragu-raguan ini terjadi pada diri Imam Asy-Syafi'i dalam belasan tempat permasalahan. Dan ini menunjukkan atas keluhuran derajat keilmuan dan keberagamaannya. Kemudian Syaikh Abu Hamid al-Isfirâyîni berkata: Pendapat yang berbeda dengan Imam Abu Hanifah di antara kedua pendapat Imam Asy-Syafi'i adalah lebih unggul daripada pendapat yang bersesuaian dengan Imam Abu Hanifah. Al-Qaffal membaliknya. Dan menurut pendapat *ashahh*, harus dilakukan *tarjîh* (terhadap dua pendapat Imam Asy-Syafi'i tersebut), dengan penalaran. Jika *tarjîh* juga mengalami kebuntuan, maka (penentuan mana yang lebih unggul dari kedua pendapat itu) harus ditangguhkan.

RAGAM PENDAPAT MUJTAHID BAGI PENGIKUTNYA

Pendapat mujtahid adalah *hujjah* bagi *muqallid* atau pengikutnya, sebagaimana lebih lanjut dijelaskan dalam pembahasan tentang taqlid. Terkait dengan pembahasan *ta'ârudl*, jika di mata mujtahid, *ta'ârudl* terjadi antar dalil syara' berupa ayat Al-Qur'an atau hadis, maka di mata *muqallid*, *ta'ârudl* terjadi antara dua pendapat berbeda dari imam mujtahidnya.

Jika terdapat periwayatan dua pendapat berbeda dari seorang mujtahid, maka dalam menyikapi hal ini, ada sejumlah pemilahan:

[3] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol. II hal. 460.

1) Jika dua pendapat tersebut diungkapkan pada waktu yang berbeda[4], maka yang dianggap sebagai pedapat mujtahid tersebut adalah pendapatnya yang terakhir, sedangkan pendapat yang diungkapkan pertama kali, dianggap telah dicabut.
2) Jika dua pendapat mujtahid tersebut diungkapkan secara bersamaan[5], maka yang dianggap sebagai pendapat mujtahid tersebut adalah pendapat yang diungkapkan dengan isyarat *tarjîh* dari mujtahid tersebut terhadap salah satu pendapatnya. Isyarat *tarjîh* semisal dengan ucapannya, "Pendapat yang ini lebih mirip dengan benar"; atau dengan tindakan mujtahid yang men-*tafrî'* (mencabangkan, atau mengembangkan permasalahan)
3) Jika dua pendapat mujtahid tersebut diungkapkan secara bersamaan, dan dia tidak mengungkapkan isyarat *tarjîh* terhadap salah satu pendapat tersebut, maka dia dianggap orang yang orang *taraddud* (ragu di antara kedua pendapatnya itu)[6]. Keragu-raguan ini terjadi pada diri Imam Asy-Syafi'i dalam belasan tempat permasalahan, yakni 16 atau 17 permasalahan, sebagaimana dituturkan Imam Abu Hamid al-Marwaziy. Dan, *taraddud* ini justru menunjukkan atas keluhuran derajat keilmuan dan keberagamaannya. Dikatakan luhur derajat keilmuannya, karena *taraddud* dalam dua pendapat tanpa men-*tarjih* pada salah satunya, muncul dari kedalaman analisisnya yang akurat, sehingga tidak berhenti pada satu kondisi saja. Sedangkan dikatakan luhur derajat keberagamaannya, karena dia berani mengambil sikap *taraddud* dalam dua pendapat dengan tanpa men-*tarjîh*, tanpa mempedulikan cibiran publik yang biasanya memandang sikap tersebut sebagai keterbatasan daya pikir seseorang.

---

[4] Tolok ukur *"ta'âqub"* atau beriringannya dua pendapat adalah terlontarnya pendapat tersebut dari pernyataan mujtahid sendiri. Bukan waktu di mana pendapat itu diriwayatkan oleh para muridnya. Lihat Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 402.

[5] Jika dijanggalkan, bagaimana mungkin seseorang mengucapkan dua pendapat dalam waktu yang bersamaan, padahal ucapan itu pelafalan, dan pelafalan mustahil keluar secara bersamaan. Maka, penjelasan dari bersamaannya dua pendapat ini adalah bahwa mujtahid semisal berkata, *"Dalam permasalahan ini terdapat dua pendapat, yang pertama begini, yang kedua demikian"*. Lihat Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar,* vol II hal. 402

[6] Sama seperti dalam kasus ketiga, yakni tatkala tidak diketahui kronologi kemunculan dua pendapat dari seorang mujtahid tersebut, tentang apakah muncul dalam waktu yang bersamaan ataukah tidak. Atau diketahui bahwa kedua pendapat tersebut muncul dalam waktu yang berbeda, akan tetapi tidak diketahui, pendapat mana yang muncul lebih awal, mana yang muncul belakangan, maka dalam hal ini, mujtahid tersebut dianggap *taraddud* di antara dua pendapatnya itu. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul,* hal. 515.

Secara khusus terkait dua pendapat berbeda dari Imam Asy-Syafi'i, terdapat sejumlah versi pendapat dalam men-*tarjîh*-nya. Berikut ini ragam pendapat dalam menyikapinya:

4) Bahwa pendapat Imam Asy-Syafi'i yang berbeda dengan pendapat Imam Abu Hanifah dinilai lebih unggul daripada pendapat Imam Asy-Syafi'i yang bersesuaian dengan pendapat Imam Abu Hanifah. Karena Imam Asy-Syafi'i berbeda pendapat pastilah berdasarkan dalil tertentu. Penilaian ini dinyatakan oleh Syaikh Abu Hamid Al-Isfirâyîni.
5) Kebalikan dari penilaian di atas, yakni bahwa pendapat Imam Asy-Syafi'i yang bersesuaian dengan pendapat Imam Abu Hanifah dinilai lebih unggul daripada pendapat Imam Asy-Syafi'i yang berbeda dengan Imam Abu Hanifah. Ini karena pendapat yang bersesuaian tersebut dianggap kuat, karena banyaknya ulama' pengujarnya. Penilaian ini disampaikan oleh Al-Qaffâl, dan disahihkan oleh An-Nawawi[7]. Hanya saja, pendapat ini disanggah, bahwa kekuatan sebuah pendapat muncul dari dalil.
6) Bahwa *tarjîh* di antara dua pendapat harus dilakukan berdasarkan penalaran. Jika *tarjîh* mengalami kebuntuan, maka penentuan keunggulan salah satu dari dua pendapat juga harus ditangguhkan, hingga nampak faktor *murajjih* (yang men-*tarjîh*).

وَإِنْ لَمْ يُعْرَفْ لِلْمُجْتَهِدِ قَوْلٌ فِي مَسْأَلَةٍ لَكِنْ فِي نَظِيرِهَا فَهُوَ قَوْلُهُ الْمُخَرَّجُ فِيهَا عَلَى الْأَصَحِّ وَالْأَصَحُّ لَا يُنْسَبُ إِلَيْهِ مُطْلَقًا بَلْ مُقَيَّدًا وَمِنْ مُعَارَضَةِ نَصٍّ آخَرَ لِلنَّظِيرِ تَنْشَأُ الطُّرُقُ

Dan jika tidak diketahui ada *qaul* (pendapat) dari seorang mujtahid dalam sebuah permasalahan, akan tetapi ada *qaul* darinya dalam permasalahan lain yang serupa, maka *qaul*-nya dalam masalah lain yang serupa itu adalah *qaul* mujtahid yang di-*takhrîj* (dalam permasalahan yang dibahas), menurut pendapat *ashahh*. Dan menurut pendapat *ashahh*, *qaul* tersebut tidak dialamatkan sebagai milik mujtahid tersebut secara mutlak, akan tetapi dialamatkan secara *muqayyad* (yakni dibatasi dengan *embel-embel* label "*mukharraj*"). Dari perbenturan sebuah *nash* (*qaul* tekstual dari mujtahid) terhadap *nash* lain dalam permasalahan yang serupa, muncullah beberapa *thariqah*.

---

[7] An-Nawawi mensahihkan pendapat tersebut dalam kitab *Syarh Al-Muhadzdzab*, berpijak pada teorinya bahwa *tarjîh* didasarkan pada suara mayoritas. Lihat Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol. II hal. 461.

TENTANG *TAKHRÎJ*

Takhrîj berasal dari akar kata خَرَجَ (bermakna harfiah keluar), diimbuhkan tambahan berupa penggandaan huruf, menjadi

خَرَّجَ (الْمَسْأَلَةَ) يُخَرِّجُ (هَا) تَخْرِيْجًا

yang dalam kaitannya dengan pembahasan ini bermakna "menerangkan arti atau maksud dari permasalahan"[8].

Secara istilah, *takhrîj* didefinisikan sebagai berikut:

اسْتِخْرَاجُ الْحُكْمِ بِالتَّفْرِيعِ عَلَى نَصِّ الْإِمَامِ فِي صُورَةٍ مُشَابِهَةٍ

Menghasilkan hukum dengan cara pencabangan masalah atas nash imam mujtahid dalam permasalahan lain yang serupa [9].

Artinya, jika dalam sebuah kasus baru, tidak ditemukan pendapat seorang imam mujtahid yang menjelaskan status hukumnya, akan tetapi ada *nash* atau teks pendapat dari imam mujtahid tersebut yang menjelaskan kasus lain yang serupa dengan kasus baru, lalu para pengikutnya (mujtahid madzhab) mencabangkan atau mengembangkan status hukum kasus baru tersebut berpijak pada pemutusan hukum imamnya dalam kasus yang lain yang serupa, maka pencabangan semacam ini disebut *takhrîj*.

Tentang bolehkah *takhrîj* dilakukan? Dan bisakah produk hukum *takhrîj* itu disandarkan pada imam mujtahid, alias bisakah dianggap sebagai pendapatnya layaknya pendapat yang disampaikannya secara tekstual? Terdapat beberapa pendapat dalam hal ini:

1. *Pendapat pertama*, sebagaimana dipedomani mayoritas ulama', bahwa *takhrîj* boleh dilakukan, akan tetapi produk *takhrîj* tersebut tidak bisa disandarkan pada imam mujtahid kecuali secara *muqayyad* (terbatasi) dengan penyebutan label "*mukharraj*" (hasil *takhrîj*). Maksudnya, bahwa produk hukum hasil *takhrîj* tidak dapat disebut sebagai "*qaul* sang imam", akan tetapi boleh menyebutnya sebagai "*qaul mukharraj* sang imam". Yakni, penyebutannya sebagai *qaul* sang imam hanya boleh ketika *diembel-embeli* label "*mukharraj*", agar tidak tercampur dengan qaul *manshûsh*.
2. *Pendapat kedua*, bahwa produk *takhrîj* sama sekali tidak boleh disandarkan pada imam mujtahid, karena yang bisa disebut sebagai *qaul* seorang mujtahid adalah pendapat yang secara eksplisit dia nyatakan, karena kelaziman dari sebuah pendapat madzhab bukanlah

[8] Lihat Kamus Al-Munawwir hal. 330.

[9] Wizârat al-Awqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah bi al-Kuwait, *Al-Mausû'at al-Fiqhiyyah* vol IV hal. 111

madzhab itu sendiri. Di sisi lain, ada kemungkinan sang mujtahid menyebutkan perbedaan mendasar dalam dua kasus tersebut (kasus induk yang ada penyikapan eksplisit dari *nash* imam mujtahid, dan kasus baru yang dicarikan hukumnya melalui metode *takhrîj*).

3. *Pendapat ketiga*, bahwa produk *takhrîj* boleh disandarkan pada imam mujtahid, baik penyebutannya secara mutlak (tanpa *embel-embel* label "*mukharraj*") ataupun secara *muqayyad* (dengan *embel-embel* label "*mukharraj*"). Karena produk *takhrîj* ini telah dijadikan sebagai *qaul* sang imam mujtahid.

Terkadang Imam mujtahid mencetuskan *nash* hukum tertentu dalam sebuah kasus, dan dalam kasus lain yang serupa juga mencetuskan *nash* hukum yang berbeda atau bertentangan, dan tidak tampak adanya perbedaan mendasar dalam kedua permasalahan tersebut. Dari sinilah muncul beberapa *thariqah* dalam madzhab. Para ulama' madzhab lantas berbeda sikap. Sebagian tetap mengakomodir kedua *nash* tersebut, karena menganggap kedua kasus memiliki titik perbedaan. Sebagian lagi ada yang men-*takhrîj* dari *nash* dalam kasus pertama untuk diterapkan dalam *nash* kedua, dan sebaliknya, sehingga dalam masing-masing dari kedua kasus tersebut terdapat dua *qaul*, yakni *qaul* dengan periwayatan (yakni qaul *manshûsh*) dan *qaul* dengan cara *takhrîj* (yakni qaul *mukharraj*).

Contoh sederhana, semisal sang imam mujtahid menyatakan *nash* tentang halalnya *nabîdz* (minuman dari perasan selain anggur). Di kesempatan lain menyatakan nash tentang haramnya *khamr* (minuman dari perasan anggur). Dalam dua kasus ini, yakni *nabîdz* dan *khamr*, terdapat kemiripan, akan tetapi sang imam mencetuskan hukum yang berbeda. Lantas para ulama' madzhab pengikutnya berbeda sikap. Sebagian mengukuhkan cetusan imamnya dengan hukum yang berbeda, yakni *khamr* hukumnya haram, dan *nabîdz* hukumnya halal, karena kedua kasus memang memiliki titik beda. Sebagian yang lain melakukan *takhrîj* terhadap *nash* dalam kasus *nabidz* untuk diterapkan dalam kasus *khamr*, sehingga menyimpulkan hukum halal untuk *khamr* berdasar *qaul mukharraj*. Demikian pula sebaliknya, *takhrîj* dilakukan terhadap *nash* dalam kasus *khamr* untuk diterapkan dalam kasus *nabidz*, sehingga menyimpulkan hukum haram untuk *nabidz* berdasar *qaul mukharraj*. Dengan demikian, dalam kasus *nabidz*, terdapat dua riwayat *mengenai* hukumnya, halal, berdasar *qaul manshûsh*, dan haram berdasar *qaul mukharraj*. Sedang dalam kasus *khamr* juga terdapat dua riwayat, haram

berdasar qaul *manshûsh*, dan halal berdasar *qaul mukharraj*.[10] Berikut ini tabel yang menjelaskan kesimpulan akhir dari *thariqah-thariqah* sebagaimana dalam contoh sederhana di atas:

	Kasus 1 (*Nabîdz*)		Kasus 2 (*Khamr*)	
	Mashûsh	*Mukharraj*	*Mashûsh*	*Mukharraj*
Thariqah 1	Halal	-	Haram	-
Thariqah 2	Halal	Haram	Haram	Halal

Selanjutnya, di antara ulama' madzhab ada yang men-*tarjîh* di antara qaul-qaul tersebut. Sebagian men-*tarjîh qaul manshûsh* dalam masing-masing kasusnya, karena memandang bahwa kedua kasus terdapat titik beda. Sebagian lagi ada yang men-*tarjîh qaul manshûsh* dari salah satu kasus, dan men-*tarjîh qaul mukharraj* untuk kasus yang lain, dan tentu saja dipaparkannya faktor yang menjadi *murajjih*-nya.

وَالتَّرْجِيحُ تَقْوِيَةُ أَحَدِ الطَّرِيقَيْنِ وَالْعَمَلُ بِالرَّاجِحِ وَاجِبٌ وَقَالَ الْقَاضِي إِلَّا مَا رُجِّحَ ظَنًّا إِذْ لَا تَرْجِيحَ بِظَنٍّ عِنْدَهُ وَقَالَ الْبَصْرِيُّ إِنْ رُجِّحَ أَحَدُهُمَا بِالظَّنِّ فَالتَّخْيِيرُ

Tarjîh adalah penguatan terhadap salah satu dari dua dalil *dhanniy*. Dan, mengamalkan dalil yang unggul adalah wajib. Al-Qâdli Abu Bakar al-Bâqillânî berkata: "kecuali pendapat yang di-*tarjîh* dengan *dhann*" karena tidak ada *tarjîh* dengan *dhann* menurutnya. Al-Bashri berkata: "jika salah satunya di-*tarjîh* dengan *dhann*, maka boleh memilih salah satunya".

وَلَا تَرْجِيحَ فِي الْقَطْعِيَّاتِ وَالْمُتَأَخِّرُ نَاسِخٌ وَإِنْ نُقِلَ الْمُتَأَخِّرُ بِالْآحَادِ عُمِلَ بِهِ لِأَنَّ دَوَامَهُ مَظْنُونٌ

Dan tidak ada *tarjîh* dalam dalil-dalil *qath'iy*. Yang datang lebih akhir (dari dua *nash* yang saling berbenturan) adalah *nâsikh* (yang me-*naskh*). Jika *nash* yang lebih akhir diriwayatkan secara *âhâd*, maka *nash* inilah yang diamalkan, karena keberlanjutan *nash mutawatir* juga sebatas *dhann*.

وَالْأَصَحُّ التَّرْجِيحُ بِكَثْرَةِ الْأَدِلَّةِ وَالرُّوَاةِ

Menurut pendapat *ashahh*, *tarjîh* dapat dilakukan dengan banyaknya dalil dan periwayat.

TENTANG *TARJÎH* DAN MENGAMALKAN *AR-RAJIH*

Tarjîh adalah penguatan terhadap salah satu dari dua dalil *dhanniy* yang saling berbenturan, dengan menggunakan salah satu dari faktor-faktor penguat. Adanya faktor *murajjih* menjadikan salah satu dari dua

[10] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol. II hal. 361.

dalil tersebut akan unggul. Dan, mengamalkan dalil yang unggul (*râjih*) adalah wajib dalam penisbatannya dengan dalil yang diungguli (*marjûh*). Artinya, ketika ada dalil yang *râijh* maka mengamalkan dalil *marjûh* itu dilarang, baik keunggulan tersebut bertaraf *qath'iy* atau hanya sebatas *dhanny*.

Al-Qadli Abu Bakar al-Bâqillâniy menyatakan, bahwa pengamalan dalil *râjih* adalah wajib jika keunggulannya bertaraf *qath'iy* seperti dikedepankannya dalil *nash* atas qiyas. Sedangkan jika sebatas *dhanniy*, seperti sifat-sifat, kondisi, banyaknya dalil dan semisalnya, maka tidak wajib, bahkan tidak boleh mengamalkannya, dan beralihlah pada dalil selain keduanya. Ini berpijak pada pendiriannya yang mengharuskan *tarjîh* bertaraf *qath'iy*. Sedangkan Abu Abdillah al-Bashriy menyatakan, jika *tarjîh* bertaraf *dhanny*, maka boleh memilih pengamalan di antara dua dalil tersebut.

Selanjutnya, jika kronologi kemunculan dua *nash* yang saling *ta'ârudl* diketahui, maka *nash* yang kemunculannya lebih akhir menjadi *nâsikh* (dalil pe-*nasakh*) terhadap nash yang kemunculannya lebih awal, baik keduanya berupa ayat Al-Qur'an, atau keduanya berupa hadis, atau antara ayat Al-Qur'an dan hadis, tentunya dengan syarat sebagaimana dalam pembahasan *nasakh*. Jika lebih akhirnya sebuah *nash* diketahui secara *qath'iy* atau teriwayatkan secara *mutawatir*, maka ketentuan yang mengharuskan *nash* tersebut sebagai *nâsikh* bisa diterima. Begitu pula jika lebih akhirnya sebuah *nash* diketahui secara *dhanny* atau teriwayatkan secara *âhâd*, karena keberlanjutan dari ketiadaan perbenturan dengan dalil lain itu sekedar asumsi (*madhnûn*).

Kemudian, bisakah *tarjîh* dilakukan dengan banyaknya dalil atau banyaknya periwayat? Para ulama' berbeda pendapat tentang hal ini. Menurut Imam Asy-Syafi'i, Imam Malik dan mayoritas ulama', bahwa *tarjîh* dapat dilakukan dengan banyaknya dalil atau banyaknya periwayat. Yakni jika salah satu dari dua dalil yang berbenturan (*ta'ârudl*) semakin banyak didukung dalil lain, atau semakin banyak periwayatnya, maka dalil tersebut diunggulkan, karena hal tersebut dapat menguatkan dugaan (*dhann*).

Pendapat lain menyatakan bahwa *tarjîh* tidak dapat dicapai melalui kuantitas atau jumlah yang banyak, sebagaimana saksi dari dua kedua belah pihak yang bersengketa. Salah satu pihak yang didukung banyak saksi tidak lantas dimenangkan atas pihak lain yang jumlah saksinya sedikit[11].

[11] Perbedaan pendapat terkait banyaknya periwayat lebih lemah jika dibandingkan dengan perbedaan pendapat terkait banyaknya dalil. Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol II hal. 464.

وَأَنَّ الْعَمَلَ بِالْمُتَعَارِضَيْنِ وَلَوْ مِنْ وَجْهٍ أَوْلَى مِنْ إِلْغَاءِ أَحَدِهِمَا وَلَوْ سُنَّةً قَابَلَهَا كِتَابٌ	Dan (menurut pendapat *ashab*), bahwa mengamalkan dua dalil yang saling berbenturan meski dari sisi yang berbeda, lebih utama daripada mengabaikan salah satunya, meskipun dalil *as-sunnah* yang berhadapan dengan dalil Al-Qur'an.
وَلَا يُقَدَّمُ الْكِتَابُ عَلَى السُّنَّةِ وَلَا السُّنَّةُ عَلَيْهِ خِلَافًا لِزَاعِمَيْهِمَا	Al-Qur'an tidak didahulukan atas as-sunnah, as-sunnah juga tidak didahulukan atas Al-Qur'an, berbeda dengan pendapat para ulama' yang menyangka demikian.

MENGAMALKAN DUA DALIL YANG BERBENTURAN

Ketika dua dalil yang saling berbenturan masih mungkin untuk dikompromikan, maka mengamalkan keduanya meski dari satu sisi tertentu, adalah lebih baik daripada mengabaikan salah satunya, dengan cara men-*tarjîh* dalil lain. Meskipun yang terjadi adalah antara dalil *as-sunnah* yang yang berhadapan dengan dalil Al-Qur'an. Demikian pendapat *ashahh* menyatakan. Versi pendapat lain menyatakan bahwa *tarjîh*-lah yang harus ditempuh. Contohnya adalah dua dalil yang saling berbenturan berikut ini:

Dalil pertama, hadis Rasulullah saw.

أَيُّمَا إِهَابٍ دُبِغَ فَقَدْ طَهُرَ (رواه الترمذي)

Apapun kulit (binatang) jika disamak, maka sungguh telah suci. (HR. Tirmidzi)

Dalil kedua, hadis Rasulullah saw.

لَا تُنْفِقُوا مِنَ الْمَيْتَةِ بِإِهَابٍ وَلَا عَصَبٍ (رواه أبو داود والترمذي)

Janganlah kalian memanfaatkan sesuatu dari bangkai, dengan kulit atau uratnya. (HR. Abu Dawud dan Tirmidzi)

Hadis pertama menyimpulkan bahwa segala kulit jika disamak maka akan menjadi suci, termasuk kulit bangkai binatang. Sedangkan hadis kedua menyimpulkan bahwa semua bagian dari bangkai haram dimanfaatkan, termasuk kulit dari bangkai yang telah disamak. Lalu, para ulama' mengarahkan penerapan hadis kedua pada kulit bangkai yang belum disamak, sedangkan kulit bangkai yang telah disamak dapat dimanfaatkan karena telah berstatus suci.

Ketentuan tentang keharusan mengkompromikan dua dalil yang saling *ta'ârudl* ketika mungkin dilakukan, ini tak terkecuali dalam permasalahan tatkala benturan terjadi antara dalil as-sunnah yang

berhadapan dengan dalil Al-Qur'an. Dan memang, terkait dalil dari ayat Al-Qur'an dan as-sunnah, tidak ada yang lebih menjadi prioritas di antara keduanya. Al-Qur'an tidak lebih didahulukan daripada as-sunnah. Begitu pula as-sunnah tidak lebih didahulukan daripada Al-Qur'an. Ini berbeda dengan pendapat sejumlah ulama' yang beranggapan tidak demikian.

Sebagian ulama' menyatakan bahwa Al-Qur'an harus dikedepankan daripada as-sunnah. Mereka berdasar dengan hadis Mu'adz bin Jabal tatkala mendapatkan pembekalan Rasulullah saw. sebelum diutus ke sebagai *qadli* ke daerah Yaman. Ketika Rasulullah menanyakan, apa yang dijadikannya dasar pengambilan keputusan, Muadz menjawab, Al-Qur'an. Baru kemudian ketika tidak ditemukan ayat Al-Qur'an yang menjelaskannnya, Muadz menyatakan beralih kepada sunnah Rasul-Nya. Dan, Rasulullah pun merestui jawaban ini. Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud dan yang lain.

Sedangkan sebagian ulama' lainnya yang menyatakan bahwa as-sunnah lah yang harus dikedepankan, berpegangan pada firman Allah :

وَأَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (النحل: ٤٤)

Kami menurunkan kepadamu Adz-Dzikr (Al-Qur'an) agar kamu menerangkan kepada manusia tentang apa yang diturunkan kepada mereka.

Akan tetapi, sebagaimana paparan di atas, bahwa kompromi dua dalil ber-*ta'ârudl* tetap diperlakukan terhadap dalil as-sunnah yang berhadapan dengan dalil Al-Qur'an. Contohnya adalah hadis Rasulullah saw.:

هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ (رَوَاهُ أَبُو دَاوُد)

Laut itu airnya suci dan bisa mensucikan, dan bangkainya halal (HR. Abu Dawud)

Hadis di atas ber-*ta'ârudl* dengan firman Allah berikut:

قُل لاَّ أَجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ (الأنعام : ١٤٥)

Katakan: "Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi karena sesungguhnya semua itu kotor..."

Hadis di atas menyimpulkan bahwa babi laut itu halal karena termasuk binatang laut. Sedangkan ayat di atas menyimpulkan babi laut itu haram, karena meski binatang laut, tetap saja binatang itu bernama babi. Maka diadakanlah kompromi, dengan mengarahkan penerapan ayat Al-Qur'an

di atas hanya pada babi darat, karena tatkala diungkapkan kata "babi", yang sekilas dengar akan dipahami adalah bahwa yang dimaksud adalah babi darat.

فَإِنْ تَعَذَّرَ وَعُلِمَ الْمُتَأَخِّرُ فَنَاسِخٌ وَإِلَّا رُجِعَ إِلَى غَيْرِهِمَا	Jika tidak mungkin (mengamalkan dua dalil yang berbenturan sama sekali), dan diketahui mana dalil yang turun lebih akhir, maka yang akhir itulah yang me-*naskh*. Jika tidak tidak diketahui mana yang lebih akhir, maka dikembalikan ke selain dari keduanya.
وَإِنْ تَقَارَنَا فَالتَّخْيِيرُ إِنْ تَعَذَّرَ الْجَمْعُ وَالتَّرْجِيحُ وَإِنْ جُهِلَ التَّارِيخُ وَأَمْكَنَ النَّسْخُ رَجَعَ إِلَى غَيْرِهِمَا وَإِلَّا تَخَيَّرَ إِنْ تَعَذَّرَ الْجَمْعُ وَالتَّرْجِيحُ فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا أَعَمَّ فَكَمَا سَبَقَ	Jika dua dalil yang saling berbenturan itu muncul berbarengan, maka harus memilih salah satu jika tidak mungkin mengkompromikan (*al-jam'u*) dan juga tidak mungkin men-*tarjîḥ*. Jika kronologinya tidak diketahui, dan memungkinkan terjadi *naskh*, maka merujuk untuk berpegangan pada selain dari keduanya. Jika tidak memungkinkan *naskh*, maka mujtahid bisa memilih di antara keduanya, jika tidak memungkinkan *jam'u* dan *tarjîḥ*. Jika salah satu dari keduanya lebih umum, maka sebagaimana penjelasan yang terdahulu (dalam bab *takhshîsh*)

KESULITAN MENGAMALKAN DUA DALIL YANG BERBENTURAN

Jika tidak memungkinkan mengamalkan kedua dalil yang berbenturan dengan cara *jam'u* (kompromi), maka dalam hal ini ada beberapa kondisi yang menuntut penyikapan berbeda[12]:

Kondisi pertama, diketahui mana dalil yang muncul lebih dahulu dan mana dalil yang muncul lebih akhir, maka dalil yang akhir itulah yang me-*nasakh* terhadap dalil yang muncul lebih awal. Ini dengan syarat jika kedua dalil memenuhi kriteria *nasakh*[13]. Jika tidak, maka keduanya gugur dari pengamalan (*tasâquth*) dan berpindah pada dalil lain selain keduanya.

Kondisi kedua, diketahui bahwa kemunculan dua dalil tersebut

[12] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol II hal. 465

[13] Dalil yang memenuhi kriteria *nasakh* adalah dalil yang tidak bermuatan tentang akidah keyakinan. Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 363.

berbarengan[14], maka harus memilih salah satu dari keduanya, karena tidak mungkin lagi melakukan *jam'u* maupun *tarjîḥ*[15].

Kondisi ketiga, tidak diketahui kronologinya kemunculan dua dalil ber-*ta'ârudl*, maka jika keduanya merupakan dalil yang memenuhi kriteria *nasakh*, maka harus beralih pada dalil lain selain keduanya[16], karena tidak mungkin mengamalkan satu di antara keduanya. Dan jika kedua dalil tersebut tidak memenuhi kriteria *nasakh*, maka langkah yang harus ditempuh adalah sebagaimana ketika kedua dalil kemunculannya berbarengan, yakni harus memilih salah satu dalil ketika tidak mungkin ditempuh upaya *jam'u* maupun *tarjîḥ*[17].

Ketentuan dalam tiga kondisi di atas diberlakukan tatkala kedua dalil setara dalam tingkat keumuman (*'âmm*) dan kekhususannya (*khâsh*). Jika salah satu dalil lebih umum, maka ketentuannya mengacu sebagaimana ketentuan dalam pembahasan *takhsîsh*.

مَسْأَلَةٌ: يُرَجَّحُ بِعُلُوِّ الْإِسْنَادِ وَفِقْهِ الرَّاوِي وَلُغَتِهِ وَنَحْوِهِ وَوَرَعِهِ وَضَبْطِهِ وَفِطْنَتِهِ وَلَوْ رَوَى الْمَرْجُوحَ بِاللَّفْظِ، وَيَقَظَتِهِ وَعَدَمِ بِدْعَتِهِ وَشُهْرَةِ عَدَالَتِهِ

Permasalahan: *Tarjîḥ* dilakukan berdasarkan *isnad* yang *âli* (minim perantara *râwi*), keunggulan *râwi* dalam fiqh, bahasa, dan nahwu, sifat *wira'i*-nya, kecermatan, dan kecerdasannya; meskipun hadis yang *marjûḥ* diriwayatkan dengan teks (dan hadis yang *râjiḥ* diriwayatkan dengan makna). *Tarjîḥ* juga dilakukan berdasarkan kuatnya ingatan, ketiadaan *bid'ah*, dan kemasyhuran sifat *'adâlah*-nya.

[14] Berbarengannya kemunculan dua dalil ber-*ta'ârudl* dengan ketidakmungkinan *jam'u* menurut Al-Amudiy hal ini tidak dapat dibayangkan terjadi secara nyata, meski sebagian ulama' menganggapnya mungkin. Az-Zarkasyi, *al-Bahr Al-Muhith*, vol. V hal. 326.

[15] Jika masih memungkinkan upaya *tarjîḥ*, maka upaya ini harus ditempuh. Lihat *Zakariya al-Anshari, Ghayah al-Wushul* hal. 142.

[16] Yakni harus memilih dalil ketiga yang bertentangan dengan keduanya, yang di dalamnya terdapat faktor *murajjih*. Lihat *Syekh Al-Banani, Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 363.

[17] Jika masih memungkinkan upaya *tarjîḥ*, maka upaya ini harus ditempuh. Lihat *Zakariya al-Anshari, Ghayah al-Wushul* hal. 142. Dari tiga catatan kaki terakhir, dapat dikompromikan perbedaan penjelasan antara teks *Jam'ul Jawâmi'* dan *Ghayah al-Wushul*. Dalam *Ghayah al-Wushul* dijelaskan bahwa dalam selain kondisi pertama (kondisi pertama adalah kondisi di mana diketahui mana dalil yang muncul lebih dahulu dan mana dalil yang muncul lebih akhir), fokus diarahkan pada *murajjih*, yakni ditempuh upaya *tarjîḥ*. Selain kondisi pertama mencakup beberapa kondisi, yakni (a) kedua dalil kemunculannya berbarengan, (b) tidak diketahui bahwa salah satu dalil muncul lebih akhir (c) diketahui bahwa salah satu dalil muncul lebih akhir, akan tetapi yang mana di antara keduanya yang muncul lebih akhir (d) diketahui mana-mana dalil yang kemunculannya lebih akhir, akan tetapi kemudian terlupakan. Jika upaya *tarjîḥ* pun menemui jalan buntu, maka beralih pada langkah-langkas sebagaimana papara teks *Jam'ul Jawâmi'*.

Al-MURAJJIHÂT (FAKTOR-FAKTOR PEN-*TARJÎH*)

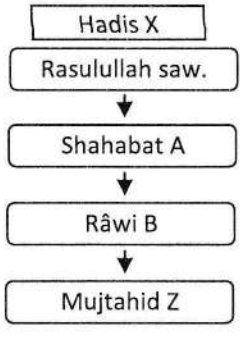
Upaya *tarjîh* di antara beberapa dalil dapat dilakukan dengan mempertimbangkan sekian banyak faktor yang telah dipaparkan dalam teks *Jam'ul Jawâmi'*. Fakor-faktor itu secara garis besar dikelompokkan dalam kategori-kategori berikut[18]:

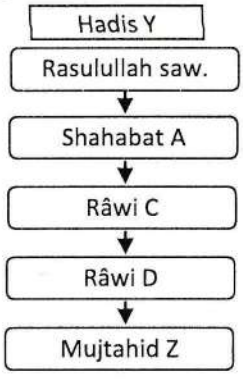
1. *Tarjîh* berdasarkan *sanad*, atau keadaan *râwi* (periwayat).
2. *Tarjîh* berdasarkan *matan*, atau keadaan obyek periwayatan.
3. *Tarjîh* berdasarkan *madlûl* (obyek penunjukan *lafadh* hadis).
4. *Tarjîh* berdasarkan faktor luar.
5. *Tarjîh* antar ijma'.
6. *Tarjîh* antar qiyas berdasarkan *ashl.*
7. *Tarjîh* antar qiyas berdasarkan *'illat.*
8. *Tarjîh* antar *hadûd* (batasan-batasan).

PERTAMA; *TARJÎH* BERDASARKAN SANAD

Tarjîh-tarjîh yang dilakukan berdasarkan sanad atau keadaan *râwi* (periwayat) dipengaruhi oleh faktor-faktor sebagai berikut.

1. Banyaknya *râwi* (periwayat), sebagaimana paparan terdahulu.
2. Mata rantai sanadnya *'âliy* (secara harfiah : tinggi).
   Hadis dengan mata rantai sanad yang *'âliy* adalah hadis dengan sedikitnya perantara. Contoh :
   Hadis X diriwayatkan oleh mujtahid Z dari B yang meriwayatkan dari shahabat A yang meriwayatkan dari Rasulullah saw.
   Hadis Y diriwayatkan oleh mujtahid Z dari D yang meriwayatkan dari C yang meriwayatkan dari shahabat A yang meriwayatkan dari Rasulullah saw. Berikut skema hadis dengan mata rantai sanad 'âliy:





[18] Muhammad al-Jauhariy, *Hawâsyi al-Jauhariy*, tercetak bersama Zakariya al-Anshari, Ghayah al-Wushul hal. 142.

Hadis X memiliki mata rantai sanad yang *âliy* jika dibandingkan dengan had Y, karena perantara antara mujtahid Z dengan Rasulullah saw. pada hadis X lebih sedikit jika dibandingkan dengan perantara antara mujtahid Z dengan Rasulullah saw. pada hadis Y. Ini karena semakin sedikit perantara, semakin minim kesalahan dalam mentransfer materi hadis.

3. Tingkat penguasaan *râwi* terhadap ilmu fiqh[19], karena dengan bekal penguasaan fiqh, seorang *râwi* dapat membedakan mana yang boleh diberlakukan dengan dhahir hadis dan mana yang tidak.
4. Tingkat penguasaan *râwi* terhadap ilmu bahasa, karena dengan bekal penguasaan bahasa, seorang *râwi* lebih tahu terhadap penggunaan lafadh-lafadh dari hadis yang diriwayatkannya, sehingga tingkat kesalahannya lebih minim.
5. Tingkat penguasaan *râwi* terhadap ilmu nahwu (tata bahasa Arab), karena dengan bekal penguasaan ilmu nahwu, seorang *râwi* lebih dapat menghindarkan diri dari ungkapan-ungkapan yang salah, sehingga kemungkinan kesalahan lebih dapat diminimalisir.
6. Tingkat *wara'* (kehati-hatian dalam keberagamaan) yang dimiliki râwi.
7. Tingkat *dlabth* atau kecermatan *râwi*.
8. Tingkat kecerdasan *râwi*
9. Tingkat ingatan *râwi*

   Karena dari adanya sifat *wara'*, *dlabth*, kecerdasan dan ingatan yang tajam dari diri *râwi*, akan muncul dugaan kuat bahwa dia adalah orang yang jujur dengan riwayat hadisnya.

   Selanjutnya, ketentuan *tarjîh* mulai dari nomor 3 sampai nomor 9 ini tetap diberlakukan meskipun hadis yang *râjih* karena ketujuh faktor ini diriwayatkan sekadar dengan riwayat *bil ma'nâ*, sedangkan hadis yang *marjûh* diriwayatkan dengan riwayat *bil lafdhi*.

   Namun, dalam pendapat lain, jika sebuah hadis diriwayatkan dengan riwayat *bil lafdhi*, maka ketujuh faktor di atas tidak dapat diandalkan sebagai faktor *murajjih*.
10. Ketiadaan perilaku bid'ah dari *râwi*. Yakni bahwa râwi adalah orang yang baik akidahnya.
11. Tingkat kemasyhuran *râwi* sebagai seorang yang memiliki sifat *adâlah*. Dengan dua faktor di atas, seorang *râwi* dianggap kredibel atau terpercaya dalam periwayatan hadis.

[19] Penguasaan ilmu fiqh ini maksudnya adalah penguasaan bab fiqh khusus untuk permasalahan fiqh yang diriwayatkannya dalam hadis. *Abd Ar-Rahman As-Syirbini, Taqrir As-Syirbini,* vol II hal. 364.

وَكَوْنِهِ مُزَكًّى بِالِاخْتِبَارِ أَوْ أَكْثَرَ مُزَكِّينَ وَمَعْرُوفَ النَّسَبِ قِيلَ وَمَشْهُورَهُ	Dan bahwa *râwi* adalah seorang yang di-*tazkiyah* (dianggap layak sifat *'adâlah*-nya) secara langsung (oleh mujtahid); atau lebih banyak orang yang men-*tazkiyah*-nya; dan yang dikenal nasabnya. Dikatakan (dalam sebuah pendapat): dan yang masyhur nasabnya.
وَصَرِيحُ التَّزْكِيَةِ عَلَى الْحُكْمِ بِشَهَادَتِهِ وَالْعَمَلِ بِرِوَايَتِهِ	Dan yang melalui *tazkiyah* secara *sharîh* (jelas, eksplisit) lebih diunggulkan atas adanya vonis hukum berdasar kesaksian *râwi*, dan adanya pengamalan hadis dari hasil periwayatan *râwi*.

12. *Tazkiyah* (uji kelayakan *râwi*) dengan pola *ikhtibâr* atau dilakukan sendiri oleh mujtahid, lebih diunggulkan daripada *tazkiyah* dengan pola *ikhbâr* (rekomendasi pihak lain)
    Tazkiyah adalah uji kepatutan tentang *'adâlah* (keadilan, integritas moral) dari seorang periwayat hadis, sehingga hadis yang diriwayatkannya dianggap layak pakai karena besar dugaan periwayatnya adalah seorang yang jujur dalam meriwayatkan hadis. *Tazkiyah* memiliki banyak pola. Pola *ikhtibâr* adalah pola *tazkiyah* yang dilakukan sendiri oleh mujtahid pengguna hadis dengan mengenal atau mengetahui langsung bahwa râwi adalah seorang yang memiliki sifat *adâlah*. Sedangkan pola *ikhbâr* adalah pola *tazkiyah* melalui rekomendasi atau keterangan dari orang lain bahwa *râwi* adalah seorang yang memiliki sifat *adâlah*. Tentu saja pemberi rekomendasi ini juga merupakan orang terpercaya. Hadis yang pola *tazkiyah* terhadap *râwi*-nya dengan menggunakan pola ikhtibâr lebih diunggulkan daripada hadis dengan pola *tazkiyah* berupa *ikhbâr*.
13. Banyaknya pemberi rekomendasi *tazkiyah* pada seorang *râwi*.
    Jika pola *tazkiyah* menggunakan pola ikhbâr, maka hadis yang *râwi*-nya di-*tazkiyah* oleh banyak *muzakki* (pemberi rekomendasi tazkiyah) lebih diunggulkan daripada hadis yang *râwi*-nya mendapatkan rekomendasi dari sedikit *muzakki*.
14. *Tazkiyah* dengan penilaian secara *tashrîh* (eksplisit) lebih diunggulkan daripada tazkiyah dengan penilaian secara *dlimniy* (implisit) dengan :
    - Menggunakan persaksiannya sebagai landasan vonis peradilan.
    - Mengamalkan hadis hasil periwayatannya

    Tazkiyah dengan penilaian secara *tashrîh* adalah penilaian dari seorang *muzakki* terhadap *râwi* dengan semisal pernyataan berikut : "*Râwi* ini adalah seorang yang memiliki sifat *adâlah*". Sedangkan *tazkiyah* dengan penilaian secara *dlimniy* adalah penilaian dari seorang *muzakki*

terhadap *râwi* tidak dengan ungkapan lugas, akan tetapi melalui tindakan muzakki yang mengesankan bahwa *râwi* adalah seorang yang memiliki sifat adâlah.

Tindakan *muzakki* tersebut bisa berupa menggunakan persaksian *râwi* sebagai landasan vonis peradilan. Dalam hal ini *muzakki* memegang jabatan *qadli* yang diharuskan memutus vonis dalam pengadilan berdasarkan keterangan saksi. Sedangkan saksi haruslah seorang yang memiliki sifat *adâlah*. Dengan digunakannya persaksian *râwi* sebagai pijakan putusan pengadilan, sama halnya *qadli* menganggap *râwi* adalah orang yang memiliki sifat *adâlah*.

Bentuk tindakan lain dari *muzakki* yang secara tidak langsung sama dengan penilaian *tazkiyah* secara lugas adalah pengamalan hadis yang diriwayatkan oleh *râwi*. Dalam hal ini, *muzakki* adalah seorang mujtahid. Mujtahid yang mengamalkan kandungan hadis yang diriwayatkan oleh seorang *râwi* sama halnya mujtahid telah menganggap bahwa *râwi* tersebut adalah seorang yang memiliki sifat *adâlah*, sehingga dia mengamalkan isi kandungan hadisnya. Andai *râwi* hadis tersebut bermasalah, tentunya mujtahid tidak akan mengamalkan hadis tersebut.

15. Bahwa *râwi* adalah orang yang dikenali nasabnya. Ini karena *râwi* yang dikenali nasabnya lebih dipercaya. Pendapat lain, sebagaimana dinyatakan oleh Ibnul Hajib dan Al-Âmudiy, bahwa kemasyhuran nasab *râwi* juga menjadi petimbangan *tarjîh*. Masyhur adalah sisi lebih dari sekadar dikenali. Kedua ulama' ini memberi alasan, karena orang yang nasabnya masyhur akan melakukan pemeliharaan diri dari hal-hal yang mengurangi kemasyhurannya, berbeda dengan orang yang nasabnya tidak masyhur[20]. Akan tetapi menurut pendapat *ashahh*, kemasyhuran nasab bukanlah faktor *tarjîh*, sebagaimana dalam teks Jam'ul Jawâmi'.

وَحِفْظُ الْمَرْوِيِّ، وَذِكْرِ السَّبَبِ، وَالتَّعْوِيلِ عَلَى الْحِفْظِ دُونَ الْكِتَابَةِ، وَظُهُورِ طَرِيقِ رِوَايَتِهِ، وَسَمَاعِهِ مِنْ غَيْرِ حِجَابٍ	Dan dihafalkannya hadis yang diriwayatkan; penuturan sebab (kemunculan hadis); pijakan berdasar hafalan, bukan tulisan; *dhâhir*-nya jalan periwayatan; pendengaran terhadap hadis tanpa media penghalang.

[20] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol II hal. 466.

16. Bahwa *râwi* adalah orang yang hafal terhadap hadis hasil periwayatannya. Hadis yang diriwayatkan oleh orang yang hafal terhadap teks hadisnya lebih diunggulkan daripada hadis yang diriwayatkan oleh orang yang tidak hafal teks hadisnya, karena hafalnya *râwi* menunjukkan perhatiannya yang lebih terhadap hadis yang diriwayatkannya itu.
17. Bahwa *râwi* adalah orang yang menuturkan sebab-sebab kemunculan *khabar*. Hadis yang dituturkan besertaan dengan sebab-sebab kemunculan *khabar* lebih diunggulkan daripada hadis yang tidak disertakan sebab-sebab kemunculannya. Karena ada sisi perhatian lebih dalam obyek hadis yang diriwayatkannya.
18. Bahwa *râwi* adalah orang yang berpegangan pada hafalannya tatkala meriwayatkan hadis. Ini lebih diunggulkan daripada *râwi* yang berpegangan pada catatan tulisan[21]. Hal ini karena acuan tulisan sangat memungkinkan mengalami perubahan, dengan tambahan atau pengurangan. Sedangkan adanya kemungkinan *isytibâh* (kekacauan hafalan) dan kelupaan dalam kasus *râwi* yang berpegangan pada hafalan di saat meriwayatkan, dianggap tidak ada atau diabaikan.
19. Tingkat kekuatan metode *tahammul* (rekam) hadis.
    Sebagaimana dipaparkan dalam pembahasan tentang *khabar*, bahwa dalam periwayatan hadis, ada beberapa metode rekam atau *tahammul*. Di antara beberapa metode tersebut ada pemeringkatan, seperti bahwa metode *samâ'* berada di peringkat pertama dan lebih diunggulkan daripada metode *ijâzah*. Metode *samâ'* dengan semisal râwi berkata : "saya mendengarkan si Fulan (guru si *râwi*) berkata...", atau : "si Fulan menceritakan kepadaku bahwa..." Sedangkan metode ijâzah adalah adanya pemberian izin dari guru kepada murid untuk meriwayatkan hadis.
20. Bahwa *râwi* mendengarkan hadis langsung melalui *musyafahah* (berhadap-hadapan atau *face to face* dengan gurunya). Ini lebih diunggulkan daripada *râwi* yang mendapatkan hadis dengan

[21] Faktor *tarjîh* ke-18 ini berbeda dengan faktor *tarjîh* ke-16. Faktor *tarjîh* ke-18 ini mengacu pada kebiasaan *râwi* tanpa memandang hafalannya pada hadis-hadis tertentu. Yakni bahwa hadis yang diriwayatkan oleh *râwi* yang memiliki kebiasaan berpegangan pada hafalan ketika meriwayatkan, lebih diunggulkan daripada hadis yang diriwayatkan oleh *râwi* yang berpegangan pada catatan tulisan ketika meriwayatkan. Sedang pada faktor *tarjîh* ke-16 mengacu pada hafalan *râwi* terhadap hadis tertentu yang diriwayatkannya, tanpa memandang kebiasaannya. Syekh Al-Banani, Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami', vol II hal. 364.

mendengarnya dari balik tabir. Seperti riwayat Al-Qâsim bin Muhammad dari Aisyah, "bahwa Barîrah telah dimerdekakan, sedangkan suaminya seorang budak", dan riwayat Al-Aswad dari Aisyah, "bahwa suaminya adalah orang yang merdeka". Riwayat Al-Qâsim lebih diunggulkan karena beliau mendengar hadis tersebut tanpa ada tabir penghalang, sedangkan Al-Aswad mendengarkannya dari balik tabir[22].

وَكَوْنِهِ مِنْ أَكَابِرِ الصَّحَابَةِ، وَذَكَرًا خِلَافًا لِلْأُسْتَاذِ وَنَالِثُهَا يُرَجَّحُ فِي غَيْرِ أَحْكَامِ النِّسَاءِ؛ وَحُرًّا، وَمُتَأَخِّرَ الْإِسْلَامِ وَقِيلَ مُتَقَدِّمُهُ، وَمُتَحَمِّلًا بَعْدَ التَّكْلِيفِ

Dan bahwa *râwi* adalah para shahabat senior; dan bahwa *râwi* adalah seorang lelaki, berbeda dengan pendapat Al-Ustadz Abu Ishaq al-Isfirâyîni, dan pendapat ketiga adalah bahwa *râwi* lelaki diunggulkan dalam selain hukum permasalahan wanita; dan bahwa *râwi* adalah orang yang merdeka (bukan hamba sahaya); dan bahwa *râwi* adalah orang yang masuk Islam belakangan, dan dikatakan (dalam sebuah pendapat) bahwa yang diunggulkan adalah *râwi* yang masuk Islam lebih dahulu; dan bahwa *râwi* adalah orang yang merekam hadis setelah menjadi *mukallaf*;

---

21. Tingkat senioritas shahabat periwayat hadis. Hadis yang diriwayatkan oleh shahabat-shahabat senior atau para pembesar shahabat lebih diunggulkan daripada hadis yang diriwayatkan shahabat lainnya. Ini karena para shahabat senior itu memiliki kedekatan dengan majelis Rasulullah saw., juga karena tingkat keberagamaan mereka yang lebih dibandingkan lainnya. Shahabat Ali bin Abi Thalib *radliyallâhu anhu* seringkali mengambil sumpah pada para periwayat hadis, akan tetapi di sisi lain beliau menerima begitu saja hadis yang diriwayatkan oleh Shahabat Abu Bakar ash-Shiddîq tanpa meminta untuk bersumpah.
22. Jenis kelamin periwayat hadis. Hadis yang diriwayatkan oleh *râwi* laki-laki lebih unggul daripada hadis yang diriwayatkan oleh râwi perempuan. Ini karena secara umum, kaum lelaki lebih cermat dalam pengamatan *khabar*[23]. Namun dalam hal ini terdapat pendapat yang berbeda. ***Pendapat kedua***, sebagaimana dipelopori oleh Al-Ustâdz

[22] Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol II hal. 467.

[23] Dalam faktor *tarjîh* dengan jenis kelamin *râwi* laki-laki ini secara *dhahir* berbenturan dengan faktor *tarjîh*

Abû Ishâq al-Isfirâyîniy, bahwa jenis kelamin tidak menjadi faktor *tarjîḥ*. Karena faktor kecermatan yang menjadi alasan dalam menempatkan jenis kelamin laki-laki sebagai faktor *tarjîḥ* hanyalah terjadi secara kasuistik dalam satu per satu hadis yang diriwayatkan, sementara dalam kenyataannya banyak *râwi* perempuan lebih cermat daripada kebanyakan *râwi* laki-laki. Karenanya, faktor jenis kelamin laki-laki ini bukanlah merupakan faktor tarjîḥ. Az-Zarkasyi mendukung pernyataan Al-Isfirâyîniy ini, dan mengatakan bahwa pendapat kedua inilah yang benar. As-Sam'ani dalam Qawâthi' al-Adillah menyatakan bahwa pendapat kedua inilah yang menjadi pegangan madzhab Syafi'i. Bahkan Ilkiya meriwayatkan bahwa pendapat ini merupakan kesepakatan ulama'. ***Pendapat ketiga***, bahwa periwayatan *râwi* perempuan lebih diunggulkan dalam hukum-hukum permasalahan perempuan, sedang dalam permasalahan selainnya periwayatan *râwi* laki-laki lebih diunggulkan.

23. Periwayat hadis merupakan orang yang merdeka. Ini karena, dengan kemuliaannya, orang merdeka lebih memelihara kehormatannya, lebih dari pemeliharaan kehormatan oleh seorang budak. Hanya saja, Az-Zarkasyi dan As-Sam'âni menentang ketentuan *tarjîḥ* ini. Az-Zarkasyi berkata, "Pendapat ini (kemerdekaan sebagai faktor *tarjîḥ*) adalah pendapat yang lemah, sebagaimana dalam faktor jenis kelamin". As-Sam'âni berkata, "Faktor kemerdekaan tidak memiliki pengaruh dalam kuatnya dugaan kebenaran riwayat".[24]
24. Periwayat hadis merupakan shahabat yang masuk Islam belakangan. Yakni bahwa hadis yang diriwayatkan oleh shahabat yang masuk Islam belakangan lebih diunggulkan dari hadis yang diriwayatkan oleh shahabat yang masuk Islam lebih dahulu. Ini karena hadis yang diriwayatkan oleh shahabat yang masuk Islam belakangan, secara dhahir kemunculannya lebih akhir dari hadis yang diriwayatkan oleh shahabat yang masuk Islam lebih dahulu. ***Pendapat kedua***, sebaliknya, yakni hadis yang diriwayatkan oleh shahabat yang masuk Islam lebih dahulu lebih diunggulkan dari hadis yang diriwayatkan oleh shahabat yang masuk Islam belakangan. Ini karena shahabat yang masuk Islam lebih dahulu keislamanannya lebih mengakar, sehingga lebih berhati-hati dalam meriwayatkan hadis. Ibnul Hâjib memilih pendapat kedua ini dari sisi kepribadian *râwi*, dan memilih pendapat pertama dari sisi faktor luar. Ibnul Hajib memandang permasalahan ini dari dua sisi, sehingga tidak ada kontradiksi dalam

[24] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 467.

pernyataan beliau, sebagaimana dikomentarkan sebagian ulama'. ***Pendapat ketiga***, disuarakan oleh kalangan ulama' Hanafiyyah, sebagaimana diriwayatkan oleh As-Sam'âni, bahwa tidak ada *tarjîh* dengan lebih akhirnya keislaman seorang shahabat, karena shahabat yang masuk Islam lebih dahulu, keislamannya juga berlangsung hingga akhir hayat Rasulullah saw. Meski demikian, As-Sam'âni tetap mendukung pendapat pertama. Karena hadis yang diriwayatkan oleh shahabat yang masuk Islam belakangan, bisa dipastikan kemunculannya lebih akhir. Sedangkan hadis yang diriwayatkan oleh shahabat yang masuk Islam lebih dahulu, ada kemungkinan kemunculannya lebih awal, dan ada kemungkinan lebih akhir. Sesuatu yang dapat dipastikan lebih utama daripada sesuatu yang masih memiliki dua kemungkinan[25].

25. Periwayat merekam hadis (*tahammul*) setelah menjadi *mukallaf*; Dalam ungkapan lain, tidak menggunakan "setelah menjadi *mukallaf*", akan tetapi "setelah menjadi *baligh*"[26]. Ini karena seseorang yang telah *mukallaf* atau *baligh*, lebih cermat dalam rekam peristiwa (*tahammul*) dibanding seseorang belum *mukallaf* atau belum *baligh*. Karenanya, dalam permasalahan *tahammul* sebelum *mukallaf* atau sebelum *baligh*, masih terdapat perbedaan pendapat di antara ulama' tentang kebolehannya.

وَغَيْرَ مُدَلِّسٍ، وَغَيْرَ ذِي اسْمَيْنِ، وَمُبَاشِرًا ، وَصَاحِبَ الْوَاقِعَةِ، وَرَاوِيًا بِاللَّفْظِ ، وَلَمْ يُنْكِرْهُ رَاوِي الْأَصْلِ وَكَوْنِهِ فِي الصَّحِيحَيْنِ،	dan bahwa *râwi* bukan seorang *mudallis*; dan bahwa *râwi* tidak memiliki dua nama; dan bahwa *râwi* adalah orang yang berkaitan langsung dengan peristiwa; dan orang yang menjalani peristiwa; dan yang meriwayatkan hadis secara redaksional; dan riwayat yang tidak diingkari oleh *râwi* sumbernya; dan bahwa hadis tersebut tercantum dalam dua kitab shahih (Bukhari dan Muslim).

26. Periwayat hadis bukan seorang *mudallis* (orang yang melakukan pengaburan)[27]. Karena kepercayaan kepada *râwi* yang bukan *mudallis*

[25] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 365 dan Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 467.

[26] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 468.

[27] Sebagaimana paparan terdahulu, *tadlîs* dikategorikan dalam *tadlîs asy-syuyûkh* (pengaburan terhadap guru), *tadlîs al-isnâd* (pengaburan terhadap mata rantai periwayatan) dan *tadlîs al-mutûn* (pengaburan terhadap *matan* atau materi hadis). *Tadlîs* yang tidak dapat diterima adalah *tadlîs al-mutûn*, yang dalam istilah ilmu hadis seringkali

lebih kuat daripada kepercayaan kepada *mudallis* yang dapat diterima. *Mudallis* yang dapat diterima adalah *mudallis isnâd.*

27. Periwayat hadis tidak memiliki dua nama[28]. Yakni bahwa hadis yang diriwayatkan oleh seorang râwi yang memiliki satu nama lebih diunggulkan daripada hadis yang diriwayatkan oleh *râwi* yang memiliki dua nama. Hal ini karena *râwi* yang memiliki dua nama, ada kemungkinan salah satu namanya sama dengan nama *râwi* lainnya yang ternyata lemah. Dengan memiliki hanya satu nama, kemungkinan ini bisa diminimalisir. Berdasarkan alasan ini, tatkala sebuah hadis tertera diriwayatkan dari nama yang sama-sama dimiliki oleh *râwi 'âdil* yang memiliki dua nama, dan juga dimiliki oleh *râwi* lemah, akan tetapi bisa dipastikan bahwa nama itu ternyata merujuk pada *râwi 'âdil* dengan dua nama, maka dalam hal ini kedudukan hadis tersebut tidak lagi *marjûh.*[29]
28. Periwayat hadis merupakan orang yang bersentuhan langsung dengan peristiwa. Sehingga, hadis yang diriwayatkan oleh *râwi* yang bersentuhan langsung dengan peristiwa, lebih diunggulkan daripada hadis yang periwayatnya tidak bersentuhan langsung dengan peristiwa.

    Contoh: Dua hadis tentang akad nikah Rasullah saw. dengan Maimunah *radliyallâhu anhu.*

    Hadis pertama : diriwayatkan oleh Turmudzi dari Abu Râfi', "Bahwa Rasulullah saw. menikahi Maimunah dalam keadaan halal (tidak sedang ihram) dan berbulan madu dalam keadaan halal". Abû Râfi' berkata: "Dan aku menjadi perantara di antara keduanya".

    Hadis kedua : diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, dari Ibnu Abbas, "Bahwa Rasulullah saw. menikahi Maimunah dalam keadaan beliau adalah muhrim (sedang ihram)". Dalam sebuah riwayat Bukhari, "Bahwa Rasulullah saw. menikahi Maimunah, sedangkan beliau dalam keadaan sedang ihram, dan berbulan madu sedangkan beliau dalam keadaan halal, dan Maimunah wafat di tanah Sarif".

    Kedua hadis ini saling bertentangan. Dan hadis pertama diunggulkan daripada hadis kedua, karena periwayatnya, yakni Abû Râfi', merupakan orang yang bersentuhan langsung dengan peristiwa,

disebut sebagai *idrâj* (hadisnya disebut *mudraj*). Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 522

[28] Yang dikehendaki dari "nama" adalah mencakup pula *laqab* (julukan) dan *kun-yah*. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*, hal. 523

[29] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 366.

yakni sebagai perantara di antara Rasul dan Maimunah. Sedangkan hadis kedua tidak digunakan karena periwayatnya, yakni Ibnu Abbas, tidak terlibat langsung dalam peristiwa tersebut.

29. Periwayat hadis merupakan pelaku peristiwa. Hadis yang diriwayatkannya lebih diunggulkan daripada hadis yang diriwayatkan bukan oleh pelaku peristiwa.
    Contoh: Dua hadis juga tentang akad nikah Rasullah saw. dengan Maimunah *radliyallâhu anhu.*
    Hadis pertama : diriwayatkan oleh Abu Dawud, dari Maimunah beliau berkata: "Rasulullah menikahiku, dan kami berdua dalam keadaan halal di tanah Sarif". Juga hadis yang diriwayatkan Muslim dari yazid bin Al-Asham, dari Maimunah, bahwa Rasulullah saw. menikahi Maimunah, sedang Rasul dalam keadaan halal.
    Hadis kedua : diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, dari Ibnu Abbas, "Bahwa Rasulullah saw. menikahi Maimunah dalam keadaan beliau adalah muhrim (sedang ihram)". Dalam sebuah riwayat Bukhari, "Bahwa Rasulullah saw. menikahi Maimunah, sedangkan beliau dalam keadaan sedang ihram, dan berbulan madu sedangkan beliau dalam keadaan halal, dan Maimunah wafat di tanah Sarif".
    Kedua hadis ini saling bertentangan. Dan hadis pertama diunggulkan daripada hadis kedua, karena periwayatnya, yakni Maimunah, adalah pelaku peristiwa pernikahan. Sedangkan hadis kedua tidak digunakan karena periwayatnya, yakni Ibnu Abbas, bukan pelaku peristiwa.
    Selanjutnya, terkait periwayatan yang berbeda ini, Sa'id bin Musayyab – sebagaimana diriwayatkan oleh Abu Dawud – mengatakan, "Ibnu Abbas telah salah menduga tentang pernikahan Rasulullah saw. dan Maimunah, dalam keadaan beliau sedang ihram"
30. Hadis teriwayatkan secara *lafadh* (tekstual). Ini lebih diunggulkan daripada hadis yang teriwayatkan secara *ma'na* (substansial). Karena dengan periwayatan secara *lafadh*, obyek hadis yang diriwayatkan tertutupi dari celah kekeliruan sebagaimana mungkin terjadi dalam hadis yang diriwayatkan secara *ma'na.*
31. Materi periwayatan hadis oleh seorang *râwi* tidak diingkari *syaikh* (sumber riwayat)-nya. Hadis semacam ini lebih diunggulkan daripada hadis yang diingkari oleh syaikh sebagai sumber riwayatnya, dengan semisal syaikh mengatakan, "Aku tidak pernah meriwayatkan hadis kepada dia (*râwi*)". Karena dugaan kebenaran pada hadis pertama lebih kuat.

32. Hadis tercantum dalam dua kitab shahih, yakni Shahih Bukhari dan Shahih Muslim. Hadis yang tercantum dalam dua kitab shahih ini lebih diunggulkan daripada hadis yang tercantum dalam kitab shahih selain keduanya, meski hadis tersebut telah sesuai dengan kriteria shahih versi Bukhari dan Muslim. Ini karena kaum muslimin telah sepakat menerima hadis-hadis dalam kedua kitab shahih tersebut.

Dari ketentuan ini, muncul sejumlah ketentuan terkait pemeringkatan hadis berdasarkan pencantumannya dalam kitab-kitab shahih hadis, sebagai berikut[30]:

7) Hadis yang tercantum dalam shahih Bukhari sekaligus dalam shahih Muslim lebih diunggulkan daripada hadis yang tercantum dalam shahih Bukhari saja.
8) Hadis yang tercantum dalam shahih Bukhari saja lebih diunggulkan daripada hadis yang tercantum dalam shahih Muslim saja.
9) Hadis yang tercantum dalam shahih Muslim saja lebih diunggulkan daripada hadis yang telah memenuhi kriteria shahih versi Bukhari dan Muslim, akan tetapi tidak tercantum dalam keduanya.
10) Hadis yang telah memenuhi kriteria shahih versi Bukhari dan Muslim lebih diunggulkan daripada hadis yang telah memenuhi kriteria shahih versi Bukhari saja.
11) Hadis yang telah memenuhi kriteria shahih versi Bukhari saja lebih diunggulkan daripada hadis yang telah memenuhi kriteria shahih versi Muslim saja.
12) Hadis yang telah memenuhi kriteria shahih versi Muslim lebih diunggulkan daripada hadis yang telah memenuhi kriteria shahih versi selain keduanya.
13) Hadis yang di-takhrîj oleh Ibnu Khuzaimah lebih diunggulkan daripada hadis yang disahihkan Ibnu Hibbân dan Al-Hâkim.
14) Hadis yang disahihkan Ibnu Hibbân lebih diunggulkan daripada hadis yang disahihkan oleh Al-Hâkim.

وَالْقَوْلُ فَالْفِعْلُ فَالتَّقْرِيرُ، وَالْفَصِيحُ، لَا زَائِدَ الْفَصَاحَةِ عَلَى الْأَصَحِّ، وَالْمُشْتَمِلُ عَلَى	Dan bahwa hadis tersebut merupakan *khabar qaulî*, lalu *fi'li*, lalu *taqrîri*; dan redaksi hadis yang fasih, bukan yang lebih fasih menurut pendapat *ashahh*; dan hadis yang memuat tambahan; dan

[30] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 468.

زِيَادَةٍ، وَالْوَارِدُ بِلُغَةِ قُرَيْشٍ، وَالْمَدَنِيُّ، وَالْمُشْعِرُ بِعُلُوِّ شَأْنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ	hadis yang disampaikan dengan logat Quraisy; dan hadis *madaniy* (turun setelah hijrah); dan hadis yang mengesankan keluhuran Nabi *shallallâhu 'alaihi wa sallam*;

KEDUA; *TARJÎH* BERDASARKAN *MATAN*

Tarjîh-tarjîh yang dilakukan berdasarkan matan dipengaruhi oleh faktor-faktor sebagai berikut:

1. Matan hadis merupakan *khabar qauli* (ucapan Nabi), lalu *khabar fi'li* (perbuatan Nabi), lalu *khabar taqrîri* (persetujuan Nabi).
   Yakni bahwa berdasarkan ketiga variabel ini, hadis di-*tarjîh* berdasarkan ketentuan berikut:
   1) Hadis yang matan-nya berupa *khabar qauli* lebih diunggulkan daripada hadis yang matan-nya berupa *khabar fi'li* atau *khabar taqrîri*. Karena ucapan lebih kuat *dalâlah* (penunjukan)-nya atas pensyariatan daripada perbuatan dan persetujuan[31].
   2) Hadis yang matan-nya berupa *khabar fi'li* lebih diunggulkan daripada hadis yang matan-nya berupa *khabar taqrîri*. Karena perbuatan lebih kuat *dalâlah* (penunjukan)-nya atas pensyariatan, daripada persetujuan.
2. Hadis berisi ungkapan yang fasih.
   Hadis semacam ini lebih diunggulkan daripada hadis yang berisi ungkapan tidak fasih, karena ada kemungkinan hadis ini yang tidak fasih ini diriwayatkan secara *ma'na* saja. Ini jika perbandingan terjadi antara matan yang fasih dan tidak fasih.
   Jika keduanya fasih, dan salah satunya lebih fasih, apakah faktor lebih fasih dapat menjadi acuan *tarjîh*? Dalam hal ini terdapat perbedaan pandangan. ***Pendapat pertama***, bahwa faktor lebih fasih bukanlah acuan *tarjîh*, sebagaimana direkomendasikan dalam *Jam'ul Jawâmi'* sebagai pendapat *ashahh*. ***Pendapat kedua***, bahwa faktor lebih fasih menjadi acuan *tarjîh*. Karena Rasullah saw. adalah orang yang paling fasih. karenanya, jauh dari kebenaran bahwa ucapan yang diriwayatkan dari Rasullah tidak lebih fasih. Akan tetapi, pendapat kedua ini disanggah, bahwa bukan hal yang jauh dari

[31] Ini karena perbuatan Nabi kemungkinan merupakan kekhususan yang berlaku pada diri beliau, tidak pada umatnya. Sedangkan *khabar taqrîri* mengandung lebih banyak kemungkinan-kemungkinan, tidak sebagaimana dalam khabar *fi'li*. Karenanya, tentang status penunjukannya atas pensyariatan, dalam *khabar taqrîri* terdapat perbedaan pendapat ulama'. Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 366.

kebenaran, jika Rasul berbicara tidak dengan ungkapan yang paling fasih, apalagi jika beliau sedang berbicara dengan orang-orang yang tidak memahami ungkapan paling fasih. Rasul berbicara dengan orang-orang di penjuru Arab dengan bahasa yang dapat mereka pahami.

3. Hadis yang memuat tambahan.
   Hadis semacam ini lebih diunggulkan daripada hadis yang tidak memuat tambahan. Karena hadis yang memuat tambahan tentu saja ada surplus informasi. Seperti dua hadis riwayat Abu Dawud yang menjelaskan tentang jumlah takbir dalam shalat *'id* atau shalat hari raya. Salah satu hadis menjelaskan bahwa takbir dalam shalat *'id* adalah tujuh kali. Hadis yang lain menyatakan empat kali. Imam Abu Hanifah menggunakan hadis kedua, sebagai bentuk prioritas terhadap jumlah yang lebih sedikit.
4. Hadis yang tersampaikan dengan logat Quraisy.
   Hadis semacam ini lebih diunggulkan daripada hadis yang tersampaikan dengan logat selainnya. Karena hadis yang tersampaikan dengan logat selain Quraisy ada kemungkinan merupakan periwayatan *bil ma'nâ*.
5. Merupakan *nash madaniy*.
   Nash madaniy lebih diunggulkan daripada *nash makkiy*, karena lebih akhir kemunculannya. Yang dikehendaki dari *nash madaniy* adalah *nash* yang kemunculannya setelah peristiwa hijrah ke Madinah. Dan yang dimaksud *nash makkiy* adalah *nash* yang kemunculannya sebelum peristiwa hijrah ke Madinah.
6. Hadis yang menunjukkan keluhuran derajat Rasulullah saw.
   Hadis semacam ini dianggap muncul belakangan. Hal ini karena derajat Rasulullah saw. semakin bertambah dari waktu ke waktu, sehingga hadis yang isinya menunjukkan ketinggian derajat beliau, dianggap sebagai hadis yang muncul belakangan.

وَالْمَذْكُورُ فِيهِ الْحُكْمُ مَعَ الْعِلَّةِ وَالْمُتَقَدِّمُ فِيهِ ذِكْرُ الْعِلَّةِ عَلَى الْحُكْمِ، وَعَكَسَ النَّقْشَوَانِيُّ، وَمَا كَانَ فِيهِ تَهْدِيدٌ أَوْ تَأْكِيدٌ

Dan *nash* yang di dalamnya disebutkan hukum bersama *'illat*-nya; dan *nash* yang di dalamnya penyebutan *'illat* lebih dahulu dari penyebutan hukumnya. Dan an-Naqsyawani membaliknya; dan nash yang di dalamnya terdapat ancaman atau penguatan

---

7. *Nash* yang di dalamnya disebutkan hukum besertaan dengan *'illat*-nya.
   Nash semacam ini lebih diunggulkan daripada *nash* yang di dalamnya hanya disebutkan hukumnya saja, tanpa disebutkan *'illat*-nya.
   Contoh :
   Hadis pertama :

   مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ (رواه البخاري)

   Barangsiapa mengganti agamanya, maka bunuhlah dia! (HR. Bukhari)

   Hadis kedua:

   أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ (متفق عليه)

   Bahwasanya Rasulullah shallallâhu 'alaihi wa sallam melarang membunuh wanita dan anak-anak (HR. Bukhari dan Muslim)

   Hadis pertama lebih diunggulkan karena di dalamnya terdapat *'illat* dari vonis mati yang selaras, yakni murtad atau keluar dari agama Islam. Sedang hadis kedua tidak terdapat sifat-sifat yang selaras dengan larangan membunuh. Karenanya, hadis kedua yang melarang membunuh wanita, diarahkan pada wanita kafir harbi saja, sedangkan wanita murtad, harus dibunuh, sesuai dengan penerapan hadis pertama.
8. *Nash* yang dalam penyebutan *'illat*-nya lebih dahulu dari hukum.
   Yakni bahwa *nash* yang di dalamnya disebutkan *'illat* terlebih dahulu daripada hukumnya, lebih diunggulkan daripada *nash* yang disebutkan hukumnya terlebih dahulu daripada *'illat*-nya. Karena hal ini lebih menunjukkan atas keterkaitan erat antara hukum dengan *'illat*-nya. Demikian Imam Ar-Râziy memaparkan dalam karyanya, *Al-Mahshûl.* Pendapat lain, sebagaimana dipaparkan An-Naqsyawaniy, berkebalikan dari pernyataan di atas. Yakni bahwa *nash* yang disebutkan hukumnya terlebih dahulu daripada *'illat*-nya, lebih diunggulkan daripada *nash* yang di dalamnya disebutkan *'illat* terlebih dahulu daripada hukumnya. An-Naqsyawaniy beralasan bahwa hukum jika diungkapkan terlebih dahulu, maka pikiran pendengar akan segera mencari *'illat*-nya. Dan jika *'illat* telah ditemukan, maka pikiran akan tertambat kepada *'illat* tersebut dan tidak mencari *'illat* lainnya. Sedangkan sifat atau *'illat* jika diungkapkan terlebih dahulu, maka pikiran pendengar akan mencari hukumnya. Dan jika hukum telah ditemukan, maka ada dua kemungkinan:

1) Terkadang telah dianggap cukup dengan sifat atau *'illat* terdahulu jika *munâsabah* antara keduanya sangat kuat. Seperti dalam ayat berikut:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (المائدة : ٣٨)

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. Al-Maidah: 38)

Antara hukum potong tangan dengan *'illat* berupa mencuri, terdapat *munâsabah* (keselarasan) yang sangat kuat.

2) Terkadang belum dianggap cukup dengan sifat atau *'illat* terdahulu, akan tetapi dicari *'illat* yang lain.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ (المائدة : ٦)

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu hendak mengerjakan shalat, maka basuhlah mukamu dan tanganmu sampai dengan siku, dan usaplah kepalamu dan (basuhlah) kakimu sampai dengan kedua mata kaki (QS. Al-Maidah: 6)

Antara hukum keharusan berwudlu dengan *'illat* berupa "hendak melakukan shalat" tidak ada *munâsabah* (keselarasan) yang kuat, sehingga perlu dikuatkan dengan *'illat* lain berupa "sebagai bentuk pengagungan terhadap Dzat yang disembah".

9. *Nash* yang di dalamnya terdapat ancaman atau penguatan.
Nash semacam ini lebih diunggulkan daripada *nash* yang di dalamnya tidak terdapat ancaman atau penguatan.
Contoh pertama, yakni *nash* yang memuat ancaman, adalah hadis Nabi saw.:

مَنْ صَامَ يَوْمَ الشَّكِّ فَقَدْ عَصَى أَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (رواه البخاري)

Barangsiapa yang berpuasa (puasa sunnah) pada hari syakk (diragukan tentang masuknya dalam bulan Ramadan) maka dia telah durhaka pada Abul Qasim (Rasulullah) shallallâhu 'alaihi wa sallam. (HR. Bukhari).

Hadis di ini memuat ancaman vonis "durhaka" bagi orang yang berpuasa sunnah pada hari *syakk*. Hadis ini lebih diunggulkan daripada hadis-hadis yang berisi anjuran berpuasa sunnah.

Contoh kedua, yakni *nash* yang mengandung penguatan (*ta'kîd*), adalah hadis berikut:

أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ نَفْسَهَا بِغَيْرِ إِذْنِ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ

Manapun perempuan yang menikahkan dirinya sendiri tanpa izin walinya, maka nikahnya batal, maka nikahnya batal (HR. Abu Dawud).

Hadis ini mengandung penguatan dalam bentuk pengulangan kalimat "maka nikahnya batal, maka nikahnya batal". Karenanya hadis ini lebih diunggulkan daripada hadis berikut:

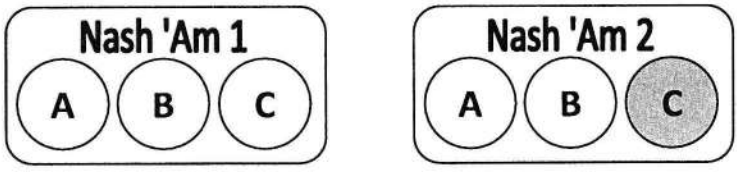
الْأَيِّمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا (رواه مسلم)

Janda lebih berhak atas dirinya daripada walinya. (HR. Muslim).

وَمَا كَانَ عُمُومًا مُطْلَقًا عَلَى ذِي السَّبَبِ إِلَّا فِي السَّبَبِ ، وَالْعَامُّ الشَّرْطِيُّ عَلَى النَّكِرَةِ الْمَنْفِيَّةِ عَلَى الْأَصَحِّ، وَهِيَ عَلَى الْبَاقِي وَالْجَمْعُ الْمُعَرَّفُ عَلَى مَا وَمَنْ، وَالْكُلُّ عَلَى الْجِنْسِ الْمُعَرَّفِ لِاحْتِمَالِ الْعَهْدِ، قَالُوا وَمَا لَمْ يُخَصَّ، وَعِنْدِي عَكْسُهُ، وَالْأَقَلُّ تَخْصِيصًا	Dan *nash* yang memiliki cakupan umum secara mutlak (didahulukan) atas *nash* yang memiliki sebab; nash yang *âmm* dengan bentuk syarat (didahulukan) atas *âmm* dengan bentuk *nakirah* yang di-nafikan, menurut pendapat *ashahh*; dan *âmm* dengan bentuk *nakirah* yang di-nafikan (didahulukan) atas bentuk-bentuk *âmm* lainnya. Dan jama' yang di-*ma'rifat*-kan (didahulukan) atas lafadh مَا dan مَنْ ; dan ketiganya (yakni jama' yang di-*ma'rifat*-kan, lafadh مَا dan lafadh مَنْ) (didahulukan) atas kata jenis yang di-*ma'rifat*-kan, karena adanya kemungkinan kata jenis yang di-*ma'rifat*-kan bermakna *'ahdiy* (telah diketahui). Para ulama' berkata: "Dan lafadh *'amm* yang belum di-*takhshîsh* (didahulukan atas lafadh *'amm* yang sudah di-*takhshîsh*)". Sedang menurut saya, sebaliknya. Dan lafadh *'amm* yang sedikit di-*takhshîsh* (didahulukan atas lafadh *'amm* yang banyak di-*takhshîsh*).

10. *Nash* yang bercakupan umum dengan keumuman secara mutlak, lebih diunggulkan daripada *nash* bercakupan umum yang memiliki sebab atau latar belakang kemunculannya, kecuali dalam kasus yang menjadi sebab kemunculan. Ini karena dalam menyikapi *nash* bercakupan umum yang memiliki sebab, terdapat kontroversi pendapat. Sebagian ulama' memposisikan nash yang redaksinya 'am tersebut terbatas hanya pada *shûrah as-sabab* (kasus yang melatarbelakangi kemunculannya). Sedangkan *shûrah as-sabab* harus disikapi dengan *nash* bercakupan umum yang memiliki latar belakang

kemunculan, karena statusnya adalah dipastikan masuk (*qath'iyyatud dukhûl*) dalam cakupan nash tersebut. Berikut ini ilustrasinya:



Keterangan:

Nash 'Am 1 :

- Keumuman mencakup semisal kasus A, B dan C.
- Muncul tanpa ada latar belakang apapun (keumumannya mutlak).
- Semisal kesimpulan hukum dalam *nash 'am* 1 adalah haram.

Nash 'Am 2 :

- Keumuman mencakup semisal kasus A, B dan C.
- Muncul dengan latar belakang semisal kasus C.
- Semisal kesimpulan hukum dalam nash 'am 2 adalah halal.

Ketika *nash 'am* 1 dan *nash 'am* 2 saling ber-*ta'ârudl*, dalam hal ini *nash 'am* 1 menunjukkan hukum haram, dan *nash 'am* 2 menunjukkan hukum halal, maka *tarjîh* harus dilakukan. Yakni dengan mengunggulkan *nash 'am* 1 , kecuali dalam *shûrah as-sabab* atau kasus yang menjadi sebab / latar belakang kemunculan *nash 'am* 2. Dalam hal ini, *shûrah as-sabab* adalah kasus C. Adapun dalam *shûrah as-sabab* diberlakukan dengan hukum dari *nash 'am* 2, karena dapat dipastikan masuk (*qath'iyyatud dukhûl*) dalam cakupan *nash 'am* 2 tersebut.

Dalam penerapannya, hukum haram (sebagaimana ditunjukkan oleh *nash 'am* 1) mencakup pada kasus A dan kasus B. Sedangkan dalam kasus C diterapkan hukum halal (sebagaimana ditunjukkan oleh *nash 'am 2*).

11. *'Am syarthiy* diunggulkan atas *'am nakirah manfiyyah*, menurut pendapat *ashahh*.

'Am syarthiy atau *'am* yang menggunakan piranti syarat seperti lafadh مَنْ dan lafadh مَا , lebih diunggulkan daripada *'am* yang menggunakan pola *nakirah manfiyyah* (*isim nakirah* yang dinafikan). Karena *'Am syarthiy* memberikan fungsi *ta'lîl* (peng-*'illat*-an), berbeda dengan *nakirah manfiyyah*.

Pendapat lain menyatakan sebaliknya, karena *nakirah manfiyyah* jauh dari target *takhshîsh*, karena keumumannya kuat, berbeda halnya dengan *'am syarthiy*.

12. *'Am nakirah manfiyyah* diunggulkan atas bentuk-bentuk *'am* lainnya, seperti lafadh yang di-*ma'rifat*-kan dengan alif dan lam atau dengan *idlâfah*. Karena *nakirah manfiyyah* memiliki makna *'âm* secara *wadl'iy*, menurut pendapat *ashahh* sebagaimana paparan terdahulu, berbeda halnya dengan lafadh yang di-*ma'rifat*-kan dengan alif dan lam atau dengan *idlâfah*, yang keumumannya berdasarkan *qarînah*, menurut kesepakatan para ulama'.
13. *Jama'* yang di-*ma'rifat*-kan dengan alif-lam atau dengan *idlâfah*, diunggulkan atas lafadh مَنْ dan lafadh مَا yang bukan merupakan piranti syarat (seperti lafadh مَنْ dan lafadh مَا yang merupakan piranti *istifhâm*). Karena *Jama'* yang di-*ma'rifat*-kan dengan alif-lam atau dengan *idlâfah* tidak dapat di-*takhshîsh* sampai tersisa satu unit, berbeda halnya dengan lafadh مَنْ dan lafadh مَا yang merupakan piranti *istifhâm*.
14. *Jama'* yang di-*ma'rifat*-kan dengan alif-lam atau dengan *idlâfah*, dan juga lafadh مَنْ dan lafadh مَا yang bukan merupakan piranti syarat, keduanya diunggulkan atas isim jenis yang di-*ma'rifat*-kan dengan alif-lam atau dengan *idlâfah*. Karena isim jenis yang dirangkai alif-lam, ada kemungkinan berfungsi sebagai *ahdiy* (telah diketahui), bukan keumuman. Berbeda halnya dengan lafadh مَنْ dan lafadh مَا yang tidak mungkin diarahkan pada fungsi *ahdiy*. Sedangkan jama' yang terangkai alif-lam, kecil kemungkinan diarahkan pada fungsi *'ahdiy*.
15. Lafadh *'amm* yang belum di-*takhshîsh* diunggulkan atas lafadh *'amm* yang sudah di-*takhshîsh*. Ini karena dalam lafadh *'amm* yang sudah di-*takhshîsh*, terdapat perbedaan pendapat tentang sisi kehujjahannya. Pendapat lain menyatakan sebaliknya, karena lafadh *'amm* yang kemasukan *takhshîsh* itulah yang dominan. Sesuatu yang dominan itu lebih utama. Hal ini karena lafadh *'amm* yang kemasukan *takhshîsh*, kemungkinannya kecil jika kemasukan *takhshîsh* untuk kali yang kedua. Berbeda halnya lafadh *'amm* yang tetap pada hukum keumumannya, yang kemungkinan besar untuk kemasukan *takhshîsh*. Pendapat kedua ini dipilih oleh pengarang *Jam'ul Jawâmi'* dan Al-Hindiy.
16. Lafadh *'amm* yang sedikit di-*takhshîsh* diunggulkan atas lafadh *'amm* yang banyak di-*takhshîsh*. Karena lafadh *'amm* yang kemasukan *takhshîsh* dianggap lemah sebab status kehujjahannya masih

diperdebatkan. Dan, lafadh *'amm* yang sedikit di-*takhshîsh* tentunya kadar lemahnya lebih rendah daripada lafadh *'amm* yang banyak di-*takhshîsh*. Az-Zarkasyi berkata, "Selayaknya dalam permasalahan ini juga terjadi kemungkinan beda pendapat sebagaimana permasalahan sebelumnya"[32].

وَالِاقْتِضَاءُ عَلَى الْإِشَارَةِ وَالْإِيمَاءِ، وَيُرَجَّحَانِ عَلَى الْمَفْهُومَيْنِ، وَالْمُوَافَقَةُ عَلَى الْمُخَالَفَةِ، وَقِيلَ عَكْسُهُ	Dan *dalâlah iqtidlâ'* (didahulukan) atas *dalâlah isyârah* dan *îmâ'*; Keduanya (yakni *dalâlah isyârah* dan *îmâ'*) diunggulkan atas dua *mafhûm* (yakni *mafhûm muwâfaqah* dan *mafhûm mukhâlafah*); Dan *mafhûm muwâfaqah* (diunggulkan) atas *mafhûm mukhâlafah*. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) : sebaliknya.

17. *Nash* dengan *dalâlah iqtidlâ'* lebih diunggulkan daripada *nash* dengan *dalâlah isyârah* maupun *dalâlah îmâ'*. Karena *madlûl 'alaih* pada *dalâlah iqtidlâ'* adalah sesuatu yang menjadi tujuan utama yang menjadi kunci penentu kebenaran atau keabsahan pernyataan. Sedangkan *madlûl 'alaih* pada *dalâlah îmâ'* adalah sesuatu yang menjadi tujuan utama yang tidak menjadi kunci penentu kebenaran atau keabsahan pernyataan. Dan *madlûl 'alaih* pada *dalâlah isyârah* adalah sesuatu yang bukan merupakan tujuan utama.
18. Dua *dalâlah* di atas (*dalâlah isyârah* dan *îmâ'*) lebih diunggulkan daripada dua *mafhûm* (yakni *mafhûm muwâfaqah* dan *mafhûm mukhâlafah*). Karena *dalâlah isyârah* dan *îmâ'* menempati posisi *manthûq* (eksplisit, tekstual), tidak sebagaimana *mafhûm*.
19. *Mafhûm muwâfaqah* lebih diunggulkan daripada *mafhûm mukhâlafah*. Karena *mafhûm mukhâlafah* dianggap lemah, sebab masih diperdebatkan kehujjahannya.
    Pendapat lain menyatakan sebaliknya, yakni bahwa *mafhûm mukhâlafah* lebih diunggulkan daripada *mafhûm muwâfaqah*. Karena *mafhûm mukhâlafah* berfaidah *ta'sîs* atau merintis opini baru yang berbeda aras dengan *manthûq*-nya. Beda halnya dengan *mafhûm mukhâlafah* yang searas dengan *manthûq*-nya. Lebih jelasnya, kita simak dua contoh berikut:
    Contoh *mafhûm mukhâlafah* :

    فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ

    Dalam kambing yang merumput, ada kewajiban zakat.

[32] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 471.

Secara *manthûq*, hadis di atas menunjukkan kewajiban zakat dari kambing yang merumput. Dan secara *mafhûm*, hadis di atas menunjukkan tidak adanya kewajiban zakat dari kambing yang diberi makan.

Contoh *mafhûm muwâfaqah* :

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ (الإسراء : ٢٣)

Dan janganlah berkata "ah" (perkataan menyakitkan) kepada kedua orang tua).

Secara *manthûq*, ayat di atas menunjukkan keharaman berkata menyakitkan (*ta'fîf*) kepada orang tua. Dan secara *mafhûm*, ayat di atas menunjukkan keharaman memukul orang tua.

Menurut pendapat kedua di atas, *mafhûm mukhâlafah* lebih diunggulkan, karena sebagaimana dalam contoh di atas, *mafhûm mukhâlafah* menunjukkan sesuatu yang beda dari *manthûq*-nya. Jika *manthûq*-nya menunjukkan hukum wajib zakat, maka dalam *mafhûm mukhâlafah*-nya menunjukkan hukum tidak wajib zakat. Sedangkan *mafhûm muwâfaqah*, sebagaimana contoh di atas, menunjukkan sesuatu yang sama dengan *manthûq*-nya. Jika *manthûq*-nya menunjukkan hukum keharaman *ta'fîf*, maka *mafhûm muwâfaqah*-nya juga menunjukkan hukum keharaman, yakni keharaman memukul.

وَالنَّاقِلُ عَنْ الْأَصْلِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ، وَالْمُثْبِتُ عَلَى النَّافِي، وَثَالِثُهَا سَوَاءٌ، وَرَابِعُهَا إِلَّا فِي الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ	Dan dalil yang mengalihkan dari hukum asal (didahulukan atas dalil yang mengukuhkan hukum asal) menurut mayoritas ulama'. Dan dalil yang menetapkan (didahulukan) atas dalil yang meniadakan; Menurut pendapat ketiga, keduanya sama; Menurut pendapat keempat, (bahwa dalil yang menetapkan didahulukan atas dalil yang meniadakan) kecuali dalam permasalahan cerai dan pembebasan budak.

KETIGA ; *TARJÎH* BERDASARKAN *MADLÛL*

Tarjîh-tarjîh yang dilakukan berdasarkan *madlûl* (obyek penunjukan *lafadh* hadis) dipengaruhi oleh faktor-faktor sebagai berikut:

1. Dalil yang mengalihkan dari hukum asal

   Sebagaimana pendapat mayoritas ulama', dalil yang muatannya mengalihkan dari hukum asal lebih diunggulkan daripada dalil yang mengukuhkan hukum asal. Hukum asal yang dimaksud dalam hal ini adalah *barâ'ah ashliyyah* (hukum asal lepas pembebanan). Karena *nash* yang mengalihkan dari hukum asal, menunjukkan hukum syara' yang

menambahi hukum keasalan. Berbeda halnya dalil yang muatannya bersesuaian dengan hukum asal. Contohnya sebagai berikut :

Hadis pertama:

مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ (رواه الترمذي)

Barangsiapa menyentuh batang kemaluannya, maka hendaklah dia berwudlu.

Hadis kedua:

أَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَأَلَهُ رَجُلٌ مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ أَعَلَيْهِ وُضُوءٌ قَالَ لَا إِنَّمَا هُوَ بَضْعَةٌ مِنْك (رواه الترمذي)

Bahwasanya Rasulullah shallallâhu 'alaihi wa sallam ditanya oleh seorang lelaki, "Orang yang menyentuh kemaluannya, apakah wajib wudlu atasnya?" Rasul menjawab, "Tidak, itu hanyalah sepotong dari tubuhmu".

Hadis pertama lebih diunggulkan daripada hadis kedua, karena hadis pertama mengalihkan dari hukum asal. Yakni, bahwa hukum asal adalah tidak wajib melakukan wudlu. Hadis pertama mewajibkan wudlu, sedangkan hadis kedua tidak mewajibkan wudlu.

Namun demikian, ada pendapat lain yang menyatakan sebaliknya.

2. Dalil yang menetapkan (*al-mutsbit*)

Yakni, bahwa dalil yang menetapkan harus didahulukan atas dalil yang menafikan (*an-nâfiy*). Ini karena dalam dalil yang *mutsbit* terdapat sisi tambahan informasi. Ini adalah pendapat pertama dari sekian perbedaan pendapat dalam permasalahan ini.

Pendapat kedua, sebaliknya, yakni dalil yang menafikan harus didahulukan karena dikuatkan oleh hukum asal.

Pendapat ketiga, keduanya sama kuat, karena faktor *murajjih*-nya sama.

Pendapat keempat, dalil *mutsbit* diunggulkan, kecuali dalam permasalahan talak dan pemerdekaan. Maka dalam dua permasalahan ini, dalil yang menafikan lebih diunggulkan. Karena hukum asal adalah ketiadaan talak dan ketiadaan pemerdekaan. Ibnul Hajib meriwayatkan sebuah pendapat bahwa dalam permasalahan talak dan pemerdekaan pun, dalil *mutsbit* tetap harus didahulukan. Karena dalil *mutsbit* dalam kedua permasalahan ini bersesuaian dengan hukum asal. Yakni bahwa hukum asal adalah ketiadaan hubungan suami istri dan ketiadaan sifat perbudakan pada diri manusia.

وَالنَّهْيُ عَلَى الْأَمْرِ، وَالْأَمْرُ عَلَى الْإِبَاحَةِ ، وَالْخَبَرُ عَلَى الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ ، وَالْحَظْرِ عَلَى الْإِبَاحَةِ ، وَثَالِثُهَا سَوَاءٌ، وَالْوُجُوبُ وَالْكَرَاهَةُ عَلَى النَّدْبِ، وَالنَّدْبُ عَلَى الْمُبَاحِ فِي الْأَصَحِّ، وَنَافِي الْحَدِّ خِلَافًا لِقَوْمٍ وَالْمَعْقُولُ مَعْنَاهُ، وَالْوَضْعِيُّ عَلَى التَّكْلِيفِيِّ فِي الْأَصَحِّ،	Dalil yang berisi larangan (didahulukan) atas dalil yang memerintahkan; Dalil yang memerintahkan (didahulukan) atas dalil yang membolehkan; Dalil yang berbentuk kalimat berita (didahulukan) atas dalil yang berbentuk kalimat perintah dan larangan; Dalil berupa kalimat berita yang berisi larangan (didahulukan) atas dalil berupa kalimat berita yang berisi pembolehan. Menurut pendapat ketiga, keduanya sama. Kewajiban dan kemakruhan (didahulukan) atas kesunnahan; Kesunnahan (didahulukan) atas mubah menurut pendapat *ashahh*. Dalil yang meniadakan *hadd* (didahulukan atas dalil yang menetapkan *hadd*), berbeda dengan pendapat sekelompok ulama'. Dalil yang diketahui *'illat*-nya (didahulukan atas dalil yang tidak diketahui *'illat*-nya). Hukum *wadl'i* (didahulukan) atas hukum *taklîfi*, menurut pendapat *ashahh*.

3. Dalil yang berisi larangan harus didahulukan atas dalil yang memerintahkan. Ini karena adanya larangan bertujuan untuk menolak *mafsadah* (kerusakan, hal negatif), sedangkan perintah bertujuan untuk menarik kemaslahatan. Perhatian syara' dalam menolak mafsadah itu lebih besar daripada menarik kemaslahatan.
4. Dalil yang memerintahkan harus didahulukan atas dalil yang membolehkan. Karena ada unsur kehatian-hatian dengan menuntut terwujudnya sesuatu.
5. Dalil yang memuat pembebanan (*taklîf*) yang berbentuk kalimat berita didahulukan atas dalil berbentuk kalimat perintah dan larangan. Karena adanya tuntutan yang berbentuk kalimat berita dianggap lebih kuat daripada berbentuk kalimat perintah atau larangan. Sebab kalimat berita menunjukkan kepastian terjadi.
6. Dalil berupa kalimat berita yang berisi larangan harus didahulukan atas dalil berupa kalimat berita yang berisi pembolehan, dalam rangka kehati-hatian. ***Pendapat dua*** menyatakan sebaliknya, karena dalam pembolehan, ada dukungan hukum asal berupa peniadaan beban. ***Pendapat ketiga***, keduanya sama kuat, karena kesamaan faktor *murajjih*-nya.
7. Kewajiban dan kemakruhan didahulukan atas kesunnahan. Sebab dalam kewajiban terdapat tindakan kehati-hatian, sedangkan dalam kemakruhan terdapat tindakan antisipasi atau celaan.

8. Kesunnahan didahulukan atas mubah menurut pendapat *ashahh*, dalam rangka kehati-hatian. Pendapat lain menyatakan sebaliknya, karena karena dalam mubah, ada dukungan hukum asal berupa peniadaan tuntutan.
9. Dalil yang meniadakan sanksi *hadd* didahulukan atas dalil yang menetapkan sanksi *hadd*. Karena dalam dalil peniada *hadd* terdapat unsur kemudahan dan keringanan, serta ketiadaan kesempitan, yang mana hal ini sesuai dengan ayat-ayat berikut:

يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقرة : ١٨٥)

Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (الحج : ٧٨)

Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan

Pendapat kedua, sebagaimana dipedomani oleh para ulama' *mutakallimin*, bahwa dalil penetap hadd didahulukan, karena ada sisi *ta'sîs*.

Pendapat ketiga, keduanya sama. Sebagaimana direkomendasikan oleh Imam Al-Ghazali.

10. Dalil yang diketahui *'illat*-nya didahulukan atas dalil yang tidak diketahui *'illat*-nya. Karena dalil yang diketahui *'illat*-nya lebih menarik untuk diikuti, serta lebih berfaidah dalam pengqiyasan.
11. Hukum *wadl'i* didahulukan atas hukum *taklîfi*, menurut pendapat *ashahh*. Karena hukum *wadl'i* tidak bergantung pada pemahaman manusia sebagai obyek hukum dan tidak pula bergantung pada kemungkinan untuk melaksanakannya. Tidak sebagaimana dalam hukum *taklîfi*.

وَالْمُوَافِقُ دَلِيلًا آخَرَ، وَكَذَا مُرْسَلًا أَوْ صَحَابِيًّا أَوْ أَهْلَ الْمَدِينَةِ أَوْ الْأَكْثَرِ فِي الْأَصَحِّ،

وَثَالِثُهَا فِي مُوَافِقِ الصَّحَابِيِّ إِنْ كَانَ حَيْثُ مَيَّزَهُ النَّصُّ كَزَيْدٍ فِي الْفَرَائِضِ،

Dalil yang bersesuaian dengan dalil lain (didahulukan atas dalil yang tidak bersesuaian dengan dalil lain). Begitu pula, (didahulukan dalil yang bersesuaian dengan) hadis *mursal*, qaul shahabat, atau amaliah penduduk Madinah, atau mayoritas ulama', menurut pendapat *ashahh*.

Pendapat ketiga terkait dalil yang bersesuaian dengan qaul shahabat, (dalil tersebut didahulukan) jika qaul shahabat diistimewakan oleh nash, seperti pendapat Zaid bin Tsabit dalam permasalahan *faraidl*.

وَرَابِعُهَا إِنْ كَانَ أَحَدَ الشَّيْخَيْنِ مُطْلَقًا وَقِيلَ إِلَّا أَنْ يُخَالِفَهُمَا مُعَاذٌ فِي الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ أَوْ زَيْدٌ فِي الْفَرَائِضِ وَنَحْوُهُمَا،	Pendapat keempat, (dalil yang bersesuaian dengan qaul shahabat didahulukan) jika shahabat tersebut adalah salah satu dari Abu Bakar dan Umar, secara mutlak. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) kecuali jika bertentangan dengan pendapat Mu'adz bin Jabal dalam permasalahan halal dan haram; atau bertentangan dengan Zaid bin Tsabit dalam permasalahan *faraidl*; atau yang seperti dua kasus tersebut.
قَالَ الشَّافِعِيُّ وَمُوَافِقُ زَيْدٍ فِي الْفَرَائِضِ فَمُعَاذٍ فَعَلِيٍّ وَمُعَاذٍ فِي أَحْكَامِ غَيْرِ الْفَرَائِضِ فَعَلِيٍّ	Imam Asy-Syafi'I berkata: "(Diunggulkan) dalil yang bersesuaian dengan Zaid dalam permasalahan *faraidl*, lalu yang bersesuaian dengan Muadz (dalam permasalahan *faraidl*), lalu Ali (dalam permasalahan *faraidl*), lalu Muadz dalam hukum-hukum selain *faraidl*, lalu Ali (dalam hukum-hukum selain *faraidl*)".

KEEMPAT ; *TARJÎH* BERDASARKAN FAKTOR LUAR.

Tarjîh yang dilakukan berdasarkan faktor luar dipengaruhi oleh kesesuaian dengan dalil lain. Yakni bahwa dalil yang sesuai dengan dalil lain, lebih diunggulkan daripada dalil yang tidak bersesuaian dengan dalil lain. Karena dengan persesuaian dengan dalil lain, *dhann* (dugaan atau asumsi) menjadi lebih kuat. Seperti dua hadis yang menjelaskan tentang pelaksanaan shalat Shubuh oleh Rasulullah saw. Dalam satu hadis yang diriwayatkan oleh Aisyah ra. dijelaskan bahwa shalat Shubuh dilakukan segera. Dalam hadis yang lain dijelaskan bahwa shalat Shubuh dilakukan saat langit mulai terang. Hadis Aisyah lebih diunggulkan, karena bersesuaian dengan dalil lain yang menjelaskan keutamaan shalat di awal waktu, sebagaimana ditunjukkan oleh ayat berikut:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ (البقرة : ٢٣٨)

Peliharalah semua shalat (QS. Al-Baqarah: 238)

Termasuk dalam kategori dalil lain yang dapat menguatkan sebuah dalil sebagai faktor *tarjîh* adalah beberapa hal yang keberadaannya sebagai dalil mandiri masih diperdebatkan. Yakni beberapa hal yang sebagai berikut:

a. Hadis mursal
b. Qaul shahabat
c. Amaliah penduduk Madinah
d. Amaliah mayoritas ulama'.

Pendapat kedua, bahwa hadis mursal, qaul shahabat, amaliah penduduk Madinah dan amaliah mayoritas ulama' tidak dapat dijadikan sebagai penguat sebuah dalil sehingga menjadi faktor *tarjîḥ*, karena hal-hal tersebut bukanlah hujjah.

Pendapat ketiga, khusus terkait qaul shahabat, bisa menjadi penguat dan kesesuaian dengannya bisa menjadi faktor *tarjîḥ* dengan syarat jika pendapat shahabat tersebut direkomendasikan oleh nash, seperti pendapat Zaid bin Tsabit dalam permasalahan *faraidl*.

Pendapat keempat, masih terkait qaul shahabat, bisa menjadi penguat, dan kesesuaian dengannya bisa menjadi faktor *tarjîḥ* dengan syarat jika shahabat tersebut adalah salah satu dari dua *syaikh*, yakni Abu Bakar ash-Shiddiq dan Umar bin Khaththab, secara mutlak (tanpa pengecualian). Pendapat lain mengecualikan jika berbeda dengan pendapat Mu'adz bin Jabal dalam permasalahan halal haram, atau jika berbeda dengan pendapat Zaid bin Tsabit, atau jika berbeda dengan pendapat Ali bin Abi Thalib dalam permasalahan peradilan.

Terkait dengan hal ini, Imam Asy-Syafi'i *radliyallâhu anhu* memberikan batasan-batasan, sebagai berikut:

3) Jika dalam sebuah permasalahan *faraidl* terdapat dua *khabar* yang saling bertentangan, maka diunggulkanlah *khabar* yang bersesuaian dengan pendapat Zaid bin Tsabit. Jika dalam permasalahan tersebut tidak dijumpai pendapat Zaid, maka diunggulkanlah *khabar* yang bersesuaian dengan pendapat Mu'adz bin Jabal. Jika dalam permasalahan tersebut juga tidak dijumpai pendapat Mu'adz, maka diunggulkanlah *khabar* yang bersesuaian dengan pendapat Ali bin Abi Thalib.
4) Jika dalam sebuah permasalahan selain *faraidl* terdapat dua *khabar* yang saling bertentangan, maka diunggulkanlah *khabar* yang bersesuaian dengan pendapat Mu'adz bin Jabal. Jika dalam permasalahan tersebut tidak dijumpai pendapat Mu'adz, maka diunggulkanlah *khabar* yang bersesuaian dengan pendapat Ali bin Abi Thalib.

وَالْإِجْمَاعُ عَلَى النَّصِّ، وَإِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى غَيْرِهِمْ، وَإِجْمَاعُ الْكُلِّ عَلَى مَا خَالَفَ فِيهِ الْعَوَامُّ، وَالْمُنْقَرِضُ عَصْرُهُ وَمَا لَمْ يُسْبَقْ بِخِلَافٍ عَلَى غَيْرِهِمَا،

Ijma' (didahulukan) atas nash. Ijma' shahabat (didahulukan) atas ijma' selain shahabat. Ijma' seluruh umat (didahulukan) atas ijma' yang diselisihi oleh orang awam. Ijma' yang pelakunya telah meninggal dan ijma' yang tidak didahului perbedaan pendapat (didahulukan) atas selain dari keduanya. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) bahwa ijma' yang didahului

وَقِيلَ الْمَسْبُوقُ أَقْوَى ، وَقِيلَ سَوَاءٌ	perbedaan pendapat lebih kuat. Dikatakan (dalam pendapat lain), keduanya sama-sama kuat.
وَالْأَصَحُّ تَسَاوِي الْمُتَوَاتِرَيْنِ مِنْ كِتَابٍ وَسُنَّةٍ، وَتَالِيهَا تَقَدُّمُ السُّنَّةِ،	Pendapat *ashaḥ* menyatakan adanya kesamaan antara Al-Qur'an dan assunnah yang sama-sama mutawatir. Pendapat ketiga menyatakan didahulukannya assunnah.

KELIMA ; *TARJÎH* TERKAIT *IJMA'*

Tarjîh-tarjîh yang dilakukan terkait dengan ijma' dipengaruhi oleh faktor-faktor sebagai berikut:

1. Bahwa ijma' lebih diunggulkan daripada *nash*, baik berupa ayat Al-Qur'an ataupun as-sunnah. Karena dalil berupa ijma' aman dari *nasakh*, berbeda dengan *nash*.
2. Ijma' shahabat lebih diunggulkan daripada ijma' selain shahabat, seperti ijma' generasi tabi'in. Ini karena kualitas moral generasi shahabat lebih baik daripada generasi selainnya. Selain itu, karena ada pendapat yang menyatakan bahwa hanya ijma' shahabat-lah yang memiliki kehujjahan.
3. Ijma' seluruh umat lebih diunggulkan daripada ijma' ulama' yang diselisihi oleh kalangan awam dari umat. Ini karena ijma' model kedua masih diperdebatkan kehujjahannya, sebagaimana diriwayatkan oleh Al-Amudiy.
4. Ijma' yang generasi pesertanya telah habis, lebih diunggulkan daripada ijma' yang generasi pesertanya belum habis. Ini karena adanya perbedaan pendapat tentangan sisi kehujjahan ijma' bentuk kedua.
5. Ijma' yang tidak didahului dengan perbedaan pendapat itu lebih diunggulkan daripada ijma' yang didahului dengan perbedaan pendapat. Karena kehujjahan ijma' dengan model pertama disepakati oleh para ulama', sedangkan ijma' model kedua masih diperdebatkan status kehujjahannya.

   Pendapat kedua, menyatakan sebaliknya. Yakni bahwa ijma' yang didahului perbedaan pendapat itu lebih diunggulkan daripada ijma' yang tidak didahului perbedaan pendapat. Ini karena dalam ijma' yang didahului perbedaan pendapat, kemudian terjadi kesepakatan bulat, pastilah muncul dari kajian mendalam oleh para peserta ijma' terhadap dasar pengambilannya.

Pendapat ketiga, keduanya sama kuat, karena faktor *murajjih* dari keduanya sama[33].

وَيُرَجَّحُ الْقِيَاسُ بِقُوَّةِ دَلِيلِ حُكْمِ الْأَصْلِ، وَكَوْنُهُ عَلَى سُنَنِ الْقِيَاسِ أَيْ فَرْعُهُ مِنْ جِنْسِ أَصْلِهِ،	Qiyas diunggulkan dengan kuatnya dalil dari hukum *ashl*; dengan keberadaan qiyas yang berada di jalurnya, yakni bahwa *far'u* berupa sesuatu yang sejenis dengan ashl.

KEENAM ; *TARJÎH* ANTAR *QIYAS* BERDASARKAN *ASHL*

Tarjîh yang dilakukan antar qiyas berdasarkan *ashl*, dipengaruhi oleh faktor-faktor sebagai berikut:

1. Kekuatan dalil dari hukum *ashl.*
   Qiyas yang dalil hukum *ashl*-nya kuat itu diunggulkan atas qiyas yang dalil hukum *ashl*-nya lemah. Misalnya, qiyas pertama, dalil dari hukum *ashl*-nya memiliki penunjukan secara *manthûq*, sedangkan qiyas kedua, dari dari hukum *ashl*-nya memiliki penunjukan secara *mafhûm*. Maka qiyas pertama lebih diunggulkan daripada qiyas kedua. Karena dugaan akan semakin kuat dengan kuatnya dalil.
2. Qiyas berada pada jalurnya (*sanan al-qiyâs*)
   Maksud dari *sanan al-qiyâs* dalam hal ini adalah bahwa *far'u* berupa sesuatu yang sejenis dengan *ashl*[34]. Sehingga qiyas dengan kriteria demikian lebih diunggulkan daripada qiyas yang tidak memenuhi kriteria semacam ini. Karena antar sesama jenis tentu lebih mirip. Contoh :
   Qiyas 1: Dalam permasalahan pelukaan yang berkonsekwensi di bawah ganti rugi pelukaan *mûdlihah* (luka yang menembus tulang), tanggung jawab pembayaran ada pada ahli waris *'aqilah*. Karena diqiyaskan pada ganti rugi pelukaan *mûdlihah*.

Far'u	:	Pelukaan di bawah pelukaan *mûdlihah*
Ashl	:	Pelukaan *mûdlihah*
Hukum *ashl*	:	Ganti rugi dibebankan atas ahli waris *aqilah*

   Qiyas 2: Menurut Hanafiyyah, pelukaan yang berkonsekwensi di bawah ganti rugi pelukaan *mûdlihah*, ganti ruginya tidak menjadi tanggung jawab ahli waris *'aqilah*. Ini karena diqiyaskan pada *gharâmât al-amwâl* (ganti rugi perusakan harta).

[33] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 533.

[34] Pengertian *sanan al-qiyas* dalam permasalahan ini berbeda dengan pengertian dalam pembahasan qiyas sebagaimana paparan terdahulu.

Far'u	:	Pelukaan di bawah pelukaan *mûdlihah*
Ashl	:	Perusakan atas harta
Hukum *ashl*	:	Ganti rugi tidak dibebankan atas ahli waris *aqilah*

Qiyas 1 diunggulkan atas qiyas 2. Karena dalam qiyas 1, *far'u* dan *ashl*-nya masih dalam jenis yang sama, yakni *jinâyah 'alal badan* (pelukaan atas anggota badan). Sedangkan dalam qiyas 2, *far'u* dan *ashl*-nya berada pada jenis yang berbeda, yakni *far'u* merupakan pelukaan atas anggota badan, sedang *ashl* merupakan perusakan atas harta benda.

وَالْقَطْعُ بِالْعِلَّةِ أَوْ الظَّنِّ الْأَغْلَبِ، وَكَوْنُ مَسْلَكِهَا أَقْوَى، وَذَاتُ أَصْلَيْنِ عَلَى ذَاتِ أَصْلٍ وَقِيلَ لَا، وَذَاتِيَّةٌ عَلَى حُكْمِيَّةٍ، وَعَكَسَ السَّمْعَانِيُّ لِأَنَّ الْحُكْمَ بِالْحُكْمِ أَشْبَهُ، وَكَوْنُهَا أَقَلَّ أَوْصَافًا، وَقِيلَ عَكْسُهُ، وَالْمُقْتَضِيَةُ احْتِيَاطًا فِي الْفَرْضِ، وَعَامَّةِ الْأَصْلِ،	Status *qath'i* tentang keberadaan *'illat*, atau dugaan kuat tentang keberadaannya. Dan qiyas yang keberadaan *masâlikul 'illat*-nya lebih kuat (lebih diunggulkan); qiyas yang mempunyai dua *ashl* (diunggulkan) atas qiyas yang mempunyai satu *ashl*. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) bahwa hal tersebut tidak menjadi faktor penentu keunggulan; Qiyas *dzatiyah* (diunggulkan) atas qiyas *hukmiyah*. Imam As-Sam'ani membaliknya, karena hukum berbanding hukum lebih menyerupai. Dan qiyas yang keberadaan *'illat*-nya lebih sedikit sifat-sifatnya (adalah lebih diunggulkan). Dikatakan (dalam sebuah pendapat), kebalikannya. Dan qiyas yang *'illat*-nya berkonsekwensi pada kehati-hatian dalam kefardluan; Dan yang *'illat*-nya memiliki *ashl* yang bercakupan umum.

KETUJUH ; *TARJÎH* ANTAR *QIYAS* BERDASARKAN *ILLAT*

Tarjîh yang dilakukan antar qiyas berdasarkan *'illat*, dipengaruhi oleh faktor-faktor sebagai berikut:

1. Qiyas yang keberadaan *'illat*-nya dapat dipastikan (*qath'iy*) didahulukan atas qiyas yang keberadaan *'illat*-nya masih bertaraf *dhanniy* (dugaan, asumsi).
2. Qiyas yang keberadaan *'illat*-nya berada dalam taraf dugaan kuat, didahulukan atas qiyas yang keberadaan *'illat*-nya dalam taraf dugaan lemah.
3. Qiyas yang keberadaan *masâlikul 'illat*-nya lebih kuat, didahulukan atas qiyas yang keberadaan *masâlikul 'illat*-nya lebih lemah.
4. Qiyas yang memiliki dua *ashl* didahukan atas qiyas yang memiliki satu *ashl*. Pendapat lain menyatakan bahwa faktor ini tidak

berpengaruh dalam *tarjîh*. Perbedaan pendapat dalam masalah ini sama seperti perbedaan pendapat dalam menyikapi banyaknya dalil sebagai faktor *tarjîh*.

5. Qiyas yang *'illat*-nya berupa *dzatiyyah* didahulukan atas qiyas yang *'illat*-nya *hukmiyyah*, karena bersifat lebih menetapkan. Namun, As-Sam'âniy membaliknya, karena antar hukum lebih memiliki kemiripan. Antar *'illat dzatiyyah* seperti faktor "*tha'mu*" (makanan) dan "*iskâr*" (memabukkan), sedangkan antar *'illat hukmiyyah* seperti keharaman dan kenajisan.
6. Qiyas yang *'illat*-nya memiliki sedikit sifat didahulukan atas qiyas yang *'illat*-nya memiliki banyak sifat, karena lebih aman. Pendapat lain menyatakan sebaliknya, karena lebih banyak memilki kemiripan.
7. Qiyas yang *'illat*-nya berkonsekwensi kehati-hatian dalam hukum fardlu. Karena antara kehati-hatian dan hukum fardlu terdapat sisi keselarasan.
8. Qiyas yang *'illat*-nya mencakup semua bagian dari *ashl*, lebih dikedepankan dari qiyas yang *'illat*-nya mencakup *ashl* dalam bagian atau keadaan tertentu, karena 'illat yang mencakup semua bagian *ashl* akan lebih banyak faidahnya daripada *'illat* yang tidak mencakup keseluruhan bagian *ashl*. **Contoh:**
   Dalam pembahasan riba, *burr* (gandum) distatuskan sebagai ribawi karena adanya *'illat* "*thu'mu*" (makanan) menurut Syafi'iyyah. Sedangkan menurut Hanafiyyah, *'illat*-nya adalah "*qût*"(makanan pokok). Unsur "makanan" akan selalu ditemukan dalam semua bagian atau keadaan dari gandum, banyak ataupun sedikit. Sedangkan unsur "makanan pokok" hanya akan ditemukan dalam gandum jika dalam keadaan banyak saja. Jika gandum sedikit, maka unsur "makanan pokok" tidak ada, karena gandum yang sedikit tidak dapat menguatkan tubuh, padahal "makanan pokok" adalah makanan yang dapat menguatkan tubuh.

وَالْمُتَّفَقُ عَلَى تَعْلِيلِ أَصْلِهَا، وَالْمُوَافِقَةُ الْأُصُولِ عَلَى مُوَافِقَةِ أَصْلٍ وَاحِدٍ، قِيلَ وَالْمُوَافِقَةُ عِلَّةً أُخْرَى إِنْ جُوِّزَ عِلَّتَانِ	Dan qiyas yang disepakati atas peng-*'illat*-an *ashl*-nya (lebih diunggulkan); dan yang *'illat*-nya bersesuaian dengan banyak *ashl* (diunggulkan) atas *'illat* yang bersesuaian dengan satu *ashl*. Dikatakan (dalam sebuah pendapat): dan *'illat* yang bersesuaian dengan *'illat* lain, jika diperbolehkan adanya dua *'illat* (lebih diunggulkan).

9. Qiyas yang peng-*'illat*-an *ashl*-nya disepakati, lebih dikedepankan

daripada qiyas yang peng-*'illat*-an *ashl*-nya belum disepakati. Karena qiyas yang peng-*'illat*-an *ashl*-nya belum disepakati, dianggap lemah karena kehujjahannya masih diperdebatkan.

10. Qiyas yang *'illat*-nya bersesuaian dengan banyak *ashl* lebih dikedepankan daripada qiyas yang *'illat*-nya yang bersesuaian dengan satu *ashl*.

    Contoh: Pengusapan sebagian kepala dalam wudlu, apakah disunnahkan *tatslîts* (pengulangan tiga kali)? Dalam hal ini terdapat dua peng-qiyas-an.

    Qiyas 1: Pengusapan sebagian kepala dalam wudlu diqiyaskan pada tayammum dan mengusap *khuff* (sepatu), maka tidak ada tuntunan *tatslîts* (pengulangan tiga kali).

    Qiyas 2: Pengusapan sebagian kepala dalam wudlu diqiyaskan pada anggota wudlu lainnya, maka disunnahkan *tatslîts*.

    Qiyas 1 diunggulkan atas qiyas 2 karena dalam qiyas 1 terdapat persesuaian dengan dua *ashl*, sedangkan dalam qiyas 2 terdapat persesuaian hanya dengan satu *ashl*.[35]

11. Qiyas yang *'illat*-nya bersesuaian dengan *'illat* lain, jika diperbolehkan adanya dua *'illat*, lebih diunggulkan daripada yang tidak bersesuaian dengan *'illat* lain.

    Deskripsi dari faktor *tarjîh* ini adalah bahwa dalam sebuah permasalahan terdapat dua *ashl* dengan hukum berbeda. Salah satu *ashl* memiliki dua *'illat*, sedangkan *ashl* yang lain memiliki satu *'illat*. Dan, *far'u* berkutat dengan kemungkinan untuk disamakan dengan kedua *ashl* tersebut karena adanya ketiga *'illat* di dalamnya. Maka apakah keberadaan dua *'illat* yang ada pada ashl pertama bisa menjadi faktor *tarjîh*? Dalam hal ini, terdapat dua pendapat[36].

    Pendapat pertama, sebagaimana direkomendasikan dalam *Ghâyatul Wushûl*, hal tersebut menjadi faktor *tarjîh* sehingga peng-qiyas-an pada *ashl* pertama lebih diunggulkan, karena di dalamnya terdapat

[35] Hanya saja, dalam faktor *tarjîh* ini mensyaratkan ketiadaan pembatalan atas *ashl-ashl* yang mendukungnya. Jika terdapat pembatalan, maka faktor *tarjîh* ini tidak berlaku. Dalam permasalahan ini, dua *ashl* dalam qiyas 1 dibatalkan dengan adanya faktor pembeda. Yakni bahwa tayammum adalah aktivitas yang mengandung unsur *tasywîh* (menjelekkan, mengotori), karena tayammum adalah mengusapkan debu, berbeda halnya dengan mengusap kepala dalam wudlu yang dilakukan dengan air, sehingga ada unsur pembersihan. Sedangkan dalam pengusapan *khuff*, titik beda terletak pada unsur "harta", karena yang diusap adalah *khuff* atau sepatu, berbeda halnya dengan pengusapan kepala dalam wudlu. Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, Thariqah Al-Hushul, hal. 535.

[36] *Ibid*

dua *'illat*.

Pendapat kedua, bahwa keberadaan dua *'illat* dalam sebuah *ashl* bukalah merupakan faktor *tarjîh*. Sebagaimana perbedaan pendapat tentang *tarjîh* berdasarkan banyaknya dalil pendukung. Teks *Jam'ul Jawâmi'* tidak mengajukan rekomendasi terkait dua pendapat di atas.

وَمَا ثَبَتَتْ عِلَّتُهُ بِالْإِجْمَاعِ فَالنَّصِّ الْقَطْعِيَّيْنِ فَالظَّنِّيَّيْنِ فَالْإِيمَاءِ فَالسَّبْرِ فَالْمُنَاسَبَةِ فَالشَّبَهِ فَالدَّوَرَانِ وَقِيلَ النَّصُّ فَالْإِجْمَاعُ، وَقِيلَ الدَّوَرَانُ فَالْمُنَاسَبَةُ وَمَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا	Dan qiyas yang *'illat*-nya tetap melalui ijma', lalu *nash*, yang keduanya *qath'iy*; kemudian ijma', lalu *nash* yang keduanya *dhanny*; kemudian *îmâ'*, lalu *sabru*, lalu *munâsabah*, lalu *syabah*, lalu *dawarân*. Dikatakan (dalam sebuah pendapat, mengenai tata urutan di atas), nash (terlebih dahulu), lalu ijma' . Dikatakan (dalam pendapat lain), *dawarân* (terlebih dahulu), lalu *munâsabah*, sedang *masalik* sebelum *munasabah* dan sesudahnya, tata urutannya seperti yang telah lewat.

12. Qiyas yang penetapannya *'illat* berdasarkan beberapa hal berikut secara berurutan, sesuai dengan beberapa versi pendapat serta alasan yang melandasinya. Berikut tabelnya :

Versi pendapat pertama	Versi pendapat alternatif
1. Ijma yang *qath'iy* 2. Nash yang *qath'iy* 3. Ijma yang *dhanniy* 4. Nash yang *dhanniy* **Keterangan:** Ijma' didahulukan atas *nash* karena ijma' tidak dapat di-*nasakh*. Berbeda halnya dengan *nash* yang dapat di-*nasakh*.	1. Nash yang *qath'iy* 2. Ijma yang *qath'iy* 3. Nash yang *dhanniy* 4. Ijma yang *dhanniy* **Keterangan:** *Nash* didahulukan atas ijma' karena *nash* adalah asal dari ijma', dan sisi kehujjahan ijma' ditetapkan melalui *nash*.
5. *Îmâ'* 6. *Sabru* 7. *Munâsabah* 8. *Syabah* 9. *Dawarân* **Keterangan:** • *Îmâ'* didahulukan karena menunjukkan ke-*'illat*-an	5. *Îmâ'* 6. *Sabru* 7. *Dawarân* 8. *Munâsabah* 9. *Syabah* **Keterangan:** *Dawarân* didahulukan dari *munâsabah* karena *dawarân*

secara *lafdhiy*, dan peringkat sebawahnya menunjukkan ke-*'illat*-an secara *'aqliy*. • *Sabru* didahulukan karena menunjukkan atas peniadaan *mu'âridl* (faktor penentang) dengan membatalkan hal yang layak sebagai *'illat*; tidak sebagaimana *munâsabah*. • *Syabah* diakhirkan dari *munâsabah* karena keberadaan *syabah* ditolak oleh mayoritas ulama'. • *Syabah* didahulukan atas *dawarân* karena syabah memiliki kedekatan dengan *munâsabah*.	menunjukkan atas *muththarid* dan *mun'akis* dalam *'illat*; beda halnya dengan *munâsabah*.

وَقِيَاسُ الْمَعْنَى عَلَى الدَّلَالَةِ ، وَغَيْرِ الْمُرَكَّبِ عَلَيْهِ إِنْ قُبِلَ، وَعَكَسَ الْأُسْتَاذُ، وَالْوَصْفِ الْحَقِيقِيِّ فَالْعُرْفِيِّ فَالشَّرْعِيِّ الْوُجُودِيِّ فَالْعَدَمِيِّ الْبَسِيطِ فَالْمُرَكَّبِ ،	Qiyas makna (diunggulkan) atas qiyas *dalâlah*; qiyas yang bukan *murakkab* (diunggulkan) atas qiyas *murakkab*, jika dapat diterima. Al-Ustadz Abu Ishaq al-Isfirâyînî membaliknya. Sifat *haqiqiy* (diunggulkan), lalu sifat *'urfiy*, lalu sifat *syar'iy wujûdî*, lalu sifat *syar'iy; sifat yang wujûdiy* (dari ketiga sifat tersebut) lalu yang *'adamiy;* yang simpel (*basîth*) dari sifat-sifat tersebut, lalu yang kompleks (*murakkab*);

13. Qiyas makna (diunggulkan) atas qiyas *dalâlah*. Karena qiyas makna mengandung makna yang *munâsib* (selaras), sedangkan qiyas *dalâlah* menunjukkan atas kelaziman (keniscayaan) dari makna *munâsib*, atau *atsar* (dampak, akibat), atau hukumnya, sebagaimana paparan dalam pembahasan terdahulu.
14. Qiyas yang bukan *murakkab* (diunggulkan) atas qiyas *murakkab*, jika berpijak pada pendapat yang menerima qiyas *murakkab*. Karena qiyas *murakkab* dianggap lemah sebab keberadaannya masih diperdebatkan. Namun, Al-Ustadz Abu Ishaq al-Isfirâyînî membaliknya. Menurutnya, qiyas *murakkab* lebih dikedepankan

daripada qiyas yang bukan *murakkab*. Karena qiyas *murakkab* dianggap kuat sebab adanya kesepakatan dua belah pihak atas hukum *ashl* di dalamnya.

15. Qiyas yang peng-*'illat*-annya dengan beberapa sifat dengan ketentuan prioritas berikut:
    - Di antara sifat *haqiqiy*, *'urfiy* dan *syar'iy*, maka yang dikedepankan adalah *haqiqiy*, lalu *'urfiy*, lalu *syar'iy*. Karena sifat *haqiqiy* tidak bergantung pada sesuatu, beda halnya dengan sifat *'urfiy*. Dan sifat *'urfiy* itu disepakati, berbeda dengan sifat *syar'iy*.
    - Di antara masing-masing dari ketiga sifat di atas, dikedepankan sifat yang *wujûdiy* daripada sifat yang *'adamiy*. Karena sifat *'adamiy* dianggap lemah sebab statusnya diperdebatkan para ulama'. **Contoh:** antara sifat *haqiqiy wujûdiy* dan *haqiqiy 'adamiy*, maka yang didahulukan adalah sifat *haqiqiy wujûdiy*. Atau antara
    - Di antara masing-masing dari *wujûdiy* dan *'adamiy*, dikedepankan sifat yang *basîth* (yang simpel) daripada sifat yang *murakkab* (yang kompleks). Karena sifat *murakkab* dianggap lemah sebab statusnya diperdebatkan para ulama'. **Contoh**: antara sifat *haqiqiy wujûdiy* yang *basith* dan *haqiqiy wujûdiy* yang murakkab, maka yang didahulukan adalah sifat *haqiqiy wujûdiy yang basith*.

Secara sistematis, pola *tarjîh* di atas dapat dilihat pada tabel berikut:

1. Sifat *haqiqiy*	1. *Wujûdiy*	1. *Basith*
		2. *Murakkab*
	2. *Adamiy*	1. *Basith*
		2. *Murakkab*
2. Sifat *'urfiy*	1. *Wujûdiy*	1. *Basith*
		2. *Murakkab*
	2. *Adamiy*	1. *Basith*
		2. *Murakkab*
3. Sifat *syar'iy*	1. *Wujûdiy*	1. *Basith*
		2. *Murakkab*
	2. *Adamiy*	1. *Basith*
		2. *Murakkab*

Dan secara terperinci, tata urutan *tarjîh* di atas adalah sebagai berikut:

1. Sifat *haqiqiy wujûdiy basîth*,
2. Sifat *haqiqiy wujûdiy murakkab*,
3. Sifat *haqiqiy 'adamiy basîth*,

4. Sifat *haqiqiy 'adamiy murakkab*,
5. Sifat *'urfiy wujûdiy basîth*,
6. Sifat *'urfiy wujûdiy murakkab*,
7. Sifat *'urfiy 'adamiy basîth*,
8. Sifat *'urfiy 'adamiy murakkab*,
9. Sifat *syar'i wujûdiy basîth*,
10. Sifat *syar'i wujûdiy murakkab*,
11. Sifat *syar'i 'adamiy basîth*,
12. Sifat *syar'i 'adamiy murakkab*,

وَالْبَاعِثَةِ عَلَى الْأَمَارَةِ، وَالْمُطَّرِدَةُ الْمُنْعَكِسَةُ، ثُمَّ الْمُطَّرِدَةُ فَقَطْ عَلَى الْمُنْعَكِسَةِ فَقَطْ، وَفِي الْمُتَعَدِّيَةِ وَالْقَاصِرَةِ أَقْوَالٌ، ثَالِثُهَا سَوَاءٌ، وَفِي الْأَكْثَرِ فُرُوعًا قَوْلَانِ	*illat bâ'itsah* (*'illat* pembangkit hukum) (diunggulkan) atas *'illat amârah* (*'illat* berupa penanda); kemudian *'illat* yang *muththaridah* sekaligus *mun'akisah* (diunggulkan atas *'illat* yang *muththaridah* saja); kemudian *'illat* yang *muththaridah* saja (diunggulkan) atas *'illat* yang *mun'akisah* saja; Tentang cara *tarjîh* antara *'illat muta'addiyah* dan *'illat qâshirah*, terdapat beberapa pendapat, pendapat ketiga menyatakan bahwa keduanya sama. Tentang cara *tarjîh 'illat* yang lebih banyak *far'u*-nya, terdapat dua pendapat

16. Qiyas dengan *illat bâ'itsah* (*'illat* pembangkit hukum) (diunggulkan) atas *amârah* (*'illat* berupa penanda). Maksud dari *'illat bâ'itsah* adalah *'illat* yang memiliki *munâsabah* yang jelas, sedangkan *amârah* adalah 'illat yang tak tampak sisi *munâsabah*-nya. Jadi, *'illat bâ'itsah* dalam pembahasan kali ini bukanlah yang berbanding dengan *mu'arrif* atau *muatstsir* sebagaimana dalam pembahasan definisi *'illat*[37].
17. Qiyas dengan *'illat* yang *muththaridah* sekaligus *mun'akisah* diunggulkan atas qiyas dengan *'illat* yang *muththaridah* saja. Karena *'illat* yang *muththaridah* saja dianggap lemah sebab adanya perbedaan pendapat tentangnya. Kemudian *'illat* yang *muththaridah* saja diunggulkan atas *'illat* yang *mun'akisah* saja. Karena *'illat* yang *mun'akisah* saja dianggap sangat lemah sebab terdapat perbedaan pendapat yang sangat tajam tentangnya.
18. Qiyas dengan *'illat muta'addiyah* didahulukan atas qiyas dengan *'illat qâshirah* menurut pendapat *ashah* sebagaimana paparan *Ghâyatul Wushûl* [38]. Karena *'illat muta'addiyah* lebih berfaidah dalam meng-

[37] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 377
[38] Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 538.

qiyas-kan.

Pendapat kedua, *'illat qâshirah* lebih diunggulkan, karena kekeliruan di dalamnya lebih minim.

Pendapat ketiga, keduanya sama, karena dianggap seimbang dengan masing-masing sisi kelebihannya.

19. Qiyas dengan *'illat muta'addiyah* yang lebih banyak *far'u*-nya berbanding dengan qiyas dengan *'illat muta'addiyah* yang lebih sedikit *far'u*-nya, dalam menentukan *tarjîh* di antara keduanya terdapat dua pendapat sebagaimana dalam perbandingan antara *'illat muta'addiyah* dan *'illat qâshirah*. Hanya saja dalam permasalahan ini tidak terdapat pendapat yang menyamakan keduanya.

وَالْأَعْرَفُ مِنَ الْحُدُودِ السَّمْعِيَّةِ عَلَى الْأَخْفَى، وَالذَّاتِيُّ عَلَى الْعَرَضِيِّ،	Dan *hudûd sam'iyat* (batasan-batasan dogmatik dari syara') yang lebih dikenal (diunggulkan) atas *hudûd sam'iyat* yang lebih samar (kurang dikenal); Dan *hudûd sam'iyat* yang berupa *dzatiy* (diunggulkan) atas *hudûd sam'iyat* yang berupa *'aradliy*.
وَالصَّرِيحُ، وَالْأَعَمُّ، وَمُوَافِقَةُ نَقْلِ السَّمْعِ وَاللُّغَةِ ، وَرُجْحَانُ طَرِيقِ اكْتِسَابِهِ،	*Hudûd sam'iyat* yang *sharîh* (diunggulkan atas *hudûd sam'iyat* yang terdapat ungkapan majaz atau *musytarak* di dalamnya). *Hudûd sam'iyat* yang bercakupan lebih umum (diunggulkan atas *hudûd sam'iyat* yang bercakupan lebih khusus). *Hudûd sam'iyat* yang bersesuaian dengan periwayatan *sam'iy* dan bahasa (diunggulkan atas selainnya). *Hudûd sam'iyat* diunggulkan dengan sebab derajat periwayatan untuk mendapatkannya.
وَالْمُرَجِّحَاتُ لَا تَنْحَصِرُ وَمُثَارُهَا غَلَبَةُ الظَّنِّ وَسَبَقَ كَثِيرٌ فَلَمْ نَعُدَّهُ	Dan faktor-faktor tarjîh tak terbatasi banyakya. Muaranya adalah *ghalabatudh dhann* (kuatnya dugaan), dan telah lewat sebagian besar pembahasannya, kami tidak akan menyebutkannya.

KEDELAPAN ; *TARJÎH* ANTAR *HUDÛD*

Tarjîh yang dilakukan antar *hudûd* (batasan-batasan) dipengaruhi oleh faktor-faktor sebagai berikut:

1. *Hudûd sam'iyat* (batasan-batasan dogmatik dari syara') yang lebih dikenal, diunggulkan atas *hudûd sam'iyat* yang lebih samar atau kurang

dikenal. Ini karena *ḥudûd sam'iyat* yang lebih dikenal dapat lebih menghantarkan pada tujuan daripada *ḥudûd sam'iyat* yang kurang dikenal.

2. *Ḥudûd sam'iyat* yang berupa *dzatiy* diunggulkan atas *hudûd sam'iyat* yang berupa *'aradliy*. Karena *ḥudûd sam'iyat* yang berupa *dzatiy* menunjukkan kesejatian dari sebuah hakikat, tidak sebagaimana *hudûd sam'iyat* yang berupa *'aradliy*. Yang dimaksud dari *ḥudûd sam'iyat* berupa *dzatiy* adalah definisi yang keseluruhan bagiannya berupa dzat atau materi. Sedangkan yang dimaksud dari *ḥudûd sam'iyat* berupa *'aradliy* adalah definisi yang keseluruhan atau sebagiannya berupa *'aradl* atau sifat[39].
3. *Ḥudûd sam'iyat* yang *sharîḥ* (lugas, tidak ada unsur majaz atau musytarak) diunggulkan atas *ḥudûd sam'iyat* yang tidak *sharîḥ*, yakni yang terdapat ungkapan majaz atau *musytarak* di dalamnya. Karena batasan yang diungkap dengan tidak sharih, berpeluang disalahartikan.
4. *Ḥudûd sam'iyat* yang bercakupan lebih umum diunggulkan atas *hudûd sam'iyat* yang bercakupan lebih khusus. Karena pendefinisian dengan sesuatu yang lebih umum akan bisa memberikan lebih banyak faidah. Pendapat lain menyatakan bahwa yang lebih khusus harus didahulukan, sebagai langkah mengambil sesuatu hanya yang telah dipastikan saja.
5. *Ḥudûd sam'iyat* yang bersesuaian dengan periwayatan *sam'iy* dan bahasa diunggulkan atas selainnya. Karena dengan tidak adanya kesesuaian, berarti telah ada pergeseran makna. Padahal, hukum keasalan adalah ketiadaan pergeseran.
6. *Ḥudûd sam'iyat* diunggulkan dengan sebab derajat periwayatan untuk mendapatkannya, karena dugaan keabsahan lebih besar.

Selanjutnya, faktor-faktor *tarjîḥ* tidak hanya terbatasi pada poin-poin keterangan di atas. Masih banyak faktor *tarjîḥ* yang belum diungkapkan, yang semuanya bermuara pada terbentuknya *ghalabah adh-dhann* (dugaan kuat). Sebagian dari faktor-faktor tersebut telah dituturkan dalam pembahasan di bab-bab terdahulu, seperti:

- Sebagian bentuk *mafhûm mukhâlafah* didahulukan atas bentuk *mafhûm mukhâlafah* lainnya.
- Sebagian dari ungkapan yang berpotensi disalahartikan atas sebagian

[39] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 379

yang lain, seperti mendahulukan majaz atas *musytarak*.

- Mendahulukan makna *syar'iy* atas makna *'urfiy*, mendahulukan makna *'urfiy* atas makna *lughawi*, dalam khithab *Syâri'*.
- Mendahulukan sebagian bentuk *masalikul 'illat* berupa *nash* atas bentuk serupa yang lain.
- Mendahulukan sebagian bentuk munâsib atas bentuk munâsib lain.
- Dan lain sebagainya.

تمت

KITAB KETUJUH ; IJTIHAD

الْكِتَابُ السَّابِعُ فِي الاِجْتِهَادِ

الاِجْتِهَادُ اسْتِفْرَاغُ الْفَقِيهِ الْوُسْعَ لِتَحْصِيلِ ظَنٍّ بِحُكْمٍ وَالْمُجْتَهِدُ الْفَقِيهُ وَهُوَ الْبَالِغُ الْعَاقِلُ أَيْ ذُو مَلَكَةٍ ؛ هِيَ الْهَيْئَةُ الرَّاسِخَةُ فِي النَّفْسِ يُدْرِكُ بِهَا الْمَعْلُومَ ، وَقِيلَ الْعَقْلُ نَفْسُ الْعِلْمِ، وَقِيلَ ضَرُورِيٌّ ،

Ijtihad adalah pengerahan kemampuan dari seorang *faqîh* untuk menghasilkan dugaan atas sebuah hukum. Mujtahid itu adalah seorang *faqîh* (ahli fiqh), yaitu orang baligh yang berakal – Berakal, maksudnya orang yang mempunyai bakat, yakni keadaan yang melekat pada diri, yang dengannya seseorang akan mengetahui sebuah obyek pengetahuan. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) bahwa akal adalah ilmu itu sendiri. Dikatakan (dalam pendapat lain) bahwa akal adalah ilmu *dlarûriy*;

فَقِيهُ النَّفْسِ وَإِنْ أَنْكَرَ الْقِيَاسَ وَتَالِيهَا إِلَّا الْجَلِيَّ الْعَارِفُ بِالدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ وَالتَّكْلِيفِ بِهِ ذُو الدَّرَجَةِ الْوُسْطَى لُغَةً وَعَرَبِيَّةً وَأُصُولًا وَبَلَاغَةً وَمُتَعَلَّقَ الْأَحْكَامِ مِنْ كِتَابٍ وَسُنَّةٍ وَإِنْ لَمْ يَحْفَظْ الْمُتُونَ وَقَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ هُوَ مَنْ هَذِهِ الْعُلُومُ مَلَكَةٌ لَهُ، وَأَحَاطَ بِمُعْظَمِ قَوَاعِدِ الشَّرْعِ وَمَارَسَهَا بِحَيْثُ اكْتَسَبَ قُوَّةً يَفْهَمُ بِهَا مَقْصُودَ الشَّارِعِ

(Mujtahid adalah) orang yang pikirannya sangat cerdas, meski mengingkari qiyas – {pendapat ketiga menyatakan, kecuali qiyas jaliy} – yang mengetahui dalil rasio (yakni *bara'ah adz-dzimmah*) dan adanya pembebanan dalil rasio tersebut, yang memiliki tingkat pemahaman menengah tentang *lughat*, bahasa Arab, *ushul*, *balaghah*, dan obyek kaitan hukum-hukum, yakni Al-Qur'an dan as-sunnah, meski tidak hafal kitab-kitab *matan* (teks-teks buku ajar dasar). Berkata Syaikh Al-Imam As-Subki, "Mujtahid adalah orang yang ilmu-ilmu ini menjadi bakat kemampuan baginya, dan dia menguasai sebagian besar kaidah-kaidah syara', lalu mengolahnya sedemikian rupa hingga menghasilkan daya pikir yang dengannya dia bisa memahami tujuan yang dikehendaki Syari'.

PENGERTIAN IJTIHAD

Secara harfiah, kata "ijtihad" berasal dari akar kata berikut :

اِجْتَهَدَ – يَجْتَهِدُ – اِجْتِهَادًا

yang bermakna "bersungguh-sungguh", yakni pengerahan kemampuan untuk melakukan sesuatu yang terdapat kesulitan.

Sedangkan dalam istilah ushul fiqh, "ijtihad" didefinisikan sebagai berikut:

اسْتِفْرَاغُ الْفَقِيهِ الْوُسْعَ لِتَحْصِيلِ ظَنٍّ بِحُكْمٍ

Pengerahan kemampuan dari seorang faqîh untuk menghasilkan dugaan atas sebuah hukum

Keterangan dan penjelasan:

1. "Pengerahan kemampuan", maksudnya dengan pengerahan kemampuan secara maksimal oleh mujtahid dalam melakukan olah pikir dan analisis atas dalil-dalil yang ada. Pengerahan kemampuan secara maksimal, maksudnya sekira seorang mujtahid telah merasa mengerahkan segala kemampuannya, dan tak mampu lagi menambah lebih dari itu.
2. "Seorang *faqih*", yang dikehendaki dalam definisi ini adalah mujtahid. Karena hanya mujtahid-lah yang mampu melakukan aktivitas ijtihad. Sedangkan orang yang memiliki kualifikasi pengetahuan tentang fiqh yang belum mencapai level mujtahid, tidak termasuk dalam kategori "faqih" dalam definisi ini, meskipun dapat disebut sebagai "faqih" dengan penyebutan secara majaz.

KRITERIA MUJTAHID

"Faqih" sebagaimana dalam definisi ijtihad di atas, atau "mujtahid" adalah orang-orang yang memenuhi kriteria sebagai berikut:

وَهُوَ الْبَالِغُ الْعَاقِلُ فَقِيهُ النَّفْسِ الْعَارِفُ بِالدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ وَالتَّكْلِيفِ بِهِ ذُو الدَّرَجَةِ الْوُسْطَى لُغَةً وَعَرَبِيَّةً وَأُصُولًا وَبَلَاغَةً وَمُتَعَلَّقَ الْأَحْكَامِ مِنْ كِتَابٍ وَسُنَّةٍ

"Faqih" adalah orang baligh yang berakal yang pikirannya sangat cerdas yang mengetahui dalil rasio dan adanya pembebanan dalil rasio tersebut, yang memiliki tingkat pemahaman menengah tentang lughat, bahasa Arab, ushul, balaghah, dan obyek kaitan hukum-hukum, yakni Al-Qur'an dan as-sunnah.

Dari ungkapan di atas, didapatkan beberapa kriteria mujtahid, sebagai berikut:

1. Baligh.
   Kriteria ini ditetapkan karena selain orang baligh (yakni masih anak-anak), akalnya dianggap belum sempurna yang sehingga pendapatnya tidak bisa dipertimbangkan.
2. Berakal
   Kriteria ini ditetapkan karena orang yang tidak berakal tidak memiliki "*tamyîz*" atau sensor pembeda / penilai, yang dengan *tamyîz* tersebut seseorang bisa mendapatkan petunjuk tentang apa yang

dikatakannya hingga ucapannya layak dipertimbangkan. Kemudian tentang maksud dari "akal", ada tiga pendapat tentang hal ini :

Pendapat pertama, akal adalah "*malakah*" yakni karakter yang melekat dalam diri, yang dengannya dapat di-*idrâk* (dihasilkan temuan, diidentifikasi) segala sesuatu yang menjadi obyek pengetahuan, yakni sesuatu yang layak untuk diketahui.

Pendapat kedua, akal adalah ilmu itu sendiri, yakni *idrâk* (temuan, hasil identifikasi) baik *dlarûry* atau *nadhariy*. Pendapat ini diriwayatkan dari Imam Al-Asy'ari; Al-Ustadz Abu Ishaq meriwayatkannya dari ulama' *ahlul haqq*.

Pendapat ketiga, akal adalah *idrâk dlarûriy*. Yakni kemampuan untuk menghasil sebuah temuan yang menjadi keniscayaan, dan ini dimiliki semua orang berakal. Ini karena, seseorang yang tidak memiliki *idrâk nadhariy* (kemampuan menemukan dengan cara nalar), tetap dapat disebut "orang berakal". Berdasarkan pendapat ketiga ini, pemilik *ilmu nadhariy* dapat disebut "orang berakal" karena adanya *ilmu dlarûry* yang selalu melekat pada diri setiap manusia, seperti pengetahuan diri atas wujud dirinya sendiri. Pendapat ketiga ini dinyatakan oleh Al-Qadli Abu Bakar.

3. *Faqihun nafsi* (yang pikirannya sangat cerdas)

Yakni yang sangat tajam pemahamannya atas maksud-maksud dari ungkapan. Kriteria ini ditetapkan karena orang yang tidak memiliki sifat ini, tidak mampu melakukan *istinbâth* (penggalian hukum), yang mana hal ini merupakan tujuan pokok dari ijtihad. Terkait dengan ini Imam Al-Ghazali mengatakan, "Jika dalam permasalahan yang belum pernah didengarnya, seorang faqih tidak berpendapat sebagaimana halnya dia berpendapat dalam permasalahan yang sudah pernah didengarnya, maka dia bukan termasuk faqih"[1]. Artinya, seorang faqih haruslah memiliki ide yang orisinal.

Terkait dengan kriteria ini, apakah seseorang yang bersifat "*faqihun nafsi*" statusnya tersebut dicabut gara-gara pengingkarannya terhadap qiyas? Dalam hal ini ada beberapa pendapat:

Pendapat pertama, sebagaimana pendapat *ashabh*, bahwa keingkaran terhadap qiyas tidak mempengaruhi statusnya sebagai *faqihun nafsi*.

Pendapat kedua, sebagaimana dinyatakan oleh Al-Qadli Abu Bakar dan Imam Al-Haramain, bahwa keingkaran terhadap qiyas dapat

[1] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 480

mengeluarkan seseorang dari status *faqihun nafsi.*

Pendapat ketiga, sebagaiaman disuarakan Ibnu Shalah, jika keingkaran tersebut ditujukan pada qiyas *jaliy*, maka dapat mempengaruhi status *faqihun nafsi*, karena dengan demikian nampak sekali kejumudannya. Berbeda halnya jika dia mengingkari qiyas khafiy, maka pengingkarannya ini masih ditolerir.

Pembahasan tentang pengingkaran qiyas ini menjadi penting, karena menjadi bekal dalam menilai penyimpangan kaum *Dhahiriyyah* dari mainstream ijma', akankah berpengaruh pada terbentuknya ijma'?

4. Memiliki pengetahuan atas dalil *aqliy* / rasio.

   Yakni bahwa seorang mujtahid haruslah memiliki bekal pengetahuan memadahi tentang dalil aqliy, yakni *barâ'ah ashliyyah* atau hukum asal bebas lepas dari tanggungan, dan bahwa kita terikat dengan dalil *aqliy* tersebut, selama belum sampai pada kita adanya dalil yang mengalihkan dari hukum asal terseut.

5. Memiliki pengetahuan yang cukup tentang "*ilmu alat*".

   Ilmu alat maksudnya adalah ilmu yang menjadi perantara memahami ungkapan berbahasa Arab. Ilmu-ilmu ini meliputi ilmu *lughat* (kosakata bahasa), ilmu *nahwu* (gramatika Arab), dari sisi *i'rab* maupun *tashrîf*, *ushul fiqh*, *balaghah* yang meliputi ilmu *ma'âni* dan ilmu *bayân*. Kriteria ini ditetapkan karena tanpa bekal pengetahuan dalam ilmu-ilmu ini, *istinbâth* tidak dapat dilakukan. Pengetahuan tentang *ushul fiqh* dipersyaratkan karena dengan ilmu ini dapat diketahui tata cara ber-*istinbâth*. Sedangkan pengetahuan tentang ilmu-ilmu selainnya dipersyaratkan karena tanpa pengetahuan tentang ilmu-ilmu ini obyek ungkapan yang digali hukumnya tidak dapat dipahami. Selanjutnya, kadar pengetahuan yang dipersyaratkan adalah kadar menengah, artinya, tidak harus menjadi orang yang paling pakar I bidang-bidang keilmuan di atas. Kadar pengetahuan yang asal-asalan juga belum cukup, karena yang dikehendaki dari kadar pengetahuan menengah dalam hal ini adalah kadar yang memadahi sebagai bekal untuk melakukan *istinbâth*. Al-Ustadz Abu Ishaq al-Isfirâyiniy memiliki pandangan sedikit berbeda tentang kadar pengetahuan dalam ilmu-ilmu ini. Menurutnya, seorang mujtahid wajib memiliki pengetahuan luas (*mutabahhir*) tentang kalimat-kalimat *huruf* yang menjadi faktor perbedaan makna, sedangkan dalam kalimat-kalimat *huruf* selainnya, dicukupkan kadar menengah; kemudian wajib pula memiliki pengetahuan *lughat* (kosakata) yang melebihi kadar menengah, sehingga ia tidak terjebak

dalam penggunaan kata yang *syadz* (menyimpang) dari ungkapan bahasa yang umum digunakan; sedangkan terkait dengan *ushul fiqh*, semakin sempurna pengetahuan tentangnya, semakin sempurna pula hasil ijtihadnya[2].

6. Mengetahui sesuatu dari Al-Qur'an dan as-sunnah yang berhubungan dengan hukum.
   Kriteria ini ditetapkan karena ayat Al-Qur'an dan as-sunnah yang mengandung hukum merupakan obyek *istinbâth*. Maka seorang mujtahid harus mengetahuinya. Tidak diharuskan mengetahui keseluruhannya, apalagi keharusan hafal di luar kepala. Yang terpenting, ia mengetahui tempat-tempat ayat atau hadis yang berkaitan dengan hukum, sehingga saat muncul permasalahan hukum, ia dapat segera merujuk ayat-ayat atau hadis-hadis tersebut untuk kemudian digali hukumnya. Dalam Syarh Minhâj karya Ash-Shafawi, disebutkan bahwa ayat-ayat *ahkam* dalam Al-Qur'an sebanyak 500 ayat[3]. Kemudian berkaitan dengan hadis-hadis *ahkam*, Imam Al-Ghazali berkomentar, bahwa seorang mujtahid cukup memiliki referensi rujukan kitab induk tentang hadis-hadis *ahkam* yang telah disahihkan, seperti Sunan Abu Dawud, Sunan Al-Baihaqi, atau kitab induk lainnya yang menghimpun hadis-hadis *ahkam*[4].

Imam Taqiyyuddin As-Subuki, orang tua dari pengarang *Jam'ul Jawâmi'* menyatakan bahwa penguasaan ilmu-ilmu tersebut di atas dengan tingkat penguasaan menengah belumlah cukup sebagai persyaratan seorang mujtahid. Ilmu-ilmu tersebut haruslah menjadi bakat kemampuan melekat baginya. Mujtahid juga harus menguasai sebagian besar kaidah-kaidah syara', lalu mengolahnya sedemikian rupa hingga menghasilkan daya pikir yang dengannya dia bisa memahami tujuan yang dikehendaki *Syari'* (pembuat syari'at, Allah dan rasul-Nya).

---

[2] *Ibid*, hal. 481

[3] Abd Ar-Rahman As-Syirbini, Taqrir As-Syirbini, vol II hal. 384. Pendapat lain menyatakan hanya 100 ayat. Pendapat lainnya lagi menyatakan bahwa pembatasan semacam ini adalah janggal. Karena dalam memilah ayat-ayat ahkam dari ayat-ayat non-ahkam membutuhkan penetahuan atas keseluruhan ayat. Sedangkan mujtahid tidak mungkin bertaqlid pada orang lain dalam memilah-milah ayat-ayat yang bermuatan hukum. Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 481

[4] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 481. Hanya saja, Imam An-Nawawi mengkritisi, bahwa pencontohan Sunan Abu Dawud tidaklah tepat, karena belum lengkap mencakup semua atau kebanyakan hadis-hadis sahih tentang ahkam. Banyak hadis ahkam dalam Kitab Shahih Bukhari dan Shahih Muslim yang tidak tercantum di dalam Sunan Abu Dawud.

وَيُعْتَبَرُ قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ لِإِيْقَعِ الْإِجْتِهَادِ لَا لِكَوْنِهِ صِفَةً فِيهِ كَوْنُهُ خَبِيرًا بِمَوَاقِعِ الْإِجْمَاعِ كَيْ لَا يَخْرِقَهُ وَالنَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ وَأَسْبَابِ النُّزُولِ، وَشَرْطِ الْمُتَوَاتِرِ وَالْآحَادِ، وَالصَّحِيحِ وَالضَّعِيفِ، وَحَالِ الرُّوَاةِ وَيَكْفِي فِي زَمَانِنَا الرُّجُوعُ إِلَى أَئِمَّةِ ذَلِكَ

Dan disyaratkan – Syaikh al-Imam berkata "dalam rangka merealisasikan ijtihad, bukan karena merupakan kriteria dalam ijtihad" – seorang (calon) mujtahid haruslah orang yang mengetahui permasalahan-permasalahan ijma', agar dia tidak sampai melanggar hasil kesepakatan ijma'; dan (diharuskan pula mengetahui) dalil *nâsikh* dan *mansûkh*, *asbâbun nuzûl* (sebab-sebab turunnya wahyu), kriteria *mutawâtir* dan *âhâd*, hadis *shahih* dan *dla'if*, dan keadaan para periwayat hadis. Di masa kita, cukuplah merujuk pada keterangan para imam di bidang ilmu tersebut.

KRITERIA MEWUJUDKAN IJTIHAD YANG BENAR

Selain itu, masih menurut Imam Taqiyyuddin As-Subuki, ada beberapa poin persyaratan dalam ijtihad, bukan sebagai kriteria dalam diri mujtahid, akan tetapi sebagai kriteria dalam mewujudkan ijtihad secara benar. Beberapa hal tersebut adalah sebagai berikut:

1. Mengetahui obyek permasalahan ijma', agar hasil ijtihadnya tidak menabrak permasalahan-permasalan yang disepakati hukumnya. Syaikh Waliyyuddin berkata, "Tidak disyaratkan menghafal obyek-obyek permasalahan ijma'. Cukup dengan hanya dengan memastikan bahwa apa yang difatwakannya tidak bertentangan dengan ijma', adakalanya dengan mengetahui bahwa fatwanya bersesuaian dengan pendapat mujtahid lain, atau dengan menduga bahwa permasalahan yang difatwakannya adalah kasus baru yang belum pernah dibahas oleh mujtahid generasi terdahulu".[5]
2. Mengetahui mana-mana *nash* yang *nâsikh* dan *mansûkh*, agar mujtahid tidak sampai berpegangan dengan *nash* yang telah *mansûkh*.
3. Mengetahui *asbâbun nuzûl* atau peristiwa yang melatarbelakangi kemunculan ayat-ayat atau hadis-hadis *ahkâm*, agar mujtahid dapat memahami apa yang dikehendaki dari ayat-ayat atau hadis-hadis tersebut.
4. Mengetahui mana-mana hadis yang *mutawatir* dan mana-mana hadis yang *âhâd*, agar mujtahid mendahulukan hadis *mutawatir* atas hadis *âhâd* di saat terjadi *ta'ârudl* (benturan).
5. Mengetahui mana-mana hadis yang *shahih*, untuk dijadikan

[5] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 482

pegangan; dan mana-mana hadis yang *dlaif*, agar tidak menjadikannya sebagai pijakan hukum.

6. Mengetahui keadaan para periwayat hadis, agar dapat membedakan hadis-hadis yang dapat diterima dan hadis-hadis yang harus ditolak. Selanjutnya, terkait dengan persyaratan pengetahuan hal-hal di atas, di masa kini, cukup dengan merujuk pada keterangan para imam ahli hadis, seperti Imam Ahmad, Bukhari, Muslim dan lainnya.

وَلَا يُشْتَرَطُ عِلْمُ الْكَلَامِ وَتَفَارِيعُ الْفِقْهِ وَالذُّكُورَةُ وَالْحُرِّيَّةُ وَكَذَا الْعَدَالَةُ عَلَى الْأَصَحِّ	Dan tidak disyaratkan (sebagai kriteria mujtahid) penguasaan ilmu kalam, penguasaan permasalahan-permasalahan cabangan fiqh, (tidak disyaratkan pula) laki-laki, merdeka, begitu pula (tidak disyaratkan) *'adâlah* (sifat adil) menurut pendapat *ashahh*.

BEBERAPA HAL YANG TIDAK MASUK PERSYARATAN

Berikut ini beberapa hal yang tidak menjadi persyaratan yang harus dipenuhi oleh seorang calon mujtahid, bukan pula persyaratan dalam melakukan aktivitas ijtihad:

1. Tidak disyaratkan menguasai ilmu kalam dengan dalil-dalilnya sebagaimana dirumuskan oleh para ulama' *mutakallimin*, karena terbukan kemungkinan melakukan aktivitas *istinbâth* bagi orang yang mantap dengan akidah Islamnya dengan bertaqlid.
2. Tidak disyaratkan mengetahui detil-detil cabangan fiqh. Karena, detil-detil cabangan fiqh baru diketahui setelah melakukan ijtihad, bagaimana mungkin hal ini menjadi persyaratan ijtihad?
   Hanya saja, Ibnus Shalah mengajukan pengecualian, bahwa dalam kasus tertentu pengetahuan tentang cabangan-cabangan fiqh ini menjadi persyaratan bagi mujtahid yang hanya melalui dialah *fardlu kifayah* berupa pemberian fatwa dapat terlaksana, agar mudah baginya menemukan solusi hukum permasalahan aktual dalam waktu singkat tanpa banyak mengeluarkan energi; meskipun ini tidak disyaratkan bagi mujtahid *mustaqill*. Dan ini adalah makna ungkapan Imam Al-Ghazali, "*Ijtihad pada zaman kita hanya bisa dilakukan dengan pengetahuan mendalam tentang cabangan-cabangan fiqh. Namun tidak demikian bagi mujtahid generasi shahabat*".[6]
3. Tidak disyaratkan jenis kelamin laki-laki. Karena terbuka kemungkinan bagi sebagian wanita memiliki kemampuan ijtihad,

[6] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 483.

meskipun secara fitrah umumnya mereka memiliki sisi minus dalam berpikir.

4. Tidak disyaratkan merdeka. Karena terbuka kemungkinan bagi sebagian hamba sahaya untuk berijtihad, misalnya si hamba sahaya tersebut berolah nalar di saat senggang, ketika tidak ada tugas melayani majikannya.
5. Tidak disyaratkan *'adâlah*, menurut pendapat *ashahh*. Karena terbuka kemungkinan bagi seorang fasiq memiliki kemampuan ijtihad. Pendapat lain menyatakan bahwa *'adâlah* menjadi persyaratan, agar pendapat mujtahid dapat dijadikan pegangan. Hanya saja, dengan yang dipaparkan, pendapat kedua ini pada dasarnya tidak berbeda dengan pendapat pertama. Karena pensyaratan *'adâlah* dengan tujuan agar pendapatnya dapat diambil sebagai pegangan, tidaklah bertentangan dengan ketiadaan pensyaratan *'adâlah* dalam berijtihad. Karena seorang mujtahid yang fasiq wajib mengambil hasil ijtihad yang dilakukannya sendiri, meskipun orang lain tidak boleh mengambil hasil ijtihad si mujtahid fasiq tersebut.

وَلْيَبْحَثْ عَنْ الْمُعَارِضِ وَاللَّفْظِ هَلْ مَعَهُ قَرِينَةٌ	Mujtahid hendaklah mencari adanya hal-hal yang bertentangan dengan obyek dalil; juga hendaklah memeriksa keberadaan lafadh, adakah bersamanya terdapat *qarînah*.

HAL-HAL YANG SEBAIKNYA DILAKUKAN MUJTAHID

Imam Az-Zarkasyi dan Syaikh Waliyyuddin berkata, bahwa termasuk di antara persyaratan ijtihad adalah pencarian atas segala hal yang menjadi *mu'âridl* atau yang bertentangan dengan obyek dalil. Maka seorang mujtahid harus memeriksa dalam dalil yang *'âmm*, adakah terdapat *mukhashshish*; dalam dalil yang *muthlaq*, adakah terdapat *muqayyid*; dalam *nash*, adakah terdapat *nâsikh*; dalam lafadh, adakah bersamanya terdapat *qarînah* yang mengalihkannya dari makna *dhahir*. Penelitian ini dilakukan hingga muncul dugaan kuat adanya hal-hal tersebut, sehingga mujtahid harus mengamalkan sesuai konsekwensi dari hal-hal itu. Atau muncul dugaan kuat bahwa hal-hal tersebut tidak ada, sehingga mujtahid harus tetap berpegangan pada *dhahir* lafadh.

Selanjutnya Imam Az-Zarkasyi dan Syaikh Waliyyuddin menandaskan, bahwa keharusan pencarian *mu'âridl* maupun *qarînah* dari sebuah lafadh, tidaklah bertentangan dengan keterangan dalam pembahasan terdahulu mengenai bolehnya berpegang pada dalil *'âmm* sebelum mencari *mukhashshish*. Karena keterangan terdahulu hanya

menjelaskan kebolehan berpegang pada lafadh yang tidak disertai *qarînah*, sedangkan pembahasan kali ini tentang pensyaratan mengetahui *mu'âridl* setelah terbukti bahwa sesuatu itu *mu'âridl*.

Syaikh Jalâluddin Al-Mahalli mengklarifikasi ungkapan *Jam'ul Jawâmi'* di atas dalam karya *syarh*-nya, bahwa tuntunan pencarian *mu'âridl* dan *qarînah* lafadh hanyalah sebatas keutamaan. Artinya, sebaiknya mujtahid melakukan pencarian *mu'âridl* dan *qarînah* dari sebuah lafadh agar obyek *istinbâth*-nya terhindar dari cacat seandainya ia tidak mencarinya. Pencarian *mu'âridl* dan *qarînah* lafadh bukanlah sebuah kewajiban, sebagaimana paparan dalam pembahasan terdahulu.

وَدُونَهُ مُجْتَهِدُ الْمَذْهَبِ وَهُوَ الْمُتَمَكِّنُ مِنْ تَخْرِيجِ الْوُجُوهِ عَلَى نُصُوصِ إِمَامِهِ	Di bawah tingkatan mujtahid dengan kualifikasi di atas (yakni mujtahid *muthlaq*), terdapat mujtahid madzhab. Yakni orang yang berkemampuan men-*takhrîj* versi-versi periwayatan pendapat atas teks-teks imamnya.
وَدُونَهُ مُجْتَهِدُ الْفُتْيَا وَهُوَ الْمُتَبَحِّرُ الْمُتَمَكِّنُ مِنْ تَرْجِيحِ قَوْلٍ عَلَى آخَرَ	Di bawah tingkatan mujtahid madzhab terdapat mujtahid fatwa. Yakni orang yang berpengetahuan luas yang berkemampuan men-*tarjîh* pendapat tertentu atas pendapat lainnya.

TINGKATAN-TINGKATAN MUJTAHID

Poin-poin kualifikasi di atas adalah persyaratan dalam mujtahid *muthlaq*. Dan saat ini, mujtahid *muthlaq* tidak lagi ditemukan. Imam An-Nawawi dalam *Al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab* menyatakan bahwa ketiadaan mujtahid *muthlaq* telah berlangsung sejak masa yang lama.

Di bawah tingkatan mujtahid *muthlaq*, terdapat beberapa level mujtahid sesuai tingkat kemampuannya, sebagai berikut:

1. **Mujtahid madzhab**

   Mujtahid madzhab adalah ulama' yang memiliki kemampuan men-*takhrîj* (mengembangkan) ragam pendapat berdasarkan *nash* (teks penjelasan) imamnya. Artinya, tatkala terjadi sebuah kasus baru yang tidak ditemukan penjelasannya secara tekstual dari pendapat imamnya, maka mujtahid madzhab melakukan penalaran berdasarkan pemutusan hukum yang dilakukan imamnya dalam kasus lain yang serupa.

   Persyaratan mujtahid madzhab, sebagaimana diungkap Imam An-Nawawi dalam *Syarh al-Muhadzdzab*, adalah sebagai berikut:

   - Mengetahui fiqh, ushul fiqh dan dalil-dalil hukum secara terperinci

- Menguasai metode qiyas beserta '*illat*
- Terampil dalam *takhrîj* dan *istinbâth* dengan meng-*ilhâq*-kan kasus baru yang secara tekstual tidak dijelaskan oleh imamnya dengan berbekal kaidah-kaidah imamnya tersebut.

Dengan demikian, sebenarnya mujtahid madzhab tidak lepas dari taqlid kepada imamnya. Karena kemampuannya terbatas jika dibandingkan kemampuan imamnya. *Nash* imam di mata mujtahid madzhab tak ubahnya *nash syara'* di mata imam mujtahid *muthlaq*. Tingkatan mujtahid madzhab ini kualifikasi para *ashâbul wujûh*.

2. **Mujtahid fatwa**

Mujtahid fatwa adalah ulama' yang luas pengetahuannya tentang madzhab imamnya, sehingga mampu melakukan *tarjih* di antara beberapa pendapat. Imam An-Nawawi dalam *Syarh al-Muhadzdzab* menyatakan bahwa mujtahid fatwa adalah orang-orang yang berpikiran sangat cerdas, hafal madzhab imamnya, mengetahui dalil-dalilnya, menguatkannya, membuat deskripsi, rumusan, batasan, landasan, mempromosikan dan mengunggulkannya; akan tetapi kemampuannya terbatas dibandingkan mujtahid madzhab. Ini adalah kualifikasi kebanyakan ulama' *mutaakhirin* di akhir abad keempat[7].

وَالصَّحِيحُ جَوَازُ تَجَزُّؤِ الِاجْتِهَادِ وَجَوَازُ الِاجْتِهَادِ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَثَالِثُهَا فِي الْآرَاءِ وَالْحُرُوبِ فَقَطْ وَالصَّوَابُ أَنَّ اجْتِهَادَهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يُخْطِئُ	Menurut pendapat yang sahih, adalah bolehnya *tajazzu' al-ijtihad* (pembidangan ijtihad); bolehnya ijtihad bagi Nabi Muhammad saw. Menurut pendapat ketiga, (Nabi saw. boleh berijtihad) dalam pendapat-pendapat teknis dan strategi peperangan saja. Pendapat yang benar adalah bahwa ijtihad yang dilakukan Nabi saw. tidak akan salah.

TAJAZZU' AL-IJTIHAD

Dengan penguasaan secara menyeluruh terhadap ayat-ayat tentang hukum, atau hadis-hadis tentang hukum, dan didukung penguasaan bahasa Arab, selayaknyalah seorang mujtahid mahir dalam berbagai permasalahan syari'at dalam beragam bab pembahasan, baik *ubudiyyah*, *mu'amalah* maupun permasalahan lainnya.

Wacana mengemuka tatkala seseorang telah memenuhi berbagai macam persyaratan ijtihad, akan tetapi khusus hanya yang berkaitan

[7] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 484-485.

dengan bidang pembahasan tertentu. Maksudnya, seseorang tersebut telah menguasai ayat-ayat dan hadits-hadits *ahkam* yang secara khusus berkenaan dengan permasalahan hukum waris *(fardidl)* misalnya, disertai pengetahuannya akan obyek-obyek ijma' dan kemampuan bernalar dengan qiyas yang juga khusus bertalian dengan hukum waris, *nasikh--mansûikh* tentang waris, pengetahuan bahasa Arab, dan persyaratan ijtihad lainnya yang juga berkenaan dengan waris, bolehkah ia berijtihad dalam spesifikasi bidang tersebut? Tegasnya, adakah konsep *tajazzu' al-ijtihad* atau ijtihad yang dilakukan secara parsial? Terdapat dua pendapat mengenai hal ini :

Pendapat pertama, sebagaimana direkomendasikan oleh *Jam'ul Jawâmi'* sebagai pendapat sahih, bahwa *tajazzu' al-ijtihad* diperbolehkan dengan gambaran bahwa bahwa seseorang telah memiliki bekal kemampuan ijtihad dalam sebagian bab, semisal bab *farâidl.* Yakni, ia telah mengetahui dalil-dalil tentang bab *farâidl* tersebut melalui *istiqrâ'* yang dilakukannya sendiri, atau *istiqrâ'* yang dilakukan oleh mujtahid yang komplit kemampuan ijtihadnya di segala bidang, lalu ia melakukan penalaran terhadap dalil-dalil tersebut hingga menghasilkan kesimpulan hukum.

Pendapat kedua, bahwa *tajazzu' al-ijtihad* tidak diperbolehkan. Karena besar kemungkinan di antara dalil-dali yang tidak diketahuinya terselip *mu'âridl* atau hal-hal yang bertentangan dengan dalil yang telah dikuasainya. Berbeda halnya dengan orang yang menguasai dalil-dali secara menyeluruh, kemungkinan semacam ini dapat diminimalisir.

IJTIHAD BAGI RASULULLAH SAW.

Sebuah permasalahan terkait ijtihad dimunculkan oleh para ulama', yakni bolehkah seorang nabi utusan Allah melakukan aktivitas ijtihad? Mengingat bahwa ijtihad dilakukan sebagai upaya untuk mendapatkan solusi hukum dari persoalan yang dihadapi dengan cara penalaran atas dalil-dalil syara', yang mayoritas statusnya sebatas dugaan. Padahal, sebagai seorang utusan Tuhan, seorang nabi bisa mendapatkan kejelasannya secara pasti dari wahyu yang diturunkan padanya. Selanjutnya, dalam permasalahan ini terdapat beberapa pendapat.

Pendapat pertama, sebagaimana direkomendasikan oleh *Jam'ul Jawâmi'* sebagai pendapat sahih, bahwa Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam* boleh melakukan ijtihad dalam permasalahan yang tidak dijelaskan oleh *nash* wahyu. Dan, ijtihad oleh Rasul ini benar-benar terjadi. Sebagaimana disimpulkan dari beberapa ayat berikut:

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ (الأنفال : ٦٧)

Tidak patut bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. (QS. Al-Anfal : 67)

عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ (التوبة : ٤٣)

Semoga Allah memaafkanmu. Mengapa kamu memberi izin kepada mereka (untuk tidak pergi berperang)? (QS. At-Taubah: 43)

Dalam ayat pertama, Allah menegur Rasul-Nya yang mengambil tebusan dari tawanan perang Badar. Sedangkan dalam ayat kedua, Allah menegur Rasul-Nya yang memberi izin pada orang-orang munafik untuk absen dari keikut sertaan pada perang Tabuk. Andaikan pengambilan tebusan dan izin tersebut adalah dari wahyu, niscaya Allah tidak menegur beliau. Karenanya, pengambilan tebusan dan pemberian izin yang dilakukan Rasulullah tersebut muncul dari ijtihad beliau. Pendapat pertama ini didukung oleh mayoritas ulama', di antaranya Imam Asy-Syafi'i dan Imam Ahmad.

Pendapat kedua, bahwa Rasulullah saw. tidak diperkenankan melakukan ijtihad, karena beliau bisa mendapatkan status hukum sebuah permasalahan dengan dimensi kebenaran pasti, yakni melaui wahyu, dengan menunggu hingga turun wahyu yang menjelaskannya. Orang yang mampu atas sesuatu dengan dimensi yakin tidak diperkenankan melakukan ijtihad yang hasilnya sebatas dugaan. Akan tetapi, pendapat ini disanggah, bahwa turunnya wahyu itu di luar kuasa dan kemampuan Rasulullah saw.

Pendapat ketiga, bahwa ijtihad boleh dilakukan Rasulullah saw. hanya dalam permasalahan yang berkenaan dengan urusan keduniaan, seperti dalam berbagai kebijakan terkait kemaslahatan keduniaan dan strategi perang. Bukan dalam permasalahan lainnya. Pendapat ini menjadi penengah di antara kedua pendapat di atas, sebagai langkah kompromi terhadap argumentasi-argumentasi yang dipaparkan dua pendapat di atas.

Pendapat keempat, menangguhkan permasalahan ini, sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Ar-Râzi dalam Al-Mahshûl, dari kebanyakan ulama' *muhaqqiqin*.

Selanjutnya, Imam Al-Qarafi menyatakan, bahwa perbedaan pendapat di atas hanyalah terkait dengan ijtihad Rasulullah untuk kepentingan fatwa, bukan dalam rangka memutus persengketaan. Karena dalam rangka fungsi *qadlâ'* ini, ijtihad oleh Rasul diperkenankan. Sebagaimana dalam sebuah hadis yang diriwayatkan dalam Sunan Abu Dawud, dari Ummu Salamah ra., belia berkata, bahwa Rasulullah

shallallâhu 'alaihi wa sallam didatangi oleh dua orang lelaki yang bersengketa atas warisan dan beberapa hal lain yang telah musnah. Rasul saw. bersabda:

إِنِّي إِنَّمَا أَقْضِيْ بَيْنَكُمْ بِرَأْيِيْ فِيْمَا لَمْ يَنْزِلْ عَلَيَّ فِيْهِ وَحْيٌ (رواه أبو داود)

Sesungguhnya aku hanyalah mengadili di antara kalian dengan menggunakan pendapatku, dalam permasalahan yang tidak turun wahyu atasku

Selanjutnya, berpijak pada pendapat yang membolehkan ijtihad bagi Rasulullah saw., maka beliau tidak pernah keliru dalam ijtihadnya. Hal ini ditegaskan sebagai bentuk pemeliharaan derajat kenabian. Pendapat ini, sebagaimana direkomendasikan oleh *Jam'ul Jawâmi'*, adalah pendapat yang benar.

Dalam pendapat lain dinyatakan bahwa Rasulullah terkadang mengalami kekeliruan dalam ijtihadnya, dan sesegara mungkin beliau mendapatkan teguran, seperti dalam dua ayat tentang pengambilan tebusan dan pemberian izin tidak berperang sebagaimana paparan di muka. Pendapat kedua ini dipilih oleh Ibnul Hajib dan Al-Amudiy, dan diriwayatkan dari sejumlah ulama' Syafi'iyyah, ahli hadis dan kalangan Hanabilah[8].

وَالْأَصَحُّ أَنَّ الِاجْتِهَادَ جَائِزٌ فِي عَصْرِهِ وَتَالِيْهَا بِإِذْنِهِ صَرِيحًا ، قِيلَ أَوْ غَيْرَ صَرِيحٍ ، وَرَابِعُهَا لِلْبَعِيدِ ، وَخَامِسُهَا لِلْوُلَاةِ . وَ أَنَّهُ وَقَعَ ، وَتَالِيْهَا لَمْ يَقَعْ لِلْحَاضِرِ ، وَرَابِعُهَا الْوَقْفُ

Menurut pendapat *ashahh*, bahwa ijtihad boleh dilakukan (oleh shahabat) di masa hidup Nabi. Pendapat ketiga menyatakan ijtihad boleh dilakukan dengan izin yang *sharîh* (lugas) dari beliau. Dikatakan (dalam pendapat yang lain) : atau dengan izin yang tidak *sharîh*. Pendapat keempat menyatakan, boleh berijtihad bagi shahabat yang jauh dari lokasi Nabi saw. Pendapat kelima, boleh berijtihad bagi para shahabat yang menjadi pemimpin. Dan menurut pendapat *ashahh* (jika berpijak pada bolehnya berijtihad di masa Nabi), bahwa ijtihad oleh shahabat di masa Nabi pernah terjadi. Pendapat ketiga menyatakan bahwa hal tersebut tidak pernah terjadi bagi shahabat yang hadir bersama Nabi. Pendapat keempat menangguhkan permasalahan ini.

IJTIHAD SHAHABAT DI MASA RASULULLAH SAW.

Sebuah permasalahan terkait ijtihad, diajukan para ulama'. Yakni, bolehkah ijtihad dilakukan oleh shahabat saat Rasulullah masih hidup?

[8] *Ibid,* hal. 486.

Ada sejumlah pendapat menyikapi hal ini

Pendapat pertama, sebagaimana direkomendasikan *Jam'ul Jawâmi'* sebagai pendapat *ashahh*, bahwa ijtihad boleh dilakukan oleh para shahabat di masa hidup Rasulullah saw. Dan, dalam kenyataannya, ijtihad di masa Rasul ini pernah terjadi. Sebagaimana dikisahkan dalam hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, bahwa Rasulullah saw. mengangkat Sa'ad bin Muadz sebagai juru hukum untuk memutuskan sanksi pelanggaran yang harus dijatuhkan atas Bani Quraidhah. Sa'ad berkata, "Orang-orang Bani Quraidhah yang memerangi harus dibunuh, sedang wanita dan anak-anak mereka harus ditawan". Rasulullah lantas mengomentari putusan Sa'ad ini, "Sungguh, engkau telah menjatuhkan putusan atas mereka sesuai dengan hukum Allah". Dari hadis ini, disimpulkan bahwa secara *dhâhir*, putusan Sa'ad adalah berdasarkan ijtihad.

Pendapat kedua, bahwa di masa Rasulullah, ijtihad tidak boleh dilakukan, karena kejelasan hukum bisa didapatkan dengan dimensi kebenaran pasti, dengan cara menanyakannya pada Rasulullah saw.

Pendapat ketiga, bahwa ijtihad boleh dilakukan dengan seizin beliau. Dalam sebuah versi pendapat dalam lingkungan pengujar pendapat ketiga ini, dinyatakan bahwa izin dari Rasul tersebut harus berupa izin secara *sharîh* (lugas). Versi pendapat lain menyatakan bahwa izin tersebut bisa berupa izin yang *ghairu sharîh* (tidak lugas), dengan semisal diamnya Rasul saat ditanya tentang kebolehan ijtihad bagi shahabat, atau diamnya beliau saat mengetahui salah seorang shahabat melakukan ijtihad. Tanpa adanya izin dari Rasul, ijtihad di masa beliau tidak diperbolehkan.

Pendapat keempat, boleh berijtihad bagi shahabat yang jauh dari lokasi Nabi saw. Sehingga shahabat yang dekat lokasinya dengan beliau, tidak diperkenankan berijtihad, karena mudahnya menanyakan kejelasan hukumnya langsung pada beliau[9].

Pendapat kelima, boleh berijtihad bagi para shahabat yang

[9] Al-Ustadz Abu Manshur mengklaim bahwa dalam kasus ijtihad shahabat yang ghaib atau absen dari Rasul, ulama' telah sepakat tentang ini. Perbedaan pendapat hanya terjadi dalam kasus selainnya. Pandangan Abu Manshur ini diikuti Imam Al-Baydlawi. Kemudian, yang dikehendadi dengan "ghaib" atau absen, itu seperti apa? Apakah absen dari majelis Rasul, atau absen dari negeri kediaman Rasul, ataukah absen dari jarak masâfatul qashri (jarak minimal dibolehkan melakukan qashar shalat), atau absen dari jarak yang sulit dijangkau untuk pulang pergi menanyakan jawaban dari setiap permasalahan yang terjadi. Syaikh Waliyyuddin berkata, "Aku belum tahu adanya riwayat tentang penjelasan tersebut". Lihat Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 487.

menjadi pemimpin. Hal ini sebagai bentuk pemeliharaan atas derajat pemimpin di mata rakyatnya.

Kemudian, jika berpijak pada bolehnya berijtihad di masa Nabi saw., menurut pendapat *ashahh*, bahwa ijtihad tersebut pernah terjadi. Sebagaimana hadis riwayat Bukhari dan Muslim yang mengisahkan putusan Sa'ad bin Mu'adz dan direstui oleh Rasulullah, sebagaimana paparan di atas.

Pendapat kedua menyatakan bahwa ijtihad tersebut tidak pernah terjadi. ***Pendapat ketiga*** menyatakan bahwa hal tersebut tidak pernah terjadi bagi shahabat yang hadir bersama Nabi. ***Pendapat keempat*** menangguhkan permasalahan ini. Pendapat terakhir ini dipilih oleh Al-Baydlawi. Imam Ar-Râzi berkata, "Membicarakan masalah ini sedikit faidahnya, karena tidak membuahkan apapun dalam fiqh".[10]

مَسْأَلَةُ: الْمُصِيبِ فِي الْعَقْلِيَّاتِ وَاحِدٌ ، وَنَافِي الْإِسْلَامِ مُخْطِئٌ آثِمٌ كَافِرٌ . وَقَالَ الْجَاحِظُ وَالْعَنْبَرِيُّ لَا يَأْثَمُ الْمُجْتَهِدُ قِيلَ مُطْلَقًا، وَقِيلَ إِنْ كَانَ مُسْلِمًا ، وَقِيلَ زَادَ الْعَنْبَرِيُّ كُلُّ مُصِيبٌ

Permasalahan: Pendapat hasil ijtihad yang dianggap benar dalam permasalahan-permasalahan *aqliyyah* (logika rasional) hanya satu. Orang yang pendapatnya bertentangan dengan Islam adalah salah, berdosa dan kafir. Al-Jahidh dan Al-'Anbariy berkata : "Orang yang berijtihad (dalam permasalahan *aqliyyah*, dan salah dalam hasil ijtihadnya) tidak akan berdosa". Dikatakan (dalam sebuah riwayat) "secara mutlak". Dan dikatakan (dalam riwayat lain), "jika dia muslim". Dikatakan, bahwa Al-'Anbariy menambahkan, "setiap orang yang berijtihad (dalam permasalahan *aqliyyah*) pasti benar"

KEBENARAN DAN KESALAHAN IJTIHAD

Aktivitas ijtihad adakalanya bersentuhan obyek permasalahan-permasalahan *aqliyyah* (logika rasional), atau permasalahan-permasalahan selainnya. Dalam permasalahan-permasalahan *aqliyyah*, hanya ada kebenaran tunggal. Al-Amudiy dan yang lain meriwayatkan adanya ijma' ulama' terkai hal ini. Mereka yang benar adalah orang-orang yang pendapat dan keyakinannya dalam permasalahan *aqliyyah* telah sesuai dengan kenyataan yang sebenarnya, seperti kebaruan alam, adanya Sang Pencipta, sifat-sifat Tuhan dan terutusnya para Rasul. Pendapat yang berbeda dari keyakinan di atas adalah salah dan penganutnya berdosa,

[10] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 487.

meski telah memaksimalkan upaya nalar, baik pijakan nalarnya berupa akal ataupun syara', seperti keberadaan siksa kubur.

Para pengingkar Islam – keseluruhan ajaran Islam atau sebagian dari pokok-pokok ajarannya, seperti pengingkar terutusnya Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* – mereka semua telah salah jalan, berdosa, dan kafir, yang tak dapat ditolerir lagi. Kenyataan ini, telah menjadi kesepakatan atau ijma' kaum muslimin.

Amr bin Bahr Al-Jâhidh dan Ubaidullah bin al-Hasan Al-Anbariy dari kalangan Mu'tazilah, telah menabrak kesepakatan ini dengan menyatakan bahwa orang yang berijtihad dalam permasalahan *aqliyyah* tidak akan berdosa meskipun hasil ijtihadnya salah. Sebagian ulama' meriwayatkan bahwa pernyataan kedua tokoh Mu'tazilah ini menyangkut mujtahid di bidang *aqliyyah* secara mutlak, artinya baik pelaku ijtihad *aqliyyah* tersebut adalah seorang muslim maupun non muslim. Sebagian ulama' lain meriwayatkan bahwa pendapat keduanya menyangkut pelaku ijtihad *aqliyyah* yang muslim saja, artinya bahwa ketiadaan dosa bagi pelaku ijtihad *aqliyyah* yang salah tersebut adalah jika dia seorang muslim. Dan, riwayat kedua ini lebih layak dinisbatkan kepada kedua tokoh Mu'tazilah itu. Al-Qadli berkata dalam kitab *Mukhtashar At-Taqrîb*, "Riwayat kedua inilah yang populer diriwayatkan dari Al-Anbariy". Bahkan, dikatakan dalam sebuah riwayat, Al-Anbariy menambahkan bahwa semua pelaku ijtihad dalam permasalahan *aqliyyah* adalah benar.

أَمَّا الْمَسْأَلَةُ الَّتِي لَا قَاطِعَ فِيهَا فَقَالَ الشَّيْخُ وَالْقَاضِي وَأَبُو يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ وَابْنُ سُرَيْجٍ : كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ

Adapun permasalahan (dalam bidang fiqh) yang tidak ada dalil *qath'iy* di dalamnya, berkata Syaikh Abul Hasan al-Asy'ariy, Al-Qâdli Abu Bakar al-Bâqilâniy, Abu Yusuf, Muhammad dan Ibnu Suraij, "Semua mujtahid adalah benar"

ثُمَّ قَالَ الْأَوَّلَانِ حُكْمُ اللهِ تَابِعٌ لِظَنِّ الْمُجْتَهِدِ . وَقَالَ الثَّلَاثَةُ هُنَاكَ مَا لَوْ حَكَمَ لَكَانَ بِهِ وَمِنْ ثَمَّ قَالُوا أَصَابَ اجْتِهَادًا لَا حُكْمًا ، وَابْتِدَاءً لَا انْتِهَاءً

Kemudian berkata dua ulama' pertama (Syaikh Abul Hasan al-Asy'ariy dan Al-Qâdli Abu Bakar al-Bâqilâniy), "Hukum Allah mengikut pada dugaan mujtahid". Dan berkata tiga ulama' yang lain (Abu Yusuf, Muhammad dan Ibnu Suraij), "Di sana (dalam segala permasalahan) terdapat sesuatu yang seandainya Allah menentukan hukum, pastilah sesuai dengan sesuatu tersebut". Karena ini, beliau bertiga berkata, "mujtahid bersesuaian dengan ijtihad, bukan bersesuaian dengan hukum, bersesuaian dalam awalnya, bukan hasil akhirnya"

وَالصَّحِيحُ وِفَاقًا لِلْجُمْهُورِ أَنَّ الْمُصِيبَ وَاحِدٌ وَلِلّٰهِ تَعَالَى حُكْمٌ قَبْلَ الِاجْتِهَادِ قِيلَ لَا دَلِيلَ عَلَيْهِ وَالصَّحِيحُ أَنَّ عَلَيْهِ أَمَارَةً وَأَنَّهُ مُكَلَّفٌ بِإِصَابَتِهِ وَأَنَّ مُخْطِئَهُ لَا يَأْثَمُ بَلْ يُؤْجَرُ

Menurut pendapat *shahih*, sama dengan pendapat mayoritas ulama', bahwa hasil ijtihad yang benar hanyalah satu, dan Allah *ta'ala* telah memiliki hukum sebelum aktivitas ijtihad para mujtahid. Dikatakan (dalam sebuah pendapat), bahwa tidak ada dalil yang menunjukkan atas hukum Allah itu. Sedang menurut pendapat *shahih*, bahwa terdapat tanda-tanda (*amârah*) atas hukum Allah itu, dan bahwa mujtahid dibebani tugas agar bersesuaian dengan hukum Allah. Dan bahwa mujtahid yang salah (tidak bersesuaian dengan hukum Allah) tidaklah berdosa, bahkan diganjar pahala.

أَمَّا الْجُزْئِيَّةُ الَّتِي فِيهَا قَاطِعٌ فَالْمُصِيبُ فِيهَا وَاحِدٌ وِفَاقًا وَقِيلَ عَلَى الْخِلَافِ وَلَا يَأْثَمُ الْمُخْطِئُ عَلَى الْأَصَحِّ وَمَتَى قَصَّرَ مُجْتَهِدٌ أَثِمَ وِفَاقًا

Adapun permasalahan *juz'iyyah* (cabangan) yang terdapat dalil *qath'iy* di dalamnya, maka hasil ijtihad yang benar hanyalah satu, sebagaimana disepakati mayoritas ulama'. Dikatakan (dalam sebuah pendapat), bahwa dalam hal ini terjadi perbedaan pendapat sebagaimana dalam permasalahan yang tidak terdapat dalil *qath'iy* di dalamnya. Dan mujtahid yang hasil ijtihadnya salah tidak berdosa, berdasarkan pendapat *ashahh*. Dan jika mujtahid teledor dalam prosedur ijtihadnya, maka dia berdosa, sebagaimana kesepakatan para ulama'.

KEBENARAN IJTIHAD DALAM MASALAH *NAQLIYYAH*

Permasalahan non-*aqliyyah*, yakni permasalahan naqliyyah, terbagi dalam dua kategori:

1. Permasalahan *naqliyyah* yang tidak ada dalil *qath'iy* yang menjelaskannya.
2. Permasalahan *naqliyyah* yang terdapat dalil *qath'iy* yang menjelaskannya.

Untuk permasalahan pertama, yakni permasalahan-permasalahan *naqliyyah* yang tidak ada dalil *qath'iy* yang menjelaskannya, seperti permasalahan-permasalahan cabangan fiqh, maka tentang nilai kebenaran ijtihad dalam permasalahan ini, para ulama' berbeda dalam dua pendapat:

Pendapat pertama, bahwa semua mujtahid adalah benar. Pendapat ini diutarakan oleh Syaikh Abu Hasan Al-Asy'ari, Al-Qadli Abu Bakar Al-Bâqillâniy; Abu Yusuf, Muhammad, dua murid Imam Abu Hanifah; dan Ibnu Suraij.

Kemudian terkait konsekwensi dari pernyataan ini, mereka

berbeda pendapat. Dua ulama' pertama, yakni Al-Asy'ari, Al-Bâqillâniy, menyatakan bahwa hukum Allah mengikut pada *dhann* atau asumsi mujtahid. Apapun hasil akhir ijtihad mujtahid, itulah hukum Allah.

Sedangkan tiga ulama' lainnya, yakni Abu Yusuf, Muhammad dan Ibnu Suraij, menyatakan bahwa dalam setiap permasalahan, terdapat sesuatu yang seandainya Allah menentukan hukum, pastilah sesuai dengan sesuatu tersebut. Akan tetapi penentuan hukum oleh Allah itu tidak terjadi. Bahkan Allah menjadikan hukum mengikut pada dugaan mujtahid. Berdasarkan hal ini mereka bertiga menyatakan bahwa orang yang berijtihad dan hasilnya tidak sesuai dengan hukum : bahwa ia telah bersesuaian dengan ijtihad, bukan bersesuaian dengan hukum; ia telah bersesuaian dalam awalnya, bukan hasil akhirnya.

Pendapat kedua, sebagaimana dipedomani oleh mayoritas ulama' dan direkomendasikan sebagai pendapat sahih, bahwa hasil ijtihad yang benar hanyalah satu. Dan dalam setiap permasalahan, Allah telah menentukan hukumnya masing-masing, jauh sebelum aktivitas ijtihad dilakukan oleh para mujtahid.

Selanjutnya pengujar pendapat kedua ini berbeda pendapat. Sebagian mereka mengatakan bahwa tidak ada dalil yang menunjukkan atas hukum Allah itu. Hukum Allah bagaikan harta karun terpendam, yang akan ditemukan oleh orang yang dikehendaki-Nya.

Sedang menurut pendapat *shahih*, bahwa terdapat tanda-tanda (*amârah*) atas hukum Allah itu. Maksudnya, ada dalil penunjuk yang bersifat *dhanniy* yang akan mengantarkan orang-orang yang berupaya keras menalarkannya, menuju hukum Allah yang sebenarnya. Meski demikian, sebuah pendapat menyatakan bahwa mujtahid tidak dibebani tugas itu, karena hukum Allah amat samar, sulit untuk ditemukan. Akan tetapi, pendapat shahih tetap menyatakan bahwa para mujtahid punya beban tugas agar menemukan hukum Allah tersebut, meski di saat mujtahid salah, ia tidaklah berdosa[11], bahkan diganjar pahala, karena ia telah melakukan upaya maksimal. Rasulullah saw. bersabda :

إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِنْ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ (متفق عليه)

Apabila seorang hakim berijtihad kemudian ijtihadnya benar maka ia mendapatkan dua pahala dan apabila ia salah maka akan mendapatkan satu pahala (HR. Bukhari dan Muslim).

Sedangkan untuk permasalahan kedua, yakni permasalahan-

[11] Ketiadaan dosa ini jika mujtahid telah melakukan upaya maksimal dengan prosedur ijtihad sesuai dengan yang digariskan. Jika mujtahid gegabah dalam tugasnya ini, sehingga hasil ijtihadnya salah, maka ia berdosa karenanya.

permasalahan *naqliyyah* yang terdapat dalil *qath'iy* yang menjelaskannya, seperti *nash* atau ijma', maka tentang nilai kebenaran ijtihad dalam permasalahan ini, para ulama' telah menyepakati bahwa hasil ijtihad yang benar hanyalah satu, meskipun jalan terjal dalil *qath'iy* tersebut sukar ditempuh. Dan, jikapun mujtahid salah dalam kesimpulan ijtihadnya, maka ia tidak berdosa, selama tidak keteledoran dalam melakukan ijtihad. Jika mujtahid teledor, maka ia berdosa, sebagaimana kesepakatan ulama', karena ia telah meninggalkan kewajibannya dalam melakukan upaya maksimal dalam berijtihad sesuai prosedur yang benar.

مَسْأَلَةٌ: لَا يُنْقَضُ الْحُكْمُ فِي الْاِجْتِهَادِيَّاتِ وِفَاقًا فَإِنْ خَالَفَ نَصًّا أَوْ حَكَمَ بِخِلَافِ اجْتِهَادِهِ أَوْ حَكَمَ بِخِلَافِ نَصِّ إِمَامِهِ غَيْرَ مُقَلِّدٍ غَيْرَهُ حَيْثُ يَجُوزُ نُقِضَ

Permasalahan: Putusan hukum dalam permasalahan-permasalahan *ijtihadiyyah* tidak boleh dibatalkan, sebagaimana kesepakatan para ulama'. Jika hasil ijtihad bertentangan dengan ungkapan bermakna *nash,* atau mujtahid mencetuskan hukum berbeda dengan hasil ijtihadnya, atau dia mencetuskan hukum bertentangan dengan nash imamnya tanpa bertaqlid pada selain imamnya – tatkala hal ini boleh – maka hasil cetusan ijtihad tersebut harus dibatalkan.

وَلَوْ تَزَوَّجَ بِغَيْرِ وَلِيٍّ ثُمَّ تَغَيَّرَ اجْتِهَادُهُ فَالْأَصَحُّ تَحْرِيمُهَا عَلَيْهِ . وَكَذَا الْمُقَلِّدُ يَتَغَيَّرُ اجْتِهَادُ إِمَامِهِ . وَمَنْ تَغَيَّرَ اجْتِهَادُهُ أَعْلَمَ الْمُسْتَفْتِي لِيَكُفَّ وَلَا يُنْقَضُ مَعْمُولُهُ ، وَلَا يَضْمَنُ الْمُتْلَفَ إِنْ تَغَيَّرَ لَا لِقَاطِعٍ

Andai seseorang menikah tanpa wali (berdasar hasil ijtihadnya), lalu ijtihadnya berubah, maka menurut pendapat *ashahh*, wanita yang dinikahi tersebut haram baginya. Begitu pula *muqallid* yang kemudian hasil ijtihad imamnya berubah. Dan mujtahid yang berubah hasil ijtihadnya, harus memberitahukan hal tersebut kepada peminta fatwa, agar menahan diri (dari penerapan hasil ijtihad terdahulu yang belum dilakukan), dan (jika terlanjur dilakukan, maka) apa yang telah dilakukannya tidak dibatalkan. Mujtahid tidak bertanggung jawab mengganti rugi sesuatu yang dirusak / digunakan (berdasar hasil ijtihadnya) jika kemudian hasil ijtihadnya berubah, bukan karena adanya dalil *qath'iy*.

PEMBATALAN DAN REVISI HUKUM DALAM IJTIHAD

Putusan hukum dalam permasalahan-permasalahan *ijtihadiyyah* tidak boleh dibatalkan, baik dibatalkan oleh hakim itu sendiri jika hasil ijtihadnya berubah, atau dibatalkan oleh hakim lain karena perbedaan hasil ijtihad. Ketentuan ini sebagaimana kesepakatan para ulama'. Ibnus Shabbâgh meriwayatkan adanya ijma' shahabat terkait hal ini. Karena

adanya pembatalan akan menyebabkan ketidakpastian hukum. Sebab jika pembatalan hukum diperbolehkan, pastilah diperbolehkan membatalkan sebuah pembatalan, dan begitu seterusnya. Sehingga fungsi penegakan hukum berupa memutus sengketa, akan terabaikan.

Pembatalan hukum hanya diperbolehkan karena beberapa hal sebagai berikut:

1. Jika bertentangan dengan dalil bermakna *nash*[12], baik dari Al-Qur'an, hadis ataupun ijma'.
2. Jika bertentangan dengan dalil bermakna *dhâhir*[13] yang *jaliy*, meskipun dari qiyas *jaliy*.[14]
3. Hakim yang berkualifikasi mujtahid memberi putusan berbeda dengan hasil ijtihadnya sendiri. Semisal ia bertaqlid pada orang lain dalam memberikan putusan. Maka putusan hakim semacam ini harus dibatalkan, karena hakim telah menyalahi hasil ijtihadnya sendiri, dan di sisi lain ia dilarang bertaqlid dalam permasalahan yang telah ia ijtihadi.
4. Hakim yang berkualifikasi *muqallid* (pelaku taqlid) memberi putusan berbeda dengan hasil ijtihad imamnya. Permasalahan ini mencakup dua kasus:
   - hakim yang *muqallid* berijtihad secara mandiri;
   - hakim yang *muqallid* bertaqlid pada selain imamnya, berpijak pada pendapat yang melarang seorang *muqallid* bertaqlid pada selain imamnya, sebagaimana pembahasan selanjutnya.

   Jika dua kasus tersebut terjadi, maka putusan hakim harus dibatalkan, karena tatkala seseorang memiliki komitmen untuk bertaqlid pada seorang imam mujtahid, maka *nash* imamnya layaknya *nash* syara' di mata mujtahid, sehingga ia harus memberi putusan berdasar pendapat imamnya.

   Akan tetapi jika berpijak pada pendapat yang membolehkan seorang

---

[12] Yang dikehendaki dari nash di sini adalah yang ber-muqâbalah dengan dhâhir, yakni makna dari sebuah ungkapan yang tidak ada kemungkinan diarahkan pada makna selainnya. Lihat Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol II hal. 430.

[13] Yang dikehendaki dari dhâhir dalam hal ini adalah dhanniy_*Ibid*

[14] Jika yang dimaksud qiyas jaliy di sini adalah qiyas yang semakna dengan ashl-nya, yakni kasus yang dipastikan hukumnya sama dengan hukum ashl, maka pernyataan di atas benar adanya. Tetapi jika yang dikehendaki adalah qiyas berdimensi dhanniy meskipun masuk dalam kategori qiyas jaliy, maka tidak ada jalan untuk membenarkannya, karena tidak ada bedanya antara suatu dhann dengan dhann yang lain (yakni, tak layak jika membatalkan putusan dalam permasalahan ijtihadiyyah yang bertaraf dhanniy hanya karena bertentangan dengan qiyas jaliy yang juga bertaraf dhanniy)._*Ibid*

muqallid bertaqlid pada selain imamnya, maka putusan hakim *muqallid* berdasar taqlidnya pada selain imamnya tidaklah dibatalkan, karena dengan sifat *'adâlah*-nya, hakim membuat putusan hanya jika unggul dalam pandangannya.

Termasuk di antara cabangan fiqh yang dikembangkan dari ketentuan di atas adalah sebagaimana contoh yang dipaparkan *Jam'ul Jawâmi'*. Yakni, seorang lelaki yang menikahi wanita tanpa adanya wali, berdasar hasil ijtihadnya sendiri jika ia seorang mujtahid; atau berdasar hasil ijtihad imamnya jika ia seorang *muqallid*; yang keduanya berkesimpulan keabsahan nikah. Lantas hasil ijtihadnya, atau hasil ijtihad imamnya berubah: bahwa akad nikah tanpa wali adalah batal. Maka menurut pendapat *ashahh*, wanita tersebut haram baginya[15], karena dugaannya saat ini adalah batalnya akad nikah yang dilakukan tanpa wali. Pendapat lain menyatakan bahwa wanita tersebut tidaklah haram jika hakim telah memberi putusan keabsahan nikah. Pendapat ini didukung oleh Al-Baydlawiy dan Al-Hindiy[16].

Kemudian, jika setelah berfatwa dengan suatu hukum, seorang mujtahid berubah hasil ijtihadnya, maka ia harus memberitahukan perubahan hasil ijtihadnya itu pada *mustafti* (pemohon fatwa) agar *mustafti* menahan diri dari mengamalkan fatwa hasil ijtihad pertama, jika memang ia belum mengamalkannya. Atau jika ia telah terlanjur mengamalkannya, maka apa yang dilakukannya tidak dibatalkan, karena ijtihad tidak dapat dibatalkan oleh ijtihad lainnya.

Begitu pula, mujtahid yang memberikan fatwa harus dilakukan *itlâf* (perusakan, pemakaian habis) terhadap sesuatu, lantas hasil ijtihadnya berubah menjadi tidak ada *itlâf*, maka mujtahid tidak berkewajiban mengganti rugi sesuatu yang di-*itlâf* tersebut. Ini jika perubahan hasil ijtihad bukan karena adanya dalil *qath'iy*. Jika perubahan hasil ijtihad tersebut berdasarkan dalil *qath'iy*, seperti halnya ungkapan bermakna *nash*, maka mujtahid pemberi fatwa harus mengganti rugi barang yang di-*itlâf* tadi, karena dapat dipastikan adanya unsur kelalaian dalam proses ijtihad pertama.

---

[15] Permasalahan ini bukanlah permasalahan ketidakbolehan pembatalan hukum dengan ijtihad, karena dalam permasalahan ini, menikah perbuatan, bukan hukum. Lihat Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*, vol II hal. 431.

[16] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 490.

مَسْأَلَةٌ: يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِنَبِيٍّ أَوْ عَالِمٍ "اُحْكُمْ بِمَا تَشَاءُ فَهُوَ صَوَابٌ" وَيَكُونُ مُدْرَكًا شَرْعِيًّا وَيُسَمَّى التَّفْوِيضَ وَتَرَدَّدَ الشَّافِعِيُّ قِيلَ فِي الْجَوَازِ وَقِيلَ فِي الْوُقُوعِ . وَقَالَ ابْنُ السَّمْعَانِيِّ يَجُوزُ لِلنَّبِيِّ دُونَ الْعَالِمِ . ثُمَّ الْمُخْتَارُ لَمْ يَقَعْ وَفِي تَعْلِيقِ الْأَمْرِ بِاخْتِيَارِ الْمَأْمُورِ تَرَدُّدٌ

Permasalahan: boleh (*jawaz aqli*) diucapkan pada Nabi atau orang alim, "Cetuskan hukum dengan sekehendakmu, maka hasil cetusan hukum itu adalah benar". Hal ini menjadi hukum syara'. Dan ucapan ini dinamakan *tafwîdl*. Imam Asy-Syafi'i ragu-ragu dalam menyikapi masalah *tafwîdl* ini. Dikatakan (dalam sebuah pendapat), bahwa keragu-raguan Imam Asy-Syafi'i tersebut tentang kebolehan (*jawâz 'aqliy*). Dikatakan (dalam pendapat lain), tentang terjadi tidaknya. Ibnu as-Sam'âniy berkata, "(*tafwîdl*) boleh terjadi pada Nabi, tidak pada orang alim". Kemudian (berpijak pad bolehnya *tafwîdl* secara *aqliy*) menurut pendapat terpilih, bahwa *tafwîdl* tidak pernah terjadi. Dan, mengenai menggantungkan perintah kepada pilihan orang yang diperintah, terdapat pendapat yang berbeda-beda.

TENTANG *TAFWIDL* (PENYERAHAN HUKUM)

Sandaran hukum syara', ada beberapa hal, sebagaimana dalam Al-Kaukab as-Sâthi'[17]:

1. Penyampaian dari Allah ta'âla. Ini hanya tertentu bagi para rasul.
2. Yang didapatkan dari ijtihad. Ini adalah tugas para ulama' umat. Tentang bolehnya ijtihad bagi Nabi saw., telah dibahas dalam paparan terdahulu.
3. Yang didapatkan dari *tafwîdl*, sebagaimana akan dibahas lebih detil dalam sub bab pembahasan ini.

Tafwîdl adalah penyerahan kewenangan untuk menentukan hukum kepada nabi atau mujtahid dengan sekehendaknya tanpa dalil. Yakni, dikatakan kepada nabi (melalui ilham dari Allah, atau melalui malaikat) atau dikatakan kepada seorang mujtahid (melalui lisan nabi), "Cetuskan hukum dengan sekehendakmu, maka hasil cetusan hukum itu adalah benar dan sesuai dengan hukum-Ku".

Ada beberapa pendapat ulama' tentang status keberadaan *tafwîdl* ini dari sisi logis. ***Pendapat pertama***, sebagaimana didukung mayoritas ulama', bahwa *tafwîdl* merupakan sesuatu yang *jawâz* (boleh) secara akal, karena tidak ada hal yang menjadikannya mustahil. Dan *tafwîdl* ini akan menjadi sandaran hukum syara'. ***Pendapat kedua***, *tafwîdl* tidak boleh

[17] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 491.

terjadi. ***Pendapat ketiga***, *tafwîdl* boleh terjadi khusus bagi nabi, bukan mujtahid, karena derajat mujtahid tidak dapat menjangkau derajat nabi. Pendapat ini dipilih oleh Ibnus Sam'âniy. Imam Asy-Syafi'i sendiri masih ragu-ragu dalam permasalahan *tafwîdl* ini. Dikatakan dalam sebuah riwayat, bahwa keragu-raguan beliau ini dalam *jawâz* secara *aqliy*; dalam riwayat lain, dalam terjadinya setelah *tafwîdl* dinilai *jawâz* secara *'aqliy*.

Selanjutnya, setelah *tafwîdl* dinilai sebagai sesuatu yang *jawâz aqliy*, maka menurut pendapat terpilih, bahwa *tafwîdl* tidak pernah terjadi. Musa bin Imran dari kalangan Mu'tazilah menyatakan bahwa *tafwîdl* pernah terjadi, dengan mencontohkan hadis berikut:

لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ (رواه البخاري ومسلم)

Andaikan aku tidak khawatir akan meniperberat umatku, niscaya aku perintahkan mereka bersiwak setiap hendak melaksanakan shalat. (HR. Bukhari dan Muslim)

Maksudnya, "pastilah aku wajibkan siwak atas mereka". Ditambah lagi hadis riwayat Muslim, bahwa Rasulullah saw. bersabda :

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فُرِضَ عَلَيْكُمْ الْحَجُّ فَحُجُّوا فَقَالَ رَجُلٌ أَكُلَّ عَامٍ يَا رَسُولَ اللهِ ؟ فَسَكَتَ حَتَّى قَالَهَا ثَلَاثًا فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ قُلْت نَعَمْ لَوَجَبَتْ وَلَمَا اسْتَطَعْتُمْ

(رواه مسلم)

"Wahai manusia, sungguh telah difardlukan atas kalian untuk melakukan haji, maka berhajilah!" Lalu seorang lelaki bertanya, "Apakah (kewajiban haji ini) dalam tiap tahun, wahai Rasulullah?" Rasul diam, hingga lelaki tersebut mengulanginya tiga kali. Kemudian Rasulullah saw. bersabda: *"Kalau aku jawab ya, maka pergi haji dalam tiap tahun adalah wajib, dan tentunya kalian tidak akan mampu melakukannya". (HR. Muslim)*

Andaikan Rasul tidak diberi kebebasan menentukan hukum, niscaya tidak akan diungkapkannya perkataan tersebut.

Namun argumentasi di atas disanggah, bahwa dua hadis di atas tidak menunjukkan klaim pendapat tentang terjadinya *tafwîdl*. Karena bisa jadi beliau diberikan pilihan, yakni pilihan mewajibkan siwak atau tidak mewajibkannya; atau pilihan mewajibkan pengulangan haji atau tidak mewajibkannya. Atau, bisa jadi sabda Rasul tersebut bersumber dari wahyu, bukan berasal dari beliau sendiri.

PERINTAH BERGANTUNG PADA KEHENDAK *MA'MUR*

Mirip dengan kasus di atas, adalah menggantungkan perintah kepada pilihan orang yang diperintah, yakni, semisal dikatakan kepada orang yang diperintah: "Lakukanlah jika kau menghendaki untuk

melakukannya". Tentang status kebolehan (*jawâz 'aqliy*) hal ini, terdapat perbedaan pendapat di antara ulama'. Sebuah pendapat menyatakan bahwa hal ini tidak boleh, karena akan memunculkan pertentangan, di satu sisi perintah adalah tuntutan tegas (*jâzim*) untuk melakukan, sedangkan *takhyîr* (memberikan pilihan) akan menafikan tuntutan tegas tersebut. Pendapat lain sebagaimana direkomendasikan oleh Syaikh Jalaluddin Al-Mahalli sebagai pendapat yang *dhâhir*, bahwa hal tersebut boleh-boleh saja terjadi, dan adanya pemberian pilihan merupakan *qarînah* (indikasi) bahwa tuntutan tersebut bukanlah sebuah tuntutan yang tegas. Imam Al-Bukhari meriwayatkan sebuah hadis, bahwa Rasulullah bersabda, "Shalatlah kalian sebelum shalat Maghrib", beliau mengulangnya tiga kali, dan pada kali yang ketiga, beliau menambahkan, "bagi orang yang menghendakinya". Permasalahan ini ditampilkan sebagai pembanding, dan pembahasan secara detilnya telah dipaparkan pada pembahasan tentang *amar* sebagaimana bab terdahulu.

مَسْأَلَةُ: التَّقْلِيدِ أَخْذُ الْقَوْلِ مِنْ غَيْرِ مَعْرِفَةِ دَلِيلِهِ	**Permasalahan** : Taqlid adalah mengambil pendapat tanpa mengetahui dalilnya.

TENTANG *TAQLID*

Sebagaimana paparan dari teks Jam'ul Jawâmi', bahwa pengertian taqlid adalah sebagai berikut:

التَّقْلِيدُ أَخْذُ الْقَوْلِ مِنْ غَيْرِ مَعْرِفَةِ دَلِيلِهِ

Taqlid adalah mengambil pendapat tanpa mengetahui dalilnya.

Penjelasan definisi:

1. Maksud dari "mengambil" adalah menerima pendapat tersebut dengan sebuah keyakinan, baik diamalkan ataupun tidak.
2. "Mengambil pendapat", dikecualikan dari ungkapan ini, "mengambil selain pendapat" semisal mengambil perbuatan atau persetujuan. Yakni mengambil kesimpulan dari perbuatan yang dilakukan seorang mujtahid, dengan meyakini bahwa mujtahid melakukan sesuatu, pertanda sesuatu itu boleh, maka semacam ini bukanlah taqlid. Begitu pula menyimpulkan sikap diam seorang mujtahid atas sesuatu, dengan meyakini bahwa sesuatu itu boleh dilakukan, semacam ini juga bukan disebut taqlid[18].

[18] Mengikuti seorang mujtahid dalam perbuatan atau persetujuannya saja, tanpa ada penjelasan darinya, hal ini tidak diperbolehkan karena dimungkinkan adanya faktor

3. "Tanpa mengetahui dalilnya", dikecualikan dari ungkapan ini : "mengambil pendapat orang lain dengan mengetahui dalilnya". Maka semacam ini disebut ijtihad yang bersesuaian dengan ijtihad orang lain. Karena *ma'rifatud dalil* (mengetahui dalil) merupakan kemampuan yang dimiliki orang sekaliber mujtahid. Sebab, yang dikehendaki dari "mengetahui" dalam hal ini bukanlah sekedar mengetahui dalil pengambilannya, tapi juga harus dapat memastikan apakah dalil tersebut aman dari *mu'âridl* berupa dalil lain yang dapat meruntuhkan argumen dengan kesimpulan sebagaimana dimaksud. Ini jika berpijak pada keharusan meneliti dalil dari hal-hal yang bersifat *mu'âridl*. Dan, pemastian amannya dalil dari segala *mu'âridl* menuntut adanya penelusuran dalil-dalil secara menyeluruh. Dan ini hanya bisa dilakukan oleh seseorang dengan kualifikasi mujtahid.

وَيَلْزَمُ غَيْرَ الْمُجْتَهِدِ وَقِيلَ بِشَرْطِ تَبَيُّنِ صِحَّةِ اجْتِهَادِهِ ، وَمَنَعَ الْأُسْتَاذُ التَّقْلِيدَ فِي الْقَوَاطِعِ، وَقِيلَ لَا يُقَلِّدُ عَالِمٌ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُجْتَهِدًا	Taqlid wajib atas selain mujtahid. Dikatakan (dalam sebuah pendapat), dengan syarat nampak baginya kebenaran hasil ijtihad mujtahid tersebut. Al-Ustadz Abul Ishaq al-Isfirâyîniy mencegah taqlid dalam permasalahan-permasalahan *qath'iy*. Dikatakan (dalam sebuah pendapat) bahwa orang alim tidak boleh ber-*taqlid* meski bukan seorang mujtahid.

TAQLID BAGI SELAIN MUJTAHID

Dalam permasalahan ijtihad dan taqlid, orang-orang *mukallaf* terbagi dalam dua kategori besar, yakni mujtahid dan selain mujtahid. Berikut beberapa pendapat terkait hukum bertaqlid[19].

Pendapat pertama, sebagaimana direkomendasikan sebagai pendapat *ashahh* oleh Syaikh Zakariya Al-Anshari dalam *Ghâyatul Wushûl*, bahwa selain mujtahid diwajibkan untuk bertaqlid, baik dia adalah seorang awam ataupun seorang alim yang kemampuannya belum mencapai level mujtahid. Ini berdasarkan firman Allah:

فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (النحل : ٤٣ / الأنبياء : ٧)

Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai kemampuan, jika kamu semua tidak mengetahuinya

kelupaan dari mujtahid tersebut. Perbuatan dan persetujuan yang dapat dijadikan pedoman hanyalah dari Rasulullah saw., akan tetapi hal ini bukanlah taqlid, akan tetapi istidlâl._Abd Ar-Rahman As-Syirbini, Taqrir As-Syirbini, vol II hal. 393.

[19] Tentang penambahan beberapa versi pendapat dalam permasalahan ini, lihat Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 492.

Pendapat kedua, bahwa seorang alim yang kemampuannya belum mencapai level mujtahid, wajib bertaqlid dengan syarat nampak baginya kebenaran hasil ijtihad dari mujtahid yang diikutinya, dengan semisal nampak adanya dalil sandaran yang melandasi hasil ijtihadnya. Hal ini agar *muqallid* yang alim tersebut terhindar dari kewajiban mengikuti mujtahid dalam sebuah kesalahan.

Pendapat ketiga, bahwa tidak diperbolehkan bertaqlid bagi orang alim, meskipun belum mencapai level mujtahid, karena dia memiliki kelayakan dalam mengambil hukum dari dalil, berbeda halnya dengan orang awam.

Pendapat keempat, bahwa taqlid juga tidak diperbolehkan bagi orang awam, sebagaimana dipedomani oleh tokoh-tokoh Mu'tazilah Baghdad. Menurut mereka, orang awam berkewajiban mengetahui jalan tercetusnya hukum. Dikatakan dalam sebuah riwayat, bahwa pendapat ini merujuk pada kasus orang-orang alim, karena merekalah yang dapat memahami ushul fiqh.

Pendapat kelima, sebagaimana diriwayatkan *Jam'ul Jawâmi'* dari Al-Ustadz Abu Ishaq al-Isfirâyîni, bahwa tidak diperbolehkan bertaqlid dalam permasalahan-permasalahan *qath'iy*, seperti permasalahan tentang akidah keyakinan. Tentang ini akan dipaparkan lebih lanjut dalam pembahasannya.

أَمَّا ظَانُّ الْحُكْمِ بِاجْتِهَادِهِ فَيَحْرُمُ عَلَيْهِ التَّقْلِيدُ لِمُخَالَفَتِهِ ، وَكَذَا الْمُجْتَهِدُ عِنْدَ الْأَكْثَرِ وَثَالِثُهَا يَجُوزُ لِلْقَاضِي وَرَابِعُهَا يَجُوزُ تَقْلِيدُ الْأَعْلَمِ وَخَامِسُهَا عِنْدَ ضِيقِ الْوَقْتِ وَسَادِسُهَا فِيمَا يَخُصُّهُ

Adapun mujtahid yang telah menghasilkan sebuah dugaan hukum dengan ijtihadnya, maka haram atasnya bertaqlid, karena dengan bertaqlid, dia menyalahi hasil ijtihadnya sendiri. Demikian pula (haram ber-taqlid) bagi mujtahid (yakni orang yang berkapasitas ijtihad, tetapi belum menghasilkan dugaan hukum melalui aktivitas ijtihadnya), menurut pendapat mayoritas ulama'. Menurut pendapat ketiga, (orang dengan kapasitas ijtihad tetapi belum melakukannya) boleh bertaqlid jika ia seorang *qadli*. Pendapat keempat, boleh jika bertaqlid pada orang yang lebih alim. Pendapat kelima, boleh saat sempitnya waktu. Pendapat keenam, boleh dalam permasalahan yang khusus dia hadapi.

TAQLID BAGI MUJTAHID

Bagaimana dengan mujtahid terkait hukum taqlid baginya? Jika mujtahid telah melakukan ijtihad dan berhasil menemukan kesimpulan hukumnya, maka wajib baginya mengamalkan (maksudnya meyakini)

hasil ijtihadnya tersebut, dan haram baginya melakukan taqlid. Ini merupakan kesepakatan para ulama'. Karena dengan bertaqlid, berarti dia telah menyalahi hasil ijtihadnya sendiri, padahal wajib baginya mengikuti hasil ijtihadnya sendiri.

Akan tetapi jika mujtahid belum melakukan ijtihad, maka tentang hukum bertaqlid baginya, terdapat beberapa pendapat:

Pendapat pertama, tidak boleh bertaqlid terkait kejadian yang akan dialaminya, menurut mayoritas ulama'. Ini karena ia dapat melakukan ijtihad yang mana merupakan asal dari taqlid. Dan, tidak diperbolehkan berpindah dari asal menuju penggantinya, sebagaimana wudlu dan tayammum. Jika masih bisa melakukan wudlu, maka tidak boleh bertayammum. Sebagaimana jika masih bisa berijtihad, maka tidak boleh bertaqlid.

Pendapat kedua, boleh bertaqlid, karena tidak adanya pengetahuan tentang hukum yang dimiliki mujtahid saat itu, karena memang dia belum melakukan ijtihad dan membuat kesimpulan hukum.

Pendapat ketiga, boleh bertaqlid bagi seorang qadli karena dia membutuhkannya dalam memutus persengketaan.

Pendapat keempat, boleh bertaqlid, asalkan pada mujtahid yang lebih alim daripada dirinya sendiri. Karena obyek taqlidnya lebih unggul, berbeda halnya dengan yang sepadan dan sebawahnya. Pendapat ini didukung Muhammad bin al-Hasan.

Pendapat kelima, boleh bertaqlid ketika sempitnya waktu. Karena dikhawatirkan akan terjadi keterlambatan jika mujtahid tersibukkan dengan ijtihad. Seperti pertanyaan tentang shalat yang berbatas waktu. Pendapat ini diusung oleh Ibnu Suraij.

Pendapat keenam, boleh bertaqlid untuk konsumsi pribadi, bukan untuk difatwakan untuk orang lain.

مَسْأَلَةٌ: إِذَا تَكَرَّرَتْ الْوَاقِعَةُ وَتَجَدَّدَ مَا يَقْتَضِي الرُّجُوعَ وَلَمْ يَكُنْ ذَاكِرًا لِلدَّلِيلِ الْأَوَّلِ وَجَبَ تَجْدِيدُ النَّظَرِ قَطْعًا وَكَذَا إِنْ لَمْ يَتَجَدَّدْ لَا إِنْ كَانَ ذَاكِرًا

Permasalahan: Jika sebuah kejadian terjadi berulang-ulang dalam pantauan mujtahid, dan menurutnya terdapat hal baru yang mengharuskannya melakukan peninjauan ulang, dan dia tidak ingat dalil terdahulu, maka secara pasti wajib atasnya memperbaharui *nadhar* (kajian). Begitu pula (wajib memperbaharui *nadhar*), jika tidak terdapat hal baru (yang mengharuskannya melakukan peninjauan ulang, sedangkan dia tidak ingat dalil terdahulu), tidak demikian jika dia mengingatnya.

وَكَذَا الْعَامِّيُّ يَسْتَفْتِي وَلَوْ مُقَلِّدَ مَيِّتٍ ثُمَّ تَقَعُ تِلْكَ الْحَادِثَةُ هَلْ يُعِيدُ السُّؤَالَ	Demikian pula orang awam yang meminta fatwa (pada orang alim) - meski (orang alim tersebut) bertaqlid pada mujtahid yang telah meninggal – lalu terjadi lagi baginya peristiwa seperti terdahulu, apakah si awam tersebut harus mengulang bertanya?

KASUS YANG TERULANG

Tatkala sebuah kejadian berulang-ulang terjadi, apakah mujtahid wajib melakukan *nadhar* (kajian) dalam menghasilkan sebuah kesimpulan hukum? Dalam permasalahan ini terdapat beberapa kondisi.

Kondisi pertama, terdapat hal baru – berupa dalil – yang mengharuskan mujtahid melakukan peninjauan ulang, dan dia tidak ingat dalil terdahulu, maka ia wajib memperbaharui *nadhar*. Artinya, ia wajib mengulangi ijtihad lagi, karena jika ia mengambil hasil kesimpulan ijtihad pertama, maka sama halnya ia mengambil sesuatu tanpa dalil penunjuk. Para ulama' ushul fiqh meriwayatkan pendapat lain dalam permasalahan ini, bahwa mujtahid tidak wajib melakukan *nadhar* lagi, karena ada kemungkinan besar bahwa dalil yang menjadi pegangan dalam kejadian pertama tetap kuat sebagai landasan. *Jam'ul Jawâmi'* mengklaim disepakatinya pendapat pertama, karena berpijak pada periwayatan para *fuqaha*[20].

Kondisi kedua, tidak terdapat hal baru yang mengharuskan mujtahid melakukan peninjauan ulang, tetapi dia tidak ingat dalil terdahulu, maka dalam hal ini mujtahid juga wajib memperbaharui *nadhar*. Karena dalil yang digunakan dalam ijtihad terdahulu, karena tidak lagi diingat, maka dugaan yang ada di dalamnya tidak dapat dijadikan sebagai pegangan lagi.

Kondisi ketiga, mujtahid masih ingat dalil terdahulu, maka dalam hal ini ia tidak wajib melakukan *nadhar* lagi, karena tidak dalam kondisi dibutuhkan.

Sama halnya dengan terulangnya permasalahan yang dihadapi mujtahid sebagaimana ragam kondisi di atas, adalah permasalahan *mustafti* (orang awam pemohon fatwa). Tatkala dihadapkan pada kasus yang sama seperti kasus awal yang pernah ia mintakan fatwa status hukumnya, ia wajib mengulangi permohonan fatwa kepada *mufti* (pemberi fatwa) meskipun sang *mufti* adalah seorang *muqallid* (pelaku taqlid), meskipun pula *mufti* tersebut bertaqlid pada mujtahid yang telah meninggal. Tentu saja hal ini berpijak pada pendapat bolehnya seorang *muqallid* memberi

[20] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 493.

fatwa, juga berpijak pada pendapat bolehnya bertaqlid kepada mujtahid yang telah meninggal.

Kewajiban mengulangi permohonan fatwa ini karena jika *mustafti* berpegangan pada jawaban dari kasus pertama, tentulah sama halnya ia berpegangan pada sesuatu tanpa dalil, karena ada kemungkinan berubahnya fatwa *mufti*, semisal dengan adanya hal-hal yang berkesimpulan berbeda dengan kesimpulan pada kasus awal, berupa ditemukannya dalil syar'i jika ia adalah mufti yang berkualifikasi mujtahid, atau ditemukannya *nash* imamnya jika ia adalah mufti yang berkualifikasi *muqallid*.

مَسْأَلَةُ تَقْلِيدِ الْمَفْضُولِ: أَقْوَالٌ، ثَالِثُهَا الْمُخْتَارُ يَجُوزُ لِمُعْتَقِدِهِ فَاضِلًا أَوْ مُسَاوِيًا وَمِنْ ثَمَّ لَمْ يَجِبْ الْبَحْثُ عَنْ الْأَرْجَحِ فَإِنْ اعْتَقَدَ رُجْحَانَ وَاحِدٍ مِنْهُمْ تَعَيَّنَ . وَالرَّاجِحُ عِلْمًا فَوْقَ الرَّاجِحِ وَرَعًا فِي الْأَصَحِّ

Permasalahan tentang bertaqlid kepada bukan orang terbaik : Dalam permasalahan ini terdapat beberapa pendapat. Pendapat ketiga, yakni pendapat terpilih, boleh bagi orang yang berkeyakinan bahwa *muqallad* adalah orang terbaik, atau setingkat orang terbaik. Dari sini, tidak wajib meneliti manakah orang yang paling unggul diantara para mujtahid. Jika orang awam berkeyakinan adanya keunggulan seseorang, maka wajib baginya bertaqlid pada orang tersebut. Orang yang unggul dari sisi keilmuan, berada di atas orang yang unggul dari sisi *wara'* (sifat kehati-hatian), sebagaimana pendapat *ashahh*.

BERTAQLID KEPADA *MAFDLÛL*

Dalam berijtihad mencetuskan kesimpulan hukum untuk kemudian menjadi pegangan dalam pengamalan, mujtahid diharuskan mengikuti dalil yang paling unggul. Dalam kaitannya dengan taqlid, pendapat *muqallid* tak ubahnya dalil syar'i di mata mujtahid. Tatkala mujtahid berkeharusan mengambil dalil yang unggul, muncullah sebuah pertanyaan, haruskah *muqallid* mengikuti pendapat yang paling unggul, yang dalam hal ini direpresentasikan oleh mujtahid dengan keunggulan dan kualifikasi tertentu? Tegasnya, bolehkah bertaqlid pada mujtahid yang *mafdlûl* (bukan yang terbaik)? Dalam hal ada beberapa pendapat ulama'.

Pendapat pertama, bahwa bertaqlid pada mujtahid yang *mafdlûl* adalah boleh, karena hal ini terjadi pada masa shahabat dan selainnya, berulang kali terjadi dan kabar beritanya tersiar luas, tanpa ada

pengingkaran dari seorangpun[21]. Pendapat ini direkomendasikan dalam *Al-Kaukab as-Sâthi'* sebagai pendapat yang masyhur, dan diunggulkan oleh Ibnul Hajib.

Pendapat kedua, bahwa bertaqlid pada mujtahid yang *mafdlûl* tidak diperbolehkan. Pendapat para mujtahid di mata muqallid tak ubahnya dalil-dalil di mata mujtahid. Maka sebagaimana mujtahid wajib mengambil yang paling unggul di antara dalil-dalil, demikian pula wajib bagi *muqallid* mengambil yang paling unggul dari pendapat-pendapat. Dan yang paling unggul dari sekian pendapat adalah pendapat mujtahid yang *fâdlil* (yang memiliki keutamaan, yang terbaik). Tentang yang manakah di antara para mujtahid yang berkualifikasi *fâdlil*, orang awam dapat mengetahuinya dari kabar berita atau yang lainnya. Pendapat ini didukung oleh Imam Ahmad, Ibnu Syuraih dan Al-Qadli Husain[22].

Pendapat ketiga, bahwa bertaqlid pada mujtahid yang *mafdlûl* diperbolehkan bagi orang yang berkeyakinan bahwa *muqallad* (mujtahid yang diikutinya) adalah orang terbaik, atau setingkat orang terbaik. Pendapat ini direkomendasikan *Jam'ul Jawâmi'* sebagai pendapat terpilih, dan diklaim sebagai sikap tengah dalam mengkompromikan argumen-argumen dua pendapat di atas.

Berpijak dari keterangan di atas, tidak wajib meneliti manakah orang yang dalam kenyataannya paling unggul di antara para mujtahid, karena memang tidak adanya keharusan bertaqlid pada mujtahid yang dalam kenyataannya paling unggul. Yang menjadi patokan hanyalah keyakinan bahwa salah seorang mujtahid itu paling baik, atau setara dengan yang terbaik, tanpa mempermasalahkan level kemampuannya dalam kenyataan.

Jika orang awam berkeyakinan adanya keunggulan pada salah seorang dari para mujtahid, maka wajib baginya bertaqlid pada orang tersebut. Dan jika terjadi *ta'ârudl*, salah seorang mujtahid lebih unggul sisi keilmuannya, dan mujtahid lainnya lebih unggul sisi *wara'* (sifat kehati-hatian)nya, maka dalam hal ini terdapat tiga pendapat,

Pendapat pertama, bahwa mujtahid yang memiliki keunggulan di sisi keilmuan harus didahulukan, karena surplus keilmuan mempengaruhi kualitas ijtihad. Pendapat ini direkomendasikan sebagai pendapat *ashahh*.

---

[21] Imam Al-Ghazali berkata dalam karyanya, Al-Mankhûl, berkata, tidak wajib memprioritaskan mujtahid yang *afdhal* (paling baik) dalam fatwa, karena kita tahu bahwa 'Abâdilah al-arba'ah (empat orang bernama Abdullah, yakni Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Umar, Abdullah bin 'Amr dan Abdullah bin Zubair) menjadi rujukan pertanyaan di masa khalifah empat. Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol II hal. 435.

[22] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 494.

Pendapat kedua, bahwa mujtahid yang memiliki keunggulan di sisi sifat *wara'* harus didahulukan, karena surplus sifat *wara'* mempengaruhi kemantapan dalam hasil ijtihad.

Pendapat ketiga, sebagaimana dimunculkan oleh Syaikh Jalaluddin al-Mahalli dalam karya *syarh*-nya atas *Jam'ul Jawâmi'*, bahwa keduanya sama, karena masing-masing memiliki sisi keunggulan. Sehingga *muqallid* dapat memilih untuk bertaqlid pada salah satu dari keduanya.

Permasalahan yang memunculkan tiga pendapat ini berpijak pada pendapat wajibnya memilah mujtahid yang terbaik, yang mana hal ini berpijak pada pendapat ketidakbolehan bertaqlid pada mujtahid yang *mafdlûl*. Jika berpijak pada pendapat ketidakwajiban memilah mujtahid terbaik, maka perbedaan pendapat di atas tidak diperlukan lagi. Untuk apa mencari mana yang harus didahulukan, atau diperbolehkannya memilih, jika *muqallid* boleh bertaqlid pada siapapun yang dianggapnya paling baik tanpa perlu penelitian lebih lanjut.

وَيَجُوزُ تَقْلِيدُ الْمَيِّتِ خِلَافًا لِلْإِمَامِ، وَثَالِثُهَا إِنْ فُقِدَ الْحَيُّ ، وَرَابِعُهَا قَالَ الْهِنْدِيُّ إِنْ نَقَلَهُ عَنْهُ مُجْتَهِدٌ فِي مَذْهَبِهِ

Boleh bertaqlid pada mujtahid yang telah meninggal, berbeda dengan pendapat Imam Ar-Râzi. Pendapat ketiga, boleh jika tidak ada mujtahid yang masih hidup. Pendapat keempat, berkata Ash-Safiy al-Hindiy, boleh jika pendapat tersebut diriwayatkan dari imam mujtahid yang telah meninggal oleh mujtahid di lingkungan madzhabnya.

TAQLID PADA MUJTAHID YANG SUDAH MENINGGAL

Pembahasan seputar ini diwacanakan sebagai konsekwensi melemahnya gairah keilmuan syariat yang berujung pada kelangkaan atau bahkan ketiadaan mujtahid. Sehingga bertaqlid kepada mujtahid sekaliber imam madzhab empat, masih mungkin menjadi pertimbangan.

Permasalahannya, bolehkah bertaqlid pada mujtahid yang telah meninggal dunia? Dalam permasalahan ini terdapat beberapa pendapat, sebagai berikut:

Pendapat pertama, bahwa bertaqlid kepada mujtahid yang telah meninggal adalah boleh secara mutlak. Ini karena pendapat para mujtahid akan tetap abadi. Sebagaimana Imam Asy-Syafi'i berkata, *"Madzhab-madzhab tidak akan mati bersama kematian pemiliknya"*. Pendapat ini dipedomani mayoritas ulama'.

Pendapat kedua, bahwa bertaqlid kepada mujtahid yang telah ninggal itu tidak diperbolehkan secara mutlak. Imam Ghazali mengklaim

bahwa ini adalah kesepakatan ulama' ushuliyyin. Pendapat ini juga dipilih oleh Imam Ar-Râzi. Ia beralasan, bahwa mujtahid yang telah meninggal, pendapat-pendapatnya tidak bisa abadi. Terbukti, jika selama hidup ia berbeda pendapat dengan peserta ijma' yang lain, sehingga ijma' belum dianggap terbentuk. Begitu ia meninggal, secara otomatis ijma' terbentuk. Pembukuan kitab-kitab referensi madzhab sepeninggal pemiliknya, hanyalah berfungsi untuk mengetahui metodologi ijtihadnya dalam suatu persoalan, serta untuk mengetahui pendapat-pendapat yang menjadi kesepakatan bersama dan pendapat-pendapat yang masih diperselisihkan.

Namun, alasan ini disangkal, bahwa berbedanya pendapat seorang mujtahid meski telah meninggal, dalam forum ijma' senantiasa diperhitungkan, yakni dengan adanya ijma' atas perbedaan pendapat. Atau jika berpijak pada pandangan sebagian ulama' tentang dipersyaratkannya *inqirâdlul ashri*, bahwa ijma' bisa efektif sepeninggal semua pembuat kesepakatan.

Pendapat ketiga, bahwa bertaqlid kepada mujtahid yang telah meninggal adalah boleh, jika tidak ada mujtahid yang masih hidup, karena adanya kebutuhan yang sangat mendesak. Jika masih ada mujtahid yang masih hidup, maka bertaqlid kepada mujtahid yang telah meninggal tidak diperbolehkan. Pendapat ketiga ini dipegang teguh oleh Ilkiya dan Ibn Burhan. Ibnu Subuki menyatakan bahwa selayaknya kemutlakan larangan bertaqlid diarahkan pada pendapat ini.

Pendapat keempat, sebagaimana diriwayatkan oleh Ash-Safiy al-Hindiy, bahwa bertaqlid kepada mujtahid yang telah meninggal adalah boleh jika pendapat tersebut diriwayatkan dari imam mujtahid yang telah meninggal oleh mujtahid di lingkungan madzhabnya. Karena dengan pengetahuannya atas pola pikir pendapat sang imam, mujtahid di lingkungan madzhabnya pastilah dapat memilah mana pendapat yang masih berlaku, dan mana pendapat yang sudah tidak berlaku, sehingga ia meriwayatkan pendapat sang imam mujtahid untuk *muqallid*-nya hanya yang masih berlaku saja, sehingga dapat diamalkan.

وَيَجُوزُ اسْتِفْتَاءُ مَنْ عُرِفَ بِالْأَهْلِيَّةِ أَوْ ظُنَّ بِاشْتِهَارِهِ بِالْعِلْمِ وَالْعَدَالَةِ وَانْتِصَابِهِ وَالنَّاسُ مُسْتَفْتُونَ وَلَوْ قَاضِيًا ،

Boleh meminta fatwa (*istifta'*) pada orang yang diketahui atau diduga berkapasitas ijtihad; sebab dikenal memiliki penguasaan keilmuan dan *'adâlah* (integritas moral), atau beraktivitas memberi fatwa dan orang-orang meminta fatwa kepadanya; meski orang tersebut adalah qadli. Dikatakan (dalam sebuah pendapt) bahwa qadli tidak boleh berfatwa dalam urusan

---

وَقِيلَ لَا يُفْتِي قَاضٍ فِي الْمُعَامَلَاتِ ؛ لَا الْمَجْهُولِ

mua'amalat. Istifta' tidak boleh diarahkan pada orang yang tidak diketahui (kapasitas keilmuan dan *'adâlah*-nya).

وَالْأَصَحُّ وُجُوبُ الْبَحْثِ عَنْ عِلْمِهِ وَالِاكْتِفَاءُ بِظَاهِرِ الْعَدَالَةِ وَبِخَبَرِ الْوَاحِدِ. وَلِلْعَامِّيِّ سُؤَالُهُ عَنْ مَأْخَذِهِ اسْتِرْشَادًا، ثُمَّ عَلَيْهِ بَيَانُهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ خَفِيًّا

Menurut pendapat *ashahh*, wajib meneliti kapasitas kelimuan orang yang dimintai fatwa. Dan dianggap cukup dengan *'adalah* (integritas moral) secara lahiriah dan berdasar *khabar wahid.* Orang awam boleh bertanya tentang dasar pengambilan *mufti* (pemberi fatwa) sebagai penambah petunjuk (bentuk pemantapan). Kemudian *mufti* wajib menjelaskannya jika tidak rumit.

ISTIFTÂ' KEPADA ORANG YANG AHLI

Istiftâ' adalah permohonan fatwa, dilakukan oleh seorang awam pada seorang mufti. Kriteria apakah orang yang boleh dimintai fatwa? Pembahasan berikut ini akan mengupasnya. Bahwa meminta fatwa boleh dilakukan pada orang yang diketahui atau diduga berkapasitas ijtihad. Pengetahuan ini bisa didapatkan dengan sebab dia dikenal luas memiliki keilmuan dan *'adâlah* (integritas moral). Dan dugaan tentang hal ini bisa didapatkan dengan sebab aktivitasnya dalam memberi fatwa dan orang-orang banyak yang meminta fatwa kepadanya. Kriteria di atas berlaku umum, baik orang yang dikenal alim dan adil tersebut adalah seorang qadli, ataupun bukan.

Dalam pendapat lain dinyatakan bahwa qadli hanya boleh berfatwa dalam urusan *ubudiyah*, tidak dalam urusan *mua'amalah*. Karena, urusan *mu'amalah* telah dicukupkan dengan vonis putusan sang qadli ini. Diriwayatkan dari Al-Qadli Syuraih, bahwa ia berkata, "Aku hanya memberi putusan, tidak berfatwa".

Istifta' atau permohonan fatwa tidak boleh diarahkan pada orang yang tidak diketahui kapasitas keilmuan dan *'adâlah*-nya. Karena hukum keasalan adalah tidak adanya sifat keilmuan dan *'adâlah* pada orang yang tidak diketahui kualifikasinya tersebut.

Kemudian, terkait dua kriteria dalam diri seseorang yang layak dimintai fatwa, yakni kriteria keilmuan dan kriteria *'âdalah* (integritas moral dan kepribadian), haruskah seorang *mustafti* meneliti dan memastikan keberadaannya pada diri orang yang dimintainya fatwa? Berikut ini perbedaan pendapat terkait keduanya.

Pendapat *ashahh*, bahwa tentang keilmuannya, wajib meneliti dan

memastikannya, dengan cara bertanya tentang kadar keilmuannya. Sedangkan tentang *'adâlah*-nya, dicukupkan dengan *'adalah* secara lahiriah.

Pendapat lain, tentang keilmuannya, dicukupkan kabar berita santer tentang keilmuannya. Sedangkan tentang *'adâlah*-nya, ada pendapat yang menyatakan status *'adâlah* harus dipastikan melalui sebuah penelitian.

Ada perbedaan antara keilmuan dan *'adâlah*, yakni bahwa terkait status keilmuan, pendapat *ashahh* mengharuskan penelitian. Sedangkan terkait status *'adâlah*, pendapat *ashahh* mencukupkan diri dengan *'adâlah* secara lahiriah. Perbedaan ini didasarkan kenyataan bahwa keilmuan bukanlah sifat yang secara umum ada pada diri manusia, akan tetapi sedikit sekali orang yang memiliki sifat keilmuan ini. Dan, bahwa yang umum pada diri para ulama' adalah adanya sifat *'adâlah*, sedangkan sifat *fasiq* bertentangan dengan hukum keasalan[23].

Berpijak pada pendapat wajibnya meneliti status keilmuan dan *'adâlah*, maka apakah cukup dengan pemberitaan yang disampaikan melalui *khabar wahid*, yakni yang dikabarkan oleh seorang adil atau dua orang adil? Atau, haruskah pemberitaan tersebut didapatkan melalui *khabar mutawatir*? Ada dua kemungkinan pendapat sebagaimana dipaparkan Imam Al-Ghazali. Pendapat *ashahh*, bahwa *khabar wahid* dianggap cukup.

Selanjutnya, orang awam boleh bertanya tentang dasar pengambilan *mufti* sebagai penambah petunjuk atau sebagai bentuk pemantapan. Kemudian *mufti* wajib menjelaskannya jika hal tersebut tidak dianggap rumit. Jika hal tersebut rumit, maka tidak perlu menjelaskannya, agar *mustafti* tidak mengalami kepayahan dalam sesuatu yang tidak dipahaminya.

مَسْأَلَةٌ: يَجُوزُ لِلْقَادِرِ عَلَى التَّفْرِيعِ وَالتَّرْجِيحِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُجْتَهِدًا الْإِفْتَاءُ بِمَذْهَبِ مُجْتَهِدٍ اطَّلَعَ عَلَى مَأْخَذِهِ وَاعْتَقَدَهُ

Permasalahan: bagi orang yang mampu untuk mengembangkan permasalahan (*tafrî'*) dan melakukan *tarjîh*, meski bukan seorang mujtahid, boleh berfatwa (*iftâ'*) dengan berdasar madzhab seorang mujtahid yang telah dia kaji dasar pengambilannya dan dia yakini benar.

[23] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 496.

وَثَالِثُهَا عِنْدَ عَدَمِ الْمُجْتَهِدِ ، وَرَابِعُهَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَادِرًا لِأَنَّهُ نَاقِلٌ	Menurut pendapat ketiga, dia boleh berfatwa ketika tidak dijumpai mujtahid. Pendapat keempat, boleh berfatwa meski dia tidak memiliki kemampuan *tafrî'* dan *tarjîh*, karena dia hanyalah seorang yang meriwayatkan pendapat.

FATWA *MUQALLID*

Pada dasarnya, aktivitas pemberian fatwa merupakan tugas dan kewenangan seorang mujtahid dengan kualifikasi kemampuan sebagaimana pada paparan di awal bab ini, yakni mereka yang bisa disebut sebagai "mujtahid", tanpa *embel-embel* label tertentu, atau biasa diistilahkan mujtahid *muthlaq*. Seiring dengan berputarnya waktu, keberadaan ulama' dengan kualifikasi semacam ini semakin berkurang, bahkan seperti diklaim oleh sejumah ulama', mujtahid *muthlaq* tidak ada sama sekali sejak sekian abad lalu. Di satu sisi, fatwa merupakan kebutuhan umat dalam mengatasi problematika kehidupan yang semakin kompleks, terutama dari sisi penyikapan hukum syari'at.

Berpijak pada pola pikir inilah, dalam ranah ushul fiqh berkembang wacana pembahasan bolehkah *muqallid* berfatwa? Dalam permasalahan ini terdapat empat pendapat.

Pendapat pertama, bagi orang yang mampu untuk mengembangkan permasalahan (*tafrî'*) dan mampu melakukan *tarjîh*, meski bukan seorang mujtahid, boleh berfatwa dengan berdasar madzhab seorang mujtahid yang telah dia kaji dasar pengambilannya dan dia yakini benar[24]. Pemberian fatwa semacam ini diperbolehkan karena

[24] Berdasarkan paparan sebagaimana teks Jam'ul Jawâmi' ini, dan berdasarkan definisi terdahulu tentang tingkatan mujtahid di bawah mujtahid muthlaq, orang-orang dengan kualifikasi kemampuan tafrî' (atau takhrîj) adalah mujtahid madzhab. Sedang orang-orang dengan kualifikasi kemampuan tarjîh adalah mujtahid fatwa. Sehingga menurut teks Jam'ul Jawâmi' di atas, pendapat pertama merekomendasikan kebolehan berfatwa bagi mujtahid madzhab dan mujtahid fatwa saja, bukan ulama' dengan kualifikasi sebawahnya. Namun, keterangan dalam Syarh Al-Mahalli atas Jam'ul Jawâmi' (II/398) menyatakan bahwa yang termasuk dalam kategori orang-orang yang diperbolehkan berfatwa sesuai dengan pendapat pertama ini hanyalah mujtahid madzhab. Sedang mujtahid fatwa, sesuai dengan pendapat pertama ini, tidak diperbolehkan. Meski ketidakbolehan ini memantik kejanggalan tentang penamaannya, disebut mujtahid fatwa, tetapi tidak boleh berfatwa. Lebih lanjut tentang kejanggalan ini, lihat Hasyiyah Al-Banani (II hal. 398), Taqrir As-Syirbini, (II hal. 398), dan Hasyiah al-'Athar, (II hal. 438). Namun, jika menyimak kembali pada teks Jam'ul Jawâmi', maka kedua kategori tersebut, yakni mujtahid madzhab dan mujtahid fatwa, termasuk dalam kategori boleh berijtihad. Asumsi ini dikuatkan dengan keterangan dalam Ghâyatul Wushûl (hlm. 151) dan Hasyiyah Al-Aththâr (II/437). Hanya saja, tentang kebolehan berfatwa bagi mujtahid madzhab, tidak terdapat perselisihan

telah terjadi di setiap masa secara berulang-ulang tanpa diingkari oleh siapapun. Berbeda halnya dengan pemberian fatwa oleh selain dari mereka[25], yang terkadang medapat respon pengingkaran.

Pendapat kedua, bahwa mereka (ahli *tafrî'* dan *tarjîh*) tidak diperbolehkan berfatwa, karena ketiadaan sifat ijtihad pada diri mereka. Kewenangan berfatwa hanyalah dimiliki oleh orang-orang yang berkualifikasi mujtahid *muthlaq*. Terjadinya pemberian fatwa oleh selain mujtahid *muthlaq* di masa-masa terdahulu, menurut pengujar dari pendapat kedua ini, tidak dapat diterima.

Pendapat ketiga, bagi ahli *tafrî'* dan *tarjîh* boleh berfatwa ketika tidak adanya mujtahid *muthlaq*. Kebolehan ini didasarkan atas pemenuhan kebutuhan akan fatwa hukum.

Pendapat keempat, bagi *muqallid* boleh berfatwa meski tidak memiliki kemampuan sebagai ahli *tafrî'* dan *tarjîh*. Karena pada hakikatnya, apa yang difatwakan oleh *muqallid* hanyalah hasil periwayatan dari imamnya, meski ia tidak secara eksplisit / lugas mengatakannya. Dan, inilah yang terjadi pada masa-masa akhir.

وَيَجُوزُ خُلُوُّ الزَّمَانِ عَنْ مُجْتَهِدٍ خِلَافًا لِلْحَنَابِلَةِ مُطْلَقًا، وَلِابْنِ دَقِيقِ الْعِيدِ مَا لَمْ يَتَدَاعَ الزَّمَانُ بِتَزَلْزُلِ الْقَوَاعِدِ وَالْمُخْتَارُ لَمْ يَثْبُتْ وُقُوعُهُ

Boleh secara *aqliy* kekosongan suatu masa dari mujtahid, berbeda dengan kalangan ulama' Hanbali (yang menyatakan tidak boleh terjadi kekosongan mujtahid) secara mutlak, juga berbeda dengan Ibnu Daqîq al-Îd (yang menyatakan tidak boleh terjadi kekosongan mujtahid) selama zaman belum mendekati akhir dengan adanya bencana dahsyat (tanda-tanda besar kiamat). Menurut pendapat terpilih, kekosongan masa dari mujtahid tidak akan terjadi.

MASA KEKOSONGAN MUJTAHID

Ijtihad adalah sebuah keniscayaan, karena akan muncul permasalahan-permasalahan yang semakin kompleks dihadapi oleh

pendapat hingga empat versi sebagaimana dalam pembahasan ini. Perbedaan pendapat hanyalah terkait kebolehan berfatwa bagi mujtahid fatwa. Arahan terakhir ini sesuai dengan apa yang dinyatakan oleh Az-Zarkasyi dan Al-Barmawiy.

[25] Mengacu pada catatan kaki sebelumnya, bahwa "selain dari mereka", menurut Al-Mahalli dalam karya syarah-nya, adalah mujtahid fatwa. Jadi, mujtahid fatwa yang memberikan fatwa, terkadang mendapat respon pengingkaran. Berbeda dengan mujtahid madzhab, yang pemberian fatwanya terjadi berulang-ulang tanpa diingkari. Kesimpulan ini berbeda jika mengacu pada keterangan Ghayatul Wushûl dan Hasyiyah Al-Aththâr, mengutip pendapat Az-Zarkasyi dan Al-Barmawiy, bahwa Selain dari mereka adalah selain dari mujtahid fatwa, yakni mereka yang tingkat keilmuannya sebawah mujtahid fatwa.

manusia di kehidupan ini yang membutuhkan solusi hukum dari hasil pemikiran ijtihad. Jika demikian, mungkinkah terjadi kekosongan suatu masa dari mujtahid? Ada tiga pendapat tentang hal ini?

Pendapat pertama, bahwa kekosongan suatu masa dari mujtahid[26], secara *aqliy* mungkin terjadi. Pendapat ini didukung oleh mayoritas ulama'.

Pendapat kedua, bahwa kekosongan suatu masa dari mujtahid tidak mungkin terjadi, secara mutlak, yakni baik zaman telah mendekati kiamat atau belum. Pendapat ini dinyatakan oleh ulama' di kalangan Hanabilah.

Pendapat ketiga, bahwa kekosongan suatu masa dari mujtahid tidak mungkin terjadi selama zaman belum mendekati akhir dengan adanya bencana dahsyat atau tanda-tanda besar kiamat, seperti munculnya matahari dari arah barat. Jika tanda-tanda besar kiamat telah nampak, maka kekosongan masa dari mujtahid adalah suatu hal yang mungkin terjadi. Pendapat ini dinyatakan oleh Ibnu Daqîq al-Îd.

Selanjutnya, berpijak pada kemungkinan secara *aqliy* terjadinya kekosongan masa dari mujtahid, pendapat terpilih menyatakan bahwa tidak ada dalil yang berkesimpulan tegas bahwa kekosongan masa dari mujtahid akan terjadi. Pendapat lain menyatakan bahwa hal itu terjadi.

Dalil tidak terjadinya kekosongan masa dari mujtahid adalah hadis berikut:

لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ (متفق عليه)

Tidak henti-hentinya umat ini menampakkan kebenaran, hingga datang perintah Allah (yakni hari kiamat). (HR. Bukhari dan Muslim)

Mereka yang menampakkan kebenaran adalah ahli ilmu (yakni para mujtahid) sebagaimana dinyatakan oleh Imam Bukhari, berdasar riwayat lain di permulaan hadis yang mencantumkan ungkapan berikut:

---

[26] Mujtahid yang dimaksud di sini adalah mujtahid muthlaq, sebagaimana yang seharusnya dipahami tatkala diungkapkan tanpa ada batasan (*qayyid*). Namun, menurut Ash-Shafiy al-Hindiy, pembahasan ini juga terkait dengan selain mujtahid *muthlaq*. Dia mengungkapkan, "Pendapat terpilih menurut mayoritas ulama', bahwa boleh (secara *aqliy*) terjadi kekosongan masa dari orang yang memungkinkan untuk menyerahkan kewenangan fatwa padanya, baik mujtahid muthlaq, atau mujtahid madzhab, dan kalangan minoritas dari ulama' mencegah (secara 'aqliy) terjadinya hal tersebut, seperti ulama' kalangan Hanabilah". Lihat Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol II hal. 439. Keterangan senada juga diungkap As-Suyûthi yang menatakan, "Mungkinkah terjadi kekosongan suatu zaman dari mujtahid muthlaq atau muqayyad?..." Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*, vol II hal. 499.

مَنْ يُرِدْ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ

Barangsiapa dikehendaki Allah baik, maka Dia akan memahamkannya dalam urusan agama.

Sedangkan dalil terjadinya kekosongan masa dari mujtahid adalah hadis-hadis berikut:

إِنَّ اللهَ لاَيَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنْ الْعِبَادِ وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤَسَاءَ جُهَّالاً فَسُئِلُوْا فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ فَضَلُّوْا وَأَضَلُّوا (متفق عليه)

Sesungguhnya Allah tidak mencabut ilmu begitu saja, yang dicabut-Nya dari para hamba. Akan tetapi Allah mencabut ilmu dengan mencabut (mewafatkan) para ulama', hingga tatkala Dia tidak menyisakan seorang pun ulama' maka manusia mengambil orang-orang bodoh sebagai pemimpin. Mereka ditanyai kemudian berfatwa tanpa ilmu. Mereka sesat dan menyesatkan. (HR. Bukhari dan Muslim)

إِنَّ بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ أَيَّامًا يُرْفَعُ فِيهَا الْعِلْمُ وَيُتْرَكُ فِيهَا الْجَهْلُ(متفق عليه)

Sesungguhnya menjelang kiamat ada hari-hari di mana ilmu diangkat (dihilangkan), dan kebodohan disisakan (HR. Bukhari dan Muslim)

أَنَّ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ أَنْ يُرْفَعَ الْعِلْمُ وَيَثْبُتَ الْجَهْلُ(متفق عليه)

Sesungguhnya sebagian dari tanda-tanda kiamat adalah dihilangkannya ilmu dan tetapnya kebodohan. (HR. Bukhari dan Muslim)

وَإِذَا عَمِلَ الْعَامِّيُّ بِقَوْلِ مُجْتَهِدٍ فَلَيْسَ لَهُ الرُّجُوعُ عَنْهُ ، وَقِيلَ يَلْزَمُهُ الْعَمَلُ بِمُجَرَّدِ الْإِفْتَاءِ، وَقِيلَ بِالشُّرُوعِ فِي الْعَمَلِ ، وَقِيلَ إِنْ الْتَزَمَهُ، وَقَالَ السَّمْعَانِيُّ إِنْ وَقَعَ فِي نَفْسِهِ صِحَّتُهُ ، وَقَالَ ابْنُ الصَّلَاحِ إِنْ لَمْ يُوجَدْ مُفْتٍ آخَرَ فَإِنْ وُجِدَ تَخَيَّرَ بَيْنَهُمَا، وَالْأَصَحُّ جَوَازُهُ فِي حُكْمٍ آخَرَ ،

Jika orang awam telah mengamalkan pendapat seorang mujtahid (dalam sebuah kasus), maka dia tidak boleh mencabut kesediaannya mengamalkan pendapat tersebut (dan beralih pada pendapat lain dalam kasus serupa). Dikatakan (dalam sebuah pendapat), dia wajib mengamalkan begitu fatwa dikeluarkan. Dikatakan (dalam pendapat lain), wajib mengamalkan begitu mulai dia terapkan pengamalannya. Dikatakan (dalam pendapat lain), wajib mengamalkan jika dia membuat komitmen kesanggupan mengamalkan. Berkata As-Sam'âniy, "(wajib mengamalkan) jika terdetak di pikirannya akan keabsahan pendapat tersebut". Berkata Ibnus Shalâh, "(wajib mengamalkan) jika tidak dijumpai mufti lain, jika masih dijumpai, orang awam boleh memilih di antara keduanya". Menurut pendapat *ashahh*, boleh mencabut kesediaan mengamalkan pendapat seorang mujtahid (dan berpindah pada pendapat lain) dalam hukum / kasus lain.

MENGAMALKAN FATWA *MUFTI* BAGI *MUSTAFTI*

Secara umum, tatkala seorang awam meminta fatwa pada seorang *mufti*, maka konsekwensinya adalah bahwa pemohon fatwa harus mengikuti dan mengamalkan fatwa tersebut dalam kasus serupa. Hanya saja, dalam ketentuannya lebih rinci, terdapat beberapa pendapat, sebagai berikut:

1. Jika seorang awam telah mengamalkan pendapat seorang mujtahid dalam sebuah kasus, maka dia tidak boleh mencabut kesediaannya mengamalkan pendapat tersebut dan beralih pada pendapat lain dalam kasus serupa. Karena dia telah berkomitmen untuk mengamalkan pendapat tersebut dengan sebab telah melakukannya. Jika belum sempat melakukannya, maka tidak ada kewajiban untuk mengamalkannya. Ketentuan ini, sebagaimana diriwayatkan oleh Ibnul Hajib dan yang lain, adalah ijma' ulama'[27]. Contohnya, seseorang bertaqlid pada Imam Malik dalam hal menikah dengan persyaratan adanya wali. Kemudian ia menghendaki untuk menikah lagi dengan tanpa wali berdasar taqlid pada mujtahid yang membolehkannya. Maka menikah lagi tanpa wali tidak boleh dia lakukan[28].
2. *Mustafti* wajib mengamalkan fatwa dengan sebab fatwa telah dikeluarkan. Artinya, saat si awam meminta fatwa dalam sebuah kasus, maka sejak fatwa diberikan oleh *mufti*, ia wajib mengamalkannya dalam kasus tersebut dan kasus-kasus yang sama setelahnya. Tidak diperkenankan baginya untuk berpindah pada pendapat lain terkait kasus tersebut.
3. *Mustafti* wajib mengamalkan fatwa sejak ia mulai menerapkan pengamalannya. Jika ia belum memulai pengamalan, maka ia tidak wajib mengamalkannya[29].
4. *Mustafti* wajib mengamalkan fatwa jika ia membuat komitmen kesanggupan untuk mengamalkan.
5. *Mustafti* wajib mengamalkan jika terdetak di pikirannya akan kebenaran fatwa tersebut. Pendapat ini dipilih oleh As-Sam'âniy.

---

[27] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 499.

[28] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'* vol II hal. 400.

[29] Perbedaan antara pendapat ke-3 dan pendapat pertama, ada dalam kasus tatkala seorang *mustafti* telah mulai mengamalkan fatwa, dan sebelum amalnya tuntas ia lakukan, ia membatalkannya. Maka menurut pendapat pertama, ia masih boleh berpindah pada fatwa dari mufti yang lain. Sedangkan menurut pendapat-3, tetap saja ia berkewajiban mengamalkan fatwa dari mufti yang ia mintai fatwa. Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol II hal. 439.

6. *Mustafti* wajib mengamalkan fatwa mufti yang dia mintai fatwa, jika tidak dijumpai *mufti* lain. Namun jika masih dijumpai mufti lain, *mustafti* boleh memilih di antara keduanya. Ini adalah pendapat Ibnus Shalâh, dan disahihkan oleh Imam An-Nawawi.

Enam ragam pendapat di atas berkaitan dengan kewajiban mengamalkan fatwa dalam kasus yang sama seperti kasus yang ia mintakan fatwanya. Seperti permasalahan nikah dengan nikah yang lain, jual beli dengan jual beli yang lain, dan seterusnya.

Sedangkan jika kasus yang dimintakan fatwa berbeda dengan kasus yang akan dihadapinya, seperti halnya *mustafti* meminta fatwa dalam permasalahan nikah misalnya, lalu mufti merekomendasikan sebuah fatwa, maka peminta fatwa boleh berpindah pada mufti lain dalam permasalahan jual beli misalnya. Ini adalah pendapat *ashahh* sebagaimana direkomendasikan *Jam'ul Jawâmi'*.

Pendapat kedua, bahwa berpindah pada *mufti* atau mujtahid lain tidak diperkenankan. Karena dengan bertanya pada mujtahid dan mengamalkan fatwanya, berarti seorang *mustafti* telah berkomitmen untuk mengikuti mujtahid tersebut dalam segala permasalahan.

Pendapat ketiga, bahwa berpindah pada mujtahid lain meski dalam kasus berbeda, boleh dilakukan di masa shahabat dan tabi'in. Sedang di masa setelah mapannya madzhab-madzhab, berpindah pada mujtahid lain tidak diperbolehkan[30].

وَأَنَّهُ يَجِبُ الْتِزَامُ مَذْهَبٍ مُعَيَّنٍ يَعْتَقِدُهُ أَرْجَحَ أَوْ مُسَاوِيًا ، ثُمَّ يَنْبَغِي السَّعْيُ فِي اعْتِقَادِهِ أَرْجَحَ . ثُمَّ فِي خُرُوجِهِ عَنْهُ ثَالِثُهَا لَا يَجُوزُ فِي بَعْضِ الْمَسَائِلِ.

Dan *muqallid* wajib menganut madzhab tertentu yang diyakininya lebih unggul atau setara, kemudian (jika diyakini setara) sebaiknya mengupayakan agar dapat meyakininya sebagai madzhab yang lebih unggul. Kemudian tentang keluar dari madzhab yang telah dianutnya, (terdapat beberapa pendapat), pendapat ketiga menyatakan bahwa tidak boleh keluar madzhab dalam sebagian masalah.

وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ تَتَبُّعُ الرُّخَصِ وَخَالَفَ أَبُو إِسْحَاقَ الْمَرْوَزِيِّ

Dan bahwasanya dilarang praktik *tatabbu' ar-rukhash* (memilih pendapat-pendapat yang ringan). Abu Ishaq al-Marwazi berbeda pendapat dalam hal ini.

TENTANG BERMADZHAB

Orang awam dan orang alim yang kapasitasnya belum mencapai tingkatan ijtihad, wajibkah mereka berkomitmen untuk menganut

[30] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'* vol II hal. 401.

madzhab tertentu[31] dari sekian madzhab mujtahid? Ada perbedaan pandangan tentang hal ini.

Pendapat pertama, yang oleh *Jam'ul Jawâmi'* direkomendasikan sebagai pendapat *ashaḥḥ*, bahwa *muqallid* wajib menganut madzhab tertentu yang diyakininya lebih unggul atau setara, meski pada kenyataannya madzhab tersebut *marjûḥ*, sebagaimana pendapat terpilih dalam pembahasan terdahulu. Kemudian jika diyakini setara, sebaiknya *muqallid* mengupayakan agar dapat meyakininya sebagai madzhab yang paling unggul.

Pendapat kedua, bahwa *muqallid* tidak wajib menganut madzhab tertentu. Ia boleh mengambil pendapat dari madzhab mana saja yang ia suka dalam sebuah permasalahan yang dihadapinya. Di saat tertentu ia bisa mengambil pendapat dari madzhab A, dan pada saat lain ia bisa mengambil pendapat dari madzhab B, demikian seterusnya. Imam An-Nawawi mengatakan bahwa ini adalah pendapat *ash-ḥâb* (ulama' pengikut madzhab Syafi'i). Dan, pendapat yang sesuai dengan dalil-dalil yang ada, adalah pendapat kedua ini[32].

Selanjutnya, berpijak pada pendapat wajibnya menganut salah satu madzhab, bolehkah seorang penganut madzhab keluar dari madzhab yang dianutnya? Ada tiga pendapat terkait dengan hal ini. ***Pendapat pertama***, bahwa *muqallid* tidak diperkenankan keluar dari madzhab yang telah dianutnya. Karena ia telah menganut suatu madzhab, maka wajib untuk konsisten menganutnya, meski menganut madzhab tersebut sejak awal tidaklah wajib.

Pendapat kedua, boleh keluar dari madzhab yang telah dianutnya. Karena dengan menganut sesuatu yang tidak wajib tidak menjadikannya wajib untuk dipertahankan. Sebagaimana disahihkan oleh Imam Ar-Rafi'iy.

Pendapat ketiga, tidak boleh keluar dari madzhab dalam sebagian masalah, dan boleh keluar dalam sebagian masalah. Pendapat ini sebagai langkah tengah di antara dua pendapat terdahulu. Maksud dari pendapat ketiga ini adalah boleh keluar dari madzhab dalam selain permasalahan yang belum diamalkan, mengacu pada keterangan

---

[31] Maksud dari pernyataan ini adalah bahwa dalam berbagai permasalahan hukum yang dialaminya, muqallid hanya mengambilnya berdasarkan madzhab tertentu. Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol II hal. 440 dan Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul* hal. 559

[32] *Ibid_* Akan tetapi sikap ini tanpa diikuti *tatabbu' ar-rukhash* (sengaja mencari keringanan-keringanan).

sebelumnya tentang pengamalan fatwa yang dilakukan oleh *mustafti* yang tanpa ada kesanggupan menganut madzhab *mufti*. Jika dalam masalah terdahulu, berpindah pada pendapat mujtahid lain tidak diperbolehkan, maka dalam permasalahan *muqallid* yang berkesanggupan untuk menganut madzhab, ketidakbolehan ini tentu lebih kuat.

HUKUM *TATABBU' AR-RUKHASH*

Selanjutnya, mengacu pada bolehnya keluar dari madzhab yang telah dianutnya, bolehkah *muqallid* melakukan praktik *tatabbu' ar-rukhash*? Yakni seorang *muqallid* mengambil dari masing-masing madzhab pendapat-pendapat yang paling ringan terkait permasalahan yang dihadapinya. Pendapat shahih menyatakan bahwa praktik *tatabbu' ar-rukhash* ini dicegah. Dalam pendapat lain dinyatakan bahwa praktik *tatabbu' ar-rukhash* boleh dilakukan, sehingga pelakunya tidak dianggap *fasiq*, sebagaimana diriwayatkan Imam An-Nawawi dalam *Ar-Raudlah*-nya[33]. *Jam'ul Jawâmi'* menyatakan bahwa Imam Abu Ishaq al-Marwazi berada dalam barisan ulama' yang memperbolehkan *tatabbu' ar-rukhash*, dan ini adalah kelalaian dalam periwayatan, karena beliau adalah salah seorang yang menganggap *fasiq* perilaku *tatabbu' ar-rukhash* ini.

مَسْأَلَةٌ: اُخْتُلِفَ فِي التَّقْلِيدِ فِي أُصُولِ الدِّينِ ، وَقِيلَ النَّظَرُ فِيهِ حَرَامٌ .	**Permasalahan**: Diperdebatkan hukum taqlid dalam ushuluddîn (permasalahan pokok-pokok agama). Dikatakan (dalam sebuah pendapat), bahwa *nadhar* (olah pikir) dalam permasalahan *ushuluddîn* adalah haram.
وَعَنْ الْأَشْعَرِيِّ لَا يَصِحُّ إيمَانُ الْمُقَلِّدِ، وَقَالَ الْقُشَيْرِيُّ مَكْذُوبٌ عَلَيْهِ. وَالتَّحْقِيقُ إنْ كَانَ أَخْذَ قَوْلِ الْغَيْرِ بِغَيْرِ حُجَّةٍ مَعَ احْتِمَالِ شَكٍّ أَوْ وَهْمٍ فَلَا يَكْفِي ، وَإِنْ كَانَ جَزْمًا فَيَكْفِي خِلَافًا لِأَبِي هَاشِمٍ	Dan diriwayatkan dari Imam Al-Asy'ari bahwa keimanan seseorang melalui taqlid tidaklah sah. Berkata Al-Qusyairiy, riwayat pendapat dari Al-Asy'ari ini dipalsukan atas nama beliau. Dan, pendapat yang *tahqîq* adalah, jika yang dimaksud *taqlid* adalah mengambil pendapat orang lain dengan tanpa hujjah (dasar), dengan masih adanya kemungkinan keraguan (*syakk*) atau prasangka (*wahm*), maka belum mencukupi. Dan jika dengan kemantapan keyakinan, maka mencukupi. Ini berbeda dengan pendapat Abu Hâsyim.

[33] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 500.

TAQLID DALAM PERMASALAHAN USHULUDDIN

Ushuluddin atau pokok-pokok agama adalah permasalahan-permasalahan terkait dengan akidah dan keyakinan pokok dalam agama, seperti barunya alam, wujudnya Pencipta, sifat-sifat wajib Tuhan, sifat-sifat mustahil-Nya, terutusnya para rasul, keadaan hari berbangkit, dan permasalahan-permasalahan lainnya, sebagaimana akan dipaparkan kemudian. Ilmu tentang *ushuluddin* oleh sebagian orang disebut dengan ilmu kalam, karena awal mula permasalahan yang mengemuka adalah perdebatan seputar sifat kalam bagi Allah.

Jam'ul Jawâmi' membagi permasalahan dalam ilmu kalam ini dalam dua bagian: *'ilmiy*, yakni permasalahan yang wajib diyakini; dan *amaliy* bukan *'ilmiy*, yakni permasalahan yang tidak wajib diketahui dalam pokok akidah, ia hanyalah simulasi dari olah pikir. Keduanya dipilah, dan bagian kedua dikategorikan dalam bagian ilmu hikmah dan *thabi'ah* (fisika). Akan tetapi pendapat yang *tahqîq*, adalah bahwa bagian kedua bukanlah termasuk dalam bagian ilmu *ushuluddin*, akan tetapi masuk dalam bagian ilmu kalam. Sedangkan bagian pertama, jika bersamaan dengannya ada unsur menegakkan argumentasi rasio dalam menuturkan pendapat-pendapat ahli bid'ah dan *falasifah* (filosof atheis), maka itu termasuk ilmu kalam; dan jika tidak, maka termasuk dalam bagian ilmu *ushuluddin*[34].

Selanjutnya, dalam kaitannya dengan pembahasan taqlid, bolehkah taqlid dilakukan dalam permasalahan *ushuluddin*? terdapat perbedaan pendapat di kalangan para ulama'.

Pendapat pertama, sebagaimana dipedomani mayoritas ulama', di antaranya Abu Ishaq Al-Isfirâyîniy, dan diunggulkan oleh Imam Ar-Râzi dan Al-Amudiy, bahwa taqlid dalam permasalahan *ushuluddin* adalah haram. Karena ikut-ikutan dalam masalah akidah keyakinan itu dicela dalam Al-Qur'an. Allah berfirman:

بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ (الزخرف : ٢٢)

Bahkan mereka berkata: "Sesungguhnya kami mendapati bapak-bapak kami menganut suatu agama, dan sesungguhnya kami orang-orang yang mendapat petunjuk dengan (mengikuti) jejak mereka". (QS. Az-Zukhruf).

Di satu sisi, dalam permasalahan akidah, Allah mencela sikap yang mendasarkan pada dugaan atau ketiadaan keyakinan. Sebagaimana firman-Nya:

[34] *Ibid*

وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللهِ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ (الأنعام : ١١٦)

Dan jika kamu menuruti kebanyakan orang-orang yang di muka bumi ini, niscaya mereka akan menyesatkanmu dari jalan Allah. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan belaka, dan mereka tidak lain hanyalah berdusta (terhadap Allah)

Sehingga, dalam permasalahan ushuluddin ini, melakukan *nadhar* (olah pikir) wajib hukumnya. Karena yang dicari dalam masalah ini adalah keyakinan. Allah berifrman:

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ (محمد: ١٩)

Maka yakinilah, bahwa sesungguhnya tidak ada Tuhan selain Allah

Allah memerintahkan Rasul-Nya untuk meyakini, atau mengupayakan terwujudnya sebuah keyakinan bahwa Tidak ada Tuhan selain Allah. Dan Rasulullah telah melakukan upaya pencapaian keyakinan itu. Sedang kita umatnya diperintahkan untuk mengikuti beliau. Allah berfirman:

وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (الأعراف : ١٥٨)

Dan ikutilah dia, supaya kamu mendapat petunjuk (QS. Al-A'raf : 158)

Al-Qur'an Surat Muhammad: 19 di atas memerintahkan pencapaian keyakinan dalam permasalahan *wahdaniyyah* (keesaan Allah). Dan permasalahan tentang akidah lainnya diqiyaskan.

Pendapat kedua, taqlid dalam permasalahan *ushuluddin* diperbolehkan. Pendapat ini dipedomani oleh Ubaidullah bin al-Hasan al-Anbariy dan yang lain. Karena Rasulullah saw. menganggap cukup iman dari orang-orang Arab badui (suku pedalaman) dengan hanya berucap dua kalimat syahadat yang didasarkan pada keyakinan yang mantap, dan mereka bukanlah orang-orang yang ahli dalam bernalar dan berolah pikir (*nadhar*). Dan, permasalahan selain iman diqiyaskan.

Pendapat ketiga, bahwa taqlid dalam permasalahan *ushuluddin* adalah wajib; sehingga bernalar (*nadhar*) dalam masalah *ushuluddin* ini hukumnya haram, karena *nadhar* dianggap berpengaruh dalam menjerumuskan seseorang ke dalam *syubhat* (keraguan akidah) dan jalan kesesatan, sebab berbeda-bedanya kekuatan nalar dan olah pikir.

Argumentasi dari dua pendapat di atas disanggah, bahwa tidak benar jika orang-orang Arab badui bukanlah ahli *nadhar*, karena sebenarnya yang dipersyaratkan hanyalah *nadhar* versi orang awam. Sebagaimana dialog Al-Ushmu'iy dengan sebagian orang badui, "Dengan

apa engkau mengetahui Tuhanmu?" Si badui menjawab, "Kotoran unta menunjukkan adanya unta, dan jejak kaki menunjukkan adanya orang yang lewat, maka langit yang penuh bintang, dan bumi yang terhampar, tidakkah menunjukkan atas adanya Tuhan Sang Maha Pengasih dan Maha Mengetahui?" Adapun *nadhar* versi ulama' *mutakallimin* yang berupa perumusan dalil dan penjabarannya, langkah antisipasi keraguan dan *syubhat* dalam masalah akidah, maka hukumnya adalah fardlu kifayah bagi orang yang berkemampuan untuk melakukannya, dan cukuplah hanya sebagian dari mereka yang menekuninya. Selain dari mereka, yakni orang-orang awam yang dengan melakukan pembahasan ilmu kalam secara mendalam akan menjerumuskan mereka ke jurang keraguan dan kesesatan, maka haram bagi mereka melakukan aktivitas *nadhar* seperti yang dilakukan para ulama' *mutakallimin*. Cukuplah bagi mereka *nadhar* versi kalangan awam, sebagaimana paparan di muka.

Berdasar ketiga pendapat di atas, keimanan seseorang yang didapatkan melalui cara taqlid dianggap sah; akan tetapi jika berpijak pada pendapat pertama, taqlid dalam akidah berkonsekwensi dosa. Abu Hasyim berpendapat sebaliknya, yakni bahwa keimanan seseorang melelaui taqlid dianggap tidak sah. Menurutnya, keabsahan iman hanya bisa dicapai melalui proses *nadhar*. Bahkan, ada riwayat dari Imam Al-Asy'ari yang mendukung pernyataan ini, bahwa keimanan *muqallid* dinyatakan tidak sah. Sebagian kalangan mengkritik tajam pendapat ini, bahwa pendapat semacam itu berkonsekwensi *takfir* (vonis kufur) pada orang-orang awam yang notabene mayoritas mukminin. Menanggapi tudingan ini, beberapa tawaran klarifikasi diajukan[35]:

- ***Pertama***, bahwa riwayat ini dipalsukan atas nama Imam Al-Asy'ari, sebagaimana dinyatakan oleh Al-Ustadz Abul Qasim Al-Qusyairiy.
- ***Kedua***, bahwa *nadhar* yang dikehendaki oleh Imam Al-Asy'ari bukanlah *nadhar* sebagaimana ditempuh oleh ulama' ahli ilmu kalam, akan tetapi *nadhar* versi orang awam, yang mudah dilakukan oleh orang kebanyakan dan juga orang-orang badui pedalaman.
- ***Ketiga***, bahwa yang dikehendaki oleh Imam Al-Asy'ari adalah bahwa seseorang yang dalam hatinya bergejolak keraguan tentang barunya alam, tentang kenabian, tentang hari berkumpulnya seluruh manusia di padang *mahsyar*, atau yang semisalnya, maka ia wajib bersungguh-sungguh menghilangkan keraguan itu dengan dalil *aqliy* (logika rasional). Jika ia membiarkannya berlalu begitu saja, maka imannya dianggap tidak sah.

[35] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 509.

- ***Keempat***, sebagaimana ditawarkan oleh *Jam'ul Jawâmi'* sebagai penyikapan yang *tahqîq*, bahwa jika yang dikehendaki dengan taqlid adalah "mengambil pendapat orang lain tanpa argumen", dengan disertai adanya kemungkinan keraguan dan persangkaan, sebagaimana bertaqlid pada seorang imam mujtahid dalam masalah cabangan syariat dengan anggapan terbukanya kemungkinan bahwa kebenaran tidak di pihaknya, maka taqlid semacam ini belumlah cukup menurut siapapun di antara ulama, baik menurut Imam Al-Asy'ari maupun ulama' lainnya. Dan jika yang dikehendaki dengan taqlid adalah "keyakinan yang mantap", maka semacam ini sudah cukup dalam keimanan, dan tak seorangpun ulama' yang berbeda pendapat tentang hal ini kecuali Abu Hasyim.

فَلْيَجْزِمْ عَقْدَهُ بِأَنَّ الْعَالَمَ مُحْدَثٌ وَلَهُ صَانِعٌ وَهُوَ اللهُ الْوَاحِدُ	Karenanya, hendaklah seseorang memantapkan simpul keyakinannya, bahwa alam adalah baru, alam ada penciptanya, yaitu Allah Yang Maha Esa.
وَالْوَاحِدُ الشَّيْءُ الَّذِي لَا يَنْقَسِمُ وَلَا يُشَبَّهُ بِوَجْهٍ	Esa adalah sesuatu yang tidak dapat terbagi sama sekali; dan tidak diserupai sama sekali.

ALAM ADALAH BARU DAN MEMILIKI PENCIPTA

Alam adalah segala sesuatu selain Allah, dari segala yang wujud. Disebut "alam" tercetak dari akar kata *'alâmah*, yakni "tanda", karena alam menjadi pertanda atas wujud penciptanya. Sebagian ulama' mendefinisikan alam sebagai "segala sesuatu selain Allah dan sifat-sifat-Nya". Akan tetapi, tambahan "sifat-sifat-Nya" tidak diperlukan, karena sifat-sifat Allah bukanlah sesuatu yang lain, sebagaimana bahwa sifat-sifat Allah bukanlah *dzat* Allah.

Hendaklah seorang *mukallaf* memantapkan simpul keyakinannya, bahwa alam adalah baru, diwujudkan dari tiada. Karena alam berubah, sebagaimana kita saksikan. Dan setiap yang berubah adalah baru, karena diwujudkan setelah tiada.

Dan hendaklah *mukallaf* memantapkan keyakinannya, bahwa alam ada penciptanya, karena merupakan keniscayaan bahwa sesuatu yang tercipta pasti ada penciptanya. Dan penciptanya adalah Tuhan Yang Maha Esa. Karena seandainya secara akal boleh terjadi adanya dua tuhan, maka pastilah secara akal boleh juga terjadi salah satu tuhan menghendaki sesuatu, tuhan yang lain menghendaki kebalikan tunggal dari sesuatu itu. Semisal, dua tuhan, A dan B, tuhan A menghendaki

bergeraknya Zaid, tuhan B menghendaki diamnya Zaid. Maka mustahil kedua kehendak itu terwujud, mustahil pula kedua kehendak itu tidak terwujud. Karena antara bergerak dan diam adalah dua hal yang mustahil berkumpul, mustahil pula keduanya tiada. Maka tak ada lagi pilihan kecuali terjadinya salah satu kehendak. Dan yang kehendaknya terwujud itulah Tuhan yang sebenarnya, bukan tuhan yang kehendaknya tidak terwujud, karena ia lemah. Karenanya, Tuhan hanyalah satu.

Nalar berpikir sebagaimana paparan di atas senada dengan firman Allah:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا (الأنبياء : ٢٢)

Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa. (QS. Al-Anbiya': 22)

ALLAH SWT MAHA ESA

Disimpulkan di atas bahwa Allah SWT Maha Esa (*wahid*). Selanjutnya, "*wâhid*" didefinisikan sebagai "sesuatu yang tidak terbagi sama sekali, dan tidak serupa sama sekali", sebagaimana dikutip Imam Al-Haramain dari istilah *ushuliyyin*. Karena sesuatu yang bisa terbagi, bisa bertambah dan berkurang. Maksud dari "tidak serupa sama sekali" adalah tidak menyerupai sesuatu dan tidak diserupai sesuatu, hingga dalam wujudnya. *Wahdah* (satu) disebut untuk Allah *ta'âla* dari tiga sisi:

- dengan makna "meniadakan banyak"
- dengan makna "meniadakan yang sepadan dalam dzat dan sifat-Nya"
- dengan makna "sendirian dalam mencipta, mewujudkan dan mengatur"[36].

وَاللهُ تَعَالَى قَدِيمٌ لَا ابْتِدَاءَ لِوُجُودِهِ حَقِيقَتُهُ مُخَالِفَةٌ لِسَائِرِ الْحَقَائِقِ قَالَ الْمُحَقِّقُونَ لَيْسَتْ مَعْلُومَةً الْآنَ ، وَاخْتَلَفُوا هَلْ يُمْكِنُ عِلْمُهَا فِي الْآخِرَةِ

Allah *ta'âla* itu *qadîm* (Maha Dahulu) yang tidak ada permulaan bagi wujud-Nya. Hakikat (esensi) Allah berbeda dengan segala bentuk hakikat. Berkata para ulama' *muhaqqiq*, bahwa hakikat Allah tidak dapat diketahui sekarang. Dan mereka berbeda pendapat, apakah mungkin mengetahui hakikat Allah di akhirat?

ALLAH SWT *QADIM*

Kemudian, Allah *ta'âla* itu *qadîm*, Maha Dahulu. Yakni yang tidak ada permulaan bagi wujud-Nya. Karena andaikan Allah itu baru, pastilah

[36] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 511.

butuh pada pencipta. Allah Maha Luhur dari sifat-sifat yang tidak layak semacam itu.

Dzat Allah berbeda dengan segala dzat lainnya. Allah tidak disekutui oleh sesuatu dalam hakikat (esensi)-Nya, tidak dalam sifat-sifat-Nya, tidak pula dalam perbuatan-perbuatan-Nya. Mayoritas ulama' *muhaqqiqin*, di antaranya Qadli Abu Bakar al-Bâqillâniy, Imam Al-Ghazali dan Imam Ilkiya, menyatakan bahwa tidak mungkin bagi manusia mengetahui hakikat Allah di dunia. Ini juga dipedomani oleh kalangan sufiyah.

Berbeda halnya dengan pendapat banyak ulama' *mutakallimin*, mereka menyatakan bahwa dzat Allah dapat diketahui oleh manusia di dunia, karena mereka dibebani kewajiban untuk mengetahui keesaan Allah, dan pengetahuan akan keesaan-Nya bergantung pada pengetahuan akan dzat-Nya. Namun, alasan ini disanggah, tidak benar bahwa mengetahui keesaan-Nya bergantung pada mengetahui dzat-Nya. Akan tetapi mengetahui keesaan Allah bergantung pada mengetahui Allah dengan sembarang sisi pengetahuan, dan Allah lebih mengetahui sifat-sifat-Nya. Seperti jawaban Nabi Musa *'alaihissalam* atas pertanyaan Fir'aun, sebagaimana dikisahkan Allah Al-Qur'an:

قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ. قَالَ رَبُّ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ

(الشعراء: ٢٣-٢٤)

Fir'aun bertanya: "Siapa Tuhan semesta alam itu?" Musa menjawab: "Tuhan Pencipta langit dan bumi dan apa-apa yang di antara keduanya. (Itulah Tuhanmu), jika kamu sekalian (orang-orang) mempercayai-Nya". (QS. Asy-Syu'ara': 23-24)

Kemudian, berpijak pada pendapat pertama, para ulama' *muhaqqiqin* berbeda pendapat, mungkinkah mengetahui hakikat Allah di akhirat? Sebagian dari mereka menyatakan bahwa hal itu memungkinkan, karena Allah dapat dilihat kelak di akhirat, sebagaimana dalam pembahasan selanjutnya. Sebagian lagi menyatakan bahwa tidak mungkin mengetahui hakikat Allah di akhirat. Dan, dapat dilihatnya Allah tidak menyimpulkan dapat diketahuinya hakikat-Nya. Pendapat kedua ini dipegang oleh Imam Al-Haramain dan Imam Al-Ghazali.

لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا جَوْهَرٍ وَلَا عَرَضٍ وَلَمْ يَزَلْ وَحْدَهُ وَلَا مَكَانَ وَلَا زَمَانَ وَلَا قُطْرَ وَلَا أَوَانَ	Allah bukan *jisim* (raga), bukan *jauhar* (materi), bukan *'aradl* (sifat). Allah senantiasa Esa, tidak terikat dimensi ruang dan waktu, tidak terikat arah dan masa.

ALLAH BUKAN MATERI, BUKAN ATOM

Allah bukan *jisim* (materi), bukan *jauhar* (atom), bukan pula *'aradl*. Karena Allah tersucikan dari baru, sedangkan *jisim*, *jauhar*, dan *'aradl* adalah baru[37]. *Jauhar* adalah sesuatu penyusun *jisim*, sedangkan *jisim* adalah sesuatu yang tersusun, yang dapat bertambah dan berkurang. Allah berfirman:

وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ (البقرة : ٢٤٧)

Dan Allah telah menambahkannya (yakni Thalut) ilmu dan jisim

Sedangkan *'aradl* adalah sesuatu yang butuh pada tempat untuk menempel, dan mustahil untuk abadi, seperti warna dan rasa[38]. Padahal Allah itu Satu; bukan berupa asal bagi sesuatu yang lain yang menjadi penyusunnya; Allah akan tetap abadi.

Allah senantiasa Esa, tidak terikat dimensi ruang dan waktu, tidak terikat arah dan masa. Yakni, bahwa Allah ada dengan sendiriNya sebelum adanya ruang dan waktu.

ثُمَّ أَحْدَثَ هَذَا الْعَالَمَ مِنْ غَيْرِ احْتِيَاجٍ وَلَوْ شَاءَ مَا اخْتَرَعَهُ لَمْ يَحْدُثْ بِابْتِدَاعِهِ فِي ذَاتِهِ حَادِثٌ "فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ" ، "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ"	Kemudian Allah menciptakan alam ini tanpa membutuhkannya. Andai Dia menghendaki, Allah tidak akan membuat alam. Tidak serta merta adanya wujud Allah muncullah sesuatu yang baru. "Allah Maha Berbuat terhadap apa yang dikehendaki-Nya". "Tidak ada sesuatu yang seperti Allah, dan Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat"
الْقَدَرُ خَيْرُهُ وَشَرُّهُ مِنْهُ ، عِلْمُهُ شَامِلٌ لِكُلِّ مَعْلُومٍ جُزْئِيَّاتٍ وَكُلِّيَّاتٍ، وَقُدْرَتُهُ لِكُلِّ مَقْدُورٍ مَا عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ أَرَادَهُ وَمَا لَا فَلَا. بَقَاؤُهُ غَيْرُ مُسْتَفْتَحٍ وَلَا مُتَنَاهٍ.	Qadar (ketentuan Allah), baik dan buruknya adalah dari Allah. Pengetahuan Allah mencakup ke segala sesuatu yang layak diketahui, baik berupa *juz'iyyat* (hal-hal detail) maupun *kulliyyat* (hal-hal global). Kekuasaan Allah merambah ke segala sesuatu yang layak dikuasai. Apa yang Allah ketahui akan wujud, berarti Allah menghendakinya. Apa yang Dia ketahui tidak wujud, berarti Dia tidak menghendakinya. Kekekalan Allah tidak bermula dan tidak berakhir.

[37] Jauhar, jisim dan 'aradl adalah pembagian dari alam. Karena alam itu adakalanya berdiri sendiri, atau berdiri dengan yang lain. Yang kedua (yang berdiri dengan yang lain) adalah 'aradl. Sedang yang pertama (yang berdiri sendiri) – dan disebut 'ain, yang menjadi tempat bagi 'aradl – adakalanya tersusun, yakni jisim, dan adakalanya tidak tersusun, yakni jauhar, terkadang disebut dengan "jauhar fard". Lihat Syarh Al-Mahalli 'ala Jam'il Jawâmi' II/406.

[38] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 513.

MENCIPTAKAN TANPA MEMBUTUHKAN

Allah menciptakan alam ini, meliputi langit dan bumi serta makhluk-makhluk di dalamnya, tanpa membutuhkannya. Andai Dia menghendaki, Allah tidak akan membuat alam. Tidak serta merta adanya wujud Allah muncullah sesuatu yang baru. Allah berfirman:

وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ (القصص : ٦٨)

Dan Tuhanmu menciptakan apa yang Dia kehendaki dan memilihnya.

إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ (هود : ١٠٧)

Allah Maha Berbuat terhadap apa yang dikehendaki-Nya

QADHA'-QADAR, ILMU, DAN *QUDRAH*

Q*adar* atau sesuatu yang terjadi pada hamba yang telah ditentukan Allah sejak *azaliy*, baik dan buruknya adalah dari Allah, yakni diciptakan dan dikehendaki oleh-Nya[39]. Allah berfirman:

وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (الصافات : ٩٦)

Allah menciptakan kalian dan apa yang kalian lakukan. (Ash-Shaffat :96)

Pengetahuan (*'ilmu*) Allah mencakup ke segala sesuatu yang layak diketahui, baik berupa sesuatu yang mungkin, atau sesuatu yang mustahil; hal-hal *juz'iyyat* (hal-hal detail) maupun hal-hl *kulliyyat* (hal-hal global).

وَأَنَّ اللهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا (الطلاق : ١٢)

Dan sesungguhnya Allah, ilmu-Nya meliputi segala sesuatu (QS. Ath-Thalaq: 12).

وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (الأنعام : ٥٩)

Dan pada sisi Allah-lah kunci-kunci semua yang ghaib; tidak ada yang mengetahuinya kecuali Dia sendiri, dan Dia mengetahui apa yang di daratan dan di lautan, dan tiada sehelai daun pun yang gugur melainkan Dia mengetahuinya (pula), dan tidak jatuh sebutir biji-pun dalam kegelapan bumi, dan tidak sesuatu yang basah atau yang kering, melainkan tertulis dalam kitab yang nyata (Lauh Mahfudz)" (QS. Al-An'am: 59)

---

[39] Sebuah perbuatan dinilai buruk hanyalah jika dilihat dari sisi upaya kita. Adapun jika dipandang dari sisi penciptaan Allah terhadap perbuatan tersebut, maka hal itu adalah baik. Maka apapun yang keluar dari Allah adalah anugerah dan keadilan atas hamba-hamba-Nya. Dengan demikian, sebuah perbuatan dilihat dari dua sisi, dari sisi diputuskan Allah, dan dari sisi diupayakan oleh hamba. Maka seorang hamba wajib untuk rela terhadap ketentuan Allah dari sisi pertama, bukan dari sisi kedua. Karenanya, ada ungkapan, "wajib beriman pada qadar, tetapi tidak boleh dijadikan sebagai dalih". Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol II hal. 453.

Kekuasaan (*qudrah*) Allah merambah ke segala sesuatu yang layak dikuasai. Yakni, bahwa kekuasaan Allah mencakup segala hal yang mungkin (*mumkinât*), bukan hal-hal yang mustahil dan hal-hal yang wajib. Maka sesuatu yang mustahil dan juga sesuatu yang wajib tidak termasuk dalam cakupan kekuasaan Allah, bukan karena keterbatasan-Nya, akan tetapi karena ketidakmungkinan hal mustahil untuk terwujud. Begitu pula hal wajib, tidak mungkin dikaitkan dengan sifat *qudrah* karena akan berkonsekwensi pada *tahshîlul hâshil* (menghasilkan sesuatu yang telah hasil), yang merupakan sebuah kemustahilan. Karenanya, hal-hal mustahil dan hal-hal yang wajib tidak layak untuk menjadi obyek keterkaitan sifat *irâdah* Allah.

Tidak satupun ulama' yang berbeda pandangan dengan hal ini kecuali Ibnu Hazm. Ia menyatakan "Bahwa Allah ta'ala mampu untuk mengambil anak, karena menurutnya, jika tidak mampu, pastilah Allah lemah". Pernyataan Ibnu Hazm ini disanggah, bahwa keberadaan anak bagi Allah adalah sesuatu yang mustahil, sedangkan hal yang mustahil tidak masuk dalam cakupan sifat *qudrah*.

Ketiadaan *qudrah* atas sesuatu adakalanya karena keterbatasannya, adakalanya karena tidak adanya pengaruh *qudrah* dalam sesuatu tersebut, karena memang sesuatu itu adalah hal yang tidak mungkin. Yang disebut "kelemahan" adalah yang terkait dengan yang pertama (yang karena keterbatasannya).

HUBUNGAN *IRÂDAH - 'ILMU* DAN *BAQA'*

Selanjutnya, apa yang Allah ketahui akan wujud, berarti Allah menghendakinya. Dan apa yang Dia ketahui tidak wujud, berarti Dia tidak menghendakinya. Jadi, menurut kita, sifat *irâdah* mengikut pada sifat *'ilmu*, bukan pada perintah. Karena seandainya Allah menghendaki apa yang tidak akan wujud, maka hal ini adalah sebuah kelemahan dalam sifat *irâdah*-Nya.

Kekekalan Allah tidak bermula dan tidak berakhir. Sifat *baqâ'* dan sifat *qidam*, keduanya bermuara pada keberlanjutan wujud pada masa lampau tanpa ada pangkalnya, dan masa yang akan datang tanpa ada ujungnya. Imam Al-Ghazali berkata, "Keduanya (*baqâ'* dan *qidam*) termasuk di antara sifat-sifat *nafiy* (peniadaan). Karena muara keduanya adalah pada peniadaan sesuatu yang mendahului, dan peniadaan sesuatu yang menyusuli".[40]

[40] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 518.

لَمْ يَزَلْ بِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِ ذَاتِهِ،
مَا دَلَّ عَلَيْهَا فِعْلُهُ مِنْ قُدْرَةٍ
وَعِلْمٍ وَحَيَاةٍ وَإِرَادَةٍ أَوْ التَّنْزِيهُ
عَنْ النَّقْصِ مِنْ سَمْعٍ وَبَصَرٍ
وَكَلَامٍ وَبَقَاءٍ

Allah senantiasa menyandang asma-asma dan sifat-sifat dzat-Nya. Sifat-sifat dzat Allah adalah sesuatu yang ditunjukkan oleh perbuatan-Nya, yakni berupa sifat *qudrah* (Maha Kuasa), sifat *'ilmu* (Maha Mengetahui), sifat *hayat* (Maha Hidup), sifat *irâdah* (Maha Berkehendak); atau sifat dzat-Nya adalah sesuatu yang ditunjukkan oleh *tanzîh* (keterbebasan) dari sifat kekurangan, yakni berupa sifat *sama'* (Maha Mendengar), sifat *bashar* (Maha Melihat), sifat *kalâm* (Maha Berfirman), sifat *baqâ'* (Maha Kekal).

ASMA DAN SIFAT ALLAH SWT

Asma-asma Allah yang menunjukkan atas dzat dengan memandang sifatnya, seperti *Al-'Âlim* (Yang Maha Mengetahui) dan *Al-Khâliq* (Yang Maha Menciptakan), itu azaliy. Yakni bahwa sifat-sifat Allah yang *dzatiyyah* itu *azaliy*, atau dahulu. Sifat-sifat itu terbagi dalam dua kategori.

(1) Sifat-sifat yang ditunjukkan oleh perbuatan Allah[41], yakni berupa sifat *irâdah*, sifat *ilmu*, sifat *hayat* dan sifat *qudrah*.
(2) Sifat-sifat yang ditunjukkan oleh *tanzîh* (keterbebasan) Allah dari dari sifat kekurangan, yakni berupa sifat *sama'* (Maha Mendengar), sifat *bashar* (Maha Melihat), sifat *kalâm* (Maha Berfirman), sifat *baqâ'* (Maha Kekal).

Berikut penjelasan singkat sifat-sifat Allah di atas:

- *Irâdah* adalah sifat yang mengkhususkan salah satu dari dua sisi sebuah hal, yang berupa "melakukan" dan "meninggalkan", salah satunya dikhususkan untuk terjadi.
- *Ilmu* adalah sifat yang dengan sesuatu akan tersingkap tatkala berkaitan dengan sifat tersebut.
- *Hayat* adalah sifat yang berkonsekwensi adanya sifat 'ilmu bagi *maushûf* (yang disifati)nya.
- *Qudrah* adalah sifat yang mempengaruhi dalam sesuatu tatkala berkaitan dengan sifat tersebut.
- *Sama'* dan *bashar* adalah dua sifat yang dengan keduanya ketersingkapan sesuatu bertambah atas ketersingkapan dari sifat *ilmu*.
- *Kalam* adalah sifat yang berada pada dzat Allah, yang diungkapkan

[41] Karena perbuatan Allah bergantung pada sifat tersebut.

dengan runtutan susunan yang disebut kalamullah, atau juga bisa disebut Al-Qur'an.

- *Baqâ'* adalah keberlanjutan wujud

Adapun sifat-sifat *af'âl* seperti *al-khalq* (menciptakan), *ar-rizqu* (menganugerahi rizqi), *al-ihyâ'* (menghidupkan), dan *al-imâtah* (mematikan), maka tidak termasuk sifat-sifat yang *azaliyyah* (dahulu) menurut kita, akan tetapi termasuk sifat-sifat yang *hâditsah* (baru), yakni yang terbarukan (*mutjaddidah*). Karena sifat-sifat tersebut dihadapkan pada sifat *qudrah*, yakni keterkaitan *qudrah* dengan wujud dari *maqdûrah* (obyek terkuasai) pada waktu-waktu wujudnya. Dan tidak ada hal tercegah dengan menyifati Allah dengan *idlâfah* (penyandaran), seperti "keberadaan Allah sebelum alam", atau "keberadaan Allah berbarengan dengan alam" "keberadaan Allah setelah alam".

Dan telah lewat pembahasannya, bahwa asma-asma Allah adalah *azaliyyah* secara mutlak, meski dikembalikan pada sifat *af'âl*. Yakni dari sisi dikembalikannya pada *qudrah*, bukan pada perbuatan. *Al-Khâliq* (Yang Maha Menciptakan) misalnya, jika yang dikehendaki adalah "yang memiliki kelayakan menciptakan", yakni "yang berkuasa untuk menciptakan" maka asma Allah dengan makna ini adalah *qadim*, tanpa ada perbedaan pendapat di antara ulama'. Dan jika yang dikehendaki adalah "yang keluar darinya penciptaan", maka keluarnya penciptaan bukanlah sesuatu yang *azaliy* menurut kita. Karena jika tidak demikian, pastilah akan berkonsekwensi *qidam*-nya penciptaan seperti *qidam*-nya Sang Pencipta.

Al-Baihaqi mengatakan bahwa para ulama' *muhaqqiqin* menolak untuk dikatakan "Allah senantiasa menciptakan kita dan menganugerahi rizqi kita" akan tetapi mereka mengatakan "Allah senantiasa berkuasa untuk menciptakan dan menganugerahi rizqi". Dan jika Allah dinamai dengan "Pencipta" setelah wujudnya penciptaan, maka hal tersebut tidaklah menyebabkan perubahan pada dzat-Nya.

Ini adalah termasuk di antara permasalahan-permasalahan yang diperselisihkan antara penganut Imam Al-Asy'ari dan ulama' kalangan Hanafiyyah. Jumlahnya relatif sedikit, tidak sampai mencapai 20 masalah.

وَمَا صَحَّ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ مِنْ الصِّفَاتِ نَعْتَقِدُ ظَاهِرَ الْمَعْنَى وَنُنَزِّهُهُ عِنْدَ سَمَاعِ الْمُشْكِلِ

Keterangan yang sahih dari Al-Qur'an dan as-sunnah tentang sifat-sifat Allah, kita meyakini *dhahir* maknanya, dan kita mensucikan Allah (dari sifat-sifat yang tak layak dimiliki-Nya) ketika mendengar keterangan yang *musykil* (janggal).

ثُمَّ اخْتَلَفَ أَئِمَّتُنَا أَنُؤَوِّلُ أَمْ نُفَوِّضُ مُنَزِّهِينَ مَعَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّ جَهْلَنَا بِتَفْصِيلِهِ لَا يَقْدَحُ	Kemudian para imam kita berbeda pendapat, apakah kita men-*ta'wil* (hal yang *musykil* tersebut) ataukah kita serahkan sepenuhnya (makna tersebut pada Allah) sembari tetap menyucikan Allah (dari sifat-sifat tak layak)? Besertaan dengan itu, para imam sepakat bahwa ketidaktahuan akan perincian makna (sifat-sifat yang *musykil* tersebut) tidak mencacatkan aqidah keyakinan.

MEYAKINI *DHAHIR* MAKNA SIFAT ALLAH DALAM AL-QUR'AN MAUPUN SUNNAH

Dalam Al-Qur'an maupun hadis yang shahih, ada sejumlah keterangan yang tentang sifat-sifat Allah yang secara *dhahir* menimbulkan kejanggalan, sebab mengesankan adanya *tasybîh* (penyerupaan Allah dengan makhluk). Di antara beberapa contohnya adalah sebagai berikut[42]:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (طه: ٥)

Tuhan Yang Maha Pemurah, yang ber-istiwâ' di atas 'arsy.

وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ (الرحمن : ٢٧)

Dan tetap kekal Dzat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan.

وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي (طه : ٣٩)

Dan supaya kamu (Nabi Musa) diasuh di bawah pengawasan-Ku

يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (الفتح : ١٠)

"Yad" Allah di atas tangan-tangan mereka

إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ

كَقَلْبٍ وَاحِدٍ يُصَرِّفُهُ كَيْفَ يَشَاءُ (رواه مسلم)

Sesungguhnya hati anak cucu Adam semuanya ada di antara dua "ushbu'" dari sekian "ushbu'"-nya Allah Sang Maha Pemurah, seperti hati seseorang, yang digunakan sesukanya. (HR. Muslim)

SILANG PENDAPAT MEMILIH *TA'WIL* ATAU *TAFWIDH*

Pada contoh di atas, dalam memahami lafadh *istiwâ'* (secara harfiah bermakna "bersemayam"), *wajh* (secara harfiah bermakna "wajah"), *'ain* (secara harfiah bermakna "mata"), *yad* (secara harfiah bermakna "tangan") dan *ushbu'* (secara harfiah bermakna "jari") yang

[42] Lafadh-lafadh mutasyabih dalam ayat maupun hadis diterjemahkan dengan ungkapan bahasa Arab, atau dengan penerjemahan majaz. Ini semata-mata untuk menghindari kesalahpahaman. Penjelasan bisa disimak dalam pembahasan selanjutnya.

makna *dhâhir*-nya memunculkan kejanggalan sebab berakibat *tasybîh*, para ulama' berbeda pendapat dalam menyikapinya.

Pendapat pertama, kita harus mengimani keberadaan ayat-ayat atau hadis tersebut sebagaiman sampai kepada kita. Dan kita menyerahkan arti makna yang dikehendaki dari ayat atau hadis tersebut dengan penyerahan sepenuhnya kepada Allah. Kita tidak boleh menafsirkannya, akan tetapi dengan tetap senantiasa mensucikan Allah dari segala hal yang tak layak. Sikap ini dikenal dengan sikap *tafwîdl*, yakni penyerahan arti makna yang dikehendaki kepada Allah. Dan ini adalah pendapat ulama' generasi *salaf*. Sikap *tafwîdl* semacam ini dinilai lebih aman.

Pendapat kedua, kita men-*ta'wil*-nya dengan makna yang layak dengan sifat keagungan Allah. *Istiwâ'* kita *ta'wil* sebagai "berkuasa", *wajh* kita *ta'wil* dengan "dzat", *'ain* kita *ta'wil* dengan "pengawasan", *yad* kita *ta'wil* dengan "kekuasaan", dan makna-makna lain yang layak bagi Allah. Sikap ini dikenal dengan sikap *ta'wîl*. Dan Ini adalah pendapat ulama' generasi *khalaf*. Sikap *ta'wîl* semacam ini dinilai lebih membutuhkan pengetahuan.

Meski demikian, kedua pendapat ini sepakat bahwa ketidaktahuan kita terhadap perincian secara detil makna dari lafadh-lafadh yang *mutasyabih* tersebut tidak sampai mencacatkan akidah kita terhadap makna global yang dikehendaki dari lafadh tersebut.

الْقُرْآنُ كَلَامُهُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ عَلَى الْحَقِيقَةِ لَا الْمَجَازِ مَكْتُوبٌ فِي مَصَاحِفِنَا مَحْفُوظٌ فِي صُدُورِنَا مَقْرُوءٌ بِأَلْسِنَتِنَا	Al-Qur'an adalah kalam Allah, bukan makhluk ciptaan. Secara hakikat, bukan majaz, Al-Qur'an tertulis di mushaf-mushaf kita, tersimpan di dada-dada kita, terbaca melalui lisan-lisan kita.

AL-QUR'AN KALAM ALLAH SWT

Al-Qur'an adalah kalam Allah *ta'âlâ*. Tentang sifat kalam bagi Allah ini, ada beragam pendapat:

1. Pendapat kalangan Asy'ariyyah, bahwa kalam adalah sifat yang *qadim* yang menetap pada dzat Allah, yang bukan berupa huruf dan suara.
2. Pendapat Mu'tazilah, mereka mengingkari sifat kalam;
3. Pendapat golongan Karâmiyyah, bahwa kalam Allah tersusun dari huruf dan suara yang *hâdits* (baru, tidak *qadim*) yang menetap pada dzat Allah;
4. Pendapat kalangan Hanabilah, bahwa kalam Allah tersusun dari huruf dan suara yang *qadim*.

Perbedaan ini bermula dari dua qiyas yang berbeda[43]:

- ***Qiyas pertama,***
  Muqaddimah sughrâ : Kalam adalah sifat Allah;
  Muqaddimah kubrâ : Setiap sesuatu yang merupakan sifat Allah adalah *qadim*.
  Natîjah : Kalam Allah adalah *qadim*
- ***Qiyas kedua,***
  Muqaddimah sughrâ : Kalam Allah tersusun dari huruf dan suara
  Muqaddimah kubrâ : Setiap sesuatu yang tersusun dari huruf dan suara adalah *hâdits* (baru)
  Natîjah : Kalam Allah adalah *hâdits* (baru)

Terkait perdebatan dengan kedua qiyas di atas, serta kebenaran *muqaddimah-muqaddimah*-nya, berikut penjelasannya:

* Kalangan Hanabilah menyangkal pernyataan bahwa setiap yang tersusun dari huruf dan suara adalah *hâdits* (baru).
* Kalangan Mu'tazilah menyangkal bahwa setiap sesuatu yang tersusun dari suara adalah sifat Allah.
* Kalangan Karâmiyyah menyangkal bahwa setiap sesuatu yang merupakan sifat Allah adalah qadim.

Selanjutnya, antara Kalangan Asy'ariyyah dan Mu'tazilah tidak ada perbedaan pendapat bahwa *kalam lafdhiy* adalah sesuatu yang *hâdits*. Perselisihan di antara keduanya terletak pada penetapan adanya *kalam nafsiy*. Asy'ariyyah mengakui adanya *kalam nafsiy*, sedangkan Mu'tazilah tidak mengakui keberadaannya.

AL-QUR'AN BUKAN *MAKHLÛQ*

Al-Qur'an bukanlah *makhlûq* (yang diciptakan). Karena kalam adalah sifat Allah, dan mustahil jika dzat yang *qadim* menyandang sifat yang *hâdits* (baru). Allah menuturkan lafadh "*insân*" di 18 tempat dan menyatakan bahwa manusia itu diciptakan. Dan Allah menuturkan lafadh "Al-Qur'an" di 54 tempat dan Dia tidak menyatakan bahwa Al-Qur'an itu diciptakan. Dan tatkala Allah mengumpulkan penyebutan keduanya dalam satu tempat, Allah mengingatkan dengan firman-Nya:

الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * (الرحمن: ١ – ٣)

(Tuhan) Yang Maha Pemurah. Yang telah mengajarkan Al-Qur'an. Dia menciptakan manusia. (QS. Ar-Raman: 1-3)

Imam Asy-Syafi'i berkata, "Bahwasanya Allah menciptakan segala

[43] Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 459.

sesuatu dengan ucapan كُنْ (artinya: jadilah!). Maka seandainya ucapan كُنْ itu tercipta, pastilah akan terjadi makhluk menciptakan makhluk".

Sufyan bin Uyainah tatkala ditanya tentang Al-Qur'an, apakah ia makhluk? Beliau menjawab dengan menampilkan firman Allah:

أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ (الأعراف : ٥٤)

Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. (QS. Al-A'raf: 54)

"Tidakkah kau lihat, bagaimana Allah membedakan antara menciptakan dan memerintah, sedangkan memerintah adalah kalam Allah. Kalau saja kalam Allah itu tercipta, pastilah Allah tidak membedakan di antara keduanya", demikian komentar Sufyan bin Uyainah.

Argumentasi lain dipaparkan oleh Imam Ahmad bin Hanbal. Beliau ber-*istidlâl* dengan hadis berikut:

إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ الْقَلَمَ (رواه أبو داود وغيره)

Sesungguhnya pertama kali yang diciptakan Allah adalh qalam (HR. Abu Dawud dan yang lain).

Sesungguhnya kalam telah ada sebelum penciptaan *qalam*. Maka hal ini menunjukkan bahwa kalam bukanlah sesuatu yang diciptakan[44].

****

Kemudian, jika dikatakan "Al-Qur'an terbaca melalui lisan kita, tertulis di mushaf kita, terjaga dalam dada kita", maka penyandaran ini benar, dan merupakan *haqiqat syar'iyyah*, bukan majaz, bukan pula *haqiqat 'aqliyyah*. Termasuk dalam penyandaran semacam ini adalah hadis berikut:

لاَ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ الْجُنُبُ ، وَلاَ الْحَائِضُ. (ابن ماجة)

Janganlah orang junub dan wanita haid membaca Al-Qur'an (HR. Ibnu Majah).

Jika dijanggalkan, Al-Qur'an yang telah dinyatakan sebagai sifat yang *qadim*, bagaimana mungkin dapat ditulis, dibaca, dan dihafal? Jawabannya adalah sebagai berikut: Bahwa Al-Qur'an dilabeli sifat berdasar wujud dari dari *maujûdat* yang ada empat. Karena setiap sesuatu yang *maujud*, ada wujud dalam kenyataan luarnya (*fil khârij*), wujud dalam pikiran (*fidz-dzihni*), wujud dalam ungkapan (*fil 'ibârat*), dan wujud dalam tulisan (*fil kitâbah*). Dan Al-Qur'an dengan memandang wujudnya dalam kenyataan luar adalah *qadim* dan menetap pada dzat; memandang wujudnya dalam pikiran, Al-Qur'an itu dihafal dalam dada; memandang wujud *lisâniy*, Al-Qur'an itu dibaca; memandang wujud *banâniy* (lewat

[44] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 525.

ukiran, tulisan ujung jari), Al-Qur'an itu ditulis di *mushaf-mushaf.* Tulisan menunjukkan atas ungkapan, ungkapan menunjukkan atas apa yang ada dalam pikiran, dan apa yang ada dalam pikiran menunjukkan atas apa yang ada dalam kenyataan luar[45].

يُثِيبُ عَلَى الطَّاعَةِ وَيُعَاقِبُ إِلَّا أَنْ يَغْفِرَ غَيْرَ الشِّرْكِ عَلَى الْمَعْصِيَةِ	Allah mengganjar pahala atas perbuatan taat, dan menyiksa – kecuali Dia mengampuni dosa selain syirik – atas perbuatan maksiat.
وَلَهُ إِثَابَةُ الْعَاصِي وَتَعْذِيبُ الْمُطِيعِ وَإِيلَامُ الدَّوَابِّ وَالْأَطْفَالِ . وَيَسْتَحِيلُ وَصْفُهُ بِالظُّلْمِ.	Adalah kewenangan Allah, mengganjar pahala kepada pelaku maksiat, menyiksa pelaku ketaatan, mengenakan rasa sakit kepada hewan melata dan anak-anak. Adalah mustahil, Allah bersifat *dhalim* (aniaya).

BALASAN PAHALA ATAS KETAATAN

Balasan berupa pahala atas ketaatan adalah sesuatu yang telah disepakai para ulama'. Akan tetapi hal ini semata-mata atas dasar kemurahan dan anugerah dari Allah, bukan atas dasar kewajiban yang harus dilaksanakan-Nya. Rasulullah bersabda:

مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ بِعَمَلِهِ قَالُوْا وَلَا أَنْتَ يَا رَسُوْلَ اللهِ ؟ قَالَ وَلَا أَنَا إِلَّا أَنْ يَتَغَمَّدَنِيَ اللهُ مِنْهُ بِرَحْمَتِهِ وَفَضْلِهِ (رواه الشيخان)

"Tak seorangpun dari kalian yang dapat masuk sorga karena amalnya". Para shahabat bertanya, "Tidak juga Anda wahai Rasulullah?" Rasul menjawab, "Tidak juga aku, kecuali Allah mencurahkan rahmat dan anugerah-Nya padaku" (HR. Bukhari dan Muslim)

Sebagian di antara argumen yang dapat diajukan, sebagaimana dinyatakan oleh Imam Ar-Râzi, adalah bahwa ketaatan para hamba tidak cukup sebanding dengan kenikmatan-kenikmatan yang tercurah secara sempurna dan berkelanjutan. Maka, bagaimanakah akal bisa menyimpulkan adanya hak atas pahala dari amal yang menjadi kompensasi ganti dari nikmat-nikmat yang telah diberikan pada hamba saat di dunia?

[45] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 526 dan Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami',* vo II hal. 410. Hanya saja, tatkala Al-Qur'an dilabeli dengan sifat "dibaca", atau "ditulis", atau "dihafal", maka yang obyek-obyek tersebut bersifat hâdits (baru). Meski demikian, selayaknya tidak melabeli Al-Qur'an sebagai "yang tercipta" dan "yang baru" di saat dinamai dengan sebutan "Al-Qur'an" karena akan menimbulkan kesan pernyataan yang berpotensi besar disalahpahami.

Adapun siksa atas perbuatan maksiat, maka hal tersebut bukanlah sebuah keniscayaan, menurut pandangan kita. Akan tetapi siksa bergantung atas kehendak Allah. Jika menghendaki, Allah bisa menyiksa; dan jika menghendaki, Allah bisa mengampuni segala dosa kecuali dosa syirik (menyekutukan Allah). Maka dosa syirik tidak akan diampuni oleh Allah. Sebagaimana firman Allah:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ (النساء : ٤٨)

Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya. (QS. An-Nisa': 48)

Dalam hadis riwayat Bukhari dan Muslim, Rasulullah saw. bersabda:

أَتَانِي جِبْرِيلُ فَقَالَ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِكَ لاَ يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ (رواه الشيخان)

Jibril datang padaku, lalu berkata, "Barangsiapa dari umatmu yang meninggal dalam keadaan tidak menyekutukan Allah dengan sesuatupun, maka ia masuk sorga". Aku bertanya, "Meskipun ia berzina? Meskipun ia mencuri?" Jibril menjawab, "Meskipun ia berzina. Meskipun ia mencuri?" (HR. Bukhari dan Muslim)

SIKSAAN ATAS KETAATAN DAN PAHALA UNTUK KEMAKSIATAN

Sebaliknya, Allah berhak menyiksa pelaku ketaatan, dan mengganjar pahala pelaku kemaksiatan. Yakni, bahwa hal tersebut mungkin, dan tidak tercegah secara akal, meskipun hal ini tidak terjadi. Permasalahan ini adalah permasalahan yang menjadi bahan perdebatan antara kalangan Hanafiyyah dan Asy'ariyyah.

MENCICIPKAN RASA SAKIT PADA BINATANG DAN ANAK-ANAK

Allah juga berhak mencicipkan rasa sakit pada anak-anak dan binatang, meski tidak ada dosa yang mereka punya. Dan hal semacam ini tidak dapat disebut sebagai tindakan *dhalim* (kesewenang-wenangan). Karena *dhalim* adalah orang yang bertindak terhadap sesuatu yang menjadi milik orang lain tanpa izin. Padahal, Allah-lah pemilik mutlak segala sesuatu, maka Dia berhak melakukan apa saja yang dikehendaki-Nya. Karena itu, *dhalim* adalah sesuatu yang *mustahil* bagi Allah.

يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. وَاخْتُلِفَ هَلْ تَجُوزُ الرُّؤْيَةُ فِي الدُّنْيَا وَفِي الْمَنَامِ	Allah dapat dilihat oleh orang-orang mukmin di hari Kiamat. Dan masih diperdebatkan, apakah mungkin melihat Allah di dunia, dan di saat dalam mimpi.

MENYAKSIKAN ALLAH SWT DI AKHIRAT

Orang-orang mukmin akan dapat melihat Allah kelak di hari kiamat, sebelum maupun sesudah masuk sorga. Sebagaimana keterangan dalam hadis-hadis shahih, di antaranya hadis yang diriwayatkan dari Abu Hurairah ra. sebagai berikut:

قَالَ أُنَاسٌ يَا رَسُولَ اللهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، فَقَالَ : هَلْ تُضَارُّونَ فِي الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ ؟ قَالُوا : لاَ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ هَلْ تُضَارُّونَ فِي الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ ؟ قَالُوا : لاَ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ (رواه البخاري)

Orang-orang bertanya, "Wahai Rasulullah, apakah kami akan melihat Tuhan kami di hari kiamat?" Rasul bersabda, "Apakah kalian kesulitan melihat matahari yang tak terhalang mendung?" Mereka menjawab, "Tidak wahai Rasulullah". Rasul bertanya lagi, "Apakah kalian kesulitan melihat bulan purnama yang tak terhalang mendung?" Mereka menjawab, "Tidak wahai Rasulullah". Rasul bersabda, "Maka kalian akan melihat-Nya pada hari kiamat sejelas itu" (HR. Bukhari)

Hadis di atas sesuai dengan firman Allah:

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (القيامة : ٢٢)

Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat. (QS. Al-Qiyamah: 22-23)

Hadis dan ayat di atas tidak bertentangan dengan ayat berikut:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الأنعام : ١٠٣)

Dia (Allah) tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui. (QS. Al-An'am: 103)

Karena yang dikehendaki dengan *idrâk* yang dinafikan dalam ayat ini adalah *ihâthah* (memandang secara menyeluruh). *Idrâk* lebih khusus maknanya daripada *ru'yah* (melihat). Dan, tidak serta merta, menafikan yang lebih khusus berarti menafikan yang lebih umum. Arahan *idrâk* dengan makna semacam ini lebih baik daripada mengarahkan *idrâk* semakna dengan *ru'yah*, lalu men-*takhshîsh*-nya.[46]

Kemudian, dengan melihat Allah, dicapai sebuah *inkisyâf* (terbukanya pengetahuan) secara sempurna, dengan praktik yang

[46] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 533.

terbebas (*munazzah*) dari unsur berhadap-hadapan, arah dan tempat[47]. Adapun orang-orang kafir, maka mereka tidak dapat melihat Allah. Sebagaimana firman Allah:

كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ (المطففين : ١٥)

Sekali-kali tidak, sesungguhnya mereka pada hari itu benar-benar terhalang dari Tuhan mereka. (QS. Al-Muthaffifin: 15)

Pembahasan di atas terkait dengan melihat Allah di akhirat. Bagaimana halnya melihat Allah di dunia, dal keadaan terjaga ataupun dalam mimpi? Dalam permasalahan ini terdapat perbedaan pendapat di antara ulama', dalam masing-masing kasus.

MELIHAT ALLAH DALAM KEADAAN TERJAGA

Dalam permasalahan mungkin tidaknya hal ini terjadi, ada dua pendapat dari Imam Al-Asy'ari.

Pendapat pertama, bahwa melihat Allah saat terjaga adalah mungkin terjadi. Pendapat ini disahihkan oleh Al-Qadli 'Iyâdl. Karena Nabi Musa *'alaihissalam* pernah meminta agar dapat melihat Allah. Sedangkan Nabi Musa tidaklah bodoh dalam masalah-masalah yang mungkin dan tidak mungkin terjadi.

Pendapat kedua, bahwa melihat Allah saat terjaga itu tidak mungkin terjadi. Karena kaum Nabi Musa pernah memintanya, lalu mereka disiksa. Sebagaimana firman Allah yang mengisahkan permintaan mereka:

فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ (النساء : ١٥٣)

Mereka (ahli kitab) berkata: "Perlihatkanlah Allah kepada kami dengan nyata". Maka mereka disambar petir karena kedhalimannya (QS. An-Nisa' : 153).

Argumentasi dari ayat ini disanggah, bahwa siksaan yang menimpa mereka adalah disebabkan keingkaran dan sikap mempersulit yang mereka lakukan, dengan meminta diperlihatkan dzat Allah, bukan karena ketidakmungkinan terjadi.

Kemudian berpijak pada pendapat pertama, apakah hal ini pernah terjadi? Ada perselisihan pandangan tentang hal ini. Pendapat yang benar adalah bahwa ini tidak akan terjadi pada selain Rasulullah saw. Dalam hadis riwayat Imam Muslim disebutkan:

تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى يَمُوتَ (رواه مسلم)

Ketahuilah, bahwasanya seseorang di antara kalian tidak akan melihat Tuhannya azza wa jalla hingga mati. (HR. Muslim).

[47] *Ibid*

MELIHAT ALLAH DALAM MIMPI

Terdapat dua pendapat tentang mungkinkah melihat Allah dalam mimpi? ***Pendapat pertama***, bahwa hal itu mungkin terjadi. Pendapat ini didukung oleh mayoritas ulama' Al-Qadli 'Iyâdl bahkan meriwayatkan adanya ijma' ulama' tentang hal ini.

Pendapat kedua, bahwa hal ini tidak mungkin terjadi. Pendapat ini dipedomani oleh Al-Qadli Abu Bakar. Hal ini karena dalam tidur ada banyak khayalan dan permisalan. Hal semacam ini adalah mustahil atas Allah yang *qadim*. Argumentasi di atas disanggah, bahwa dalam tidur, hal-hal tersebut tidaklah mustahil.

SAAT ISRA' MI'RAJ, APAKAH RASULULLAH SAW. MELIHAT ALLAH?

Tentang hal ini, para shahabat berbeda pendapat. Pendapat shahih, bahwa Rasul memang benar melihat Allah. Pendapat ini dikemukakan Ibnu Abbas, Abu Dzarr, Al-Hasan dan lainnya *radliyallâhu anhum*, sebagaimana diriwayatkan oleh Al-Qadli Iyâdl, dan dibenarkan oleh An-Nawawi[48]. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Al-Hakim, dari Ibnu Abbas ra., bahwa beliau berkata, "Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* telah melihat Tuhannya". Ikrimah ra. berkata kepada Ibnu Abbas, "melihat pada Tuhannya?" Ibnu Abbas menjawab, "Ya, Allah telah menjadikan kalam (keistimewaan berbicara dengan Allah)" pada Nabi Musa; Dia menjadikan kekasih pada Nabi Ibrahim; dan Dia menjadikan melihat (yakni keistimewaan melihat Allah) pada Nabi Muhammad".

Di sisi lain, Sayyidah Aisyah ra. mengingkari bahwa Rasulullah melihat Tuhannya saat Isra' Mi'raj. Dalam hadis riwayat Muslim dari Aisyah, bahwa beliau berkata, "Orang yang menceritakan padamu bahwa Nabi Muhammad melihat Tuhannya, maka ia telah berbohong". Diriwayatkan dari Abu Dzarr, "Aku bertanya pada Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, 'Apakah Anda melihat Tuhan Anda?' Rasul menjawab, 'Aku terhalang cahaya, bagaimana aku dapat melihat-Nya?'".

السَّعِيدُ مَنْ كَتَبَهُ فِي الْأَزَلِ سَعِيدًا وَالشَّقِيُّ عَكْسُهُ ثُمَّ لَا	Orang beruntung adalah orang yang dicatat Allah di sejak *azaliy* sebagai orang yang beruntung. Orang celaka adalah sebaliknya. Kemudian, dua nasib itu tidak akan bertukar

[48] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 412. Berita semacam yang disampaikan oleh para shahabat ini tidak diungkapkan kecuali atas dasar *tauqîf* (pengajaran / pemberitaan dari Rasulullah).

يَتَبَدَّلَانِ وَمَنْ عَلِمَ مَوْتَهُ مُؤْمِنًا فَلَيْسَ بِشَقِيٍّ وَأَبُو بَكْرٍ مَا زَالَ بِعَيْنِ الرِّضَا .	saling bergantian. Barang siapa yang Allah ketahui matinya dalam keadaan beriman, maka dia bukanlah orang yang celaka. Abu Bakar ash-Shiddiq *radliyallâhu anhu* senantiasa berada dalam keridlaan Allah.

ORANG YANG BERUNTUNG DAN CELAKA

Permasalahan ini termasuk di antara permasalahan yang diperselisihkan antar kalangan Asy'ariyyah dan Hanafiyyah. Kalangan Asy'ariyyah menyatakan, orang beruntung adalah orang yang dicatat Allah sejak *azaliy* sebagai orang yang beruntung. Dan sebaliknya, orang celaka adalah orang yang dicatat Allah sejak *azaliy* sebagai orang yang celaka. Kemudian, dua nasib itu tidak akan bertukar saling bergantian. Dari pengertian dan ketentuan ini, ada beberapa penjelasan, sebagaimana poin-poin berikut:

1. "Dicatat sebagai orang yang beruntung", maksudnya adalah Allah mengetahui bahwa orang tersebut akan mati dalam keadaan beriman, meskipun sebelumnya orang tersebut pernah menganut agama kafir, maka dengan beriman, dosa-dosanya diampuni. Begitu pula, "dicatat sebagai orang yang celaka", maksudnya adalah Allah mengetahui bahwa orang tersebut akan mati dalam keadaan tidak beriman, meskipun sebelumnya orang tersebut pernah menganut Islam, maka amal kebaikannya dilebur.
2. "Sejak *azaliy*"; *azaliy* adalah suatu kondisi di mana Allah belum menciptakan sesuatu apapun. Dari batasan ini, disimpulkan bahwa nasib "beruntung" dan "celaka" tidak akan bertukar saling bergantian jika "pecatatan"nya sejak *azaliy*, yakni hanya Allah-lah yang tahu. Berbeda halnya jika "pecatatan" nasib beruntung atau celaka tersebut pada selain *azaliy*, semisal pada *Lauhul Mahfûdh*[49], maka "catatan" tersebut masih bisa berubah atau bertukar saling bergantian. Allah berfirman:

[49] Ungkapan di atas diberlakukan menurut pendapat masyhur bahwa apa yang ada di Lauhul Mahfudh bisa dihapus atau ditetapkan. Hal ini berpijak pada penafsiran ummul kitab sebagai pengetahuan Allah yang qadim. Adapun jika ummul kitab ditafsirkan sebagai Lauhul Mahfûdh, berpijak pada bahwa apa yang ada dalam Lauhul Mahfûdh pasti sesuai dengan pengetahuan di sisi Allah, maka tidak ada pergantian apapun dalam Lauhul Mahfûdh. Sedang penghapusan dan penetapan sebagaimana dalam ayat, diarahkan pada semisal lembar catatan Malaikat Hafadhah (Malaikat Penjaga). Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 413.

يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (الرعد : ٣٩)

Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (pengetahuan di sisi Allah). (QS. Ar-Ra'du: 39)

Imam Al-Asy'ari menyatakan bahwa Shahabat Abu Bakar ash-Shiddiq *radliyallâhu anhu* senantiasa berada dalam keridlaan Allah, meskipun tidak menyandang predikat iman sebelum membenarkan Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam*. Karena tidak ada riwayat kekufuran yang pernah beliau anut, sebagaimana riwayat hidup shahabat lain sebelum beriman.

وَالرِّضَا وَالْمَحَبَّةُ غَيْرُ الْمَشِيئَةِ وَالْإِرَادَةِ "فَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ" ، "وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ"	*Ridla* (kerelaan) dan *mahabbah* (kecintaan) berbeda dengan kemauan dan kehendak. "Maka Allah tidak *ridla* pada hamba-Nya dengan kekufuran", "Andai Tuhanmu menghendaki pastilah mereka tidak akan melakukannya".
هُوَ الرَّزَّاقُ ، وَالرِّزْقُ مَا يُنْتَفَعُ بِهِ وَلَوْ حَرَامًا .	Allah adalah Pemberi rizqi. Rizqi adalah sesuatu yang dapat dimanfaatkan, meski haram.

RIDHA DAN MAHABBAH

Terdapat perbedaan pendapat di antara ulama' ahlussunnah mengenai samakah antara *ridla* (kerelaan) atau *mahabbah* (kecintaan) dengan *masyî'ah* (kemauan) dan *irâdah* (kehendak)[50].

Pendapat pertama, bahwa *ridla*, *mahabbah*, *masyî'ah* dan *irâdah* adalah semakna. Pendapat ini dipedomani mayoritas ulama', sebagaimana diriwayatkan oleh Al-Amudiy, dan direkomendasikan oleh Syaikh Abu Ishaq asy-Syairâziy.

Pendapat kedua, bahwa antara *ridla* atau *mahabbah*, dengan *masyî'ah* atau *irâdah* terdapat perbedaan. Pendapat ini direkomendasikan oleh *Jam'ul Jawâmi'*. Pendapat ini mendasarkan pandangannya pada sejumlah argumentasi. Di antaranya adalah firman Allah:

وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ (الزمر: ٧)

Allah tidak meridlai kekafiran bagi hamba-hamba-Nya (QS. Az-Zumar: 7)

[50] Antara ridla dan mahabbah terdapat tarâduf (sinonim, kesamaan makna). Begitu pula antara masyî'ah dan irâdah, adalah dua hal yang sinonim. Akan dipaparkan kemudian pendapat sebgian pakar yang membedakan di antara ridla dan mahabbah, serta antara masyî'ah dan irâdah.

وَاللهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ (البقرة : ٢٠٥)

Dan Allah tidak menyukai kebinasaan (QS. Al-Baqarah: 205)

Allah tidak ridla akan kekufuran. Allah juga tidak menyukai kerusakan. Akan tetapi Allah tetap berkemauan dan berkehendak demikian, sebagaimana firman Allah:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ (الأنعام : ١١٢)

Jikalau Tuhanmu menghendaki, niscaya mereka tidak mengerjakannya (QS. Al-An'am: 112)

Pendapat pertama menyanggah, bahwa yang dikehendaki dengan "hamba-hamba-Nya" adalah orang-orang mukmin. Karenanya Allah memuliakan mereka dengan penyandaran kemampuan, seperti dalam ayat berikut:

إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ (الإسراء : ٦٥)

Sesungguhnya hamba-hamba-Ku, kamu (syetan) tidak dapat berkuasa atas mereka. (QS. Al-Isra' : 65)

Imam As-Suyûthi menambahkan, diriwayatkan dari Ibnu Abbas tentang penafsiran Surat Az-Zumar ayat 7 di atas, bahwa Allah tidak meridlai kekafiran bagi hamba-hamba-Nya, yakni orang-orang yang Dia kehendaki untuk disucikan hati mereka dengan ucapan *Laa ilaaha illallaah*. Maka yang dikehendaki dengan "para hamba-Nya" pada Surat Az-Zumar ayat 7 adalah para hamba yang ikhlas[51].

Berpijak pada pendapat yang menyatakan adanya perbedaan, bahwa *ridla* lebih khusus, karena *ridla* adalah *irâdah* (kehendak) tanpa memperjelas. Sebagian ulama' membagi *irâdah* dalam dua pembagian[52]:

1. *Irâdah amr wa tasyrî'* (kehendak berupa perintah dan pensyariatan). Ini berhubungan dengan ketaatan dan kemaksiatan, baik terjadi ataupun tidak. Terkait dengan *irâdah* bentuk ini, sebuah ayat mengisyaratkannya:

   يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (البقرة : ١٨٥)

   Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. (QS. Al-Baqarah: 185)
2. *Irâdah qadlâ' wa taqdîr* (kehendak berupa kepastian dan ketentuan). Ini mencakup segala hal yang terjadi, baik ketaatan ataupun kemaksiatan.

[51] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 537.
[52] *Ibid,* hal. 537-538.

Terkait dengan *irâdah* bentuk ini, sebuah ayat mengisyaratkannya:

فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (الأنعام : ١٢٥)

Barangsiapa yang Allah menghendaki akan memberikan kepadanya petunjuk, niscaya Dia melapangkan dadanya untuk (memeluk agama) Islam. Dan barangsiapa yang dikehendaki Allah kesesatannya, niscaya Allah menjadikan dadanya sesak lagi sempit, seolah-olah ia sedang mendaki langit. Begitulah Allah menimpakan siksa kepada orang-orang yang tidak beriman. (QS. Al-An'am: 125)

Selanjutnya, kesamaan makna antara *irâdah* dan *masyî'ah* adalah sebagaimana pandangan mayoritas ulama'. Ada pula yang membedakan di antara keduanya. Bahwa *irâdah* adalah kehendak yang dapat dilihat Malaikat, karena muatannya tercatat dalam *Lauhul Mahfûdh*. Sedangkan *masyî'ah* adalah kehendak yang tidak dapat dilihat[53].

DEFINISI RIZQI

Allah adalah pemberi rizqi. Tidak ada pemberi rizqi selain Allah. Sebagaimana firman Allah :

إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ (الذاريات : ٥٨)

Sesungguhnya Allah, Dialah yang Maha Pemberi rezki (QS. Adz-Dzariyat: 58)

Kaum Mu'tazilah menyatakan bahwa seseorang yang mana rizqi dapat dihasilkan melaluinya tanpa ada kepayahan, maka dialah yang memberi rizqi untuk dirinya sendiri. Sedangkan menurut Mu'tazilah, sesuatu yang haram bukanlah rizqi. Karena secara umum, rizqi disandarkan pada Allah. Sesuatu yang disandarkan pada Allah untuk kemanfaatan hamba-Nya, akan dianggap buruk jika berupa sesuatu yang haram yang akan berkonsekwensi siksa. Kita menyanggah pendapat Mu'tazilah ini, bahwa tidak ada hal buruk bagi-Nya, Dia melakukan apapun yang Dia kehendaki. Disiksanya seorang hamba dikarenakan buruknya upaya yang dilakukannya dalam mendapatkan rizqi.

Berdasar pada pendapat Mu'tazilah ini, orang yang sepanjang hidupnya makan dari harta haram, menurut Mu'tazilah ia dianggap tidak diberikan rizqi oleh Allah. Dan hal ini bertentangan dengan firman Allah SWT.:

[53] *Ibid,* hal. 538.

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا (هود : ٦)

Dan tidak ada satupun makhluk melata di muka bumi melainkan Allah-lah yang memberi rezkinya (QS. Hud: 6)

Di satu sisi, ada sebuah hadis yang menunjukkan bahwa rizqi juga mencakup sesuatu yang haram, sebagai berikut:

إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِي رُوعِي أَنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا ، أَلَا فَاتَّقُوا اللهَ، وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ (رواه البغوي)

Sesungguhnya Ruhul Quds (Malaikat Jibril) meniupkan ke pikiranku, bahwa jiwa manusia tidak akan mati hingga menyempurnakan rizqinya. Ingatlah, maka bertakwalah kepada Allah dan perbaguslah dalam mencari rizqi. (HR. Baghawi)

Imam Ar-Râzi dalam kitab An-Nidhâmiyyah mengatakan, bahwa rizqi terbagi menjadi rizqi halal, rizqi haram dan rizqi yang tidak disifati dengan salah satu dari keduanya, seperti rizqi yang didapatkan binatang.

بِيَدِهِ الْهِدَايَةُ وَالْإِضْلَالُ، خَلْقُ الضَّلَالِ وَالِاهْتِدَاءِ وَهُوَ الْإِيمَانُ	Dalam kekuasaan-Nya lah petunjuk dan penyesatan, yaitu menciptakan kesesatan dan kemauan menerima petunjuk, yakni iman
وَالتَّوْفِيقُ خَلْقُ الْقُدْرَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَى الطَّاعَةِ وَقَالَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ خَلْقُ الطَّاعَةِ، وَالْخِذْلَانُ ضِدُّهُ. وَاللُّطْفُ مَا يَقَعُ عِنْدَهُ صَلَاحُ الْعَبْدِ أَخَرَةً	*Taufiq* (pemberian pertolongan) adalah menciptakan kemampuan yang menarik pada ketaatan. Imam Haramain berkata, "(Taufiq adalah) menciptakan ketaatan". Sedangkan *khidzlân* (penghinaan) adalah sebaliknya. *Al-Luthfu* (kasih sayang) adalah sesuatu yang di sisinya terjadi kebaikan hamba di akhiratnya.
وَالْخَتْمُ وَالطَّبْعُ وَالْأَكِنَّةُ خَلْقُ الضَّلَالِ فِي الْقَلْبِ	*Al-khatmu*, *ath-thab'u*, dan *al-akinnah* adalah menciptakan kesesatan dalam hati.
وَالْمَاهِيَّاتِ مَجْعُولَةٌ وَثَالِثُهَا إِنْ كَانَتْ مُرَكَّبَةً	Hakikat-hakikat (bagi segala sesuatu yang mungkin wujudnya) itu diciptakan. Pendapat ketiga, (hakikat-hakikat itu diciptakan) jika tersusun (kompleks).

PETUNJUK DAN PENYESATAN

Dalam kekuasaan Allah-lah petunjuk dan penyesatan, yakni Allah-lah yang menciptakan petunjuk dan kesesatan. Allah berfirman:

يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ (النحل : ٩٣)

Allah menyesatkan siapa yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya. (QS. An-Nahl: 93)

مَنْ يَشَإِ اللهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (الأنعام : ٣٩)

Barangsiapa yang dikehendaki Allah (kesesatannya), niscaya disesatkan-Nya. Dan barangsiapa yang dikehendaki Allah (untuk diberi-Nya petunjuk), niscaya Dia menjadikan-Nya berada di atas jalan yang lurus (QS. Al-An'am: 39)

Ayat-ayat ini selain menjadi hujjah atas adanya petunjuk dan penyesatan, juga menjadi hujjah atas adanya penciptaan petunjuk dan kesesatan. Tidak ada yang perlu dipertimbangkan dari pendapat Mu'tazilah yang menyatakan bahwa seorang hamba menunjuki atau menyesatkan dirinya sendiri. Ini berpijak pada pendapat mereka bahwa hamba menciptakan sendiri perbuatannya.

Ihtidâ' (mendapat petunjuk) adalah iman, sedang *dlalâl* (kesesatan) adalah kekufuran.

TAUFIQ, *AL-LUTHF, KHIDZLAN, KHATM* DAN *THAB'U*

Adapun *taufiq* adalah menciptakan kemampuan dan dorongan untuk melakukan ketaatan. Ini sebagaimana dinyatakan oleh Imam Al-Asy'ari dan mayoritas ulama'. Sedangkan menurut Imam Al-Haramain, *taufiq* adalah menciptakan ketaatan itu sendiri.

Sedangkan *khidzlân* (penghinaan) adalah sebaliknya, yakni menciptakan kemampuan dan dorongan untuk melakukan kemaksiatan; ini menurut pendapat pertama. Sedang menurut pendapat kedua, *khidzlân* adalah menciptakan kemaksiatan

Al-Luthfu (kasih sayang) adalah sesuatu yang di sisinya terjadi kebaikan hamba di akhiratnya. Sesuatu itu adalah ketaatan dan keimanan, bukan kemaksiatan dan kekufuran. Imam Al-Asy'ari menyatakan bahwa *al-luthfu* dikhususkan hanya pada "menciptakan kemampuan atas perbuatan kemaslahatan dan ketaatan". Sedangkan menurut Mu'tazilah, *al-luthfu* tidak hanya terkhusus pada hal tersebut. Akan tetapi semua yang Allah mengetahuinya bahwa di sana ada kemaslahatan bagi hamba, maka itu *al-luthfu*. Al-Amudiy menimpali, bahwa perbedaan pendapat ini hanya sebatas retorika (*al-khulfu lafdhiyy*).

Sedangkan a*l-khatmu*, *ath-thab'u*, dan *al-akinnah* adalah tiga ungkapa semakna, yakni menciptakan kesesatan dalam hati. Ketiga lafadh ini terdapat dalam ayat-ayat sebagai berikut:

خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ (البقرة : ٧)

Allah telah mengunci-mati hati mereka (QS. Al-Baqarah: 7)

طَبَعَ اللهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ (النساء : ١٥٥)

Bahkan, sebenarnya Allah telah mengunci mati hati mereka karena kekafirannya

وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ (الأنعام : ٢٥)

Kami telah meletakkan tutup di atas hati mereka (sehingga mereka tidak) memahaminya (QS. Al-An'am: 25)

Tertutupnya hati di antaranya disebabkan dosa yang bertumpuk-tumpuk. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan dari Abu Hurairah, Rasulullah bersabda:

إِنَّ الْمُؤْمِنَ إِذَا أَذْنَبَ كَانَتْ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ فِي قَلْبِهِ ، فَإِنْ تَابَ وَنَزَعَ وَاسْتَغْفَرَ ، صُقِلَ قَلْبُهُ ، فَإِنْ زَادَ ، زَادَتْ ، فَذَلِكَ الرَّانُ الَّذِي ذَكَرَهُ اللهُ فِي كِتَابِهِ كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ . (رواه ابن ماجة)

Sesungguhnya seorang mukmin jika melakukan dosa, maka dosa itu menjadi titik hitam di hatinya. Jika ia bertaubat dan menghentikan perbuatan dosa serta memohon ampun, maka mengkilatlah hatinya, Jika ia menambahkan dosa, maka bertambah pula titik hitam. Dan itulah penutup hati yang disebutkan Allah dalam kitab-Nya: "Sekali-kali jangan demikian, sebenarnya apa yang selalu mereka usahakan itu menutupi hati mereka". (HR. Ibnu Majah)

HAKIKAT-HAKIKAT SESUATU YANG MUNGKIN WUJUD

Hakikat-hakikat atau esensi-esensi penyusun segala sesuatu yang mungkin wujudnya itu diciptakan. Yakni, bahwa setiap esensi eksis karena dijadikan oleh "yang menjadikan". Ketentuan ini berlaku secara mutlak, baik hakikat yang *basîthah* (simpel, tunggal) maupun hakikat yang *murakkabah* (kompleks, tersusun). Namun, dalam permasalahan ini terdapat perbedaan pendapat[54].

Pendapat kedua, bahwa hakikat-hakikat itu tidak diciptakan. Artinya, bahwa hakikat-hakikat yang *mumkinât*, dalam garis batasan dzatnya, tidak membutuhkan adanya *atsar* dari pelaku. Semisal, jika kita memandang hakikat dari "hitam", tanpa memandang *mafhûm* lain bersamanya, maka tidak akan terbayang adanya *ja'lu* (menjadikan) karena tidak ada beda antara hakikat dari "hitam" dan diri "hitam" itu sendiri,

[54] Menurut Abdul Hakim dalam Hawâsyi al-Mawâqif, bahwa ketiga pendapat ini sepakat bahwa hakikat-hakikat yang mumkinât dalam keberadaannya menjadi maujud, membutuhkan pada pelaku. Perbedaan pendapat hanyalah seputar permasalahan : bahwa hakikat-hakikat, dalam garis batasan dzatnya adakah terdapat atsar dari pelaku, tanpa memandang wujud dan segala ikutannya, ketiadaan dan segala konsekwensinya. Dan, makna ta'tsîr dalam pembahasan ini adalah diikutinya muatstsir oleh atsar, sehingga andai muatstsir tidak ada, maka atsar pun tidak ada sama sekali. Makna ta'tsîr bukanlah seperti yang selintas dipahami, yakni mewujudkan atsar. Abd Ar-Rahman As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini* vol II hal. 414.

yang sehingga jika ada perbedaan, maka akan terbayang adanya mediasi (*tawassuth*) antara keduanya[55].

Pendapat ketiga, bahwa hakikat-hakikat itu diciptakan jika berupa hakikat *murakkabah* (yang tersusun, kompleks). Karena antar hakikat yang menjadi penyusun dari suatu dzat, tentu membutuhkan sentuhan *atsar* untuk menjadi sebuah formula penyusun dzat tersebut. Sehingga, jika hakikat dari suatu dzat itu *basîthah* (simpel, tunggal) maka tidak perlu adanya sentuhan atsar, alias tidak diciptakan/dijadikan.

أَرْسَلَ الرَّبُّ تَعَالَى رُسُلَهُ بِالْمُعْجِزَاتِ الْبَاهِرَاتِ وَخُصَّ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَبْعُوثُ إِلَى الْخَلْقِ أَجْمَعِينَ الْمُفَضَّلُ عَلَى جَمِيعِ الْعَالَمِينَ وَبَعْدَهُ الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْمَلَائِكَةُ عَلَيْهِمْ السَّلَامُ

وَالْمُعْجِزَةُ أَمْرٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ مَقْرُونٌ بِالتَّحَدِّي مَعَ عَدَمِ الْمُعَارَضَةِ وَالتَّحَدِّي الدَّعْوَى

Tuhan mengutus para rasul-Nya dengan membawa mu'jizat yang jelas. Dan Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* mendapat keistimewaan. Beliau diutus untuk seluruh makhluk dan diutamakan atas alam semesta. Setelah beliau, (dalam derajat keutamaan berikutnya) adalah para nabi, kemudian para malaikat *'alaihimus salâm*.

Mu'jizat adalah sesuatu yang menyimpang dari kebiasaan, dan dibarengi pengakuan sebagai utusan Tuhan, tanpa dapat ditandingi (oleh umat). *At-Tahaddi* adalah pengakuan sebagai utusan.

PENGUTUSAN PARA RASUL DAN MAKHLUK PALING UTAMA

Termasuk di antara hal-hal yang wajib diyakini adalah terutusnya para rasul, dan penegakan dalil-dalil atas kebenaran mereka, yakni berupa *mu'jizat* yang menjadi hujjah atas umatnya. Tentang jumlah para rasul, ulama' berbeda pandangan. Imam Ahmad meriwayatkan hadis dari Abu Umamah secara *marfu'*, bahwa jumlah para nabi adalah 124 ribu orang nabi, dan yang menjadi rasul di antara mereka 313 orang.

Abu Ya'la meriwayatkan sebuah hadis dengan sanad *dlaif*, dari hadis Anas, secara *marfu'*, bahwa Allah mengutus 8.000 orang nabi. Yang 4.000 orang diutus ada Bani Israil, selebihnya pada kaum-kaum lainnya[56].

Dan Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* mendapat beberapa keistimewaan, di antaranya:

[55] Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*, vol II hal. 415

[56] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 541.

* Bahwa beliau adalah penutup para nabi. Allah berfirman:

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ (الأحزاب : ٤٠)

Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi dia adalah Rasulullah dan penutup nabi-nabi. (QS. Al-Ahzab: 40)

* Bahwa beliau diutus pada dua golongan, manusia dan jin, seluruhnya. Allah berfirman:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا (سبأ : ٢٨)

Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan (QS. Saba': 28)

Dalam hadis riwayat Bukhari dan Muslim, Rasulullah saw. bersabda:

وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً (رواه مسلم)

Dan aku diutus untuk makhluk, secara keseluruhan (HR. Muslim)

Hadis di atas ditafsiri bahwa Rasulullah saw. diutus untuk golongan manusia dan jin. Adapun kepada Malaikat, menurut Al-Halimiy, Al-Baihaqi dan Al-Iraqi dari Ibnus Shalah, bahwa beliau tidak diutus pada Malaikat. Imam Ar-Razi dan An-Nasafi mengklaim adanya ijma' ulama' tentang hal ini. Akan tetapi Syaikh Taqiyyuddin As-Subuki mengunggulkan pendapat yang menyatakan bahwa Rasulullah juga diutus kepada para Malaikat[57].

* Bahwa beliau adalah yang paling utama di antara alam semesta, meliputi para nabi, para rasul dan para malaikat. Imam Ar-Razi meriwayatkan adanya ijma' ulama' tentang hal ini.

Selanjutnya, terkait derajat keutamaan para makhluk, maka setelah Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wasallam*, derajat keutamaan berikutnya, sebagaimana pendapat mayoritas ulama', adalah para nabi, kemudian para malaikat. Keutamaan para nabi di atas keutamaan para malaikat ini berdasarkan firman Allah:

وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ (الأنعام : ٨٦)

Masing-masing (dari para rasul) Kami lebihkan derajatnya di atas seluruh alam (QS. Al-An'am: 86)

Dan, malaikat adalah termasuk di antara seluruh alam. Alasan lainnya, di antaranya adalah:

- Bahwa Allah memerintahkan para malaikat untuk sujud kepada Nabi Adam *alaihissalam*. Padahal di antara para Nabi, ada yang lebih utama derajatnya dibandingkan Nabi Adam.

[57] *Ibid*, hal. 542.

- Bahwa para nabi diberikan sifat *ishmah* (terpelihara dari dosa) berikut keadaan-keadaan sulit seperti musibah yang sehingga wajib untuk bersabar menghadapinya, dan syahwat yang sehingga wajib pula bersabar menaklukkannya.
- Bahwa manusia kelak di hari kiamat memohon syafaat kepada para nabi, bukan kepada malaikat.

Meski demikian, ada pendapat lain yang menyatakan bahwa para malaikat lebih utama daripada para nabi, seperti diungkapkan oleh kaum Mu'tazilah, dan sebagian ulama' dari kalangan kita.

Selanjutnya, As-Suyuthi memerinci peringkat keutamaan para nabi dan rasul, sebagai berikut[58]:

1. Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wasallam.*
2. Nabi Ibrahim *'alaihissalam.*
3. Nabi Musa *'alaihissalam.*
4. Nabi Isa *'alaihissalam.*
5. Nabi Nuh *'alaihissalam.*

   Kelima nabi di atas termasuk dalam *ulul azmi*, yakni para nabi yang memiliki kesungguhan yang sangat.
6. Rasul-rasul yang lain.
7. Nabi-nabi yang lain.

TENTANG MU'JIZAT

Mu'jizat adalah sesuatu yang menyimpang dari kebiasaan, dan dibarengi pengakuan sebagai utusan Tuhan, tanpa dapat ditandingi. Dari pengertian ini, ada sejumlah penjelasan dan pegecualian, sebagai berikut:

1. Termasuk dalam kategori "sesuatu" adalah ucapan, perbuatan, dan peniadaan, seperti misalnya seseorang mengaku sebagai nabi kemudian menghilangkan gunung, misalnya.
2. Dikecualikan dari "menyimpang dari kebiasaan" sesuatu yang telah biasa, seperti terbitnya matahari setiap hari.
3. Dikecualikan dari "dibarengi pengakuan sebagai utusan Tuhan", sesuatu yang menyimpang dari kebiasaan tanpa dibarengi pengakuan sebagai utusan, sebagaimana karamah para wali. Atau perilaku menyimpang dari kebiasaan yang terjadi sebelum pengakuan sebagai utusan, seperti cahaya yang nampak dari kening Rasulullah sebelum diangkat menjadi nabi utusan, maka semacam ini disebut *irhâsh.*
4. As-Suyuthi menambahkan *qayyid* "bahwa perilaku menyimpang tersebut harus selaras dengan pengakuan sebagai utusan Tuhan".

[58] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 544.

Sehingga, jika semisal seseorang mengaku menjadi utusan Tuhan dengan membawa *khâriqul 'âdat* berupa bisa berucapnya seorang bayi, atau berucapnya benda mati, dengan isi ucapan yang justru membantah pengakuan tersebut. Maka *khâriqul 'âdat* semacam ini tidak disebut sebagai mu'jizat, dan tidak menunjukkan atas kebenaran pengakuannya, menurut pendapat *shahih* sebagaimana dinyatakan oleh Syaikh Abu Ishaq Asy-Syairazi, dan dipedomani oleh Imam Al-Haramain[59].

5. Dikecualikan dari "tanpa dapat ditandingi", *khâriqul 'âdat* berupa sihir dan sulap yang dapat ditandingi oleh siapapun.
6. Dinamakan mu'jizat, yang makna harfiahnya adalah "melemahkan" karena mu'jizat mengandung tindakan melemahkan orang-orang yang menjadi target utusan, sehingga mereka tidak dapat menandingi dengan hal serupa.

وَالْإِيمَانُ تَصْدِيقُ الْقَلْبِ وَلَا يُعْتَبَرُ إِلَّا مَعَ التَّلَفُّظِ بِالشَّهَادَتَيْنِ مِنْ الْقَادِرِ وَهَلْ التَّلَفُّظُ شَرْطٌ أَوْ شَطْرٌ فِيهِ تَرَدُّدٌ	Iman adalah pembenaran hati. Dan tidak dianggap kecuali bersamaan dengan pelafalan dua kalimat syahadat (penyaksian) dari orang yang mampu melafalkan. Dan apakah pelafalan merupakan syarat keimanan ataukah bagian dari keimanan, terdapat perbedaan pendapat dalam hal ini.
وَالْإِسْلَامُ أَعْمَالُ الْجَوَارِحِ وَلَا تُعْتَبَرُ إِلَّا مَعَ الْإِيمَانِ	Islam adalah amal-amal perbuatan anggota badan. Dan Islam tidak dianggap tanpa adanya keimanan.
وَالْإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ	*Al-ihsân* adalah engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, maka jika engkau tidak mampu seakan-akan melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu.

IMAN DAN SYARAT-SYARATNYA

Pengertian iman ditinjau dari sudut bahasa adalah *tashdîq* (pembenaran). Sedangkan ditinjau dari sudut syara', berikut ini definisi iman menurut Imam Al-Asy'ari dan mayoritas ulama', sebagai berikut:

تَصْدِيْقُ الْقَلْبِ بِكُلِّ مَا عُلِمَ بِالضَّرُوْرَةِ مَجِيْءُ الرَّسُوْلِ بِهِ دُوْنَ الْأُمُوْرِ الْاِجْتِهَادِيَّةِ

Pembenaran oleh hati terhadap segala apa yang diketahui secara dlaruriy dibawa oleh Rasul, selain hal-hal yang bernuansa ijtihadiyyah.[60]

[59] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 550.
[60] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 550.

Ulama' kalangan kita menyatakan bahwa tidak cukup iman dengan hanya pembenaran dalam hati, akan tetapi harus diikrarkan dengan mengucapkan dua kalimat syahadat bagi orang yang mampu mengucapkannya. Karena mengucapkan adalah perintah syara', sebagaimana perintah untuk meyakininya. Allah berfirman:

قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ (البقرة : ١٣٦)

Katakanlah, "Kami beriman kepada Allah" (QS. Al-Baqarah: 136)

Jika tidak mampu mengucapkan, karena bisu, atau terlanjur diburu kematian sebelum memungkinkan untuk berucap, maka imannya dianggap sah. Jika ditawarkan kepadanya untuk mengucapkan dua kalimat syahadat, lalu dia menolak, padahal mampu mengucapkannya, maka dia belum dianggap beriman, sebagaimana kesepakatan para ulama'.

Jika orang yang telah membenarkan dalam hati ini enggan mengucapkan syahadat, dan sebelumnya memang tidak ada penawaran untuk mengucapkannya, maka menurut mayoritas ulama', dia belum dianggap beriman. Imam Al-Ghazali berpendapat bahwa keyakinan dalam hati telah mencukupi. Ia berkata, "Bagaimana mungkin mendapatkan siksa, orang yang dalam hatinya penuh dengan keimanan, padahal keyakinan dalam hati inilah yang merupakan tujuan asal. Hanya saja, karena samarnya kandungan hati, maka hukum formal digantungkan pada ikrar secara lahir". Berdasarkan pernyataan Imam Al-Ghazali ini, maka orang seperti ini (membenarkan dalam hati tanpa mengucapkannya) adalah mukmin di hadapan Allah, tetapi bukan mukmin di mata hukum dunia, berkebalikan dengan orang munafiq[61].

Berdasarkan pendapat masyhur, apakah berucap syahadat merupakan syarat iman ataukah bagian dari iman? Dalam hal ini terjadi perbedaan pendapat. ***Pendapat pertama***, bahwa berucap syahadat merupakan syarat iman. Pendapat ini dipedomani oleh para ulama' *mutakallimin*. ***Pendapat kedua***, bahwa berucap syahadat merupakan bagian dari iman. Pendapat ini dipegang teguh oleh mayoritas ulama' salaf, termasuk Imam Abu Hanifah dan Imam Asy-Syafi'i.

ISLAM DAN SYARAT-SYARATNYA

Sedangkan Islam adalah amal-amal perbuatan anggota badan. Ini mengacu pada penjelasan Rasulullah tentang pengertian Islam sebagaimana dalam hadis Jibril *alaihissalam*:

[61] *Ibid,* hal. 551.

أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (رواه البخاري ومسلم)

(Islam yaitu) engkau bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah, dan bahwa Muhammad itu utusan Allah, dan engkau mendirikan shalat, menunaikan zakat, berpuasa Ramadan, dan berhaji ke Baitullah jika engkau mampu meniti jalan ke sana. (HR. Bukhari dan Muslim).

Dan Islam tidak dianggap tanpa adanya keimanan, karena keimanan adalah syarat bagi keabsahan pelaksanaan amal-amal tersebut di atas.

DEFINISI IHSAN

Sedangkan *ihsân* adalah beribadah kepada Allah seakan-akan melihat-Nya, jika tidak mampu demikian, maka dengan merasakan bahwa Dia melihat hamba-hamba-Nya. Inilah yang disebut sebagai *murâqabah*. Ihsân adalah penyempurna iman dan islam.

وَالْفِسْقُ لَا يُزِيلُ الْإِيمَانَ ، وَالْمَيِّتُ مُؤْمِنًا فَاسِقًا تَحْتَ الْمَشِيئَةِ إِمَّا أَنْ يُعَاقَبَ ثُمَّ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ وَإِمَّا أَنْ يُسَامَحَ بِمُجَرَّدِ فَضْلِ اللهِ أَوْ مَعَ الشَّفَاعَةِ . وَأَوَّلُ شَافِعٍ وَأَوْلَاهُ حَبِيبُ اللهِ مُحَمَّدٌ الْمُصْطَفَى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Ke-*fasiq*-an tidak menghilangkan keimanan. Orang yang mati dalam keadaan beriman tetapi *fasiq*, berada dalam kehendak Allah. Adakalanya dia disiksa kemudian dimasukkan sorga, adakalanya dia diberi kemurahan dengan semata-mata anugerah dari Allah, atau beserta syafa'at Nabi. Pemberi syafa'at pertama dan yang utama adalah kekasih Allah, Nabi Muhammad sang terpilih, *shallallâhu 'alaihi wa sallam*.

IMAN BERSAMA KEFASIKAN

Ke-*fasiq*-an, yakni melakukan dosa-dosa besar, tidak menghilangkan keimanan. Pelakunya disebut mu'min yang bermaksiat. Berbeda halnya dengan pendapat Mu'tazilah yang menyatakan bahwa perbuatan dosa besar dapat menghilangkan keimanan. Yakni bahwa seorang yang telah beriman kemudian melakukan perbuatan dosa besar, maka ia berada di antara kekufuran dan keimanan. Sedangkan kaum Khawarij menggolongkannya pada kekufuran.

Orang yang mati dalam keadaan beriman tetapi *fasiq*, berada dalam kehendak Allah. Adakalanya dia disiksa kemudian dimasukkan sorga, adakalanya dia diberi kemurahan dengan tanpa masuk neraka. Semua ini semata-mata anugerah dari Allah, atau besertaan karena syafa'at Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wasallam*. Sedangkan golongan

Mu'tazilah menyatakan bahwa orang beriman yang mati dalam keadaan fasiq tersebut akan kekal di neraka. Tidak boleh mereka diampuni dan diberikan syafa'at.

TENTANG SYAFA'AT

Wajib beriman tentang adanya syafa'at. Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* bersabda:

لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ فَتَعَجَّلَ كُلُّ نَبِيٍّ دَعْوَتَهُ وَإِنِّي اخْتَبَأْتُ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لأُمَّتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَهِيَ نَائِلَةٌ إِنْ شَاءَ اللهُ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِي لاَ يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئًا (رواه مسلم)

Setiap nabi memiliki doa yang terkabulkan. Setiap nabi menyegerakan doanya. Dan sesungguhnya aku menyimpan doaku, agar menjadi syafa'at bagi umatku pada hari kiamat. Syafa'atku – jika Allah menghendaki – mencakup pada orang yang mati dari umatku yang tidak menyekutukan Allah dengan sesuatupun. (HR. Muslim).

Pemberi syafa'at pertama dan yang utama adalah Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Rasul bersabda:

أَنَا أَوَّلُ شَافِعٍ وَأَوَّلُ مُشَفَّعٍ (رَوَاهُ الشَّيْخَانِ)

Aku adalah orang pertama yang memberi syafa'at dan orang pertama yang diterima syafa'atnya. (HR. Bukhari dan Muslim).

Selain Rasulullah saw., orang-orang yang bisa memberi syafa'at adalah para ulama' dan *syuhada'*. Sebagaimana sabda Nabi saw.:

يَشْفَعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْأَنْبِيَاءُ، ثُمَّ الْعُلَمَاءُ، ثُمَّ الشُّهَدَاءُ (رواه ابن ماجة)

Akan memberi syafa'at kelak di hari kiamat, para nabi, para ulama', dan orang-orang yang mati syahid. (HR. Ibnu Majah)

Kemudian, syafa'at yang diberikan Rasulullah saw., bermacam-macam tingkatan, sebagai berikut[62]:

1. Tingkatan pertama, yakni yang paling agung (*syafa'at udhmâ*), syafa'at dalam mempercepat hisab, dan menyamankan penantian. Syafa'at ini hanya bisa diberikan oleh Rasullullah saw.
2. Tingkatan kedua, syafa'at dalam memasukkan sorga tanpa hisab. Syafa'at ini, menurut Imam An-Nawawi, hanya bisa diberikan oleh Rasullullah saw.
3. Tingkatan ketiga, syafa'at dalam memasukkan sorga untuk orang-orang yang seharusnya masuk nerakka. Syafa'at ini selain diberikan

[62] Syarh Al-Mahalli 'ala Jam'il Jawâmi' II/419. Imam As-Suyûthi menambahkan hingga tingkatan kesembilan, sebagaimana dipaparkan dalam Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 554-555.

oleh Rasullullah saw., juga bisa diberikan oleh para nabi lainnya, para malaikat dan orang-orang mukmin.

4. Tingkatan keempat, syafa'at dalam mengeluarkan orang-orang beriman yang telag dimasukkan neraka. Syafa'at ini selain diberikan oleh Rasullullah saw., juga bisa diberikan oleh para nabi lainnya, para malaikat dan orang-orang mukmin.
5. Tingkatan kelima, syafa'at dalam menambah derajat orang yang masuk sorga. Imam An-Nawawi mengajukan kemungkinan bahwa syafa'at ini hanya bisa diberikan oleh Rasullullah saw.

وَلَا يَمُوتُ أَحَدٌ إِلَّا بِأَجَلِهِ وَالنَّفْسُ بَاقِيَةٌ بَعْدَ مَوْتِ الْبَدَنِ ، وَفِي فَنَائِهَا عِنْدَ الْقِيَامَةِ تَرَدُّدٌ . قَالَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ وَالْأَظْهَرُ لَا تَفْنَى أَبَدًا ، وَفِي عَجْبِ الذَّنَبِ قَوْلَانِ ، قَالَ الْمُزَنِيُّ وَالصَّحِيحُ يَبْلَى وَتَأَوَّلَ الْحَدِيثَ	Seseorang tidak akan mati kecuali ajalnya telah tiba. Ruh masih tetap ada setelah matinya badan. Dan tentang kebinasaan ruh ketika hari Kiamat, terdapat perbedaan pendapat tentang hal ini. Berkata Asy-Syaikh al-Imam (orang tua pengarang): "Menurut pendapat *adh-har*, ruh selamanya tidak akan binasa". Tentang tulang ekor (apakah bisa hancur), terdapat dua pendapat. Al-Muzani berkata: "Menurut pendapat shahih, tulang ekor akan hancur". Dan beliau men-*ta'wil* hadis yang menjelaskan hal tersebut.
وَحَقِيقَةُ الرُّوحِ لَمْ يَتَكَلَّمْ عَلَيْهَا مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَنُمْسِكُ عَنْهَا	Hakikat ruh tidak dibicarakan oleh Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*m, maka kita menahan diri dari pembahasan tentang hal ini.

KEMATIAN DAN KEBINASAAN RUH

Seseorang tidak akan mati kecuali ajalnya telah tiba. Ajal adalah waktu yang dicatat oleh Allah sejak azaliy sebagai batas akhir hidupnya, baik dengan dibunuh atau selainnya. Mayoritas Mu'tazilah berpendapat bahwa orang yang dibunuh berarti ajalnya telah diputus oleh si pembunuh, andai ia tidak dibunuh, pastilah akan hidup lebih lama lagi. Argumentasi dari pendapat kita, ahlussunnah, adalah ayat-ayat berikut:

فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ (الأعراف : ٣٤)

Maka apabila telah datang ajalnya, mereka tidak dapat mengundurkannya barang sesaatpun dan tidak dapat pula memajukannya. (QS. Al-A'raf : 34)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ

كَانُوا غُزًّى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا (آل عمران : ١٥٦)

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu seperti orang-orang kafir (orang-orang munafik) itu, yang mengatakan kepada saudara-saudara mereka apabila mereka mengadakan perjalanan di muka bumi atau mereka berperang: "Kalau mereka tetap bersama-sama kita tentulah mereka tidak mati dan tidak dibunuh." (QS. Ali Imran: 156)

Dalam Al-Qur'an surat Ali Imran : 156, Allah melarang mengatakan seperti yang dikatakan oleh kaum Mu'tazilah.

EKSISTENSI RUH

Pandangan semua penganut agama, dari kaum muslimin dan selainnya, adalah bahwa ruh masih tetap ada saat matinya badan. Dengan adanya ruh inilah, nikmat kubur dan siksa kubur dirasakan. Hanya kaum falasifah (filosof atheis) saja yang berbeda pendapat tentang hal ini. Argumentasi kita adalah sejumlah ayat sebagai berikut:

كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ الْمَوْتِ (آل عمران: ١٨٥)

Tiap-tiap yang berjiwa akan merasakan mati. (QS. Ali Imran: 185)

Yang merasakan, tentunya akan tetap ada yang dirasakan lewat.

كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ * وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ (القيامة: ٢٦)

Sekali-kali jangan. Apabila nafas (seseorang) telah (mendesak) sampai ke kerongkongan, dan dikatakan (kepadanya): "Siapakah yang dapat menyembuhkan?" (QS. Al-Qiyamah: 26).

Ayat ini merupakan *nash* dalam tetapnya ruh dan digiringnya ruh menuju Tuhannya.

وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (آل عمران ١٦٩)

Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup disisi Tuhannya dengan mendapat rezki. (QS. Ali Imran : 169)

Selanjutnya berpijak pendapat yang benar (yakni ruh tetap ada setelah matinya badan), maka apakah kelak di hari kiamat ruh akan binasa, dan akan dikembalikan lagi, berdasar firman Allah

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (الرحمن : ٢٦)

Semua yang ada di bumi itu akan binasa. (QS. Ar-Rahman : 26)

Ataukah ruh tidak ikut binasa? Berdasar pengecualian berikut:

وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ إِلاَّ مَن شَاء اللهُ (الزمر : ٦٨)

Dan ditiuplah sangkakala, maka matilah siapa yang di langit dan di bumi kecuali siapa yang dikehendaki Allah. (QS. Az-Zumar: 68)

Ada dua pendapat tentang hal ini, sebagaimana diriwayatkan oleh Taqiyyudiin As-Subuki dalam karya Tafsir-nya, Ibnul Qayyim dalam

karyanya, *Ar-Ruh*. As-Subuki menyatakan bahwa menurut *qaul adh-dhar*, ruh tidak binasa, karena hukum keasalan tentang tetapnya ruh setelah mati adalah berlanjutnya hal tersebut. Dan, tetapnya ruh ini termasuk dalam kategori pengecualian.

Terkait dengan pembahasan kali ini, ada sebuah perdebatan, apakah tulang ekor bisa hancur? Mengingat ada hadis yang menjelaskannya, yaitu :

لَيْسَ مِنَ الْإِنْسَانِ شَيْءٌ إِلَّا يَبْلَى إِلَّا عَظْمًا وَاحِدًا وَهُوَ عَجْبُ الذَّنَبِ مِنْهُ يُرَكَّبُ الْخَلْقُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (رواه الشيخان)

Tidak ada sesuatupun dari diri manusia melainkan akan binasa, kecuali satu tulang, yakni tulang ekor. Darinya tersusun penciptaan di hari kiamat. (HR. Bukhari dan Muslim)

Pendapat masyhur menyatakan bahwa tulang ekor tidak akan hancur, sebagaimana keterangan dalam hadis di atas, dan juga hadis-hadis dari riwaya lainnya yang senada. Di sisi lain, Al-Muzani mengklaim bahwa menurut pendapat shahih, tulang ekor akan hancur. Berdasarkan hal ini, Al-Muzani men-*ta'wil* hadis tersebut. Menurutnya, memang benar tulang ekor tidak akan hancur dengan tanah, akan tetapi dengan selainnya. Sebagaimana halnya Allah mematikan malaikat maut dengan tanpa melalui malaikat maut.

HAKIKAT RUH

Dalam menyikapi hakikat ruh, manusia terbagi dalam dua kelompok besar, yakni mereka yang menahan diri dari membahas hakikat ruh, dan mereka yang membahasnya.

Secara umum, mereka yang menahan diri dari pembahasan hakikat ruh berpegangan pada ayat Al-Qur'an yang menjelaskannya. Saat orang-orang Yahudi bertanya tentang hakikat ruh, Allah menurunkan ayat berikut:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (الإسراء : ٨٥)

Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: "Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit". (QS. Al-Isra': 85)

Jam'ul Jawâmi' merekomendasikan agar kita menahan diri dari pembahasan lebih jauh tentang hakikat ruh, dan hanya mencukupkan diri dengan pengetahuan bahwa ruh itu ada, sebagaimana dianjurkan oleh Syaikh Al-Junaid. Senada dengan pendapat ini adalah Ats-Tsa'âlibiy, Ibnu

'Athiyyah, Al-Khuthabiy, Ibnu Baththâl dan lainnya. Ibnu Baththâl berkata, "Hikmah dari disamarkannya hakikat ruh adalah memberitahukan pada makhluk akan kelemahannya dalam mengetahui sesuatu yang tidak mampu diketahuinya, hingga memaksa menyerahkan pengetahuan tentangnya kepada Allah".

Sedangkan kelompok kedua, yakni mereka yang membahas hakikat ruh, menanggapi ayat di atas dengan dua tanggapan:

Pertama, bahwa orang-orang Yahudi sebelum bertanya pada Rasulullah, mereka berkata pada teman-temannya, "Jika Muhammad menjawab tentang hakikat ruh, maka ia bukan nabi. Jika ia tidak menjawab, maka ia adalah orang yang benar." Karena dalam Taurat terdapat penjelasan "Bahwa ruh anak cucu Adam tidak ada yang mengetahuinya kecuali Allah". Lantas Rasulullah tidak menjawab pertanyaan tersebut, karena tidak diizinkan oleh Allah, juga tidak diturunkan keteragan tentangnya. Karenanya, tatkala ayat ini turun, orang-orang Yahudi berkomentar, "Beginilah kami menjumpai jawaban tentangnya".

Kedua, bahwa pertanyaan orang-orang Yahudi sebenarnya hanyalah pertanyaan untuk melemahkan dan memperberat saja. Karena kata "ruh" itu *musytarak*, satu lafadh dengan beragam makna hakikat. Bisa diarahkan pada "ruh manusia", Jibril (Jibril juga dijuluki "Ruh"), malaikat lain (segolongan dari malaikat memiliki sebutan "Ruh"), Al-Qur'an, dan Isa bin Maryam. Orang-orang Yahudi menginginkan, jika Rasul menjawabnya, mereka akan membalas, "Bukan itu yang kami kehendaki". Karenanya ayat yang turun hanya menjelaskan secara global bahwa ruh itu urusan Allah, agar dapat menjawab semua kemungkinan di atas.

Kelompok kedua yang membahas tentang ruh, berbeda pandangan dalam menjelaskannya.

1. Mayoritas ulama' *mutakallimin* menyatakan bahwa ruh adalah *jisim* yang halus, yang berbaur dengan badan yang kasar, sebagaimana berbaurnya air dengan kayu hijau.
2. Banyak dari ulama' *mutakallimin* menyatakan bahwa ruh adalah *'aradl* (sifat) yakni kehidupan yang dengan wujudnya badan menjadi hidup.
3. Golongan *falasifah* dan *shufiyyah* menyatakan bahwa ruh bukanlah jisim, bukan pula *'aradl*, akan tetapi ruh adalah *jauhar* yang menyendiri yang berdiri sendiri, tidak mengambil ruang, berhubungan dengan badan dengan pengaturan dan penggerakan, akan tetapi tidak masuk dalam badan, juga tidak keluar darinya.

وَكَرَامَاتُ الْأَوْلِيَاءِ حَقٌّ قَالَ الْقُشَيْرِيُّ: وَلَا يَنْتَهُونَ إِلَى نَحْوِ وَلَدٍ دُونَ وَالِدٍ	*Karamah* para wali adalah *haq* (benar adanya). Al-Qusyairi berkata: "Para wali tidak terbatasi bentuk *karamah*-nya dengan pengecualian semisal anak tanpa bapak"

KERAMAT PARA WALI

Madzhab ahlussunnah menyatakan bahwa *karamah* para wali itu ada, berbeda dengan pendapat mayoritas Mu'tazilah yang mengingkari adanya *karamah* bagi para wali. Abu Turâb an-Nakhsyi berkata, "Barangsiapa tidak percaya dengan adanya *karamah*, maka dia telah kufur"[63].

Pada diri shahabat dan *tabi'in* telah terjadi *khâriqul 'âdat* (hal menyimpang dari kebiasaan) yang tidak dapat diingkari. Seperti contoh berikut:

- kembali mengalirnya Sungai Nil setelah Khalifah Umar bin Khaththab menyuratinya;
- Khalifah Umar bin Khaththab yang dapat melihat pasukan kaum muslimin yang berada di Nahawand, sementara beliau berada di atas mimbar di kota Madinah, sehingga beliau berkata, "Wahai pasukan, pergilah ke bukit !" Dan ternyata pasukan mendengar seruan Khalifah.

Selanjutnya tentang batasan *khâriqul âdat* yang bisa menjadi karamah bagi wali, ada beberapa pendapat:

* Sesuatu yang bisa menjadi mu'jizat bagi nabi, bisa menjadi *karamah* bagi wali. Tidak ada perbedaan antara keduanya kecuali ada tidaknya pengakuan sebagai utusan Allah. Pendapat ini didukung mayoritas ulama'.
* Al-Qusyairi membatasi bentuk *karamah*: yakni segala bentuk *khâriqul 'âdat* asalkan tidak sampai pada bentuk seperti kelahiran anak tanpa orang tua (yakni mu'kizat Nabi Isa as.); mengubah benda mati menjadi hewan (seperti batu menjadi unta, mu'jizat Nabi Sholeh as.; tongkat menjadi ular, mu'jizat Nabi Musa as.). Pendapat ini didukung oleh Tajuddin As-Subuki, pengarang *Jam'ul Jawâmi'*. Az-Zarkasyi mengomentari, bahwa ini adalah pendapat yang lemah, karena berseberangan dengan mayoritas ulama'.
* Al-Ustadz Abu Ishaq Al-Isfirayini membatasi bentuk karamah: setiap

[63] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 562.

apa yang diperkirakan bisa menjadi mu'jizat bagi nabi, maka tidak mungkin tampak hal yang sama sebagai *karamah* wali. Menurutnya, *karamah* hanya sebatas terkabulkannya doa, atau terpenuhinya kebutuhan air di hutan yang umumnya tak ada harapan menemukannya, atau yang semisalnya, dari bentuk-bentuk di bawah level *khâriqul 'âdat.* Pendapat ini hampir-hampir menafikan *karamah*, sebagaimana *Jam'ul Jawâmi'* menyandingkannya dengan keingkaran Mu'tazilah.

وَلَا نُكَفِّرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ . وَلَا نُجَوِّزُ الْخُرُوجَ عَلَى السُّلْطَانِ	Kita tidak mengkafirkan seorangpun dari ahli qiblat. Dan kita tidak membolehkan keluar (dari kesetiaan) atas pemimpin.
وَنَعْتَقِدُ أَنَّ عَذَابَ الْقَبْرِ وَسُؤَالَ الْمَلَكَيْنِ وَالصِّرَاطَ وَالْمِيزَانَ حَقٌّ	Kita berkeyakinan bahwa siksa kubur, pertanyaan dua malaikat, *shirâth* (titian) dan *mîzân* (timbangan amal) adalah *haq* (benar adanya).
وَالْجَنَّةُ وَالنَّارُ مَخْلُوقَتَانِ الْيَوْمَ	Sorga dan neraka telah diciptakan keduanya hari ini
وَيَجِبُ عَلَى النَّاسِ نَصْبُ إِمَامٍ وَلَوْ مَفْضُولًا	Dan wajib atas manusia untuk menegakkan pemimpin, meski bukan orang terbaik.
وَلَا يَجِبُ عَلَى الرَّبِّ سُبْحَانَهُ شَيْءٌ	Dan tidak wajib atas Tuhan – Yang Maha Suci – sesuatu apapun.
وَالْمَعَادُ الْجُسْمَانِيُّ بَعْدَ الْإِعْدَامِ حَقٌّ	Pengembalian raga setelah meniadakannya adalah *haq* (benar adanya).

TIDAK MENGKAFIRKAN AHLI KIBLAT

Sebagian di antara prinsip ahlussunnah adalah tidak mengkafirkan seorangpun dari ahli qiblat akibat bid'ah yang dilakukannya, seperti :

- Orang-orang yang mengingkari sifat-sifat Allah,
- Orang-orang yang mengingkari bahwa Allah menciptakan perbuatan hamba-hamba-Nya
- Orang-orang yang mengingkari bahwa Allah dapat dilihat kelak di hari kiamat

Adapun jika bid'ah yang dilakukan telah menjadikannya keluar dari ahli qiblat, maka tak ada perselisihan lagi tentang status kufurnya. Bid'ah yang mengeluarkan dari ahli qiblat antara lain:

- Orang-orang yang mengingkari bahwa alam adalah baru
- Orang-orang yang mengingkari kebangkitan dari kubur
- Orang-orang yang mengingkari hari berkumpul di padang mahsyar

- Orang-orang yang mengingkari bahwa Allah Maha Mengetahui hal-hal yang detil (*juz'iyyat*)

Status kufur yang dijatuhkan pada pelaku bid'ah semacam ini karena keingkaran mereka atas sesuatu yang telah diketahui secara *dlaruriy* bahwa hal tersebut dibawa oleh Rasulullah.

KESETIAAN PADA PEMIMPIN

Sebagian di antara prinsip *ahlussunnah* adalah tidak membolehkan keluar dari kesetiaan pada pemimpin, baik pemimpin yang adil maupun pemimpin yang *dhalim*. Berbeda halnya dengan golongan Mu'tazilah, yang membolehkan keluar dari kesetiaan atas pemimpin. Karena menurut mereka, dengan berbuat *dhalim*, kepemimpinannya termakzulkan.

SIKSA KUBUR DAN PERTANYAAN DUA MALAIKAT

Sebagian di antara prinsip *ahlussunnah* adalah keyakinan bahwa siksa kubur, pertanyaan dua malaikat, *shirâth* (titian) dan *mîzân* (timbangan amal) adalah *haq* (benar adanya). Tentang siksa kubur, Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* bersabda:

عَذَابُ الْقَبْرِ حَقٌّ (رواه الشيخان)

Siksa kubur adalah haq (benar adanya). (HR. Bukhari dan Muslim)

النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ (غافر : ٤٦)

Kepada mereka dinampakkan neraka pada pagi dan petang, dan pada hari terjadinya Kiamat. (Dikatakan kepada malaikat): "Masukkanlah Fir'aun dan kaumnya ke dalam siksa yang sangat keras". (Ghafir : 46)

Siksa kubur diperuntukkan bagi orang-orang kafir, dan orang fasiq yang dikehendaki disiksa. Dengan cara ruh dikembalikan pada jasad atau sisa-sisa jasad.

Tentang pertanyaan dua malaikat, *ahlussunnah* berkeyakinan bahwa setelah seseorang setelah dikubur, akan didatangi oleh dua malaikat, Munkar dan Nakir, yang akan menanyakan tentang siapa Tuhannya, apa agamanya, siapa nabinya. Sebelumnya, ruh mayyit dikembalikan pada jasadnya sekira dapat memahami *khithab* atau pertanyaan. Lalu penghuni kubur menjawab dengan jawaban yang sama dengan keyakinannya saat meninggal dunia.

Tentang *shirâth* (titian), adalah tali yang dibentangkan di atas neraka Jahannam, yang lebih tipis dari rambut dan lebih tajam dari pedang. Semua makhluk akan melewatinya. Ahli sorga akan dapat

melaluinya. Ahli neraka akan terpeleset telapak kakinya.

Tentang *mîzân* (timbangan amal), berlidah dan berpiringan dua, amal-amal baik dan amal-amal jahat akan ditimbang dengannya. Tentang keberadaan *mizan* ini, Allah berfirman:

وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ (الأنبياء : ٤٧)

Kami akan memasang timbangan yang tepat pada hari kiamat, maka tiadalah dirugikan seseorang barang sedikitpun. Dan jika (amalan itu) hanya seberat biji sawipun pasti Kami mendatangkan (pahala)nya. Dan cukuplah Kami sebagai pembuat perhitungan. (QS. Al-Anbiya' : 47)

SURGA DAN NERAKA TELAH TERCIPTA

Madzhab *ahlussunnah* menyatakan bahwa sorga dan neraka saat ini telah tercipta. Beberapa nash syariat menjelaskannya, sebagai berikut:

وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ (آل عمران : ١٣٣)

Dan bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu dan kepada surga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan untuk orang-orang yang bertakwa (QS. Ali Imron: 133)

وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (آل عمران : ١٣١)

Dan peliharalah dirimu dari api neraka, yang disediakan untuk orang-orang yang kafir. (QS. Ali Imron: 131)

Kisah Nabi Adam *alaihissalam* dan Ibu Hawwa' yang ditempatkan di sorga, serta sekian banyak hadis menjelaskan bahwa sorga dan neraka telah tercipta.

Kaum Mu'tazilah menyangka bahwa sorga dan neraka diciptakan pada hari kiamat yang merupakan hari pembalasan.

NASHBUL IMAMAH

Wajib hukumnya atas manusia untuk menegakkan pemimpin, meski bukan orang terbaik. Kepemimpinan merupakan sebuah keniscayaan. Pemimpin dalam sebuah komunitas, diperlukan untuk mengurusi kemaslahatan manusia, seperti menjaga stabilitas keamanan, memberantas kesewenang-wenangan, memutus persengketaan, dan lain sebagainya. Sehingga para shahabat menjadikan penegakan kepemimpinan sebagai kewajiban terpenting yang harus didahulukan daripada urusan penyemayaman jenazah Rasulullah saw.

Tentang siapa yang harus memegang kepemimpinan? Maka

pemimpin tidak harus yang terbaik, asal telah memenuhi persyaratan sebagai pemimpin. Karena kewajiban penegakan pemimpin telah tertunaikan dengan membaiat bukan orang terbaik sebagai pemimpin.

Golongan Khawarij berpandangan bahwa penegakan pemimpin bukan merupakan kewajiban. Sedangkan sekte Imamiyyah berpandangan bahwa penegakan pemimpin merupakan kewajiban Allah.

TIDAK ADA KEWAJIBAN APAPUN BAGI ALLAH

Tidak ada kewajiban apapun atas Allah. Karena Allah adalah pencipta makhluk, bagaimana mungkin Allah wajib melakukan sesuatu yang menjadi hak para makhluk-Nya?

Mu'tazilah berpandangan bahwa Allah wajib melakukan beberapa hal. Akan berkonsekwensi celaan jika Tuhan tidak melakukannya. Menurut Mu'tazilah, sebagian dari kewajiban Tuhan adalah :

- Memberikan balasan pahala atas ketaatan, menjatuhkan siksaan atas kemaksiatan
- Memberikan Kasih sayang (*al-luthfu*), yakni melakukan sesuatu terhadap hamba-Nya agar mereka dekat dengan ketaatan dan jauh dari kemaksiatan.
- Melakukan sesuatu yang paling maslahat dari sisi hikmah dan pengaturan.

PENGEMBALIAN RAGA SETELAH DITIADAKAN

Pengembalian raga setelah meniadakannya adalah *haq* (benar adanya). Yakni, setelah manusia mati, dan hancur berkalang tanah, lalu pada hari kebangkitan, Allah menghidupkannya lagi, mengembalikan raga berikut organ-organ dan kelengkapannya sebagaimana semula, lalu mengumpulkan mereka untuk dihisab. Allah berfirman:

وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا (الكهف: ٤٧)

Dan Kami kumpulkan seluruh manusia, dan tidak kami tinggalkan seorangpun dari mereka. (QS. Al-Kahfi: 47)

كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ (الأنبياء : ١٠٤)

Sebagaimana Kami telah memulai penciptaan pertama, begitulah Kami akan mengembalikannya. (QS. Al-Anbiya': 104)

Golongan filosof mengingkari ada pengembalian raga ini. Mereka menyatakan bahwa yang dikembalikan hanya ruh saja. Yakni bahwa setelah kematian badan ruh dikembalikan seperti semula, yakni seperti sebelum menyatu dengan badan.

وَنَعْتَقِدُ أَنَّ خَيْرَ الْأُمَّةِ بَعْدَ نَبِيِّهَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَبُو بَكْرٍ خَلِيفَتُهُ فَعُمَرُ فَعُثْمَانُ فَعَلِيٌّ أُمَرَاءُ الْمُؤْمِنِينَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ ، وَ بَرَاءَةَ عَائِشَةَ مِنْ كُلِّ مَا قُذِفَتْ بِهِ ، وَنُمْسِكُ عَمَّا جَرَى بَيْنَ الصَّحَابَةِ ، وَنَرَى الْكُلَّ مَأْجُورِينَ	Kita meyakini bahwa sebaik-baik umat setelah Nabi mereka *shallallâhu 'alaihi wa sallam*, adalah Abu Bakar ash-Shiddiq, pengganti Nabi, lalu Umar bin Khaththab, lalu Utsman bin Affan, lalu Ali bin Abi Thalib. Mereka adalah para pemimpin orang-orang mukmin, semoga Allah meridlai mereka semua. Kita juga meyakini terbebasnya Aisyah dari segala apa yang dituduhkan padanya. Kita menahan diri dari (komentar negatif terhadap) apa yang terjadi di antara para shahabat, dan kita meyakini bahwa semuanya diganjar dengan pahala.

MANUSIA TERBAIK SETELAH PARA NABI

Di antara prinsip *ahlussunnah* adalah tentang *tafdlîl*, yakni siapa-siapa yang merupakan orang-orang terbaik di antara umat nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam*. Secara berurutan, mereka adalah:

1. Abu Bakar ash-Shiddiq *radliyallâhu anhu.*
2. Umar bin Khaththab *radliyallâhu anhu.*
3. Utsman bin Affan *radliyallâhu anhu.*
4. Ali bin Abi Thalib *radliyallâhu anhu.*

Karena generasi salaf telah sepakat bulat atas keutamaan mereka di sisi Allah. Hanya saja, tentang tata urutan di atas, apakah *qath'iy* ataukah *dhanniy*? Imam Al-Asy'ariy berpandangan yang pertama, sedangkan Al-Qadli Abu Bakar al-Bâqillâniy berpandangan yang kedua[64].

Sedangkan golongan Syiah dan kebanyakan Mu'tazilah berpandangan bahwa yang terbaik di antara umat adalah Ali bin Abi Thalib *radliyallâhu anhu.*

Selanjutnya, As-Suyuthi menambahkan dalam tata urutan *tafdlîl* setelah empat shahabat yang menjadi *Khulafaur Rasyidin* di atas, beberapa shahabat sebagai berikut:

5. Enam orang yang tersisa dari sepuluh orang yang dijamin masuk sorga, yakni:
   - Thalhah
   - Sa'ad bin Abi Waqqâsh
   - Sa'id bin Zaid bin Amr bin Nufail
   - Az-Zubair

[64] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 577.

- Abdurrahman bin 'Auf
- Abu 'Ubaidah bin al-Jarrâh.

6. Shahabat veteran Perang Badar yang berjumlah 313 orang shahabat. Termasuk di dalamnya, sepuluh orang yang terjamin sorga.
7. Shahabat veteran Uhud.
8. Shahabat peserta *bai'atur-ridlwan* di Hudaibiyyah.

Imam At-Taimiy meriwayatkan adanya ijma' atas tata urutan di atas.

TERBEBASNYA AISYAH RA DARI TUDUHAN KEJI

Di antara prinsip *ahlussunnah* adalah meyakini terbebasnya Aisyah *radliyallâhu anhâ* dari segala tuduhan keji yang dialamatkan padanya. Karena telah diturunkan ayat Al-Qur'an yang membersihkan nama beliau. Allah berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ (النور: ١١)

Sesungguhnya orang-orang yang membawa berita bohong itu adalah dari golongan kamu juga. Janganlah kamu kira bahwa berita bohong itu buruk bagi kamu bahkan ia adalah baik bagi kamu. Tiap-tiap seseorang dari mereka mendapat balasan dari dosa yang dikerjakannya. Dan siapa di antara mereka yang mengambil bagian terbesar dalam penyiaran berita bohong itu, baginya siksa yang besar. (QS. An-Nur: 11)

Karenanya, barangsiapa melemparkan tuduhan keji (*qadzf*) pada beliau, berarti dia telah kufur, karena telah mendustakan ayat Al-Qur'an tersebut.

MENAHAN DIRI DARI KEJADIAN ANTAR SHAHABAT

Kita juga menahan diri dari memberikan komentar negatif terhadap apa yang terjadi di antara para shahabat, berupa peperangan di antara mereka, dan pertikaian berkepanjangan yang berujung pada terbunuhnya banyak shahabat di antara mereka. Maka darah yang tertumpah akibat pertikaian tersebut, adalah darah yang Allah telah menyucikan tangan-tangan kita darinya, maka janganlah kita melumuri lisan-lisan kita dengan darah tersebut.

Dan kita juga meyakini bahwa semua shahabat diganjar pahala. Karena pertikaian dan peperangan tersebut muncul dari hasil ijtihad mereka dalam permasalahan *dhanniyyah*. Bagi mereka yang mendapati kebenaran, akan diganjar dua pahala. Dan bagi yang salah diganjar satu pahala.

وَ أَنَّ الشَّافِعِيَّ وَمَالِكًا وَأَبَا حَنِيفَةَ وَالسُّفْيَانَيْنِ وَأَحْمَدَ وَالْأَوْزَاعِيَّ وَإِسْحَاقَ وَدَاوُد وَسَائِرَ أَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ	Dan (kita juga meyakini) bahwa Imam Asy-Syafi'i, Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Dua Sufyan (Imam Sufyân ats-Tsauriy dan Imam Sufyân bin 'Uyainah), Imam Ahmad, Imam Al-Auza'iy, Imam Ishaq bin Rahawaih, Imam Dawud adh-Dhâhiriy, dan semua imam kaum muslimin, mereka semua berada di bawah naungan petunjuk dari Tuhan mereka.
وَأَنَّ أَبَا الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيَّ إِمَامٌ فِي السُّنَّةِ مُقَدَّمٌ وَ أَنَّ طَرِيقَ الشَّيْخِ الْجُنَيْدِ وَصَحْبِهِ طَرِيقٌ مُقَوَّمٌ	Dan (kita berkeyakinan) bahwa Imam Abul Hasan al-Asyariy adalah pemimpin ahlussunnah yang dikedepankan (dari selainnya). Dan bahwasanya jalan yang ditempuh Syaikh Al-Junaid dan para pengikutnya adalah jalan yang lurus.

IMAM KAUM MUSLIMIN DALAM NAUNGAN HIDAYAH

Kita meyakini bahwa Imam Asy-Syafi'i, Imam Malik, Imam Abu Hanifah, Imam Sufyân ats-Tsauriy, Imam Sufyân bin 'Uyainah, Imam Ahmad bin Hanbal, Imam Al-Auza'iy, Imam Ishaq bin Rahawaih, Imam Dawud adh-Dhâhiriy, dan semua imam kaum muslimin, mereka semua berada di bawah naungan petunjuk dari Allah. Baik dalam bidang akidah ataupun bidang-bidang lainnya.

Lalu, bagaimana dengan perkataan Imam Haramain yang menyatakan bahwa para ulama' *muhaqqiqin* tidak menegakkan timbangan bagi golongan Dhahiriyyah, dan bahwa beda pendapat dari mereka tidak dipertimbangkan dalam terbentuknya ijma'? Al-Mahalli mengarahkan pernyataan ini pada Ibnu Hazm dan tokoh-tokoh Dhahiriyyah sekalibernya. Adapun figur Imam Dawud adh-Dhahiriy, sangat tidak tepat jika beda pendapatnya tidak dipertimbangkan. Karena beliau adalah salah seorang ulama' yang menjadi pilar ilmu dan agama, daya nalarnya tajam, wacana keilmuannya luas, penguasaannya atas pendapat-pendapat shahabat dan tabi'in tak diragukan lagi, begitu pula kemampuannya dalam ber-*istinbâth*, buah pikirannya terbukukan dalam kitab-kitab, pengikutnya pun banyak.

IMAM AL-ASY'ARI DAN IMAM JUNAID

Kita juga berkeyakinan bahwa Imam Abul Hasan Ali bin Ismail al-Asy'ari adalah pemimpin *ahlussunnah*. Kedudukannya di medan keilmuan lebih dikedepankan dari selainnya, seperti Abu Manshur al-Maturidiy.

Kita juga berkeyakinan bahwa jalan yang ditempuh Syaikh Abul

Qasim Al-Junaid, seorang pemimpin di kalangan *shufiyyah* adalah jalan yang lurus. Begitu pula para pengikutnya. Di antara perkataan Syaikh Al-Junaid adalah: "Jalan menuju Allah tertutup atas makhluk-Nya, kecuali atas orang-orang yang menganut jejak langkah Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam*". Jika ada penilaian atas jejak langkah beliau yang dianggap sebagai zindiq, maka hal ini tidaklah benar. Karena beliau menjalani *tasattur* (menutupi kewalian) dengan kemampuan mendalam tentang fiqh. Beliau berfatwa dengan madzhab Abu Tsaur, gurunya.

وَمِمَّا لَا يَضُرُّ جَهْلُهُ وَتَنْفَعُ مَعْرِفَتُهُ الْأَصَحُّ إِنَّ وُجُودَ الشَّيْءِ عَيْنُهُ وَقَالَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ غَيْرُهُ فَعَلَى الْأَصَحِّ الْمَعْدُومُ لَيْسَ بِشَيْءٍ وَلَا ذَاتٍ وَلَا ثَابِتٍ وَكَذَا عَلَى الْآخَرِ عِنْدَ أَكْثَرِهِمْ	Termasuk di antara hal-hal yang tidak ada masalah jika tidak diketahui, akan tetapi jika diketahui akan berguna, adalah bahwa pendapat *ashahh* menyatakan, sesungguhnya wujudnya sesuatu adalah sesuatu itu sendiri. Mayoritas dari para ulama' ahli ilmu kalam menyatakan bahwa wujud sesuatu bukanlah sesuatu itu sendiri. Berpijak pada pendapat *ashahh*, sesuatu yang *ma'dûm* (tidak ada) bukanlah sesuatu apapun, bukan dzat (materi), bukan pula *tsâbit* (sesuatu yang tetap). Begitu pula berpijak pada pendapat yang lain, menurut sebagian besar pengujarnya.
وَ أَنَّ الِاسْمَ الْمُسَمَّى وَ أَنَّ أَسْمَاءَ اللهِ تَعَالَى تَوْقِيفِيَّةٌ	Dan bahwasanya nama itu adalah *musammâ* (yang dinamai) itu sendiri. Dan bahwasanya nama-nama Allah *ta'âlâ* itu *taufiqiyyah* (pengajaran dogmatik dari syara').
وَأَنَّ الْمَرْءَ يَقُولُ أَنَا مُؤْمِنٌ إِنْ شَاءَ اللهُ خَوْفًا مِنْ سُوءِ الْخَاتِمَةِ وَالْعِيَاذُ بِاللهِ لَا شَكًّا فِي الْحَالِ	Dan bahwa seseorang boleh berucap : "Aku adalah seorang mu'min, jika Allah menghendaki", karena khawatir dari *sû'ul khâtimah* (buruknya akhir hayat) – kita bermohon perlindungan kepada Allah (dari *sû'ul khâtimah*); bukan karena ragu-ragu saat mengucapkannya.

HAL-HAL YANG SEBAIKNYA DIKETAHUI

Pembahasan berikut ini dan pembahasan-pembahasan setelahnya, adalah termasuk di antara hal-hal yang tidak membahayakan akidah jika tidak diketahui, namun akan berguna jika diketahui.

1. Antara Sesuatu dan Wujudnya

Pendapat *ashahh* menyatakan, bahwa wujud sesuatu (baik *wajibul wujud* maupun *mumkinul wujud*) adalah sesuatu itu sendiri. Mayoritas dari para ulama' ahli ilmu kalam menyatakan bahwa wujud sesuatu bukanlah sesuatu itu sendiri.

Berpijak pada pendapat *ashahh*, sesuatu yang *ma'dûm* (tidak ada) bukanlah sesuatu apapun, bukan dzat (materi), bukan pula *tsâbit* (sesuatu yang tetap). Yakni bahwa *ma'dûm* tidak memiliki hakikat atau esensi dalam kenyataannya. Begitu pula jika berpijak pada pendapat yang lain (yang menyatakan bahwa wujud sesuatu itu bukanlah sesuatu itu sendiri), bahwa *ma'dûm* itu bukanlah sesuatu apapun. Ini menurut sebagian besar pengujarnya. Menurut sebagian yang lain, yakni sekelompok Mu'tazilah, bahwa *ma'dûm* itu sesuatu, artinya ada hakikat yang tetap.

2. Nama Adalah *Musamma*

Dan bahwasanya nama itu adalah *musammâ* (yang dinamai) itu sendiri. Pendapat ini diriwayatkan dari Imam Al-Asy'ari. Pendapat lain menyatakan bahwa *ismu* berbeda dengan *musammâ*, sebagaimana sekilas paham. Seperti, bahwa lafadh "api" tentu berbeda dengan "api" itu sendiri.

Berdasarkan pendapat pertama, jika dikaitkan dengan nama "Allah", maka *madlûl* dari lafadh ini adalah dzat dari sisi tinjauan dzat itu sendiri. Berbeda halnya jika diterapkan pada selain nama "Allah". Semisal, lafadh "*al-âlim*" maka *madlûl*-nya adalah dzat dari sisi tinjauan sifat. Artinya, ketika diucapkan "*al-âlim*", maka yang dipahami dari ucapan ini ada dua, yakni dzat Allah dan sifat "ilmu".

3. Nama-nama Allah SWT Adalah Tauqifi

Dan bahwasanya nama-nama Allah itu *taufiqiyyah*, yakni merupakanpengajaran dogmatik dari syara'. Artinya, tidak boleh diucapkan sebuah nama yang merujuk pada Allah, kecuali ada tuntunan dari syara'.

Mu'tazilah berpandangan bahwa boleh-boleh saja mengucapkan sebuah nama yang merujuk pada Allah, asalkan makna dari nama-nama itu layak untuk-Nya, meski tidak ada tuntunan dari Syara' untuk mengucapkan nama itu. Al-Qadli Abu Bakar al-Bâqillâniy condong pada pendapat ini.

4. Mengucapkan, "Aku mukmin jika allah menghendaki"

Seseorang boleh berucap: "Aku adalah seorang mu'min, jika Allah menghendaki", meski dalam ucapan ini terdapat penggantungan (*ta'lîq*) dengan "jika Allah menghendaki". Beberapa alasan diajukan untuk membenarkan pendapat ini:

- Karena khawatir dari *sû'ul khâtimah* (buruknya akhir hayat) yakni mati dalam keadaan kufur, yang mana *sû'ul khâtimah* tak diketahui oleh

seorangpun. *Naudzu billâh min dzâlik.*

- Menghindari *tazkiyatun nafs* (menganggap baik diri sendiri).
- *Tabarruk* (berharap berkah) dengan nama Allah.
- Etika dalam menyerahkan segala urusan pada kehendak Allah.

Kebolehan berucap semacam ini dipersyaratkan tidak adanya keraguraguan saat mengucapkannya.

وَأَنَّ مَلَاذَّ الْكَافِرِ اسْتِدْرَاجٌ	Dan bahwa kenikmatan yang dirasakan orang kafir adalah *istidrâj*.
وَأَنَّ الْمُشَارَ إِلَيْهِ بِأَنَا الْهَيْكَلُ الْمَخْصُوصُ وَأَنَّ الْجَوْهَرَ الْفَرْدَ وَهُوَ الْجُزْءُ الَّذِي لَا يَتَجَزَّأُ ثَابِتٌ	Dan bahwa sesuatu yang ditunjuk dengan ungkapan "saya" adalah bentuk yang dikhususkan. Dan bahwa *jauhar fardu* (substansi tunggal) – yakni bagian yang tidak dapat terbagi lagi – adalah tetap adanya.
وَأَنَّهُ لَا حَالَّ أَيْ لَا وَاسِطَةَ بَيْنَ الْمَوْجُودِ وَالْمَعْدُومِ خِلَافًا لِلْقَاضِي وَإِمَامِ الْحَرَمَيْنِ	Dan bahwasanya tidak ada perantara, yakni tidak ada yang menengah-nengahi antara yang wujud dan yang tidak wujud, berbeda dengan pendapat Al-Qadli Abu Bakar al-Bâqillâniy dan Imam Haramain.
وَأَنَّ النِّسَبَ وَالْإِضَافَاتِ أُمُورٌ اعْتِبَارِيَّةٌ لَا وُجُودِيَّةٌ. وَأَنَّ الْعَرَضَ لَا يَقُومُ بِالْعَرَضِ وَلَا يَبْقَى زَمَانَيْنِ. وَلَا يَحُلُّ مَحَلَّيْنِ	Dan bahwasanya penisbatan-penisbatan dan penyandaran-penyandaran adalah hal-hal abstrak (*i'tibâriyyah*), bukan hal yang konkrit (*wujûdiyyah*). Dan bahwasanya *'aradl* (sifat) itu tidak dapat bertempat di *'aradl* yang lain. Dan bahwa sebuah *'aradl* tidak tetap dalam dua masa, dan tidak bertempat dalam dua tempat.

NIKMAT BAGI KAFIR

Kenikmatan yang diberikan Allah pada orang kafir, dari kenikmatan-kenikmatan dunia, adalah *istidrâj* dari Allah. *Istidrâj* adalah menarik ke arah kebinasaan secara berangsur-angsur. Seorang kafir yang memiliki kekayaan melimpah, misalnya, merasa bahwa tidak ada yang salah pada dirinya, karena terbukti hidupnya nyaman. Akibatnya, si kafir akan terus-menerus menetapi kekafiran, sehingga siksanya di akhirat akan berlipat-lipat. Adapun Mu'tazilah, mereka menyatakan bahwa kenikmatan yang dirasakan oleh orang kafir adalah nikmat yang harus disyukuri.

MUSYAR ILAIH DARI 'أَنَا'

Bahwa sesuatu yang ditunjuk dengan ungkapan "saya" atau bentuk *dlamir* (kata ganti) lainnya, adalah *haikal* (bentuk) yang

dikhususkan, yakni badan, yang di dalamnya termuat jiwa. Karena seorang yang berakal, ketika ditanya "Apa itu manusia?", ia akan menunjuk pada bentuk yang dikhususkan ini. Di sisi lain, khithab yang ada saat itu tertuju padanya.

Kebanyakan dari Mu'tazilah dan yang lain, berpandangan bahwa yang ditunjuk dari ungkapan tersebut adalah jiwa, karena jiwalah yang memegang kendali dan kontrol pengaturan diri.

Pendapat ketiga, bahwa yang ditunjuk dari ungkapan tersebut adalah gabungan antara bentuk dan jiwa, sebagaimana bahwa kalam itu nama untuk gabungan lafadh dan makna[65].

AL-JAUHAR AL-FARDU

Jauhar fardu (substansi tunggal) adalah bagian yang tidak dapat terbagi lagi. Menurut pendapat *ashahh*, bahwa *jauhar fardu* itu ada dalam kenyataannya, meski biasanya tidak dapat dilihat, kecuali jika digabungkan dengan yang lain. Berbeda dengan pandangan *hukama'*, yakni *falasifah*, yang menafikan keberadaan *jauhar fardu*.

PENENGAH ANTARA *MAUJUD* DAN *MA'DUM*

Pendapat *ashahh* menyatakan bahwa tidak ada yang menengah-nengahi antara yang wujud dan yang tidak wujud. Karena sesuatu adakalanya nyata dalam faktanya, yakni disebut *maujûd*; dan adakalanya tidak demikian, yakni disebut *ma'dûm*. Semacam ini merupakan sesuatu yang disimpulkan oleh akal.

Berbeda halnya dengan pendapat Al-Qadli Abu Bakar al-Bâqillâniy dan Imam Haramain, juga sebagian Mu'tazilah. Mereka berpandangan bahwa ada sesuatu yang menengah-nengahi di antara keduanya.

PENISBATAN DAN PENYANDARAN

Penisbatan-penisbatan dan penyandaran-penyandaran adalah hal-hal abstrak (*i'tibâriyyah*) yang dapat diperhitungkan oleh akal; bukan hal yang konkrit (*wujûdiyyah*), dengan wujud dalam kenyataannya.

Hukamâ' menyatakan sifat-sifat yang mengandung penyandaran adalah *maujud* dalam kenyataannya.

SEPUTAR *'ARADH* (SIFAT)

Bahwasa *'aradl* (sifat) tidak dapat bertempat di *'aradl* yang lain. *'Aradl* hanya bisa bertempat di *jauhar fard* atau *jauhar murakkab*, yakni jisim, sebagaimana paparan terdahulu. *Hukama'* menyatakan bahwa boleh

[65] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul* hal. 161

terjadi secara aqliy, bertempatnya suatu *'aradl* pada *'aradl* yang lain. Akan tetapi dengan *'aradl* terakhir, terhentilah mata rantai *'aradl* pada *jauhar* tertentu. Sebagaimana sifat cepat dan lambat yang dilabelkan pada gerakan.

Kemudian, sebuah *'aradl* tidak tetap dalam dua masa. Akan tetapi berhenti dan muncul kembali sesuatu yang serupa di masa kedua. Lalu berhenti dan digantikan oleh sesuatu yang serupa di masa ketiga, begitu seterusnya. Sehingga disangka oleh penglihatan bahwa satu *'aradl* menetap terus menerus. Padahal *'aradl* di masa pertama bukanlah *'aradl* di masa kedua; *'aradl* di masa kedua bukanlah *'aradl* di masa ketiga, dan seterusnya. *Hukama'* menyatakan bahwa *'aradl* dapat bertahan di dua masa, kecuali gerakan dan dan zaman, berpijak pada pendapat yang mengatakan bahwa keduanya adalah *'aradl.*

'Aradl juga tidak boleh bertempat dalam dua tempat. Sehingga hitam pada salah satu tempat bukanlah hitam pada tempat yang lain, meski sama-sama hakikat penyusunnya. *Mutakallimin* terdahulu menyatakan bahwa kedekatan dan yang semisal dengannya, dari sesuatu yang berkaitan dengan dua sisi, dapat bertempat di dua tempat. Berdasar pendapat pertama, bahwa lebih dekatnya salah satu sisi itu berbeda dengan dekatnya sisi yang lain dalam wujudnya, meski bersekutu dalam hakikat.

وَأَنَّ الْمِثْلَيْنِ لَا يَجْتَمِعَانِ كَالضِّدَّيْنِ بِخِلَافِ الْخِلَافَيْنِ.	Dan bahwasanya dua *'aradl* yang sama itu tidak dapat berkumpul dalam satu tempat, sebagaimana dua *dlidd* (hal yang berlawanan), berbeda halnya dua *khilâf* (hal yang saling berbeda). Sedangkan dua *naqîdl* (hal yang saling bernegasi) tidak dapat berkumpul keduanya, dan tidak dapat menghilang keduanya.
أَمَّا النَّقِيضَانِ فَلَا يَجْتَمِعَانِ وَلَا يَرْتَفِعَانِ	
وَأَنَّ أَحَدَ طَرَفَيْ الْمُمْكِنِ لَيْسَ أَوْلَى بِهِ. وَأَنَّ الْبَاقِيَ مُحْتَاجٌ إِلَى السَّبَبِ وَيَنْبَنِي عَلَى أَنَّ عِلَّةَ احْتِيَاجِ الْأَثَرِ إِلَى الْمُؤَثِّرِ الْإِمْكَانُ أَوْ الْحُدُوثُ أَوْ هُمَا جُزْءَا عِلَّةٍ أَوْ الْإِمْكَانُ بِشَرْطِ الْحُدُوثِ وَهِيَ أَقْوَالٌ	Dan bahwa salah satu dari dua sisi hal yang mungkin, tidaklah lebih utama dari yang lain. Dan bahwa perkara mungkin yang wujud (tersisa) membutuhkan penyebab. Perbedaan pendapat tentang hal ini terbangun dari pernyataan bahwa *'illat* (alasan) dari butuhnya *atsar* (dampak akibat) terhadap *muatstsir* (pemberi dampak) adalah *imkân* (kemungkinan) ataukah *hudûts* (barunya kemunculan), ataukah keduanya menjadi dua alasan, ataukah yang menjadi alasan adalah *imkân* dengan syarat *hudûts*. Ini adalah beberapa pendapat.

DUA *'ARADL* YANG SAMA TIDAK DAPAT BERKUMPUL

Dua *'aradl* yang sama itu tidak dapat berkumpul dalam satu tempat, sebagaimana dua *dlidd* (hal yang berlawanan). Mu'tazilah membolehkan hal tersebut. Mereka beralasan, bahwa suatu jisim yang direndam dalam pewarna agar menjadi hitam, akan muncul padanya hitam, lalu hitam yang lain, lalu hitam yang lain lagi, hingga mencapai hitam pekat. Alasan ini disanggah, bahwa datangnya hitam pada jisim bukan dengan cara berkumpul, melainkan dengan cara mengganti. Maka hitam pertama hilang digantikan hitam kedua; hitam kedua hilang digantikan hitam ketiga, dan seterusnya. Ini berpijak pada pendapat bahwa 'aradl tidak dapat menetap pada dua masa.

Berbeda halnya dua *khilâf* (hal yang saling berbeda) yang dapat saling berkumpul. Seperti hitam dan manis, dapat berkumpul dalam satu jisim. Adapun dua *naqîdl* (hal yang saling bernegasi) tidak dapat berkumpul keduanya, dan tidak dapat menghilang keduanya. Seperti "berdiri" dan "tidak berdiri", keduanya tidak mungkin berkumpul dalam satu jisim.

SALAH SATU DARI DUA SISI PERKARA YANG MUNGKIN

Salah satu dari dua sisi hal yang mungkin, tidaklah lebih utama dari yang lain. Yakni, bahwa *al-mumkin* (sesuatu yang mungkin), seperti keberadaan Zaid sebelum dilahirkan, memiliki dua sisi: sisi wujud dan sisi *'adam* (tiada). Salah satu dari kedua sisi ini tidak ada yang lebih utama dari sisi yang lain.

Pendapat lain menyatakan bahwa sisi *'adam* lebih utama, karena lebih mudah terjadi. Karena sisi *'adam* bisa dipastikan terjadi dengan ketiadaan satu di antara bagian-bagian *'illat* sempurna bagi sisi wujud, yang mana dalam kepastian terjadinya wujud ini dibutuhkan kepastian keseluruhan bagian-bagian *'illat*.

Pendapat ketiga menyatakan bahwa sisi wujud lebih utama ketika ada *'illat* dan tiada syarat. Karena terkadang *'illat* ditemukan meskipun *al-mumkin* tidak ditemukan karena ketiadaan syarat.

Dan bahwa *al-bâqî* (perkara mungkin yang wujud atau tersisa) membutuhkan penyebab. Yakni, suatu *al-mumkin* untuk menjadi wujud, butuh *sabab* (penyebab, yakni *muatstsir*). Begitu pula setelah *al-mumkin* telah wujud, untuk tetap terus wujud, juga butuh *sabab*. Pendapat lain menyatakan tidak demikian.

Perbedaan pendapat tentang hal ini terbangun dari pernyataan bahwa *'illat* (alasan) dari butuhnya *atsar* (maksudnya *al-mumkin*) terhadap *muatstsir* itu apakah status *imkân* ataukah *hudûts*, ataukah keduanya

menjadi dua alasan, ataukah yang menjadi alasan adalah *imkân* dengan syarat *hudûts*.

Berpijak pada yang pertama, *al-mumkin* dalam *baqâ'*-nya butuh terhadap *muatstsir* karena karena status *imkân* tak pernah lepas dari *al-mumkin*. Karenanya, keadaan *baqâ'* butuh terhadap *muatstsir* karena wujudnya *'illat* berupa *iftiqâr* (butuh), yakni status *imkân* tersebut. Sedangkan jika berpijak pada yang kedua, ketiga dan keempat, *al-mumkin* dalam *baqâ'*-nya tidak butuh terhadap *muatstsir*, karena *muatstsir* dibutuhkan untuk keluar dari *'adam* menuju wujud, tidak dalam *baqâ'* (bertahan).

وَالْمَكَانُ قِيلَ السَّطْحُ الْبَاطِنُ لِلْحَاوِي الْمُمَاسُّ لِلسَّطْحِ الظَّاهِرِ مِنَ الْمَحْوِيِّ ، وَقِيلَ بُعْدٌ مَوْجُودٌ يَنْفُذُ فِيهِ الْجِسْمُ ، وَقِيلَ بُعْدٌ مَفْرُوضٌ وَهُوَ وَهُوَ الْخَلَاءُ وَالْمُرَادُ مِنْهُ كَوْنُ الْجِسْمَيْنِ لَا يَتَمَاسَّانِ وَلَا بَيْنَهُمَا مَا يُمَاسُّهُمَا	Ruang, dikatakan (dalam sebuah pendapat), adalah atap (lapisan) bagian dalam dari pelingkup yang menyentuh atap bagian luar dari terlingkup. Dikatakan (dalam pendapat lain), ruang adalah jarak nyata yang dapat ditembus *jisim* (bangun tiga dimensi). Dikatakan (dalam pendapat lain), jarak maya (yang diandaikan jika *jisim* menembusnya). Jarak maya inilah yang disebut *khalâ'* (ruang kosong), dan yang dikehendaki dari hal ini adalah bahwa keberadaan dua *jisim* tidak saling bersentuhan, dan tidak ada di antara kedua jisim tersebut sesuatu yang bersentuhan dengan keduanya.
وَالزَّمَانُ قِيلَ جَوْهَرٌ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَلَا جُسْمَانِيٌّ ، وَقِيلَ فَلَكُ مَعْدِلِ النَّهَارِ وَقِيلَ: عَرَضٌ فَقِيلَ حَرَكَةُ مَعْدِلِ النَّهَارِ وَقِيلَ: مِقْدَارُ الْحَرَكَةِ . وَالْمُخْتَارُ مُقَارَنَةُ مُتَجَدِّدٍ مَوْهُومٍ لِمُتَجَدِّدٍ مَعْلُومٍ إِزَالَةً لِلْإِبْهَامِ	Zaman, dikatakan (dalam sebuah pendapat) adalah *jauhar* (substansi) yang bukan *jisim*, bukan pula *jusmani* (yang masuk dalam *jisim*). Dikatakan (dalam pendapat lain), garis orbit *ma'dil an-nahâr*. Dikatakan (dalam pendapat lain), adalah *'aradl* (sifat), maka dikatakan (berpijak bahwa zaman adalah *'aradl*) pergerakan *ma'dil an-nahâr*. Dikatakan (dalampendapat lain), kadar pergerakan *ma'dil an-nahâr*. Pendapat terpilih menyatakan bahwa (zaman adalah) berbarengannya *mutajjid mauhûm* (hal baru yang terandaikan) pada *mutajaddid ma'lûm* (hal baru yang diketahui), untuk menghilangkan kesamaran.

HAKIKAT RUANG DAN WAKTU

Tidak diragukan lagi bahwa sebuah *jisim* berpindah dari dan menuju ruang, serta bertempat di dalamnya. *Jisim* akan bertemu dengan ruang, sehingga pasti akan bersentuhan atau menembusnya. Dalam mendefinisikan "ruang" terdapat beberapa pendapat sebagai berikut:

* Ruang adalah atap (atau lapisan) bagian dalam dari pelingkup yang menyentuh atap bagian luar dari terlingkup. Seperti lapisan dalam dari gelas yang bersentuhan dengan lapisan luar dari air yang bertempat di dalamnya.
* Ruang adalah jarak nyata yang dapat ditembus *jisim* (bangun tiga dimensi). Yakni dengan menembusnya jarak dari *jisim* yang bertempat di dalamnya, pada jarak nyata tersebut.
* Ruang adalah jarak maya, yang diandaikan jika *jisim* menembusnya.

Jarak maya inilah yang disebut *khalâ'* (ruang kosong). Keberadaan *khalâ'* adalah boleh secara akal. Yang dikehendaki dari *khalâ'* adalah bahwa keberadaan dua *jisim* tidak saling bersentuhan, dan tidak ada di antara kedua jisim tersebut sesuatu yang bersentuhan dengan keduanya. Maka alam yang *jâwaz* aqliy ini adalah *khalâ'* yang merupakan jarak maya, yang menjadi pengertian dari "ruang", yang karenanya terbebas dari *syâghil* (sesuatu yang menempati). Pendapat ini adalah pendapat *mutakallimîn*. Sedangkan dua pendapat pertama adalah pendapat *hukamâ'* atau *falasifah*.

*****

Para ulama' *mutakallimin* mengingkari wujud zaman. Mereka memposisikan zaman sebagai *amr i'tibâriy* (hal abstrak). Sedangkan *hukama'* dan *muhaqqiqin* menetapkan wujud zaman. Berikut beberapa pendapat tentang zaman.

* Zaman adalah jauhar (*substansi*) yang bukan *jisim* (yang tersusun), bukan pula *jusmâni* (yang masuk dalam *jisim*). Ini adalah pendapat *falasifah* generasi awal. Mereka mengatakan bahwa zaman adalah *jauhar* yang tidak tidak berisi *mâddah* (materi) yang berdiri sendiri, bukan *jisim*, bukan pula *jusmâni*, dan tidak menerima *'adam* (ketiadaan). Karena ketiadaan akan berkonsekwensi suatu keadaan mustahil. Karena jika zaman bisa tiada, pastilah ketiadaannya setelah wujudnya itu *ba'diyyah* (kondisi "setelah"), yang pastinya tidak akan terjadi kecuali bersamaan zaman. Sebab makna "ketiadaan zaman setelah wujudnya zaman" adalah bahwa ketiadaan zaman terjadi di suatu zaman setelah zaman wujudnya. Jika demikian, berkonsekwensi

pada wujudnya zaman ketika zaman itu tiada. Dan ini mustahil. Namun, alasan ini disanggah, bahwa kemustahilan tersebut muncul dari pengandaian ketiadaan zaman dengan *qayyid* "setelah wujudnya zaman", tidak dari pengandaian ketiadaan zaman secara mutlak. Jika demikian, tidak akan ada konsekwensi "tidak menerima tiada secara *dzatiyyah*"[66].

* Zaman adalah garis orbit *ma'dil an-nahâr*. Yakni, *jisim* yang garis edarnya, yakni yang *minthaqatul burûj* (rasi bintang) darinya dinamakan *ma'dil an-nahâr*, karena berbandingannya siang terhadap malam di semua daerah ketika matahari di atasnya.
* Bahwa zaman itu *'aradl*. Berpijak pendapat ini, ada beberapa ragam pendapat. *Pertama*, zaman adalah pergerakan *ma'dil an-nahâr*. *Kedua*, zaman adalah kadar dari pergerakan *ma'dil an-nahâr*. Ada yang menyatakan bahwa zaman adalah pergerakan dalam garis orbit dan kadarnya.
* Pendapat terpilih menyatakan bahwa zaman adalah berbarengannya *mutajaddid mauhûm* (hal baru yang tersamarkan) pada *mutajjid ma'lûm* (hal baru yang diketahui) untuk menghilangkan kesamaran yang ada pada yang pertama. Contoh: "Aku mendatangimu ketika terbit matahari". Dalam contoh ini, *mutajaddid mauhûm* adalah "kedatangan", yang masih *terandaikan* atau belum jelas kapan waktunya. *Mutajaddid ma'lûm* dalam contoh ini adalah "terbitnya matahari" yang telah diketahui. Berbarengannya "kedatangan" dengan "terbitnya matahari" untuk menghilangkan sisi kesamaran pada "kedatangan", inilah yang disebut "zaman". Pendapat ini adalah versi *mutakallimin*. Sedang pendapat sebelumnya adalah versi *hukamâ'*.

وَيَمْتَنِعُ تَدَاخُلُ الْأَجْسَامِ وَخُلُوُّ الْجَوْهَرِ عَنْ جَمِيعِ الْأَعْرَاضِ	Tercegah (secara *aqly*) saling memasukinya *jisim-jisim*. Dan (juga tercegah secara *aqliy*) kekosongan *jauhar* (materi) dari segala *aradl* (sifat)
وَالْجَوْهَرُ غَيْرُ مُرَكَّبٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ وَالْأَبْعَادُ مُتَنَاهِيَةٌ	*Jauhar* (yang tersusun, yakni *jisim*) itu tidak tersusun dari beberapa *aradl*. Dan jarak-jarak tiga dimensi *jisim* (panjang, lebar dan tinggi) itu berbatas.

TADÂKHUL AL-AJSÂM DAN KEKOSONGAN *JAUHAR*

Secara aqliy, tidak mungkin terjadi *tadâkhul al-ajsâm* (saling memasukinya *jisim-jisim*). Yakni suatu *jisim* memasuki *jisim* yang dengan

[66] Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol II hal. 507.

cara menembus, yakni menjadi satu dalam ruang kosong yang sama. Atau saling bertemu bagian-bagiannya tanpa ada bertambah bentuknya. Kemustahilan ini dikarenakan dalam *tadâkhul* terdapat persamaan antara *kull* dan *juz*. *Al-Aththâr* mengemukakan alasan lain yang dianggap lebih tepat. Yakni, andaikan *tadâkhul* boleh terjadi, pastilah suatu jisim tertentu itu merupakan *jisim-jisim* yang banyak yang saling merasuki. Satu meter kain bisa jadi merupakan 1000 meter kain. Bahkan bisa jadi, semesta alam masuk dalam sebiji sawi. Bisa jadi pula alam yang ada ini terpisah menjadi sekian banyak alam, padahal sebagaimana kita saksikan, alam tetaplah seperti adanya. Karena itu, teori *tadâkhul* ini terbantahkan oleh fakta[67].

Secara *aqliy*, mustahil pula terjadi, kekosongan *jauhar* dari segala *'aradl*. Baik *jauhar* tersebut *mufrad* (tunggal, yakni *jauhar fard* atau substansi tunggal) maupun *murakkab* (tersusun, kompleks). Karenanya, secara aqliy, *jauhar* tatkala *maujud*, wajib adanya satu di antara *'aradl*. Karena *jauhar* tidak akan dijumpai tanpa adanya sosok. Dan adanya sosok membutuhkan adanya *'aradl*.

Jauhar yang murakkab, yakni *jisim*, tidaklah tersusun murni dari *'aradl* saja. Karena *'aradl* tidak dapat berdiri sendiri, berbeda halnya dengan *jauhar*. Pernyataan ini berbeda dengan pendapat An-Najjâd dan An-Nadhdhâm dari kalangan Mu'tazilah, yang menyatakan bahwa jauhar dapat tersusun murni dari *'aradl-'aradl*, berupa warna, rasa, bau dan lainnya[68].

Selanjutnya, jarak-jarak tiga dimensi *jisim*, yakni panjang, lebar dan tinggi itu berbatas. Teori ini disepakati oleh semua orang berakal.

وَالْمَعْلُولُ قَالَ الْأَكْثَرُ يُقَارِنُ عِلَّتَهُ زَمَانًا. وَالْمُخْتَارُ وِفَاقًا لِلشَّيْخِ الْإِمَامِ يَعْقُبُهَا مُطْلَقًا وَتَالِيْهَا إِنْ كَانَتْ وَضْعِيَّةً لَا عَقْلِيَّةً . أَمَّا التَّرْتِيبُ رُتْبَةً فَوِفَاقٌ

Ma'lûl (obyek terapan *'illat*) menurut mayoritas ulama' itu berbarengan dengan *'illat*-nya dari segi masa. Menurut pendapat terpilih, sesuai pendapat Syaikh al-Imam (orang tua pengarang), bahwa *ma'lûl* beriringan setelah *'illat*, secara mutlak. Pendapat ketiga, (*ma'lûl* beriringan setelah *'illat*) jika berupa *'illat wadl'iyyah*, bukan jika berupa *'illat 'aqliyyah*. Adapun urutan dari segi tingkatan (yakni urutan *ma'lûl* setelah *'illat*), maka telah disepakati para ulama'.

---

[67] Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol II hal. 510.
[68] Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol II hal. 510.

ANTARA *MA'LUL* DAN *'ILLAT*

Ma'lûl atau obyek terapan *'illat*, menurut mayoritas ulama' itu berbarengan dengan *'illat*-nya dari segi masa, baik *'illat* tersebut berupa *'illat 'aqliyyah* atau *'illat wadl'iyyah*. *'Illat* adalah sesuatu yang darinya muncul sembarang perkara, secara mandiri jika berupa *'illat* sempurna, atau bersama hal lain jika berupa *'illat* tidak sempurna. Sedangkan *ma'lûl* adalah sesuatu yang muncul. Pembahasan ini berfokus pada *'illat* sempurna[69].

Kemudian *'illat aqliyyah* dicontohkan, seperti pergerakan jari bagi pergerakan cincin di jari tersebut. "pergerakan jari" adalah *'illat*-nya, sedang "pergerakan cincin di jari" adalah *ma'lul*-nya. Menurut pendapat ini, kedua pergerakan itu terjadi bersamaan. *'Illat wadl'iyyah* dicontohkan seperti *'illat-'illat* syara'[70].

Pendapat lain menyatakan bahwa dari segi masa, *ma'lûl* itu beriringan setelah *'illat*-nya, secara mutlak, yakni baik *'illat* tersebut berupa *'illat 'aqliyyah* atau *'illat wadl'iyyah*. Pendapat ini dipilih oleh pengarang Jam'ul Jawâmi' dan didukung oleh orang tua pengarang, yakni Syaikh Taqiyyuddin As-Subuki. Ini karena adanya keniscayaan: bahwa wujud *ma'lûl* bergantung pada wujud *'illat*. Karena andaikan *ma'lûl* berbarengan dengan *'illat*, pastilah wujud *'illat* tidak menjadi faktor kemunculan *ma'lûl*[71].

Pendapat ketiga, bahwa *ma'lûl* beriringan setelah *'illat* jika berupa *'illat wadl'iyyah*; dan jika berupa *'illat 'aqliyyah* maka keduanya bersamaan. Fokus pembahasan dengan ketiga pendapat di atas, adalah jika dilihat dari sisi zaman. Adapun urutan dari segi tingkatan, maka *ma'lûl* tentu saja berada setelah *'illat*, dan ini telah disepakati para ulama'.

وَاللَّذَّةُ حَصَرَهَا الْإِمَامُ وَالشَّيْخُ الْإِمَامُ فِي الْمَعَارِفِ . وَقَالَ ابْنُ زَكَرِيَّا هِيَ الْخَلَاصُ مِنَ الْأَلَمِ وَقِيلَ إِدْرَاكُ الْمُلَائِمِ وَيُقَابِلُهَا الْأَلَمُ

وَمَا تَصَوَّرَهُ الْعَقْلُ إِمَّا وَاجِبٌ

Dan kelezatan (duniawi), Imam Ar-Râzi dan Syaikh al-Imam (orang tua pengarang) membatasi-nya pada *ma'ârif* (obyek-obyek abstrak yang dijumpai akal). Berkata Ibnu Zakariya, kelezatan adalah keterhindaran dari rasa sakit. Dikatakan (dalam sebuah pendapat), kelezatan adalah menjumpai *mulâ-im* (hal yang serasi). Berbanding dengan kelezatan adalah rasa sakit.

---

[69] Hasan bin Muhammad al-'Athar, Hasyiah al-'Athar, vol II hal. 511.
[70] *Ibid*
[71] Abd Ar-Rahman As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini*, vol II hal. 430.

أَوْ مُمْتَنِعٌ أَوْ مُمْكِنٌ لِأَنَّ ذَاتَهُ إِمَّا أَنْ تَقْتَضِيَ وُجُودَهُ فِي الْخَارِجِ أَوْ عَدَمَهُ أَوْ لَا تَقْتَضِيَ شَيْئًا	Sesuatu yang terbayang oleh akal adakalanya wajib, atau tercegah (mustahil), atau mungkin. Karena dzat dari obyek terbayang adakalanya berkonsekwensi pada wujud obyek secara faktual, atau ketiadaan obyek, atau tidak berkonsekwensi apapun.

KELEZATAN DUNIAWI

Imam Ar-Râzi dan Syaikh Taqiyyuddin As-Subuki membatasi kelezatan duniawi hanya pada *ma'ârif*, yakni obyek-obyek abstrak yang dijumpai akal. Yakni, bahwa kelezatan duniawi adalah kenyamanan jiwa ketika menjumpai sesuatu yang selaras dengan kenyamanan[72]. Menurut Imam Ar-Râzi dan Syaikh Taqiyyuddin As-Subuki, apa yang disangka kebanyakan orang sebagai sesuatu yang lezat, seperti kelezatan lahiriah berupa pemenuhan syahwat perut dan syahwat kemaluan; atau kelezatan *khayaliyyah* (pengandaian) seperti suka akan ketinggian derajat, suka menjadi penguasa, maka sebenarnya hal-hal semacam ini hanyalah menolak rasa sakit. Kelezatan makan dan minum adalah menolak rasa sakit berupa lapar dan haus. Kelezatan berhubungan badan adalah menolak rasa sakit berupa penggelitikan mani pada tempatnya. Kelezatan berupa derajat tinggi dan kekuasaan adalah menolak rasa sakit berupa tertekan dan terkalahkan.

Ibnu Zakariya, seorang tabib, mengatakan bahwa kelezatan adalah keterhindaran dari rasa sakit. Pendapat ini disanggah, bahwa terkadang sesuatu dirasakan kelezatannya tanpa didahului rasa sakit berupa kebalikan dari kelezatan yang dirasakannya. Seperti seseorang yang tiba-tiba dapat menemukan pengetahuan dari sebuah masalah keilmuan, atau tiba-tiba menemukan harta karun tanpa disangka dan didahului keinginan untuk menemukan keduanya.

Pendapat lain menyatakan bahwa kelezatan adalah menjumpai hal-hal yang serasi atau selaras dengan keinginan (*mulâim*). Dan yang benar adalah bahwa *idrâk* (menemukan) hal-hal di atas adalah *malzûm* atau sesuatu yang darinya muncul konsekwensi berupa kelezatan.

****

Sesuatu yang terbayang oleh akal terbagi menjadi tiga hal, yaitu wajib, *mumtani'* (mustahil), atau *mumkin* (mungkin). Wajib adalah keadaan di mana suatu dzat yang terbayang berkonsekwensi pada wujud dari dzat

[72] Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul* hal. 163.

tersebut dalam kenyataannya. Artinya, secara akal, dzat itu harus ada. Tidak dapat dibayangkan secara akal ketiadaannya.

Sedangkan *mumtani'* atau *mustahil* adalah keadaan di mana suatu dzat yang terbayang berkonsekwensi pada ketiadaan dari dzat tersebut dalam kenyataannya. Artinya, secara akal, dzat itu tidak boleh ada. Tidak dapat dibayangkan secara akal bahwa dzat itu ada.

Adapun *mumkin* adalah keadaan di mana suatu dzat yang terbayang tidak berkonsekwensi apapun. Artinya, secara akal, dzat itu boleh ada, boleh pula tidak ada.

تمت

PENUTUP
TENTANG DASAR-DASAR TASHAWWUF

خَاتِمَةٌ : فِيمَا يُذْكَرُ مِنْ مَبَادِئِ التَّصَوُّفِ

Tashawwuf didefinisikan oleh Imam Al-Ghazali;

تَجْرِيدُ الْقَلْبِ لِلّٰهِ وَاحْتِقَارُ مَا سِوَاهُ

"Memurnikan hati hanya karena Allah, dan menilai hina selain Allah"

Tashawwuf merupakan buah dari semua macam ilmu syar'iy, bukan ilmu yang terkodifikasi dan memiliki dasar-dasar (*mabadi'*) dan maksud akhir (*maqashid*), juga tidak memiliki kaidah tertentu, meskipun disendirikan pembukuannya. Pembukuan ilmu ini terpilah menjadi dua bagian;

1. Berisi pembersihan akhlak dan berprilaku dengan budi pakerti mulia, seperti kitab Qut al-Qulub, karya Imam Abu Thalib Al-Makki, Ihya' Ulumiddin, karya Imam Al-Ghazali, dan beberapa karya Imam Abd Al-Wahhab As-Sya'rani. Model ini dapat dipahami oleh orang yang berpengetahuan biasa.
2. Berisi pengalaman spiritual pengarang, mukasyafah, dan *tajalliyat,* seperti karya-karya Imam Ibn Al-Arabi dan Al-Jiliy. Model ini sulit dipahami, kecuali bagi mereka yang mengalami hal yang sama dengan mereka. Terkadang redaksi yang mereka pakai terlalu ringkas, bahkan acap kali secara lahiriyah bertentangan dengan dasar-dasar rasionalitas. Yang paling baik dilakukan adalah tidak menceburkan diri untuk memahaminya, dan menyerahkan semuanya pada mereka[1].

أَوَّلُ الْوَاجِبَاتِ الْمَعْرِفَةُ ، وَقَالَ الْأُسْتَاذُ النَّظَرُ الْمُؤَدِّي إِلَيْهَا ، وَالْقَاضِي أَوَّلُ النَّظَرِ ، وَابْنُ فَوْرَكٍ وَإِمَامُ الْحَرَمَيْنِ الْقَصْدُ إِلَى النَّظَرِ	Kewajiban pertama adalah ma'rifat (mengetahui Allah). Al-Ustadz Abu Ishaq al-Isfiâyîniy menyatakan, (kewajiban pertama) adalah *nadhar* (olah pikir) yang mengantar pada *ma'rifat.* Al-Qâdli Abu Bakar al-Bâqillâniy menyatakan, (kewajiban pertama) adalah pendahuluan dari *nadhar.* Menurut Ibnu Faurak dan Imam Haramain, (kewajiban pertama) adalah kesengajaan melakukan *nadhar.*

[1] Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar* vol II hal. 513.

KEWAJIBAN PERTAMA ADALAH MENGETAHUI ALLAH

Kewajiban pertama adalah atas seorang *mukallaf* adalah *ma'rifat* (mengetahui Allah). Karena *ma'rifat* merupakan pondasi dari kewajiban-kewajiban lainnya. Sebab tanpa adanya *ma'rifat*, kewajiban-kewajiban lain, bahkan kesunnahan-kesunnahan tidak akan menjadi sah.

Al-Ustadz Abu Ishaq al-Isfiâyîniy menyatakan pandangan lain, bahwa kewajiban pertama adalah *nadhar* (olah pikir) yang mengantar pada *ma'rifat*. Karena *nadhar* adalah *muqaddimah* dari *ma'rifat*. Bisa dicapai adanya *ma'rifat* melalui sebuah *nadhar*.

Al-Qâdli Abu Bakar al-Bâqillâniy berpendapat lain lagi. Menurutnya, kewajiban pertama adalah pendahuluan dari *nadhar*. Karena *nadhar* secara sempurna dan tuntas tidak akan tercapai tanpa pendahuluan atau awal dari *nadhar*.

Menurut Ibnu Faurak dan Imam Haramain, bahwa kewajiban pertama adalah kesengajaan melakukan *nadhar*. Karena terlaksananya *nadhar* bergantung adanya kesengajaan untuk melakukannya.

وَذُو النَّفْسِ الْأَبِيَّةِ يَرْبَأُ بِهَا عَنْ سَفْسَافِ الْأُمُورِ وَيَجْنَحُ إِلَى مَعَالِيهَا	Pemilik nafsu *abiyyah* (yang tak puas kecuali mendapatkan keluhuran *ukhrawi*) hendaknya meninggikan nafsunya dengan membawanya meninggalkan perilaku rendah, dan terbang mengepak sayap menuju perilaku luhur.

NAFSU *ABIYYAH*

Abiyyah adalah enggan. Nafsu *abiyyah* yang dimaksud di sini adalah nafsu yang enggan atau tak puas kecuali menginginkan derajat keluhuran akhirat. Pemilik nafsu semacam ini hendaklah menghiasi diri dengan akhlaq terpuji, seperti *tawadlu'* (rendah hati), sabar, bersih hati, zuhud, budi pekerti yang baik, dan banyak bertabah. Dan hendaklah ia meninggalkan perilaku rendah, berupa akhlaq tercela, seperti sombong, marah, dengki, dendam, budi pekerti yang buruk, kurang tabah, dan cinta dunia. Terkait hal-hal di atas, berikut ini hadis-hadis yang menjelaskannya:

الدُّنْيَا مَلْعُونَةٌ ، مَلْعُونٌ مَا فِيهَا ، إِلاَّ ذِكْرَ اللهِ (رواه ابن ماجة)

Dunia itu terlaknat, terlaknat pula apa yang ada di dalamnya, kecuali menyebut nama Allah (HR. Ibnu Majah).

إِنَّ اللهَ يُحِبُّ مَعَالِيَ الْأُمُورِ وَيَكْرَهُ سَفْسَافَهَا (رواه البيهقي)

Sesungguhnya Allah mencintai perilaku luhur dan membenci perilaku rendah. (HR. Baihaqi).

وَمَنْ عَرَفَ رَبَّهُ تَصَوَّرَ تَبْعِيدَهُ وَتَقْرِيبَهُ فَخَافَ وَرَجَا فَأَصْغَى إِلَى الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فَارْتَكَبَ وَاجْتَنَبَ فَأَحَبَّهُ مَوْلَاهُ فَكَانَ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا	Dan barangsiapa mengetahui Tuhannya, pastilah membayangkan bahwa Tuhan bisa menjauhkan hamba-Nya, bisa pula mendekatkannya, sehingga ia takut (siksa-Nya) dan berharap (pahala-Nya), lalu ia memperhatikan perintah dan larangan-Nya, menjalani (perintah) dan menjauhi (larangan), sehingga ia dicintai Tuhannya; Tuhan akan memelihara pendengaran, penglihatan dan tangannya yang dengannya ia berupaya.

KHAUF* DAN *RAJA'

Mengetahui Allah adalah dengan mengetahui asma-asma dan sifat-sifat-Nya. Maka barangsiapa mengetahui Tuhannya, pastilah membayangkan bahwa Tuhan bisa saja menjauhkan hamba-Nya dengan menyesatkannya; bisa pula mendekatkannya dengan memberikannya petunjuk. Jika demikian ia takut terhadap siksa-Nya dan berharap pahala-Nya, lalu ia memperhatikan perintah dan larangan-Nya. Perintah-Nya ia jalani, larangan-Nya ia jauhi. Sehingga ia dicintai Tuhannya dan dijadikannya wali atau kekasih-Nya. Karenanya Allah akan memelihara pendengarannya, sehingga ia bisa saja mendengar hal-hal yang tidak bisa didengar oleh orang kebanyakan. Allah akan memelihara penglihatannya, sehingga ia bisa saja melihat hal-hal yang tidak bisa dilihat oleh orang kebanyakan. Allah juga akan memelihara tangannya, sehingga bisa saja ia melakukan pukulan dahsyat yang tidak dapat dilakukan oleh orang kebanyakan. Ungkapan terakhir ini diinspirasi dari sebuah hadis qudsi, Bahwa Allah berfirman:

وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ وَإِنْ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ (رواه البخاري)

Tak henti-hentinya hamba-Ku mendekatkan diri pada-Ku dengan melakukan kesunnahan-kesunnahan hingga Aku mencintainya. Jika Aku mencintainya, maka Aku akan memelihara pendengarannya yang dengannya ia mendengar, dan penglihatannya yang dengannya ia melihat, dan tangannya yang dengannya ia berusaha, dan kakinya yang dengannya ia berjalan. Dan jika ia meminta pada-Ku, maka aku memberinya. Dan jika ia berlindung pada-Ku, maka Aku melindunginya. (HR. Bukhari).

وَدَنِيءُ الْهِمَّةِ لَا يُبَالِي فَيَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ وَيَدْخُلُ تَحْتَ رِبْقَةِ الْمَارِقِينَ فَدُونَكَ صَلَاحًا أَوْ فَسَادًا وَرِضًا أَوْ سَخَطًا وَقُرْبًا أَوْ بُعْدًا وَسَعَادَةً أَوْ شَقَاوَةً وَنَعِيمًا أَوْ جَحِيمًا

Orang yang rendah cita-citanya tidak akan peduli (ke mana nafsu menyeretnya) sehingga dia tidak tahu, melebihi ketidaktahuan orang-orang bodoh, dan masuk di bawah kendali tali orang-orang yang keluar dari agama. Maka ambillah kebaikan ataukah kebinasaan, ke-*ridla*-an ataukah kemurkaan, dekat ataukah jauh, bahagia ataukah celaka, surga *Na'im* ataukah neraka *Jahim*.

ORANG YANG RENDAH CITA-CITANYA

Orang yang rendah cita-citanya, yakni orang yang tak mau ber-*mujahadah* atau bersungguh-sungguh mengangkat nafsunya dari perilaku rendah, ia tak akan peduli ke mana nafsu menyeretnya. Ia tak akan peduli apakah Allah mendekatkannya atau menjauhkannya. Ia tak mau memperhatikan perintah dan larangan-Nya. Andaikan pun ia tahu perintah dan larangan-Nya, ia tak akan mematuhinya.

Maka jika kita telah mengetahui bagaimana kriteria orang-orang yang luhur cita-citanya, dan orang-orang yang rendah cita-citanya, maka kita dihadapkan pada salah satu dari dua pilihan: kebaikan ataukah kebinasaan; ke-ridla-an ataukah kemurkaan; dekat pada Allah ataukah jauh dari-Nya; bahagia ataukah celaka; surga *Na'im* ataukah neraka *Jahim*.

وَإِذَا خَطَرَ لَكَ أَمْرٌ فَزِنْهُ بِالشَّرْعِ. فَإِنْ كَانَ مَأْمُورًا فَبَادِرْ فَإِنَّهُ مِنَ الرَّحْمَنِ. فَإِنْ خَشِيتَ وُقُوعَهُ لَا إِيقَاعَهُ عَلَى صِفَةٍ مَنْهِيَّةٍ فَلَا عَلَيْكَ

Dan jika terdetak sesuatu dalam hatimu, maka timbanglah dengan timbangan syara'. Jika berupa hal yang diperintahkan, maka bersegeralah melakukan, karena detak hati itu dari Allah Sang Maha Pengasih. Jika kau khawatir terlaksananya – bukan pelaksanaan – hal yang diperintahkan itu ditempeli sifat terlarang, maka tak ada dosa atasmu.

وَاحْتِيَاجُ اسْتِغْفَارِنَا إِلَى اسْتِغْفَارٍ لَا يُوجِبُ تَرْكَ الِاسْتِغْفَارِ وَمِنْ ثَمَّ قَالَ السُّهْرَوَرْدِيّ اعْمَلْ وَإِنْ خِفْتَ الْعُجْبَ مُسْتَغْفِرًا

Butuhnya *istighfar* (permohonan ampun) kita pada *istighfar* yang lain, tidak mengharuskan kita meninggalkan *istighfar*. Dari sini, As-Suhrawardiy berkata: "Beramallah, meski kau khawatir *ujub* (membanggakan diri), sembari tetap ber-*istighfar*."

وَإِنْ كَانَ مَنْهِيًّا فَإِيَّاكَ فَإِنَّهُ مِنْ الشَّيْطَانِ فَإِنْ مِلْتَ فَاسْتَغْفِرْ وَحَدِيثُ النَّفْسِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمْ أَوْ يَعْمَلْ، وَالْهَمُّ مَغْفُورَانِ	Dan jika (yang terdetak dalam hatimu) itu hal yang dilarang, maka hindarilah, karena detak hati itu dari Syaithan. Jika kau berkeinginan melakukannya, maka mohonlah ampun pada Allah. *Hadîtsun nafsi* (obrolan hati) – selama tak diucapkan atau dilakukan – dan keinginan, keduanya diampuni.

MENIMBANG DENGAN SYAR'I

Jika di hati para *sâlik* (peniti jalan akhirat) terdetak sesuatu, maka sikap yang harus diambil adalah menimbangnya dengan timbangan syara', karena hukum-hukum tidak dapat diketahui kecuali dari syara'. Dalam hal ini ada tiga kondisi:

1. **Kondisi pertama,** diketahui bahwa hal tersebut diperintahkan syara', baik wajib ataupun sunnah, maka bersegeralah melakukannya. Karena detak hati tersebut (*al-khâthir*) berasal dari Allah Yang Maha Pengasih, yang dijatuhkan-Nya sebagai ilham di hati *sâlik*. Atau detak hati itu dijatuhkan oleh malaikat ke dalam hati. Kedua hal ini dibedakan, bahwa detak hati yang dijatuhkan malaikat terkadang tersusupi nafsu dan syaithan dengan adanya rasa waswas. Berbeda halnya dengan detak hati yang dijatuhkan oleh Allah, yang tidak dapat disusupi apapun[2].

   Dan jika muncul kekhawatiran bahwa terlaksananya hal yang diperintahkan tersebut tertempeli sifat terlarang, seperti *ujub* (bangga diri) dan *riya'* (pamer), maka hal tersebut bukanlah penghalang dari segera melakukannya. Sempurnakan perintah itu, dan hindarilah yang terlarang darinya. Fudlail bin 'Iyâdl berkata, "Beramal karena manusia adalah syirik, meninggalkan amal karena manusia adalah riya', dan ikhlas adalah ketika Allah menyelamatkanmu dari keduanya"[3].

ISTIGHFAR YANG BUTUH *ISTIGHFAR* YANG LAIN

Selanjutnya, sebagaimana dipetuahkan oleh sufi wanita, Rabi'ah al-'Adawiyyah, bahwa *istighfar* kita butuh pada *istighfar* yang lain. Jika demikian, seakan-akan kita tidak perlu untuk ber-*istighfar*. Namun, anggapan ini tidak benar. Karena ungkapan Rabi'ah di atas tidak mengharuskan kita untuk meninggalkan istighfar. Imam Al-Ghazali

[2] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 590.
[3] *Ibid*

berkata, "Jangan mengira bahwa Rabi'ah mencela gerak lisan dengan *istighfar* dari sisi bahwa ia adalah dzikir pada Allah. Akan tetapi Rabi'ah mencela lalainya hati. Maka seseorang butuh ber-*istighfar* dari lalainya hati, bukan dari gerak lisan. Dan jika ia diam dari ber-*istighfar* dengan lisan pula, maka ia butuh pada dua *istighfar*."

2. ***Kondisi kedua***, diketahui bahwa hal tersebut dilarang syara', maka hindarilah, jangan mendekatinya, karena detak hati itu dari Syaithan atau dari nafsu. Perbedaan keduanya, bahwa detak hati dari nafsu tidak berulang terjadi, sedangkan detak hati dari Syaithan terkadang berpindah pada bentuk lain jika manusia bersikukuh untuk tidak melakukannya larangan syara' tersebut, karena tujuan Syaithan adalah menggoda manusia tidak khusus pada satu kemaksiatan tertentu[4]. Jika kita berkeinginan melakukannya, maka hendaklah kita bermohon ampun pada Allah.

HADÎTSUN NAFSI DAN *HAMM*

Karena *hadîtsun nafsi* (obrolan hati), yakni keraguan hati dalam melakukan atau meninggalkan hal terlarang, serta keinginan melakukannya, keduanya diampuni, selama tak diucapkan atau dilakukan. Rasulullah saw. bersabda:

إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ تَجَاوَزَ لِأُمَّتِي عَمَّا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ يَعْمَلْ أَوْ يَتَكَلَّمْ بِهِ (رَوَاهُ الشَّيْخَانِ)

Sesungguhnya Allah 'azza wa jalla mengampuni umatku dari apa yang diucapkan oleh hatinya, selama tidak dilakukannya atau diucapkannya.

وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ وَلَمْ يَعْمَلْهَا لَمْ تُكْتَبْ أَيْ عَلَيْهِ (رَوَاهُ مُسْلِمٌ) - وَفِي رِوَايَةٍ لَهُ - كَتَبَهَا اللهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً

"Barangsiapa berkeinginan melakukan kejelekan dan tidak dilakukannya, maka tidak dicatat". Yakni sebagai dosa atasnya. (HR. Muslim). Dalam riwayat lain olehnya, "maka Allah akan mencatat di sisi-Nya sebagai sebuah kebaikan yang sempurna".

وَإِنْ لَمْ تُطِعْكَ الْأَمَّارَةُ فَجَاهِدْهَا فَإِنْ فَعَلْتَ فَتُبْ فَإِنْ لَمْ تُقْلِعْ لِاسْتِلْذَاذٍ أَوْ كَسَلٍ فَتَذَكَّرْ هَاذِمَ	Dan jika nafsu amarah tidak menurutimu, maka perangilah dia! Jika engkau terlanjur melakukannya, maka bertaubatlah! Jika engkau tidak menghentikannya karena menikmatinya, atau karena malas, maka

[4] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 591.

اللَّذَّاتِ وَفَجْأَةَ الْفَوَاتِ أَوْ لِقُنُوطٍ فَخَفْ مَقْتَ رَبِّكَ وَاذْكُرْ سَعَةَ رَحْمَتِهِ	ingatlah perusak segala kelezatan dan kehilangan yang tiba-tiba (yakni kematian); atau karena putus asa, maka takutlah murka Tuhanmu, dan ingatlah keluasan kasih sayang-Nya.
وَاعْرِضْ التَّوْبَةَ وَمَحَاسِنَهَا وَهِيَ النَّدَمُ وَتَتَحَقَّقُ بِالْإِقْلَاعِ وَعَزْمِ أَنْ لَا يَعُودَ وَتَدَارُكِ مُمْكِنَ التَّدَارُكِ	Tawarkan (pada nafsumu) taubat dan kebaikan-kebaikannya. Taubat itu penyesalan (atas perbuatan maksiat). Dan taubat itu dinyatakan dengan penghentian (perbuatan maksiat) dan keinginan untuk tidak mengulanginya, serta melakukan susulan (yakni segala konsekwensi) terhadap hal-hal yang mungkin disusulkan.
وَتَصِحُّ وَلَوْ بَعْدَ نَقْضِهَا عَنْ ذَنْبٍ وَلَوْ صَغِيرًا مَعَ الْإِصْرَارِ عَلَى آخَرَ وَلَوْ كَبِيرًا عِنْدَ الْجُمْهُورِ	Taubat sah dilakukan – meski setelah merusaknya – dari sebuah dosa meskipun kecil, dengan tetap terus melakukan dosa lain, walaupun dosa besar, menurut mayoritas ulama'.

MEMERANGI *NAFSU AL-AMMARAH*

Jika manusia menginginkan berbuat kemaksiatan, maka wajib atasnya untuk meninggalkannya, dan memohon ampun pada Allah, seperti penjelasan yang lalu. Jika jika nafsu amarah tidak mau patuh untuk meninggalkan kemaksiatan, karena memang nafsu diwatakkan untuk cenderung melakukan hal terlarang dari syahwat, maka perangilah ia, dengan segenap kemampuan yang dimiliki. Karena dalam situasi semacam ini, nafsu adalah musuh paling berbahaya. Rasulullah saw. bersabda

أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ

Musuhmu yang paling berbahaya adalah nafsumu yang berada di antara lambungmu.

Dan jika nafsu telah menguasainya, dan ia tidak mampu menolaknya dengan memeranginya, sehingga ia terjerembab dalam kubang kemaksiatan, maka wajib atasnya untuk segera bertaubat agar dosa dari perbuatan maksiat dapat terampuni. Allah berfirman:

وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ (الشورى : ٢٥)

Dan Dialah yang menerima taubat dari hamba-Nya (QS. Asy-Syura: 25)

Jika ia tidak menghentikan perbuatan maksiat tersebut karena menikmatinya, atau karena malas, maka obatnya adalah dengan mengingat perusak segala kelezatan dan sekonyong-konyongnya

ketertinggalan, yakni kematian. Karena jika kematian datang secara tiba-tiba, terlambat sudah taubat dan segala perbuatan ketaatan. Rasulullah bersabda:

أَكْثِرُوا مِنْ ذِكْرِ هَاذِمِ اللَّذَّاتِ (رواه الترمذي)

Perbanyaklah dari mengingat pemutus kelezatan (yakni kematian).

Jika penyebab dari tidak segeranya menghentikan kemaksiatan itu karena karena putus asa dari rahmat Allah atau dari pengampunan-Nya, karena begitu banyaknya dosa, atau karena terlalu menghadirkan keagungan-Nya, maka hendaklah ia takut pada murka Allah yang mengancam manusia dari keputusasaan. Karena putus asa dari rahmat Allah adalah sebuah kemaksiatan tersendiri. Allah berfirman:

إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ (يوسف : ٨٧)

Sesungguhnya tidaklah berputus asa dari rahmat Allah kecuali kaum yang kafir

Karenanya, obat mujarab dalam hal ini adalah dengan mengingat-ingat keluasan kasih sayang-Nya. Agar ia tak putus harapan dari pengampunan-Nya. Allah berfirman:

يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا (الزمر : ٥٣)

Wahai hamba-hamba-Ku yang malampaui batas terhadap diri mereka sendiri, janganlah kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya Allah mengampuni dosa-dosa semuanya. (QS. Az-Zumar: 53).

Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* bersabda:

وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ لَمْ تُذْنِبُوا لَذَهَبَ اللهُ بِكُمْ وَلَجَاءَ بِقَوْمٍ يُذْنِبُونَ فَيَسْتَغْفِرُونَ فَيَغْفِرُ لَهُمْ (رواه مسلم)

Demi Tuhan yang jiwaku ada dalam kekuasan-Nya, andaikan kalian tidak berbuat dosa, pastilah Allah akan menghilangkan kalian, dan pastilah Allah akan mendatangkan kaum yang berbuat dosa lalu mereka meminta ampunan, kemudian Allah mengampuni mereka. (HR. Muslim).

DEFINISI DAN SYARAT TAUBAT

Hendaklah ia tawarkan pada nafsunya, taubat dan segala kebaikan-kebaikannya. Taubat itu penyesalan atas perbuatan maksiat. Syarat-syarat dari taubat di antaranya adalah:

- Menghentikan perbuatan maksiat dengan segera.
- Tekad untuk tidak mengulanginya di masa mendatang.

- Jika berkaitan dengan hak orang lain, maka harus segera keluar dari tindakan *dhalim* dengan semisal mengembalikan barang yang di-ghasab-nya, misalnya; atau dengan mempersilakan orang yang dituduh berbuat zina, atau ahli warisnya, untuk melaksanakan *hadd.*
- Melakukan taubat hanya karena Allah. Sehingga seorang peminum *khamr* yang menyesal karena menyadari bahwa *khamr* itu merusak badan, lalu ia mengentikan perbuatannya, dan bertekad tidak mengulanginya, maka semacam ini belum disebut taubat.

Kemudian, ada beberapa hal yang menjadi bahan perdebatan ulama', apakah hal-hal ini merupakan syarat ataukah tidak? Beberapa tersebut adalah sebagai berikut:

- Apakah dalam taubat dipersyaratkan : tidak merusaknya dengan kembali melakukan perbuatan maksiat yang ditaubatinya? Al-Qadli Abu Bakar menyatakan bahwa hal tersebut dipersyaratkan. Sehingga jika berbuat kemaksiatan yang sama dengan kemaksiatan yang ia taubati, maka taubatnya untuk kemaksiatan pertama menjadi batal. Namun mayoritas ulama' tidak mempersyaratkannya.
- Apakah dalam taubat dipersyaratkan bahwa kemaksiatan yang ditaubati adalah dosa besar? Abu Hasyim menyatakan bahwa hal ini dipersyaratkan, sehingga taubat dari dosa kecil tidak diterima, juga tidak wajib dilakukan. Mayoritas ulama' tidak mempersyaratkannya. Bahkan Imam Haramain meriwayatkan ada ijma' ulama' atas diwajibkannya taubat dari dosa kecil, sebagaimana taubat wajib dilakukan dari dosa besar.
- Apakah dalam taubat dipersyaratkan: tidak terus menerus melakukan dosa lain selain dosa yang ditaubati? Mu'tazilah menyatakan bahwa hal ini dipersyaratkan. Menurut mereka, taubat tidak sah selama pelakunya masih terus menerus melakukan dosa lainnya. Mayoritas ulama' tidak mempersyaratkannya.

وَإِنْ شَكَكْتَ أَمَأْمُورٌ أَمْ مَنْهِيٌّ فَأَمْسِكْ وَمِنْ ثَمَّ قَالَ الْجُوَيْنِيُّ فِي الْمُتَوَضِّئِ يَشُكُّ أَيَغْسِلُ ثَالِثَةً أَمْ رَابِعَةً لَا يَغْسِلُ	Dan jika engkau ragu, yang terdetak dalam hatimu itu apakah hal yang diperintahkan ataukah hal yang dilarang, maka tahanlah dirimu. Dari sini, Imam Al-Juwaini berpendapat, dalam permasalahan orang yang berwudlu yang ragu apakah dia akan membasuh dengan basuhan ketiga atau keempat, maka dia tidak perlu membasuh.

3. **Kondisi ketiga**, tentang detak hati yang terjadi pada diri seseorang, tatkala ia ragu apakah detak hati tersebut merupakan hal yang diperintahkan ataukah hal yang dilarang, maka hendaklah ia menahan diri, agar tidak terjatuh dalam hal yang dilarang. Karena meninggalkan hal tersebut jauh lebih utama daripada melakukannya. Karena syara' menaruh perhatian sangat besar terhadap dar'ul mafâsid (antisipasi mafsadah) daripada jalbul mashâlih (menarik kemaslahatan). Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* bersabda:

دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لاَ يَرِيبُكَ (رواه مسلم)

Tinggalkanlah hal yang meragukanmu, menuju hal yang tidak meragukanmu (HR. Muslim).

Karenanya, Imam Al-Juwaini berpendapat dalam permasalahan orang yang berwudlu yang ragu apakah dia akan membasuh dengan basuhan ketiga atau keempat, maka dia tidak perlu membasuhnya. Karena dalam hal ini terjadi dua kemungkinan, antara meninggalkan kesunnahan dan melakukan bid'ah. Yang pertama lebih utama. Namun, mayoritas ulama' menyatakan bahwa dalam hal ini hendaklah ia membasuhnya, karena yang dinyatakan sebagai bid'ah adalah jika dapat dipastikan itu adalah basuhan keempat.

وَكُلٌّ وَاقِعٌ بِقُدْرَةِ اللهِ تَعَالَى وَإِرَادَتِهِ ، هُوَ خَالِقُ كَسْبِ الْعَبْدِ قَدَّرَ لَهُ قُدْرَةً هِيَ اسْتِطَاعَتُهُ تَصْلُحُ لِلْكَسْبِ لَا لِلْإِبْدَاعِ فَاللهُ خَالِقٌ غَيْرُ مُكْتَسِبٍ وَالْعَبْدُ مُكْتَسِبٌ غَيْرُ خَالِقٍ	Dan segala sesuatu yang terjadi itu karena kekuasaan dan kehendak Allah *ta'âlâ*. Allah lah yang menciptakan upaya hamba. Allah menentukan bagi hamba kadar tertentu dari kekuasaan yang merupakan kemampuannya; dengannya dia layak melakukan upaya, bukan mencipta dari mula. Maka Allah lah yang menciptakan, bukan yang mengupayakan, sedangkan hamba yang mengupayakan, bukan menciptakan.
وَمِنْ ثَمَّ الصَّحِيحُ أَنَّ الْقُدْرَةَ لَا تَصْلُحُ لِلضِّدَّيْنِ وَأَنَّ الْعَجْزَ صِفَةٌ وُجُودِيَّةٌ تُقَابِلُ الْقُدْرَةَ تَقَابُلَ الضِّدَّيْنِ لَا الْعَدَمِ وَالْمَلَكَةِ	Karenanya, menurut pendapat *shahih*, bahwa kekuasaan (bagi hamba) tidak layak berkaitan dengan dua hal yang berlawanan. Dan bahwa kelemahan adalah sifat *wujudiyyah* yang berbanding dengan kekuasaan, sebagaimana perbandingan dua hal yang berlawanan, bukan perbandingan ketiadaan dan keberadaan.

PERBUATAN HAMBA

Sesuatu yang terjadi, dari kebaikan maupun keburukan, semuanya itu karena kekuasaan dan kehendak Allah. Hamba diberikan pahala dan ditimpakan siksa atas upaya dan pilihannya dalam melakukan sesuatu. Imam Ahmad bin Hanbal *radliyallâhu 'anhu* menyatakan bahwa bagi hamba ada upaya (*kasab*). Ini ditunjukkan oleh Al-Qur'an. Allah menyandarkan penciptaan perbuatan pada diri-Nya sendiri. Sebagaimana firman Allah:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ (الصافات : ٩٦)

Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu

Dan Allah menyandarkan *kasab* (upaya) pada diri hamba-Nya. Sebagaimana firman Allah:

جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (التوبة: ٨٢)

....sebagai pembalasan dari apa yang selalu mereka kerjakan

Kasab bukanlah menampakkan dari tiada menuju wujud. Akan tetapi penyandaran yang diketahui oleh hamba antara kemampuannya dan obyek yang mampu dilakukannya secara niscaya. Demikian pendapat Imam Ahmad bin Hanbal[5].

Maka perbuatan hamba diciptakan oleh Allah, diupayakan oleh hamba, dengan kemampuan (*qudrah*) yang diciptakan untuknya, yang bisa digunakan untuk berupaya, bukan untuk menciptakan. Maka Allah-lah yang menciptakan, bukan berupaya. Dan hambalah yang berupaya, bukan menciptakan. Pendapat ini adalah menengah-nengahi antara pendapat Mu'tazilah yang menyatakan hamba menciptakan perbuatannya karena ia diganjar pahala dan ditimpakan siksa atas perbuatan itu; dan pendapat Jabariyyah bahwa tidak ada perbuatan bagi hamba sama sekali, hamba hanyalah semata-mata alat, seperti pisau di tangan pemotong.

Karenanya, menurut pendapat *shahih*, bahwa kekuasaan bagi hamba tidak layak berkaitan dengan dua hal yang berlawanan. Kekuasaan bagi hamba hanya layak berkaitan dengan salah satu dari keduanya yang dituju. Pendapat lain menyatakan bahwa kekuasaan bagi hamba layak berkaitan dengan dua hal berlawanan akan tetapi secara bergantian (*'alâ sabîlil badal*). Adapun jika berpijak pada bahwasanya hamba menciptakan perbuatannya sendiri, maka *qudrah*-nya seperti *qudrah* Allah dalam hal

[5] Jalal as-Suyuthi, Syarh Al-Kawkab as-Sathi', vol II hal. 613.

wujudnya sebelum melakukan, dan kelayakannya berkaitan dengan dua hal berlawanan, secara bergantian.

Dan menurut pendapat shahih, bahwa kelemahan adalah sifat *wujudiyyah* yang berbanding dengan kekuasaan, sebagaimana perbandingan dua hal yang berlawanan, bukan perbandingan ketiadaan dan keberadaan. Pendapat lain menyatakan bahwa perbandingan antara keduanya adalah perbandingan ketiadaan dan keberadaan. Karenanya kelemahan adalah ketiadaan kemampuan dari sesuatu yang layaknya mampu dilakukan. Sebagaimana hal tersebut didasarkan pada pendapat bahwa hamba menciptakan perbuatannya.

Maka menurut pendapat pertama, dalam kasus orang lumpuh, terdapat makna yang tidak ditemukan dalam orang yang dicegah dari melakukan, padahal terdapat sisi kesamaan yaitu sama-sama tidak ada *tamakkun* atau kesempatan melakukan. Dan berpijak pada pendapat kedua, tidaklah demikian. Perbedaan keduanya adalah bahwa orang lumpuh bukanlah orang yang memiliki kekuasaan (*qudrah*). Sedangkan orang yang dicegah dari melakukan tetap dinyatakan memiliki kekuasaan, karena hal tersebut (hal yang hendak dilakukan) termasuk dalam kategori layak dilakukan, berdasarkan kebiasaan.

وَرَجَّحَ قَوْمٌ التَّوَكُّلَ، وَآخَرُونَ الِاكْتِسَابَ وَثَالِثٌ الِاخْتِلَافَ وَمِنْ ثَمَّ قِيلَ إِرَادَةُ التَّجْرِيدِ مَعَ دَاعِيَةِ الْأَسْبَابِ شَهْوَةٌ خَفِيَّةٌ، وَسُلُوكُ الْأَسْبَابِ مَعَ دَاعِيَةِ التَّجْرِيدِ انْحِطَاطٌ عَنِ الذِّرْوَةِ الْعَلِيَّةِ.

Sekelompok ulama' mengunggulkan sikap pasrah (*tawakkal*), sekelompok yang lain mengunggulkan sikap berupaya (*iktisâb*), dan kelompok ketiga menyatakan berbeda-beda (sesuai dengan perbedaan keadaan manusia). Dari sana, dikatakan bahwa kehendak untuk *tajrîd* (melulu dalam peribadatan) padahal garis ketentuan Allah mengharuskannya berada pada derajat *asbâb* (upaya lahir), adalah sebentuk syahwat yang samar; Dan kehendak untuk meniti jalan *asbâb* padahal garis ketentuan Allah mengharuskannya berada pada derajat *tajrîd*, adalah sebentuk kemerosotan dari derajat yang tinggi.

وَقَدْ يَأْتِي الشَّيْطَانُ بِاطِّرَاحِ جَانِبِ اللهِ تَعَالَى فِي صُورَةِ الْأَسْبَابِ أَوْ بِالْكَسَلِ وَالتَّمَاهُنِ فِي صُورَةِ التَّوَكُّلِ.

Terkadang syaithan datang dengan membuang sisi ber-*tajrîd* pada Allah (akan tetapi) dalam kedok *asbâb*; atau dengan kemalasan dan sikap meremehkan (akan tetapi) dalam kedok tawakkal.

وَالْمُوَفَّقُ يَبْحَثُ عَنْ هَذَيْنِ وَيَعْلَمُ أَنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا يُرِيدُ وَلَا يَنْفَعُنَا عِلْمُنَا بِذَلِكَ إِلَّا أَنْ يُرِيدَ اللهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى

Orang yang diberikan pertolongan (*taufiq*) akan meneliti dua hal ini, dengan tetap meyakini bahwasanya tidak akan ada yang terjadi kecuali dikehendaki oleh Allah, dan pengetahuan kita akan hal itu tidak akan berguna kecuali dikehendaki oleh Allah *subhânahu wa ta'âlâ.*

ANTARA *TAWAKKAL* DAN *IKTISAB*

Tentang *tawakkal* (berpasrah diri) dan *iktisâb* (berusaha), manakah yang lebih utama? Para ulama' berbeda pendapat:

Pendapat pertama, bahwa *tawakkal* lebih utama. Karena inilah sikap Rasulullah saw., sikap *ahlus shuffah* (para Shahabat yang bermukim di emperan masjid Nabawi), dan merupakan sifat dari orang-orang yang masuk sorga tanpa hisab.

Pendapat kedua, bahwa *iktisâb* lebih utama. Hal ini berdasarkan hadis riwayat Bukhari sebagai berikut:

مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ وَإِنَّ نَبِيَّ اللهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ. (رواه البخاري)

Tidaklah seseorang makan makanan sama sekali, yang lebih baik dari dia makan dari hasil pekerjaan tangannya. Dan sesungguhnya Nabi Allah Dawud alaihissalam maka dari hasil pekerjaan tangannya. (HR. Bukhari)

Selain itu, *iktisâb* merupakan sikap para pembesar shahabat dan yang lain dari generasi salaf.

Pendapat ketiga, tentang yang lebih utama dalam permasalahan ini, berbeda-beda sesuai dengan perbedaan keadaan manusia. Orang yang sabar atas kemelaratan, dan tidak marah atas kesulitan rezeki, tidak pula hatinya berharap pada salah seorang dari makhluk dengan semisal meminta-minta, maka tawakkal bagi orang semacam ini adalah lebih baik. Allah berfirman:

وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسْبُهُ (الطلاق : ٣)

Dan barangsiapa yang bertawakkal kepada Allah niscaya Allah akan mencukupkan keperluannya. (QS. Ath-Thalaq: 3)

Sedangkan orang yang tidak sabar atas kemelaratan, marah atas kesulitan rezeki, hatinya bergoncang dan menggantungkan pada makhluk dengan semisal meminta-minta, maka *iktisâb* bagi orang semacam ini adalah lebih baik. Pendapat ketiga ini mengkompromikan argumentasi dari dua pendapat sebelumnya.

Syaikh Waliyyuddin menyatakan bahwa dalam menghadapkan antara *iktisâb* dan *tawakkal* secara frontal, perlu peninjauan ulang. Karena *iktisâb* tidak menafikan *tawakkal.* Karena tawakkal adalah kecondongan hati pada Allah dan berpegangan semata pada-Nya, bukan pada *asbâb* (hukum kausalitas alam). Karena terkadang buah dari *asbâb* terhalangi, padahal telah dijalani. Dalam sebuah hadis, dikisahkan bahwa seorang lelaki bertanya pada Rasulullah saw., "Apakah aku harus melepaskan untaku dan aku ber-*tawakkal* ataukah aku mengikatnya dan aku ber-*tawakkal*?" Rasul menjawab, "Ikatlah untamu dan ber-tawakkallah!"

Berdasarkan pendapat ketiga di atas, terdapat sebuah petuah, bahwa kehendak untuk *tajrîd* (melulu dalam peribadatan) padahal garis ketentuan Allah mengharuskannya berada pada derajat *asbâb* (upaya lahir), adalah sebentuk syahwat yang samar; Dan kehendak untuk meniti jalan *asbâb* padahal garis ketentuan Allah mengharuskannya berada pada derajat *tajrîd*, adalah sebentuk kemerosotan dari derajat yang tinggi.

Dan, terkadang syaithan datang dengan membuang sisi ber-*tajrîd* pada Allah, akan tetapi dalam kedok *asbâb*; atau dengan kemalasan dan sikap meremehkan, akan tetapi dalam kedok *tawakkal.*

Seperti diucapkan pada orang meniti jalan *tajrîd*, yang mana ber-*tajrîd* lebih utama baginya, "Sampai kapan engkau meninggalkan upaya lahir? Tidakkah kau tahu, bahwa meninggalkan upaya lahir akan men-*tamak*-kan hati pada apa yang ada di tangan manusia? Maka tempuhlah jalan *asbâb* agar kau selamat dari bahaya semacam tadi".

Dan dikatakan pada orang yang meniti jalan *asbâb*, yang mana jalan itu lebih utama baginya, "Andai saja kau tinggalkan upaya lahir, dan kau tempuh jalan *tajrîd*, dan kau bertawakkal pada Allah, maka akan bening hatimu, akan bersinar cahaya itu, dan akan datang padamu rezeki dari sisi Allah yang bisa mencukupimu. Maka tinggalkanlah *asbâb*, agar tercapai untukmu kebeningan hati".

Orang yang diberikan pertolongan (*taufîq*) akan meneliti dua hal ini, dengan tetap meyakini bahwasanya tidak akan ada yang terjadi kecuali dikehendaki oleh Allah, dan pengetahuan kita akan hal itu tidak akan berguna kecuali dikehendaki oleh Allah *subhânahu wa ta'âlâ.*

وَقَدْ تَمَّ جَمْعُ الْجَوَامِعِ عِلْمًا
الْمُسْمِعِ كَلَامُهُ آذَانًا صُمًّا الْآتِي
مِنْ أَحَاسِنِ الْمَحَاسِنِ بِمَا يَنْظُرُهُ
الْأَعْمَى مَجْمُوعًا جَمُوعًا وَمَوْضُوعًا
لَا مَقْطُوعًا فَضْلُهُ وَلَا مَمْنُوعًا
وَمَرْفُوعًا عَنْ هِمَمِ الزَّمَانِ
مَدْفُوعًا

Dan telah sempurna kitab *Jam'ul Jawâmi'* dari segi pembahasan ilmunya. Yang pembicaraannya bisa memperdengarkan kepada telinga-telinga yang tuli. Yang datang dari yang terindah dari sekian banyak keindahan dengan membawa sesuatu yang dapat dilihat oleh orang buta. Yang terhimpun dan yang menghimpun. Yang keutamaannya tersajikan, tidak terputus, juga tidak tercegah. Yang terluhurkan melampaui cita-cita anak zaman, dan yang tak tertandingi.

فَعَلَيْكَ بِحِفْظِ عِبَارَتِهِ لَا سِيَّمَا مَا
خَالَفَ فِيهَا غَيْرَهُ وَإِيَّاكَ أَنْ تُبَادِرَ
بِإِنْكَارِ شَيْءٍ قَبْلَ التَّأَمُّلِ
وَالْفِكْرَةِ أَوْ أَنْ تَظُنَّ إِمْكَانَ
اخْتِصَارِهِ، فَفِي كُلِّ ذَرَّةٍ دُرَّةٌ

Maka berusahalah menghafal untaian kata di dalamnya, terlebih yang berbeda dengan selainnya. Dan hindari ketergesaan mengingkari sedikitpun keterangan di dalamnya, sebelum merenungkan dan memikirkannya. Dan janganlah menduga bahwa untai kata di dalamnya masih dapat diringkas. Karena dalam setiap hurufnya terdapat sebutir mutiara.

فَرُبَّمَا ذَكَرْنَا الْأَدِلَّةَ فِي بَعْضِ
الْأَحَايِينِ إِمَّا لِكَوْنِهَا مُقَرَّرَةً فِي
مَشَاهِيرِ الْكُتُبِ عَلَى وَجْهٍ لَا
يَبِينُ أَوْ الْغَرَابَةِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا
يَسْتَخْرِجُهُ النَّظَرُ الْمَتِينُ

Maka terkadang kami menuturkan dalil-dalil di sebagian kesempatan, adakalanya karena dalil-dalil tersebut tercantum di kitab-kitab terkenal dengan pencantuman yang tidak gamblang, atau karena asingnya dalil, atau karena hal lain, yang dapat disimpulkan dari olah pikir yang kuat.

وَرُبَّمَا أَفْصَحْنَا بِذِكْرِ أَرْبَابِ
الْأَقْوَالِ فَحَسِبَهُ الْغَبِيُّ تَطْوِيلًا
يُؤَدِّي إِلَى الْمَلَلِ وَمَا دَرَى أَنَّا إِنَّمَا
فَعَلْنَا ذَلِكَ لِغَرَضٍ تُحَرِّكُ لَهُ الْهِمَمُ
الْعَوَالِ

Terkadang kami memperjelas penuturan para ulama' pemilik pendapat, sehingga orang bodoh mengiranya sebagai sebuah pemanjangan kata yang menyebabkan kebosanan. Dia tidak tahu bahwa kami melakukan hal itu hanya karena tujuan yang dengannya cita-cita luhur akan tergerakkan.

فَرُبَّمَا لَمْ يَكُنْ الْقَوْلُ مَشْهُورًا
عَمَّنْ ذَكَرْنَاهُ أَوْ كَانَ قَدْ عُزِيَ

Dan terkadang pendapat tersebut tidak dikenal dari ulama' yang kami sebutkan (sebagai pengujarnya), atau ulama' tersebut disandari dengan pendapat lain dengan

إِلَيْهِ عَلَى الْوَهْمِ سِوَاهُ أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا يُظْهِرُهُ التَّأَمُّلُ لِمَنْ اسْتَعْمَلَ قُوَاهُ بِحَيْثُ إِنَّا جَازِمُونَ بِأَنَّ اخْتِصَارَ هَذَا الْكِتَابِ مُتَعَذِّرٌ وَرَوْمَ النُّقْصَانِ مُتَعَسِّرٌ.

penyandaran yang keliru. Atau selain dari alasan-alasan di atas, dari hal-hal yang dapat diperjelas melalui perenungan bagi orang-orang yang menggunakan daya pikirnya. Dan kami tetap mantap bahwa meringkas kitab ini adalah hal yang sulit, dan kesengajaan menguranginya adalah hal yang rumit.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَ رَجُلٌ مُبَذِّرٌ مُبْتَرٌ فَدُونَكَ مُخْتَصَرًا بِأَنْوَاعِ الْمَحَامِدِ حَقِيقًا وَأَصْنَافِ الْمَحَاسِنِ خَلِيقًا

Allâhumma. Kecuali datang seorang penyianyia (yang memindah-mindah kata sekehendaknya), yang memangkas (ungkapan-ungkapan). Maka ambillah (ringkasan kami) sebagai sebuah ringkasan dengan beragam pujian secara nyata, dan beraneka keindahan yang sebenar-benarnya.

جَعَلَنَا اللهُ بِهِ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا

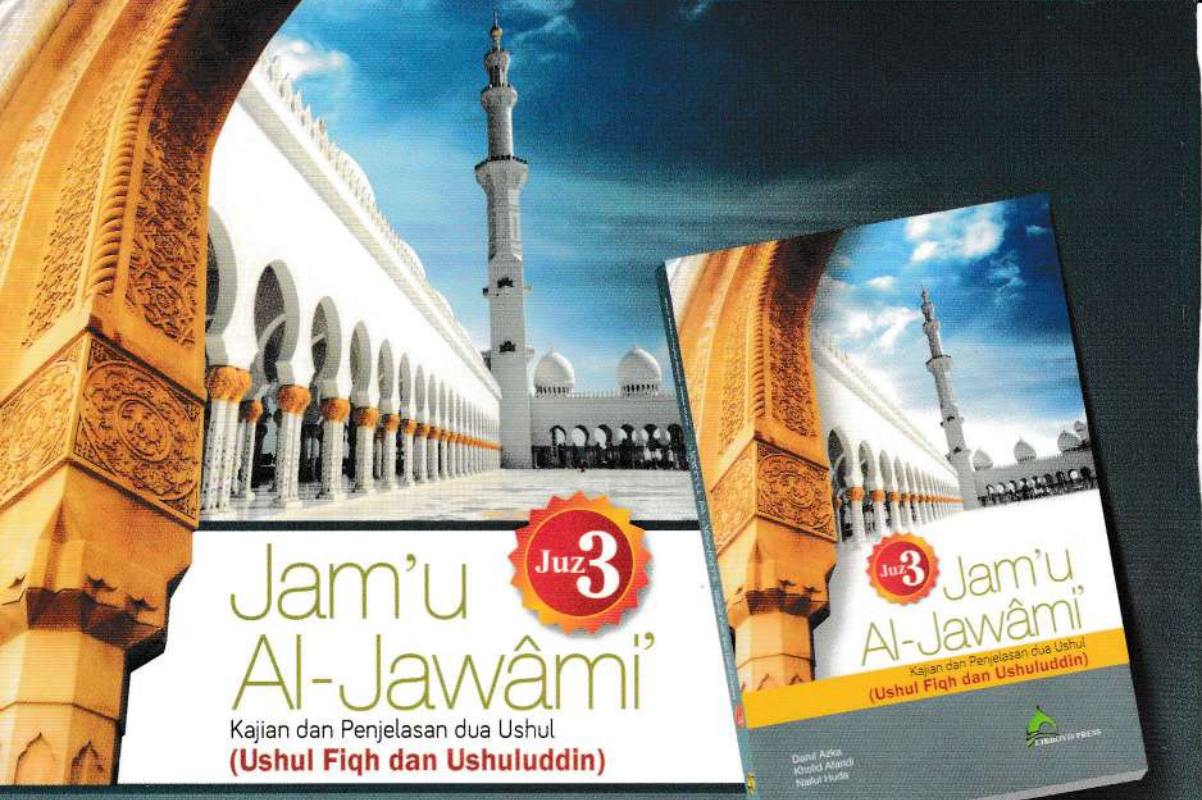
Semoga Allah menjadikan kami melalui amal penyusunan kitab ini bersama orang-orang yang Allah berikan anugerah kepada mereka, dari para nabi, orang-orang yang jujur, para syuhada' dan orang-orang shalih. Dan merekalah sebaik-baik teman penyerta.

تمت

Alhamdullah, usai sudah karya terjemah Jam'ul Jawâmi' beserta penjelasannya. Semoga bermanfaat dan membawa berkah bagi keilmuan kita semua. Amiin.

DAFTAR PUSTAKA

- Jalal Ad-Din Al-Mahali, *Syarh Jam'i al-Jawami'*
- Jalal as-Suyuthi, *Syarh Al-Kawkab as-Sathi'*
- Hasan bin Muhammad al-'Athar, *Hasyiah al-'Athar*
- Syekh Al-Banani, *Hasyiah 'ala Syarh Jam'i al-Jawami'*
- Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wushul*
- Prof Dr KH. Sahal Mahfudz, *Thariqah Al-Hushul*
- Muhammad al-Jauhariy, *Hawâsyi al-Jauhariy*
- DR. Hasan Hito, *Al-Wajiz Fi Ushul At-Tasyri' Al-Islami*
- DR. Wahbah Az-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*
- Abd Ar-Rahman As-Syirbini, *Taqrir As-Syirbini*
- As'ûd bin Umar at-Taftazani, *Syarh At-Talwîh 'ala at-Taudlîh*
- Al-Jauhari, *Hawasyi Muhammad Al-Jauhari*
- Syaikh Ahmad ibn 'Abd al-Lathîf al-Khathîb al-Mankabawiy, *An-Nafahat*
- DR. M. Abu an-Nur Zuhair, *Ushul al-Fiqh*
- At-Taftazani, *Syarh At-Talwih 'ala at-Taudhih*
- Az-Zarkasyi, *al-Bahr Al-Muhith*
- Syaikh asy-Syinqîthî, *Mudzakkarah Ushul Fiqh 'ala Raudlatun Nadhir*
- Az-Zarkasyi, *Al-Mantsur*
- Ar-Razi, *Al-Mahshul Fi 'Ilm Al-Ushul*
- Taqiyyuddîn Abu al-Baqâ' al-Futûhiy (Ibnu an-Najjâr), *Al-Kaukab al-Munîr*
- Al-Isnawi, *At-Tamhid Fi Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul*
- Az-Zanjani, *Takhrij al-Furu' 'ala al-Ushul*
- 'Ala Ad-Dien Al-Mardawi Al-Hanbali, *At-Tahbir Syarh at-Tahrir*
- Abdul hamid ibn Muhammad Ali Qudsi ibn Abdul Qadir al-Khathib, *Lathâif al-Isyârah*
- Jalal as-Suyuthi, *Al-Muhaddzab Fi Ma Waq'a'a Fi Al-Qur'an Min Al-Mu'arrab*
- Ibn An-Najjar, *Syarh al-Kawkab al-Munir'*
- Ibn Hajar Al-Haitami, *Tuhfah al-Muhtaj*
- Abu Al-Fada', *Tuhfah at-Thalib*
- Salahuddin Ibn Ahmad al-Adlabi, *Manhaj Naqd al-Matan*
- Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulum al-Hadis*
- Muhammad bin 'Ali ash-Shabbân, *Hasyiyah 'ala syarh as-Sullam Al-Malawî*
- Kamal Ad-Din Ibn Al-Hamam, *Fath al-Qadîr*
- Al-Ghazali, *Ihya' Ulumiddîn*
- As-Syafi'i, *Al-Umm*
- Wizârat al-Awqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah bi al-Kuwait, *Al-Mausû'at al-Fiqhiyyah*



Kali ini bahan kajian yang dipilih adalah "Jam'u al-Jawami'",sebuah karya monumental Imam *At-Taj As-Subki*. Salah satu karya paling komprehensif dari sekian banyak kitab bermaterikan disiplin ilmu *ushul fiqh* dan *ushuluddin*. Disaat kehadiran kitab tersebut muncul ribuan bahkan jutaan bendera pujian yang dikibarkan oleh kalangan ulama' dan mereka memberi gelar dengan sebutan ***benteng raksasa,*** dikarenakan peta pembahasan yang termuat dalam kitab tersebut tidak hanya mencangkup satu wilayah pembahasan akan tetapi dua pembahasan, pertama mengupas disiplin ilmu *ushul fiqh*, kedua seputar *ushuluddin (aqidah)* dan diakhiri dengan pembahasan yang selaras dengan *ushuluddin*, yakni tasawwuf.

Karena pentingnya kitab ini bagi pengkaji dua *ushul* yakni *ushul fiqh* dan *ushuluddin*, maka kami bertiga para santri Pondok Pesantren Lirboyo Kediri berinisiatif membantu dengan menyajikannya dalam format baru. Dimulai dengan terjemahan, kemudian dilanjutkan penjelasan dari berbagai referensi *syarh, hasyiah* dan perbandingan kitab lain. Dengan maksud memudahkan pembaca untuk memahami dan menalarkan lebih cepat dan sistematis. Dengan semangat intelektual yang ada dalam buku ini, semoga dapat menambah bagi pembaca volume pengetahuan dibidang disiplin *ushul fiqh*, sekaligus membentengi kemurnian aqidah dan pada akhirnya cahaya kemurnian akidah semakin terang dan kebatilan akidah akan menjadi sirna.

LIRBOYO PRESS

Penerbit :
SANTRI SALAF
PRESS