

DAWABITH AL-MASHLAHAH

Oleh: Bahtiar Hasan*

Abstract: *This article tried to collect literature to find the data about sharia, fiqh and terms related with it. The data have been collected were analyzed using descriptive language approach, sociological approach and historical approach. Language approach be used to describe the term of sharia and fiqh as a base of development. The sociological approach be used to disclosed the sharia and social contexts and historical approach to see the progress sharia and fiqh in terms of historical aspects.*

Keywords: *dawabith Al-Mashahah, sharia, fiqh.*

A. PENDAHULUAN

Semua hukum Allah itu tidak diundangkan secara *tahakkum*, dalam arti sekedar untuk menundukkan mukallaf dengan menunjukkan kekuasaan dan kediktatoran Allah semata.¹ Berdasarkan penelitian cermat ulama usul terhadap nash-nash syari'at dapat dimengerti bahwa hukum syariat itu terbangun atas dasar kemaslahatan manusia.² Hal tersebut menandakan bahwa Allah Swt, sangat sayang kepada hamba-Nya, sebagaimana firman-Nya:³

Abdul Wahab Khalaf menegaskan bahwa pengundangan hukum Allah dimaksudkan untuk kemaslahatan manusia, mendatangkan manfaat dan menolak mafsadat maupun kesempatan:

¹ Abd Wahab khalaf, *Mashadir al Tasyri' al Islami*, Kuwait: Dar al Qalam, 1972,

² Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, Beirut: Dar Al Fikr al-Arabi, 1985, h 277.

³ Abd Wahhab Khalaf, *Ilmu al Ushul al-Fiqh*, h. 84

Guna menjawab permasalahan-permasalahan diatas, maka penulis mengumpulkan data kepustakaan guna mencari data-data mengenai syari'at, fikih, dan hal yang berkenaan dengannya. Data-data yang telah terkumpul dianalisis deskriptif dengan menggunakan pendekatan bahasa, sosiologis, dan historis. Pendekatan bahasa digunakan untuk menguraikan istilah-istilah fikih dan syariat sebagai landasan pengembangan. Pendekatan sosiologis digunakan untuk mendialektikan syariat dengan konteks sosialnya. Dan pendekatan historis digunakan untuk melihat perkembangan syariat dan fikih ditinjau dari aspek historis.

B. GAMBARAN UMUM TENTANG SYARIAT

Syariat berasal dari bahasa Arab *syari'ah* yang secara etimologis berarti sumber air atau tempat yang dilalui orang atau hewan untuk minum.⁴ *Syari'ah* merupakan sinonim dan berakar kata sama dengan *syar'*. *Syar'* adalah bentuk akar kata dari *syara'a* yang berarti mengundang (to enact laws).⁵ Secara terminologis, Isma'il mendefinisikan syariat dengan apa yang dilegislasikan oleh Allah kepada para hambanya_Nya yang meliputi hukum aqa'adiyyah, 'amaliyyah dan khulukiyyah.⁶ Sedangkan menurut definisi Dr. Quthb Musthafa Sanu *syari'ah* adalah sekumpulan dasar-dasar, keyakinan-keyakinan, pokok-pokok, aturan-aturan politik, kemasyarakatan, ekonomi, pidana yang ditetapkan oleh Allah untuk mengatur kehidupan pribadi dan sosial di muka bumi sesuai dengan kehendak-Nya.⁷

Dari definisi-definisi tersebut dapat ditarik benang merah bahwa syari'ah aturan-aturan yang dibuat oleh Allah untuk kebahagiaan manusia di dunia dan di akhirat. Aturan-aturan tersebut hanya Allah yang mengetahui secara tepat karena Dialah yang membuat dan

⁴ Muhammad ibn Mukarram ibn Manzhur al-Ifriqi al-Mishri, *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar Shadir, t.th., ke-1, Jilid 8, h 175

⁵ Hans Wehr, *Arabic-english Dictionary, A Dictionary of Modern Written Arabic*, JM. Cowan, ed., New York: Ithaca, Spoken language Service, 1976, h. 465-466

⁶ Sya'ban Muhammad Islma'il, *al-Tasyri' al-Islami, Mashadiruh wa Athwaruh*, Kairo: mahabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1985, h. 7

⁷ Quthb Musthafa Sanu, *Mu'jam Musthalahat Ushul al-Fiqh 'Arabi-Inklizi*, Beirut: Dar al-fikr al-Mu'ashir, 2000, h. 249

mengundangkannya. Manusia bisa memahami aturan-aturan tersebut, namun kebenaran pemahamannya hanya sampai pada tingkat kebenaran relatif. Seseorang tidak berhak mengklaim pemahamannya sebagai kebenaran Tuhan yang bersifat mutlak karena akan mengeliminasi pemahaman orang lain yang berbeda dengan pemahamannya terhadap aturan-aturan Allah tersebut. Dengan kata lain setiap pemahaman orang terhadap syariat mempunyai probabilitas kebenaran Tuhan yang prosentasinya, tentu saja tergantung kepada kualitas intelektual mereka.

Sejak Nabi Adam hingga Nabi Muhammad, syariat pada prinsipnya mempunyai tujuan yang sam, yaitu untuk menegakkan agama, keadilan, dan mengajarkan ketauhidan, namun dalam tataran aplikatif, syariat yang diberikan kepada para nabi berbeda-beda, disesuaikan dengan adat dan kebiasaan setempat ketika seorang nabi diutus oleh Allah untuk membimbing umatnya masing-masing⁸ menuju kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Syariat-syariat yang diturunkan kepada para nabi tidak serta merta menghapus semua tradisi yang mengakar di masyarakat.

Apabila diperhatikan, maka di dalam syariat-syariat tersebut terdapat prinsip perkembangan (*tathawwur*) dari syariat pertamalingga syariat terakhir dan terdapat prinsip fleksibilitas (*murunah*) yang akomodatif dengan kondisi sosial budaya setempat. Terhadap adat kebiasaan, pada satu sisi, syariat berperan memberikan justifikasi ketika adat kebiasaan tersebut sesuai dengan prinsip syariat, dan di sisi lain membatalkannya ketika adat kebiasaan tersebut bertentangan dengan prinsip syariat, dan meluruskannya dengan memberi baju syari'ah bagi adat kebiasaan yang masih dapat tolerir. Al-qur'an sendiri juga mengakomodir aturan-aturan syariat para nabi sebelumnya dalam wadah *syar'u man qablana*.⁹

Menurut penelitian Muhamed Taha, syariat-syariat para nabi sebelum Muhammad, mempunyai karakteristik yang berhadapan secara diametral, antara Syariat Yahudi dan syariat Nasrani, masing-masing menduduki ekstrimitas yang bertolak belakang. Mohamed Taha mencontohkan dengan mengutip pesan Yesus kepada para muridnya:

⁸ 'Allal al-fasi, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha* t.t.: Maktabah al-Wahdah al-Arabiyyah al-Daral-Bayadha', tth., h. 20

⁹ Adalah syariat-syariat yang dolegilasikan oleh Allah untuk para nabi dan umat merak ebelum diutusnya Nabi Muhammad. *Ibid.*, h. 21

"Kamu sudah mendengar perkataan demikian, 'mata ganti mata dan gigi ganti gigi.' Tetapi aku ini berkata kepadamu, 'jangan melawan orang yang jahat, melainkan barang siapa menampar pipi kananmu, berilah kepadanya pipi yang sebelah lagi'"(Matius 5: 38-39).¹⁰

Hukum qishash mata dibalas (diganti) dengan mata dalam ayat tersebut merupakan Syariat Yahudi yang terkenal keras dan tegas. Hukum ini tidak disetujui oleh Yesus yang kemudian melarang membalas kejahatan dari orang lain, bahkan memberikan kesempatan kepada orang tersebut untuk melakukan kejahatan lagi.¹¹ Ini merupakan prinsip etika yang dikedepankan oleh syariat Nasrani.

Guna mengkompromikan kedua syariat yang ekstrim itu Taha menggunakan metode Hegelian, dengan memposisikan Syariat Yahudi sebagai tesis, Syariat Nasrani sebagai antitesis, dan syariat Islam sebagai sentesis.¹² Dengan demikian syariat Islam mengemban peran equilibrium di antara keduanya, Al-qur'an mengakomodir kedua pesan tersebut, meredaksikan ayat yang sejalan dengan apa yang dekemukakan Yesus yang menerangkan Syariat Yahudi dan Syariat Nasrani tersebut, yaitu firman Allah:

"Dan kami telah tetapkan kepada mereka di dalamnya (al-Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka pun ada kisasnya. Barang siapa yang melepaskan hak kisasnya, maka melepaskan hak itu menjadi penebus dosa baginya." (al-Maidah[5]:45)¹³

Dan firman Allah:

"Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa, maka barang siapa memaafkan dan berbuat baik, maka pahalanya atas (tanggungan) Allah. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang zalim."(Qs.al-Syuara[42]:40).¹⁴

¹⁰ Departemen Agama R.I., *Alkitab*, Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 1973, dag.2, h. 8

¹¹ Mahmoud Muhamed Tah, *The Second Messege of Islam*, New York: Syaracuse University Press, 1996, h. 121

¹² Jhon Cooper, et, al., ed., *Islam and Modrenity*; Muslim Intelectual Response, London, New York: I.B Tauris, 2000, h. 115

¹³ Departemen Agama R.I, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Proyek Pengadaan KitabSuci Al-Qur'an DEPAG RI, 1983/1984, h. 167

¹⁴ *Ibid.* , h. 789

Potongan ayat Al-Qur'an "*balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa*" sejalan dengan perkataan Yesus yang menerangkan tentang syariat Yahudi "*Mata ganti mata dan gigi ganti gigi*". Kemudian potongan ayat Al-Qur'an "*barang siapa memaafkan dan berbuat baik, maka pahalanya atas (tanggungan) Allah. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang zalim*" sejalan dengan perkataan Yesus "*Tetapi aku ini berkata kepadamu: "Jangan melawan orang yang jahat, melainkan barang siapa menampar pipi kananmu, berilah pipi yang sebelah lagi"*¹⁵

Nilai pertengahan yang dikemukakan Syariat Islam adalah meskipun orang yang dihajati diberi kesempatan untuk menuntut balas, namun yang dipilih Syariat Islam adalah tidak membalas kejahatan yang dilakukan orang tersebut, bahkan memaafkannya karena tindakan itu dinilai lebih baik.

Selain sebagai penengah antara kedua ekstremis syariat Nabi Musa dan Nabi Isa, Syariat Islam merupakan penyempurna syariat-syariat sebelumnya. Kesempurnaan Syariat Islam terlihat dari karakteristiknya yang tidak dimiliki oleh syariat-syariat sebelumnya. Pertama' Syariat Islam bersifat universal, dalam arti tidak dikhususkan untuk bangsa tertentu, tetapi untuk semua bangsa di dunia; kedua, bersifat tidak temporal yang hanya untuk masa tertentu, tetapi untuk masa diangkatnya Muhammad menjadi Rasul hingga hari kiamat; dan ketiga, tidak terpengaruh dengan perubahan zaman karena Syariat Islam (Al-Qur'an) memuat prinsip-prinsip yang umum, sehingga nas-nasnya elastis dan fleksibel,¹⁶ dan tetap aktual sepanjang zaman.

C. SISI-SISI TRANSFORMATIF SYARIAT ISLAM

Gambaran syariat Islam di atas menunjukkan bahwa dia tidak bersifat kaku terhadap tradisi dan perkembangan zaman. Syariat Islam selalu berdialektika dengan kondisi sosial budaya. Dalam melakukan dialektika ini, syariat Islam mempunyai dua peran, yaitu sebagai *model of reality* yang mengadopsi budaya masyarakat dan sebagai *model for reality*¹⁷ yang berperan melakukan formatisasi budaya yang diidealkan

¹⁵ Jhon Cooper (et, al) (editor), *Islam*, h.112

¹⁶ Yusuf al-Qaradhawi, *Madkhal li Dirasih al-Syari'ah al- Islamiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001, Cet. Ke-4, h. 25-27

¹⁷ Mengenai perbedaan agama Islam sebagai model of reality dan model for reality lihat Bassam Tibi, *Islam and The cultural Accomodation of Social Change*,

dengan mengubah kondisi sosial dan budaya yang telah ada . formatisasi budaya ini tidak dilakukan secara langsung oleh Allah melalui Al-Qur'an, tetapi melalui nalar manusia yang menafsirkan aturan-aturan Allah yang tertuang dalam syariat Islam.

Salah satu peran dan merupakan peran uatam diturunkannya syariat Islam (baca: agama Islam) adalah untuk melakukan transformasi sosial dan budaya masyarakat waktu itu. Tradisi dan budaya yang bertentangan dengan nilai-nilai moral dan prinsip-prinsip humanisme dihapus dan digantikan dengan model yang mencerminkan nilai-nilai dan prinsip-prinsip tersebut. Peran ini harus tetap dijaga untuk meluruskan budaya dan tradisi- tradisi yang bertentangan denan syariat Islam dan tidak mencerminkan prinsip-prinsip universal yang diakui semua manusia.

Ada beberapa aspek Al-Qur'an yang perlu dikaji ulang untuk mendukung peran syariat Islam untuk melakukan transformasi budaya tersebut, di antaranya adalah konsep *qath'i* dan *zhanni* dan konsep *makkiyyah* dan *madiniyyah*.

1. Konsep Qath'I dan Zhanni

Sebagaimana yang telah dikemukakan, Al-Qur'an mempunyai nas-nas yang universal, elastis dan fleksibel. Nas-nas yang bersifat demikian cenderung memunculkan dualisme makna, bahkan multimakna, atau dengan kata lain penunjukkan makna (*dalalah*)nya tidak jelas, sehingga diperlukan penelitian dan kajian untuk membatasi makna yang dikehendaki atau yang mendekati.

Semua nas Al-Qur'an adalah Qath'i dari sisi ketetapan, kebenaran sumber dan kehadiran (*wurud*)nya sampai kepada kita, dalam arti bahwa nas Al-Qur'an yang kita baca sekarang adalah sama dengan nas Al-Qur'an yang diwahyukan Oleh Allah kepada Rasulullah karena pemeliharaan Allah terhadapnya, sebagaimana firman Allah Swt:

"Sesungguhnya kamilah yang menurunkan Al-Qur'an, dan sesungguhnya Kamu benar-benar memeliharanya"(QS. Al-Hijr[15]:9).¹⁸

diterjemahkan dari Bahasa German oleh Clare Krojzl, Boulder, San Francisco, & Oxford:Westvie Press, 1991, Cet. Ke-2, h. 8-15

¹⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an*, h. 391

Dari *dalalah*-nya, atau sisi makna yang dimaksud, nas-nas Al-Qur'an ada yang *qath'i*, dalam arti bahwa makna nas tersebut sudah pasti, tidak memerlukan takwil, dan tidak menunjuk pada makna yang lain, dan ada yang *dzanni*, dalam arti bahwa makna nas yang dimaksudkan tidak jelas, masih bisa ditakwilkan, dan mengandung berbagi makna. 'Abd al-Wahhab Khalaf juga memberikan definisi sebagaimana definisi di atas, namun dia memberikan kategori bahwa nas *qath'i* adalah nas-nas yang menunjukkan bilangan, sedangkan nas *dzanni* adalah kalimat yang mengandung arti dua secara kebahasaan (*musytarak*), *lafadz 'am* dan *lafdz muthlaq*.¹⁹

Definisi yang dikemukakan oleh Khalaf dan ulama-ulama lainnya mengenai konsep *qath'i* dan *dzanni* lebih mencerminkan kategorisasi tekstualis dan harfiah yang hanya mengacu kepada teks-teks Al-qur'an. Kategorisasi seperti ini dapat menghilangkan watak dinamis Syariat Islam dalam mengakomodasi permasalahan kekinian. Pemaknaan *qath'i* perlu diperbaharui, yaitu dari aktualitasmenuju kontekstualitas. *Qath'i* sebagai suatu yang tidak bisa ditakwilkan adalah ayat-ayat Al-qur'an yang mengandung prinsip-prinsip umum, dasar, dan universal yang diakui keberlakuannya sepanjang masa.

Sebaliknya, nas-nas *dzanni* adalah nas-nas yang masih bisa ditakwilkan. Nas-nas yang maknanya tidak mencerminkan prinsip-prinsip umum, yang mendasar, dan universal. Ketika suatu nas Al-qur'an belum mencerminkan prinsip universal, maka perlu adanya pengkajian yang mendalam terhadap nas tersebut untuk mencari prinsip universal yang ada di balik nas. Penerapan terhadap nas yang tidak universal seperti ini tidak harus persis dengan makna tekstualnya, tetapi yang diterapkan adalah prinsip-prinsip universal yang ada di balik nash tersebut meskipun penerapan tersebut kelihatan tidak sesuai dengan makna tekstualnya.²⁰

¹⁹ 'Abd al-Wahhab Khalaf, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1978, h. 34-35

²⁰ Mengenai permasalahan *qath'i* dan *dzanni* ini, bandingkan dengan kajian yang dilakukan oleh Masdar F. Mas'udi. Lihat Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan; Dialog Fiqih Pemberdayaan*, Bandung: Mizan, 2000, Edisi revisi, Cet . Pertama, h. 31

Hal-hal yang termasuk ajaran yang *qath'i* dalam artian ajaran-ajaran yang prinsipil dan universal adalah sebagai berikut:

- a. Ajaran-ajaran tentang kebebasan dan pertanggungjawaban individu, sebagaimana ditunjukkan firman Allah:

"Barang siapa mengerjakan kebaikan seberat dzarrahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya. Dan barang siapa yang mengerjakan kejahatan seberat dzarrahpun, niscaya dia akan melihat (balasan)nya pula" (Qs. Al-Zalzalah[99]:7-8)²¹

Ayat ini mengajarkan bahea setiap orang diberi kebebasan untuk melakukan perbuatan baik maupun buruk. Di sisi lain, ayat ini mengajarkan prinsip tanggung jawab individu dimana setiap perbuatan, apakah baik atau buruk, mempunyai konsekuensi yang harus ditanggung oleh pelakunya.

- b. Kesetaraan manusia di hadapn Allah, sebagaimana ditunjukkan firman Allah SWT.:

"Wahai orang-orang yang beriman, sesungguhnya Kami ciptakan kamu lelaki dan perempuan dan Kami jadikan kamu berbangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal; sesungguhnya yang paling mulia di sisi Allah adalah yang paling takwa" (Qs. Al-Hujarat[49]:13)²²

- c. Ajaran tentang keadilan, sebagaimana ditunjukkan firman Allah SWT.:

"Berbuat adillah karena adil itu lebih dekat kepada takwa" s. al-Ma'idah[5]:8)²³

Dan firman Allah SWT.:

"Sesungguhnya Allah menyuruh kamu berlaku adil dan berbuat kebajikan" (Qs. Al.Nahl[16]:8)²⁴

- d. Persamaan manusia di hadapan hukum, sebagimanan ditunjukkan firman Allah SWT.:

"Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum sampai mendorong kamu berlaku tidak adil" (Qs. Al-Maidah[5]:8)²⁵

²¹ Departemen Agama RI, Al-Qur'an, h. 1087

²² Masdar F. Mas'udi, Islam, h. 209

²³ Departemen Agama RI, Al-qur'an, h. 159

²⁴ Ibid., h. 415

Ayat ini menunjukkan bahwa kebencian terhadap seseorang tidak boleh menyebabkan kita membedakan manusia di hadapan hukum dengan tidak memberlukannya secara adil.

Dan hadis Rasulullah saw.:

“Wahai sekalian manusia, sesungguhnya hancurnya orang-orang terdahulu adalah karena jika kalangan bangsawan di antara mereka melakukan pencurian, mereka membiarkannya tanpa hukuman, sementara jika kalangan orang yang kecil yang mencuri segera mereka tegakkan hukuman atasnya. Demi Allah sekiranya Fatimah putri Muhammad ini mencuri pasti akan aku potong tangannya” (HR. Bukhari)²⁶

- e. Tidak merugikan diri sendiri dan orang lain, sebagaimana firman Allah SWT.:

“Kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya.” (Qs. Al-Baqarah [2]:279)²⁷

Dan hadis Rasulullah saw.:

“Tidak boleh merugikan orang lain, juga tidak merugikan diri sendiri” (HR. Ahmad)²⁸

- f. Kritik dan kontrol sosial, sebagaimana firman Allah SWT.:

“Demi masa, Sesungguhnya manusia itu benar-benar berada dalam kerugian, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh dan nasehat menasehati supaya mentaati kebenaran dan nasehat menasehati supaya menepati kesebarannya” (Qs. Al-‘Ashr [103]:1-3).²⁹

Ayat ini mendorong kita untuk melakukan kritik dan kontrol terhadap masyarakat dengan saling menasehati untuk

²⁵ Ibid., h. 159

²⁶ Hadis ini diriwayatkan dari al-Bukhari dan Usamah. Lihat Muhammad ibn Ismail Abu ‘Abdullah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987, Cet. Ke-3, jilid 3, h. 1282

²⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, h. 70

²⁸ Hadis ini diriwayatkan oleh Ahmad ibn Hanbal dari Ibn ‘Abbas. Lihat Ahmad ibn Hanbal Abu ‘Abdullah al-Syaibani, *Musnad Ahmad*, meair: Muassah Qurthubah, t.th, jilid 1, h 313

²⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, h. 1099

selalu menetapi kebenaran dan senantiasa menepati kesabaran, yang dimulai dari antar individu hingga antar masyarakat.

Dan firman Allah SWT.:

"Telah dilaknati orang-orang kafir dari Bani Israil dengan lisan Daud dan Isa Putera Maryam. Yang demikian itu, disebabkan mereka durhaka dan selalu melampaui batas. Mereka satu sama lain selalu tidak melarang tindakan mungkar yang mereka perbuat. Sesungguhnya amat buruklah apa yang selalu mereka perbuat itu" (QS. Al-Maidah[5]:78-79)³⁰

Ayat ini mempertegas kewajiban melakukan kontrol sosial dengan memantau dan mengawasi kinerja pemerintah, apakah mereka menjalankan roda pemerintahan pada rel yang benar.

- g. Menepati janji dan menjunjung tinggi kesepakatan, sebagaimana ditunjukkan firman allah swt"

"Dan penuhilah janjimu, sesungguhnya setiap perjanjian itu pasti dimintai pertanggungjawabannya" (QS. Al-isra'[17]:34).³¹

Dan firman allah:

"Dan orang-orang yang menepati janjinya apabila berjanji" (QS. Al-Baqarah[2]): 177).³²

- h. Tolong–menolong untuk kebaikan, sebagaimana ditunjukkan firman Allah SWT.:

"Bertolong-menolonglah kalian dalam mengerjakan kebaikan dan ketakwaan" (QS. Al-Maidah [5]: 2).³³

- i. Yang kuat melindungi yang lemah, sebagaimana firman Allah SWT.:

"Mengapa kamu tidak mau berjuang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah, baik laki-laki, wanita maupun anak-anak"(QS. Al-Nisa'[4]:75).³⁴

³⁰ *Ibid.*, h. 174

³¹ *Ibid.*, h. 429

³² *Ibid.*, h. 43

³³ *Ibid.*, h. 157

³⁴ *Ibid.*, h. 131

Ayat ini merupakan sindiran (kecaman) terhadap orang-orang 'kuat' yang tidak mau melindungi orang-orang yang lemah, yaitu anak-anak dan perempuan,

- j. Musyawarah dalam urusan bersama, sebagaimana ditunjukkan firman Allah SWT.:

"Sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah di antara mereka" (Qs. Al-Syuara [42]:38)³⁵

- k. Kesetaran suami-isteri dalam keluarga, sebagaimana firman Allah SWT.:

"Mereka (isteri) adalah pelindung bagi kalian (suami) dan kalian adalah pelindung bagi mereka" (Qs. Al-Baqarah [2]: 187).³⁶

Ayat ini menunjukkan bahwa kedudukan antara suami dan isteri benar-benar setara, di mana suami digambarkan sebagai baju isteri dan isteri sebagai baju suami. Ini menunjukkan bahwa antara suami isteri harus ada sikap saling mencintai, membantu, menghormati antara satu sama lain.

- l. Saling melakukan yang makruf di antara suami isteri, sebagaimana ditunjukkan firman Allah SWT.:

"Dan saling memperlakukan kamu dengan isterimu secara baik" (Qs. Al-Nisa' [4]: 19)³⁷

Dan sabda Rasulullah saw.:

"Sebaik-baik kalian adalah yang paling baik terhadap isterinya dan anak-anak perempuannya" (HR. al-Baihaqi).³⁸

Kalimat *dzanni* yang secara harfiah berarti persangkaan atau hipotesis adalah kebalikan dari *qath'i*, yaitu

³⁵ *Ibid.*, h. 789

³⁶ Masdar f. Mas'udi, Islam, h. 212

³⁷ Departemen Agama RI, Al-Qur'an, h. 119

³⁸ Hadis ini diriwayatkan oleh al-Baihaqi dari Abu Hurairah. Lihat Abu Bakr Ahmad ibn al-Husain al-Baihaqi, *Syu'ab al-Iman*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1410 h., Cet. Ke-1 Jilid 6, h. 410

ajaran-ajaran yang terdapat dalam Al-Qur'an dan hadis yang bersifat penjabaran dan implementatif dari prinsip-prinsip yang *muhkamat* atau *qath'i* dan universal di atas.³⁹

Pemahaman yang benar terhadap konsep *qath'i* dan *dzanni* mengenai nas-nas Al-Qur'an dan hadis sangat membantu dalam memahami nas mana yang merupakan fundamental agama dan ayat maana yang ornamental di mana inti ajarannya berada di balik ornamen tersebut. Ajaran *qath'i* merupakan inti ajaran agama yang tidak berubah sepanjang masa, sedangkan ajaran *zhanni* merupakan ajaran yang mungkin penerapannya memerlukan beberapa penyesuaian dengan masa dan kondisi suatu masyarakat. Pemahaman ini penting dalam rangka memahami fikih yang merupakan hasil pemahaman terhadap nas-nas Al-Qur'an dan hadis yang dikaitkan dengan masa dan situasi tertentu. Ketika produk fikih tertentu merupakan hasil pergulatan dari nas-nas *zhanni*, maka penerapannya dalam suatu masyarakat perlu disesuaikan dengan kondisi masyarakat tersebut.

2. Konsep *Makkiyyah* dan *Madaniyyah*

Syariat Muhammad atau syariat Islam diturunkan kepada Muhammad secara bertahap selama kurang lebih 23 tahun, di Makkah 13 tahun dan di Madinah 10 tahun. Syariat Muhammad ini berbeda dengan syariat para nabi sebelumnya yang diturunkan sekaligus. Turunnya Al-Qur'an secara bertahap dan berangsur-angsur (*tadarruj fi al-tasyri*) ini bertujuan untuk memantapkan dan meneguhkan hati Muhammad dan para umatnya, memudahkan Muhammad mentransformasikan syariat kepada para umatnya, dan memudahkan untuk menghafal dan memahami ayat-ayat Al-Qur'an diturunkan sehubungan dengan berbagai kejadian, baik bersifat individual maupun sosial.⁴⁰

Selain Al-Qur'an diturunkan secara bertahap dalam arti ayat demi ayat, tahapan ini dapat dikelompokkan dalam dua periodesai

³⁹ Masdar f. Mas'udi, *Islam*, h., 31-33

⁴⁰ Lihat Subhi al-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Tim pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993, cet. Keempat, h. 53-58

besar, periode *makiyyah* dan periode *madaniyyah*. Pemahaman terhadap kedua periodisasi ini ada tiga pendapat. *Pertama*, pendapat yang didasarkan kepada empat turun (makan al-nuzul) yang berarti bahwa *makiyyah* adalah ayat-ayat yang diturunkan di Makkah dan sekitarnya (Mina, Arafah, Hudaibiyah dan lain sebagainya), baik ayat-ayat tersebut turun setelah hijrah atau sesudahnya. Sedangkan *madaniyyah* adalah ayat-ayat yang diturunkan di Madinah atau disekitarnya (Badar, Uhud dan lain sebagainya), baik diturunkan setelah hijrah atau sesudahnya.

Kedua, pendapat yang didasarkan pada orang yang diajak bicara (*mukhathabin*) yang berarti bahwa *makiyyah* adalah ayat-ayat yang diturunkan berkenaan dengan orang-orang Makkah, baik ayat-ayat tersebut diturunkan di Makkah maupun disekitarnya, baik setelah hijrah maupun sebelumnya. Ayat *madaniyyah* adalah ayat yang kandungannya tidak berkenaan dengan orang-orang Makkah dan semisalnya para penyembah berhala.

Ketiga, pendapat yang didasarkan kepada masa turun ayat (*zaman al-nuzul*) mengartikan bahwa *makiyyah* adalah ayat-ayat yang diturunkan sebelum hijrah Nabi ke Madinah, baik diturunkan di Makkah atau di tempat-tempat lainnya. Sedangkan *madaniyyah* adalah ayat-ayat yang diturunkan setelah hijrah, baik diturunkan di Madinah, daerah-daerah lain atau dalam perjalanan.⁴¹ Pendapat yang ketiga inilah yang banyak digunakan para ulama, termasuk dalam tulisan ini. Pesan wahyu yang diturunkan di Makkah lebih menekankan kepada prinsip toleransi dan egalitarianisme. Di Makkah, Rasulullah mendakwahkan persamaan antara manusia dihadapan Allah dan menekankan sikap tanggung jawab individual yang harus diemban oleh semua orang, tanpa membedakan ras, jenis kelamin, dan agama.⁴²

Namun, ketika materi wahyu ini tidak diterima oleh orang-orang kafir Makkah secara umum, bahkan para sahabat banyak mengalami penyiksaan, maka Rasulullah dan para sahabatnya terpaksa meninggalkan Makkah untuk hijrah ke Madinah karena kondisi Makkah sudah tidak kondusif lagi untuk mendakwahkan

⁴¹ Sya'ban Muhammad Ismail, *al-Tasyri*, h. 159-160

⁴² Abdullahi Ahmed Al-Na'im, "Translator's Introduction" dalam Mahmoud Mohammed Taha, *The Second Message of Islam*, New York: Syracuse University Press, 1987, h. 21

Islam. Berdasarkan pengalaman tentang kurang diterimanya meteri ayat-ayat *makiyyah* oleh orang-orang Mekkah, maka materi wahyu yang diturunkan di Madinah lebih disesuaikan dengan kondisi sosial, ekonomi, dan politik di Madinah pada waktu itu.⁴³ Allah memberikan jawaban atas kebutuhan aktual dan potensial bagi masyarakat yang baru tumbuh dengan menurunkan wahyu yang tertuang dalam teks-teks Al-Qur'an dan hadis. Wahyu di Madinah inilah yang mengkonstruksi fikih pada masa-masa selanjutnya hingga masa sekarang.

Berdasarkan pengalaman tentang kurang diteimanya materi ayat-ayat makiyyah oleh orang-orang Mekkah, maka materi wahyu yang diturunkan di Madinah lebih disesuaikan dengan kondisi sosial, ekonomi dan politik di Madinah pada waktu itu.

Adanya dua periodesasi turunnya Syariat Islam ini yang juga mengandung perbedaan dalam materi ajaran ini, kemudian memunculkan polemik konsep *naskah*, Abu Zahrah mensyaratkan di antaranya bahwa ayat yang menaskah haruslah ayat yang diturunkan belakangan daripada ayat yang dinaskah karena fungsi *naskah* adalah menghentikan hukum nas yang dinaskah.⁴⁴ Persyaratan ini membawa implikasi bahwa ayat *makiyyah* dinaskah dengan ayat *madaniyyah*, tetapi implikasi ini tidak diterima oleh Khalid Masud yang mengatakan bahwa aturan-aturan yang bersifat parsial yang sebagian besar terdapat dalam ayat *madaniyyah* bisa dinaskah, sedangkan ayat-ayat *makiyyah* yang mengandung prinsip-prinsip universal dan fundamental tentang keadilan, kebaikan, kesabaran dan lain-lain tidak bisa dinaskah.⁴⁵

Dengan memperhatikan pendapat Masud, maka dalam memahami Firman Allah Swt.:

⁴³ *ibid*

⁴⁴ Akan tetapi di sisi lain Abu Zahrah mengatakan bahwa hukum yang tidak boleh *dinaskah* adalah hukum yang diakui oleh semua orang yang bernalar sehat akan kebajikannya yang harus diterima seperti: Iman Kepada Allah, berbakti kepada orang tua, adil; dan yang diakui akan kejelekannya harus ditolak seperti: kezaliman dan kebohongan. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, tt.: Dar al-Fikr al-'Arabi, t. th, h.191

⁴⁵ Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy*, Islambad Pakistan: Islamic Research Institute, 1984, hlm. 205-206

“*Apa saja yang Kami naskahkan, atau kami jadikan (manusia) lupa kepadanya. Kami datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya*” (Qs.al-Baqarah [2]: 106),⁴⁶

Dia berpendapat bahwa yang dimaksudkan dengan *naskah* dalam ayat ini adalah penundaan, bukan pencabutan hukum yang final. Ketika premis-premis yang terdapat dalam ayat *madaniyyah* telah diakui dan diterima oleh kaum muslimin, maka kebebasan dan persamaan antara sesama manusia tanpa membedakan agama, keimanan, dan jenis kelamin yang merupakan kandungan ayat *makkiyyah* dapat diberlakukan secara langsung di masyarakat.⁴⁷ Demikian, masing-masing ayat *makkiyyah* dan ayat *madaniyyah* diberlakukan dengan menyesuaikan terhadap kondisi sosial masyarakat dalam kapabilitasnya untuk menerima wahyu.

3. Absolutisme Syariat dan Relativisme Fikih

a. Absolutisme Syariat

Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, syariat merupakan sekumpulan keyakinan, prinsip, aturan, dan lain-lain yang berasal dari Allah untuk mengatur masalah-masalah politik, kemasyarakatan, ekonomi, pidana, dan lain-lain sesuai dengan apa yang disyariatkan oleh Allah, oleh karena itu Weiss mengatakan bahwa syariat mengansung keseluruhan pedoman hidup (way of life) Manusia. Ketika Islam berarti ‘tunduk’ maka syariat adalah gambaran suci (divine delineation) bagaimana hidup tunduk kepada Allah.⁴⁸

Dari definisi diatas, maka dapat dipahami bahwa syariat merupakan norma-norma Tuhan yang bersifat Ilahi (divine) yang mempunyai ciri-ciri sebagai berikut: 1) Merupakan hak prerogatif Allah dalam melegislasikannya, 2) Dilegislasikan oleh Rasulullah atas kontrol wahyu Allah, 3) Merupakan ketentuan hukum dasar yang bersifat global, 4) Bersifat kekal dan universal, dan 5) Tidak tersentuh oleh pemahaman manusia. Manusia boleh memahami syariat, tetapi hasil

⁴⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an*, h. 29

⁴⁷ Abdullahi Ahmed Al-Na’im, “*Translator’s*” h. 21-22

⁴⁸ Bernad G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, Athens: The University of Georgia Press, 1998, h. 17-18

pemahamannya bukan merupakan syariat, tetapi fikih⁴⁹ yang bersifat relatif.

Syariat dalam terminologi yang berkembang di Indonesia terdapat permasalahan, untuk tidak mengatakan kerancuan dalam pemaknaannya.⁵⁰ Definisi syariat bercampur aduk maknanya dengan definisi fikih, memaknai syariat Islam dengan fikih dan mengahendaki fikih sebagai syariat Islam. Masalah ambiguitas pemaknaan ini perlu segera diluruskan untuk memutus perbedaan panjang yang tidak berujung mengenai syariat Islam, antara sebagai aturan Ilahi yang tidak tersentuh oleh pemahaman manusia dan sebagai hasil pemahaman manusia terhadap nas-nas Al-qur'an dan hadis yang kebenarannya bersifat relatif.

b. Relative Fikih

Fikih berasal dari kata *fiqh* yang menurut bahasa adalah al-'ilm bi al-syai' wa al-fahm lah (mengetahui sesuatu dan memahaminya),⁵¹ to understand, to comprehend (memahami, mengetahui),⁵² dan mengetahui perkara-perkara rahasia (idrak daqa'iq al-umur).⁵³ Sedangkan menurut istilah, fikih adalah mengetahui hukum-hukum syara' yang bersifat 'amaliyah yang

⁴⁹ Lihat Taufik Abdullah, ed., *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999, jilid 4, h. 345-346, dan Harun Nasution, ed., *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992, h. 897-898

⁵⁰ Kerancuan pemaknaan ini memang cukup beralasan karena banyak pakar fikih menjustifikasi penggunaan syariat untuk memaknai fikih, seperti Sya'ban Muhammad Ismail mengatakan bahwa yang pertama kali melakukan hal ini adalah "madrasah al-Huquq" di Kairo yang kemudian meluas penggunaannya, sehingga penyebutan syariat Islam sekarang ini tidak bisa dipahami kecuali fikih dan fakultas-fakultas yang membahas permasalahan fikih juga disebut dengan Fakultas Syariah. Lihat Sya'ban Muhammad Ismail, *al-tasyri*, h. 16 hal yang senada dengan ini lihat Taufik Abdullah, ed., *Ensiklopedi*, Harun Nasution, ed, *Ensiklopedi*. C.E. Bosworth, et.al., *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: Brill, 1997, volume IX, h 322-323

⁵¹ Muhammad ibn Mukarram ibn Manzhur al-Ifriqi al-Mishiri, *Lisan al-'Arab* Jilid 13, h. 522

⁵² Hans Wehr, *Arabic*, h. 723

⁵³ Muhammad Rawas Qal'aji dan Hamid Shadiq Qunaibi, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha; 'Arabi-Inklizi*, Beirut: Dar al-Nafa'is, h. 348

diselidiki dari dalil-dalil yang terperinci.⁵⁴ Fikih merupakan hasil dari proses interpretasi terhadap Al-qur'an dan hadis yang dilakukan secara lambat dan gradual dengan memperhatikan kondisi sosial budaya yang berjalan seiring dengan Al-qur'an dan hadis.

Dari pemaknaan fikih secara terminologi diatas terlihat bahwa aspek *human* pada fikih membedakannya dengan syariat yang dilegislasikan secara *divine*. Sebagaimana yang telah dikemukakan di atas, kedua terminologi ini sering digunakan secara bergantian untuk maksud yang sama ketika membahas hukum Islam, sisi humanitas fikih terletak pada bahwa fikih merupakan hasil pemahaman manusia terhadap syariat yang tertuang manusia biasa (bukan Rasul), seperti fikih Hanafi, fikih Maliki, fikih Syafi'i dan fikih Hambali.

Pada kenyatannya, sebagai hasil pemahaman manusia, fikih merupakan hasil pergulatan intelektual dan dialektika dengan kondisi sosial ketika dan di mana mereka hidup. Di samping itu, hasil di *istinbath* fikih juga dipengaruhi oleh kualitas mujtahid yang melakukan *istinbath* tersebut. Dalam *istinbath* fikih ini terdapat peluang salah didalamnya, seperti ketika ada beberapa mujtahid yang melakukann ijtihad terhadap permasalahan yang sama, namun dengan hasil ijtihad yang berbeda, walaupun tidak diketahui mana ijtihad yang salah.⁵⁵ Dengan demikian, kebenaran yang dihasilkan oleh hasil ijtihad fikih merupakan kebenaran relatif, dalam arti bahwa semua orang yang melakukan ijtihad dalam bidang fikih memiliki peluang kebenaran dan peluang kesalahan sekaligus.

D. PENUTUP

Ketika kerancuan definisi antara syariat Islam dan fikih sudah dihilangkan, seharusnya pertentangan antar faksi yang hendak memberlakukan syariat Islam di bumi Indonesia tidak perlu terjadi. Penggunaan istilah "syariat Islam" dalam isu-isu penerapan syariat yang berkembang di Indonesia cenderung kepada syariat Islam dalam

⁵⁴ Ibid., lihat juga Quthb Musthafa Sanu, *Mu'jam*, h. 323, Muhammad Abu Zahrah, *ushul*, h. 6 dan al-Wahhab Khalaf, *'Ilm*, h. 11

⁵⁵ Bernad g. Weiss, *The Spirit*, h.119-120

arti fikih dalam arti memahami syariat (Al-qur'an dan hadis) menurut pemahaman manusia (*as humanly understood*) karena tema syariat adalah aturan-aturan Allah yang bersifat *divine* yang tidak tersentuh oleh nalar manusia. Sedangkan penalaran manusia terhadap syariat sudah bukan lagi syariat, tetapi fikih.

Keinginan berbagi faksi yang ingin memberlakukan syariat Islam di Indonesia lebih didorong untuk menerapkan pemahamannya secara langung terhadap nas Al-qur'an dan hadis, dalam kehidupan masyarakat mereka mengabaikan hasil pemikiran para ulama "klasik" yang beragam terhadap nas-nas Al-qur'an dan hadis., apalagi pemikiran para ulama kontemporer terhadap kedua sumber tersebut. Pemikiran para ulama "klasik" tersebut tentunya merupakan pemikiran yang dipengaruhi oleh kondisi sosial budaya setempat dan dipengaruhi oleh kualitas nalar mereka, demikian juga pemikiran para ulama kontemporer. Yang jelas hasil kontemplasi manusia terhadap nas Al-qur'an dan hadis, bukan lagi syariat, melainkan fikih.

DAFTAR PUSTAKA

Abd Wahab khalaf, *Mashadir al Tasyri' al Islami*, Kuwait: Dar al Qalam, 1972.

_____, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1978.

Abu Bakr Ahmad ibn al-Husain al-Baihaqi, *Syu'ab al-Iman*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1410 h., Cet. Ke-1 Jilid 6.

Ahmad ibn Hanbal Abu 'Abdullah al-Syaibani, *Musnad Ahmad*, meair: Muassah Qurthubah, t.th, jilid 1.

Allal al-fasi, Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah wa Makarimuha t.t.: Maktabah al-Wahdah al-Arabiyyah al-Daral-Bayadha.

Bassam Tibi, *Islam and The cultural Accomodation of Social Change*, diterjemahkan dari Bahasa German oleh Clare Krojzl, Boulder, San Francisco, & Oxford:Westvie Press, 1991, Cet. Ke-2.

Bernad G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law*, Athens: The University of Georgia Press, 1998.

Departemen Agama R.I., *Alkitab*, Jakarta: Lembaga Alkitab Indonesia, 1973.

_____, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an DEPAG RI, 1983/1984.

Hans Wehr, *Arabic-english Dictionary, A Dictionary of Modern Written Arabic*, JM. Cowan, ed., New York: Ithaca, Spoken language Service, 1976.

Jhon Cooper, et, al., ed., *Islam and Modrenity; Muslim Intelctual Response*, London, New York: I.B Tauris, 2000.

Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan; Dialog Fiqih Pemberdayaan*, Bandung: Mizan, 2000, Edisi evisi, Cet . Pertama.

Mahmoud Muhamed Tah, *The Second Messege of Islam*, New York: Syaracuse University Press, 1996.

Mohammed Taha, *The Second Message of Islam*, New York: Syracuse iniversity Press, 1987.

Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, Beirut: Dar Al Fikr al-Arabi, 1985.

Muhammad ibn Mukarram ibn Manzhur al-Ifriqi al-Mishiri, *Lisan al-'Arab* Jilid 13.

Muhammad Rawas Qal'aji dan Hamid Shadiq Qunaibi, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha; 'Arabi-Inklizi*, Beirut: Dar al-Nafa'is.

Muhammad ibn Mukarram ibn Manzhur al-Ifriqi al-Mishri, *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar Shadir, t.th., ke-1, Jilid 8.

Muhammad ibn Ismail Abu 'Abddullah al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987, Cet. Ke-3, jilid 3.

Muhammad Khalid Masud, *Islamic Legal Philosophy*, Islambad Pakistan: Islamic Research Institute, 1984.

Quthb Musthafa Sanu, *Mu'jam Musthalahat Ushul al-Fiqh 'Arabi-Inklizi*, Beirut: Dar al-fikr al-Mu'ashir, 2000.

- Subhi al-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Tim pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993, cet. Keempat, h. 53-58
- Sya'ban Muhammad Islma'il, *al-Tasyri' al-Islami, Mashadiruh wa Athwaruh*, Kairo:mahabah al-Nahdhah al—Mishriyyah, 1985.
- Taufik Abdullah, ed., *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve, 1999, jilid 4, h. 345-346, dan Harun Nasution, ed., *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992.
- Yusuf al-Qaradhawi, *Madkhal li Dirasih al-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001, Cet. Ke-4.