

Penalaran Hukum Islam: Upaya Mensinergikan *Al-Aşlu* dan *Al-Far'u*

Shofiyulloh

IAIN Purwokerto

shofiyulloh_syaubari@iainpurwokerto.ac.id.

Abstract: Differences in understanding of Islamic law make Muslims divided. Some implement their understanding in a rigid, even radical form. There are also those who apply their views in a free, even liberal, form. However, what stands out is some who affirm their views in a moderate form. The dynamism of understanding in interpreting religious texts results in these three groupings of views always at any time, place, situation and condition. If traced critically, it actually comes from a less than proportional understanding of their own. They, in general, can not choose which problems are included in the space *al-aşlu* (main) or in other expressions known as *aş-şawābit* (something that is fixed, continuous and unchanging) and which problems are enter in *al-far'u* (branch) space or in another expression known as *al-mutaghayyirāt* (something that can change). Both of these spaces are an absolute requirement to be understood by interpreters of Islamic law in carrying out legal responsibilities responsibly. With this principle, in various cases, Muslims can choose and sort out, which then needs to be renewed for a more comprehensive benefit and which need not be updated as a Shari'a provision.

Keyword: legal reasoning, *al-aşlu*, *al-far'u*

Abstrak: Perbedaan pemahaman mengenai hukum Islam menjadikan umat Islam terkotak-kotak. Ada yang mengimplementasikan pemahamannya dalam bentuk yang kaku, bahkan radikal. Ada pula yang mengaplikasikan pandangannya dalam bentuk yang bebas, bahkan liberal. Namun, yang menonjol ada yang meneguhkan pandangannya dalam bentuk yang moderat. Dinamisasi pemahaman dalam menafsirkan teks agama mengakibatkan ketiga pengelompokan pandangan ini selalu ada di setiap waktu, tempat, situasi dan kondisi apapun. Jika ditelusuri secara kritis, sebenarnya berasal dari pemahaman yang kurang proporsional dari mereka sendiri. Mereka, pada umumnya, tidak bisa memilih mana persoalan yang masuk dalam ruang *al-aşlu* (pokok) atau dalam ungkapan lain dikenal dengan *aş-şawābit* (sesuatu yang tetap, kontinyu dan tidak berubah) dan mana persoalan yang masuk dalam ruang *al-far'u* (cabang) atau dalam ungkapan lain dikenal dengan *al-mutaghayyirāt* (sesuatu yang dapat berubah). Kedua ruang ini menjadi syarat mutlak dipahami oleh para penafsir hukum Islam dalam melakukan *istinbāt* hukum secara bertanggungjawab. Dengan prinsip ini, dalam berbagai kasus, umat Islam dapat memilih dan memilah, mana yang kemudian perlu diperbaharui demi kemaslahatan yang lebih menyeluruh dan mana yang tidak perlu diperbaharui sebagai ketetapan syariat.

Kata kunci: penalaran hukum; *al-aşlu*; *al-far'u*

A. Pendahuluan

Secara teoritis, umat Islam dituntut untuk meyakini bahwasannya hukum Islam merupakan sebuah ketentuan dalam mengatur semua aspek kehidupan manusia, karena Allah telah menunjukkan jalan yang lurus kepada manusia. Bentuk konkretnya yaitu dengan berpegang teguh pada apa yang diturunkan Allah dan mengikuti Rasul-Nya.¹ Pada masa awal Islam (masa Rasulullah), pengejawantahan hukum yang berdialektika dengan realitas sosial tidak mengalami kendala apapun. Hal ini karena pada waktu itu, umat Islam dapat langsung menanyakannya kepada Rasulullah sebagai pemegang otoritas yang bisa menginterpretasikan wahyu Allah. Namun setelah wafatnya Rasulullah, para sahabat menghadapi berbagai persoalan baru dan lebih kompleks, di mana ekspansi wilayah yang terlampaui luas sehingga terkumpul realitas sosial budaya masyarakat yang heterogen. Demikian juga pada masa selanjutnya, pasca sahabat, pengambilan dasar hukum terhadap teks normatif tidak lagi bersifat sederhana. Dialektika antara teks dan konteks tersebut berujung pada keberagaman kesimpulan di setiap masa dan tempat yang berbeda.² Realitas historis ini pada tahap selanjutnya menciptakan berbagai pemahaman dari para ahli hukum yang mengkristal menjadi berbagai kelompok aliran yang dikenal dengan istilah mazhab.

Pada dasarnya, penalaran hukum Islam berusaha untuk membedah syariat, yang ajaran-ajarannya termuat dalam al-Quran dan Hadis. Namun, pada prosesnya, ada beberapa hal yang dilakukan perubahan dan ada pula yang tetap, dalam arti tidak dapat dilakukan perubahan. Oleh karena itu, dilakukan verifikasi mana ajaran yang pokok (*al-aşlu*) dan mana yang cabang (*al-far'u*).³ Ijtihad lahir disebabkan oleh adanya teks yang menampilkan berbagai ungkapan kalimat yang maknanya masih memerlukan penafsiran dan penalaran. Konsep *al-aşlu* dan *al-far'u* berusaha untuk memilah dan memilih hal-hal yang masuk ke dalam obyek ijtihad tersebut. Oleh sebab itu, tentang prosedur syariat yang harus dijalankan, tidak cukup dengan hanya mengenal dan mengetahuinya di dalam al-Quran dan Hadis. Pengenalan syariat yang mendalam menuntut seseorang untuk mengenali karakter teks dan sifat-sifat khususnya. Pengenalan ini merupakan syarat dan modal utama untuk meraih amaliyah yang bertanggungjawab sesuai dengan syariat.

Berangkat dari pemikiran tersebut, perlu kiranya konsep *al-aşlu* dan *al-far'u* menjadi

¹ Dalam istilahnya Sahal Mahfudz, syariat Islam pada dasarnya mengatur hal ihwal manusia sebagai makhluk individual maupun sosial dalam hubungannya dengan Allah, sesama manusia dan alam. Syariat ini dalam konsep fikih sosial dirinci dalam beberapa komponen yang meliputi: ibadah formal (terikat oleh ketentuan syarat dan rukun), dan non-formal (bebas dari ketentuan syarat dan rukun). Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS Group, 2012), hlm. 88.

² Timbulnya perbedaan pendapat mengenai bidang kajian ijtihad kalau ditelusuri berpangkal pada pandangan *qaṭi* tidaknya suatu dalil. Ulama usul fikih memandang bahwa dalil-dalil yang berkaitan dengan persoalan aqidah termasuk dalil *qaṭi*, sehingga tidak bisa diijtihadi. Sementara itu, golongan mutakallimin memiliki pendapat bahwa persoalan-persoalan tertentu dalam ilmu kalam juga menggunakan dalil *zanni*, oleh karena itu dalam menyelesaikan persoalan tersebut tetap digunakan ijtihad. Menurut Wahbah Az-zuhaili bahwa bidang yang tidak boleh diijtihadi adalah hukum yang sudah diketahui secara pasti dan jelas atau ditetapkan oleh dalil yang *qaṭi*, seperti kewajiban sholat lima waktu, puasa Ramadhan, hudud, minum khamr, pembunuhan dan pembatasan hukum yang telah ditetapkan berdasarkan dalil yang *qath'i*, menurutnya bidang yang boleh diijtihadi adalah masalah-masalah yang tidak ada *naş* hukumnya dalam al-Quran dan Hadis, atau terdapat *naş* yang berbicara tentang hal tersebut. Wahbah al-Zuhaili, *Uşul Fiqh al-Islāmī*, Juz II (Damaskus: Dar al-fikr, 1406 H), hlm. 1052.

³(Hairus Salim HS dan Nuruddin Amin, "Ijtihad dalam Tindakan (Pertanggungjawaban Penyunting)", dalam Sahal Mahfudz, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS Group, 2012), hlm.xiii.

prasyarat untuk menggali hukum Islam al-Quran dan Hadis. Upaya ini dilakukan dengan memperhatikan beberapa hal, di antaranya: pertama, menganalisis beberapa hal yang tergolong dalam kategori al-aşlu dan al-far'u. Kedua, melakukan analisis terhadap kecenderungan perubahan masyarakat yang dinamis. Ketiga, melakukan penalaran terhadap cakupan syariah yang berdalil qoth'i dan dzonni. Keempat, mengkaji metodologi atau cara kerja al-aşlu dan al-far'u melalui konsep aş-şawābit dan al-mutaghayyirāt. Kelima, memetakan para pemikir yang memahami cara kerja al-aşlu dan al-far'u melalui konsep aş-şawābit atau al-mutaghayyirāt. Keenam, mengimplementasikan dua konsep aş-şawābit atau al-mutaghayyirāt dalam pemikiran hukum Islam. Setidaknya, tulisan ini berusaha untuk menyuguhkan beberapa rumus fungsional yang berkaitan dengan penalaran dari para pengkaji dan pegiat hukum Islam dan mengilustrasikan penerapannya dalam bentuk yang konkret. Tujuan tulisan ini adalah menegaskan bahwa sebelum melakukan ijtihad, perlu kiranya dilakukan verifikasi mana ajaran yang pokok (uşūl) dan mana yang cabang (furū'). Verifikasi ini dalam dimanifestasikan dalam konsep aş-şawābit atau al-mutaghayyirāt. Tujuan berikutnya adalah memberikan penjelasan bagi permasalahan pemahaman terhadap syariat Islam yang sering disalahartikan dengan adanya slogan "kembali pada al-Quran dan Hadis". Pada akhirnya, tujuan intinya adalah mendorong semua pihak untuk mendalami ilmu-ilmu keislaman sebagai metode terbaik untuk mengembagkan pemahaman keislaman yang komprehensif dan menyeluruh.

B. Pengertian dan Ruang Lingkup *al-aşlu* dan *at-far'u*

1. Pengertian

a. Pengertian *al-aşlu*

Wahbah az-Zuhaili dalam kitabnya, *al-wajīz fī uşūl al-fiqh*⁴, menyampaikan pengertian *al-aşlu* sebagai berikut.

والأصل : هو محل الحكم الذي ثبت بالنص أو الإجماع

Al-aşlu adalah posisi hukum yang ditetapkan menurut naş atau ijmā'.

Selanjutnya, *ḥukm aşl* memiliki syarat-syarat tertentu. al-Amidi membuat delapan syarat *ḥukm aşl*, yaitu:⁵ pertama, *ḥukm aşl* bersifat syar'i. Kedua, *ḥukm aşl* tetap dan tidak *mansūkh*. Ketiga, dalil penetapannya bersifat syar'i. Keempat, *ḥukm aşl* tidak lahir (cabang) dari *ḥukm aşl* lainnya. Kelima, *ḥukm aşl* tidak terlepas dari hukum-hukum *qiyās*.⁶ Keenam, *Ḥukm aşl* disepakati. Ketujuh, dalil penetapan *ḥukm aşl* bukan dalil penetapan atas *ḥukm far'u*. kedelapan, adanya dalil atas *illat ḥukm aşl*. Wahbah Zuhailiy menambahkan beberapa syarat lainnya, yaitu:⁷ *ḥukm aşl* tidak bersifat khusus dan *ḥukm aşl* mendahului *ḥukm far'u*.

Di samping itu, dalam memahami *al-aşlu*, perlu ditopang dengan kajian tentang aş-

⁴ Wahbah az-Zuhaili, *al-Wajīz fī Uşūl Fiqh*, (Beirut: Darul Fikri al-Mu'shir, 1999), hlm. 80.85.

⁵ Al-Amidi, *al-Iḥkām fī Uşūl al-Aḥkām*, cet.1 (Riyadh: Dar ash-Shami'iy, 2003), juz 3, hlm. 237.

⁶ Lari dari hukum *qiyās* terbagi dua. (1). Sesuatu yang tidak diketahui maknanya seperti bilangan rakaat sholat, jumlah *nişāb* dan *kafārat*. Hal ini tidak bisa menjadi *qiyās* bagi yang lain. (2). Sesuatu yang telah disyariatkan sejak awal dan tidak ada menyerupainya. Seperti *rukḥşah safar* dan mengangkat tangan kanan ketika bersumpah. Ini juga tidak dapat menjadi *qiyās*. *Ibid*.

⁷ Wahbah az-Zuhailiy, *Uşūl al-Fiqh al-Islāmī*, cet. I (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), juz 1, hal. 670.

ṣawābit. *Aṣ-ṣawābit*⁸ adalah masalah-masalah prinsip yang berdalil qath'i (mutlak dan pasti), baik *qat' iyyuṣ-ṣubūt/wurūd* (kehujjahannya mutlak dan pasti serta tidak diperselisihkan di antara para ulama), maupun *qat' iyyud-dilālah* (makna dan pengertiannya mutlak, pasti dan tidak diperdebatkan di antara para ulama). Tidak hanya itu, termasuk dalam definisi *aṣ-ṣawābit*, yaitu masalah-masalah yang berdasarkan ijma', yaitu kesepakatan (konsensus) seluruh mujtahid pada suatu masa tertentu sesudah wafatnya Rasul atas hukum syara' untuk satu peristiwa atau (kejadian). Hal ini disampaikan dalam pernyataan berikut:

المقصود بالثوابت هنا الأحكام الإسلامية التي ثبتت بأدلة قطعية الدلالة والثبوت أو
بالإجماع الصحيح الثابت الذي مضت عليه الأمة في قرونها الثلاثة الأولى⁹

Secara rinci disebutkan oleh Wahbah az-Zuhaili bahwa ijma' dikatakan sah apabila memenuhi lima rukun¹⁰, yakni: *pertama*, kesepakatan itu harus diambil oleh keseluruhan ulama mujtahid. Oleh sebab itu, setiap mujtahid harus diberi kesempatan untuk menyatakan pendapatnya. Dan kalau satu orang saja dari mereka berbeda pendapat, maka ijma'nya tidak sah. *Kedua*, Ijma' itu harus dilakukan oleh para ulama secara berkelompok. Oleh sebab itu, ijma' tidak sah kalau hanya dilakukan oleh seorang mujtahid, walaupun pada saat itu hanya dia mujtahidnya. *Ketiga*, Tidak boleh terjadi ijma' murakab, yakni perpecahan pendapat yang membentuk kelompok-kelompok kecil, sehingga terdapat dua atau tiga pendapat dengan dua atau tiga kelompok ulama. *Keempat*, Semua ulama harus menyatakan pendapatnya secara jelas, baik dengan perkataan maupun perbuatan. Kalau ada di antara mereka yang tidak menyatakan pendapatnya, maka secara ideal ijma' tersebut tidak sah. *Kelima*, Para ulama itu harus dapat melahirkan keputusan-keputusan hukum pada saat mereka melakukan pembahasan.

Dari pengertian ini, dapat diketahui bahwa dalam sumber hukum Islam, al-Quran dan Hadis, ada sisi yang tidak dapat diubah. Hal ini sesuai dengan karakteristik syariat Islam yang merupakan aspek praktis yang memuat aturan-aturan yang harus dipatuhi seorang muslim dalam kehidupannya, baik dalam hubungannya dengan Allah, alam semesta, sesama manusia, maupun dengan kehidupan itu sendiri.¹¹ Ketentuan ini dapat dianalisis melalui dua

⁸ Dalam istilah ushul fiqh, istilah *Ats-Tsawābit* dinamakan ushul. Berikut beberapa ungkapan tentang *Ats-Tsawābit*.

واعلم أن الأصول في المنهج الإسلامي ثوابت لا تتغير ولا تتبدل بتبدل الزمان والمكان فالوحي بشقيه الكتاب والسنة أصل أصيل ثابت لا يتغير، فلا مبدل لكلمات الله، فما أحل الله بالكتاب والسنة أو حرمه من أحكام قطعية فحكمه ثابت لا يختلف باختلاف الزمان والمكان، فقواعد الإسلام الخمس التي بني عليها لا يتغير حالها فلا يختلف حالها في القرن الأول عن حالها في القرن العشرين وهكذا إلى الأبد. وكذلك لا تغير في المقاصد أو الكليات الخمس التي جاء التشريع لأجلها فهي ثابتة في كل عصر ومصر فحفظ الدين والنفس والمال والعرض مقصد شرعي ثابت لا يتغير ولا يتبدل

Lihat Najih Ibrahim, *Utsbutu Ma'a tsawabit al-Islam Wataghayyaru ma'a mutaghayyiratih*, www.youm7.com. diakses pada tanggal 29 Agustus 2019.

⁹ Lihat Najih Ibrahim, *Utsbutu Ma'a tsawabit al-Islam Wataghayyaru ma'a mutaghayyiratih*, www.youm7.com. diakses pada tanggal 29 Agustus 2019.

¹⁰ Wahbah al-Zuhaili, *al-waṣīf Fi Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Damaskus: Dar al-Kitab, 1978), hlm. 43.

¹¹ Mahmud Syaltut, *al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah* (Kairo: Dar al-Qalam, 1966), hlm. 13. Dalam merealisasikan syariat Islam, para ulama memainkan peranan yang amat penting agar ajaran Islam dapat dilaksanakan sebagaimana yang dikehendaki oleh pencipta syari'ah. Sebab semua tindakan manusia dalam tujuannya mencapai kehidupan yang baik dan harus tunduk kepada Allah dan Rasul-Nya. Untuk mengetahui secara keseluruhan apa yang dikehendaki oleh Allah tentang tingkah laku manusia memerlukan pemahaman

hal sebagai berikut. Pertama, al-Quran¹² ditinjau dari segi *wurud* dan *tsubutnya* adalah *qath'i*. *Qath'i al-wurud* menegaskan bahwa lafaz dan makna al-Quran sudah pasti datang dari Allah, sementara *qath'i al-tsubut* menunjukkan bahwa al-Quran dipahami sebagai wahyu Allah yang disampaikan kepada Nabi Muhammad, di mana eksistensi ajaran dan kandungannya tidak diragukan lagi oleh setiap umat Islam. Kedua, Hadis dianggap *dzanni al-wurud*. Oleh sebab itu, jumbuh Ulama menegaskan bahwa Hadis adalah sumber utama kedua setelah al-Quran.¹³

Ketiga, *Ijma'* ditinjau dari sisi eksistensinya adalah kesepakatan, yakni kesepakatan para ulama dalam menetapkan suatu hukum dalam agama berdasarkan Al-Quran dan Hadis dalam suatu perkara yang terjadi. Dengan kata lain *Ijma'* adalah keputusan bersama yang dilakukan oleh para ulama dengan cara *ijtihad* untuk kemudian dirundingkan dan disepakati. Hasil dari *ijma* adalah fatwa, yaitu keputusan bersama para ulama dan ahli agama yang berwenang untuk diikuti seluruh umat.

Ketiga sumber hukum ini termasuk ke dalam pengertian *aş-şawābit*, yaitu sesuai yang pada kenyataannya tidak dapat diubah dengan *ijtihad* atau pemikiran apapun. Oleh sebab itu, dalam beberapa kajian fikih hal ini dapat menyebabkan orang yang mengingkarinya dihukumi murtad (telah keluar dari Islam). Di antaranya dinyatakan dalam kitab yang sering dikaji di pesantren, yaitu *fathul qarib*, sebagai berikut.

(ومن ارتد عن الإسلام) من رجل أو امرأة كمن أنكر وجود الله أو كذب رسولا من رسل
الله أو حلل محرما بالإجماع كالزنا وشرب الخمر أو حرّم حلالا بالإجماع كالنكاح والبيع
(استُتِيب) وجوبا في الحال في الأصح فيهما¹⁴

Barang siapa murtad dari Islam (pria atau wanita) misalnya: mengingkari Allah

yang intens. Lihat Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1993), hlm. 17.

¹² Semua ulama bersepakat bahwa al-Quran merupakan sumber utama ajaran Islam sekaligus sumber hukum Islam. Di antara dalil yang menyatakan bahwa al-Quran adalah sumber hukum yang pertama di antaranya: pertama, Q.S. al-Isra ayat 9. Ayat ini menegaskan bahwa al-Quran adalah petunjuk bagi orang-orang yang beriman dan tatanan hukum untuk manusia agar menjalankan kehidupan dengan baik dan benar menurut peraturan dan hokum-hukum Allah. Kedua, Q.S. al-Baqarah ayat 1-2. Ayat ini menjelaskan bahwa ketakwaan yang sempurna harus didasarkan pada keyakinan bahwa al-Quran adalah petunjuk Allah. Ketiga, Q.S. al-A'raf ayat 157. Ayat ini menegaskan bahwa al-Quran merupakan hokum yang menetapkan baik dan buruk, menjelaskan sanksi hokum yang pasti bagi pelaku kejahatan, dan membedakan antara hokum Allah dan hokum buatan manusia yang didasarkan atas hawa nafsu. Lihat Moenawar Chalil, *Kembali Kepada al-Quran dan Hadis*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hlm. 36. Lihat pula Muhammad Rasyid Ridha, *al-Wahy al-Muhammady*, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1979), hlm. 23.

¹³ Ada sekelompok ulama yang berasumsi bahwa al-Sunnah memiliki posisi dan kedudukan yang lebih penting daripada al-Quran. Di antara argumentasinya sebagai berikut: pertama, al-Quran bersifat mujmal (global) sehingga memerlukan penjelasan dari al-Sunnah. Oleh sebab itu, keputusan akhir berada di Hadis bukan al-Quran. Kedua, ada beberapa ayat al-Quran yang mempunyai makna ganda (muhtamal). Dalam hal ini, Hadis memberikan solusi dan alternatifnya. Lihat 'Abbas Mutawalli Hamadah, *al-Sunnah al-Nabawiyah wa makanatuha fi al-Tasyri'* (Kairo: Dar al-Qaumiyyah, t.t), hlm. 344-355.

¹⁴ Muhammad bin Qosim Al-Ghazy, *Fathul Qarib al-Mujib*, (Semarang: Pustaka al-'Alawiyah, t.t.), hlm. 58.

bersifat wujud, atau mendustakan salah seorang dari Rasul-rasul Allah, atau menghalalkan (sesuatu yang telah) diharamkan oleh Ijma' ulama seperti zina dan minum khamr. Atau mengharamkan hal-hal yang menurut Ijma' ulama telah jelas halalannya, misalnya: nikah dan jual-beli. Maka (terhadap orang yang murtad ini) diwajibkan bertaubat dengan segera, (menurut pendapat yang paling shohih).

b. Pengertian *al-Far'u*

Wahbah az-Zuhaili dalam kitabnya, *al-wajīz fī uṣūl al-fīqh*¹⁵, menyampaikan pengertian *al-far'u* sebagai berikut.

والفرع: هو المحل الذي لم يرد فيه نص ولا اجماع

Al-far'u adalah posisi hukum yang tidak ada dalam *naṣ* dan tidak pula *ijmā'*.

Pada dasarnya, Posisi *al-far'u* sebagai *al-maqīs* bagi *aṣl*.¹⁶ Jadi *al-far'u* adalah peristiwa dan kejadian yang belum memiliki status hukum, dan hendak dicari keputusan hukumnya melalui metode *qiyas*. *Al-far'u* dapat menjadi *al-maqīs* bagi *aṣl* bila memenuhi syarat-syarat tertentu. Pada hakikatnya, syarat *al-far'u* yaitu:¹⁷ pertama, *al-far'u* tidak boleh mendahului *aṣl* dalam penetapan hukumnya. Kedua, *al-far'u* tidak memiliki *nash* dan *ijma'*. Ketiga, *al-far'u* memiliki kesamaan *illat* hukum *aṣl*. Bila syarat-syarat-syarat di atas tidak dipenuhi *al-far'u* maka *qiyās* menjadi cacat. Karena *al-far'u* adalah perkara yang belum ada penetapan hukumnya dan dianalogikan kepada *aṣl*. Proses analogi akan sempurna bila terdapat kesamaan *illat* antara *aṣl* dan *far'u*.

Di samping itu, dalam memahami *al-far'u*, perlu diperlukan analisis terhadap konsep *al-mutaghayyirāt*. *Al-mutaghayyirāt* adalah hal-hal yang mungkin mengalami penggantian, perubahan, takwil, dan pengembangan. Adapun perubahan di dalamnya bukanlah merupakan pelanggaran terhadap hal-hal pokok (*uṣhūl*) dan asasi, akan tetapi merupakan hal yang fleksibel. Sebab, perubahan waktu dan tempat menuntut adanya fleksibilitas, adaptasi, dan respon. Untuk lebih jelasnya, lihat ungkapan berikut ini.

أما المتغير من الشريعة الإسلامية فهو الجزء المرن منها الذي يتغير بتغير الزمان
والمكان والأعراف والبيئات، وهو الذي يجعل الشريعة الغراء تتكيف مع مستجدات
كل عصر، وهو الذي يمكنها من تجديد دون هدم لأركانها، أو تقويض لغاياتها
العظمى،¹⁸

Adapun al-mutaghoyyir dari syariat Islam adalah bagian yang fleksibel dari syariat Islam, yang dapat berubah dengan perubahan zaman, tempat, adat istiadat dan lingkungan. Al-mutaghoyyir juga adalah sesuatu yang menjadikan syariat yang mulia

¹⁵ Wahbah az-Zuhaili, *al-Wajīz fī Uṣūl Fiqh*, (Beirut: Darul Fikri al-Mu'shir, 1999), hlm. 80.85.

¹⁶ Al-Hadiy al-Kirru, *Ushul at-Tasyri' al-Islamiy*, cet. 3 (Dar al-Arabiah lil Kitab, tth), hlm. 46.

¹⁷ Wahbah az-Zuhaily, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, cet. I (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), juz 1, hal. 645.

¹⁸ *Ibid*.

beradaptasi dengan pembaharuan pada setiap masa. Al-mutaghoyyir juga merupakan sesuatu yang memungkinkan untuk pembaharuan syariat tanpa merusak rukun-rukunnya atau menghancurkan tujuan utamanya.

Jadi, *al-Mutaghayyirât* merupakan lahan berpikir, perenungan dan ijtihad untuk akal. Hal ini dikarenakan *al-mutaghayyirât* dalam cakupannya bersifat *zhanni*. Oleh sebab itu, ketika seseorang mengingkari pemahaman dari sebuah ayat yang memang dikandung oleh ayat itu, sebagaimana juga ayat itu mengandung pemahaman lain, maka tidaklah keluar dari Islam.¹⁹ Sebab, ia tetap berada dalam kategori mempercayai *tsawabit* yang bersifat *qath'i* dan tidak keluar darinya. Hanya saja, ia menolak salah satu penafsiran dari hukum yang bersifat *zhanni* yang menjadi kawasan ijtihad.²⁰ Dengan kata lain, perbedaan pendapat terkait dengan wilayah ijtihadiyyah adalah hal yang niscaya. Setiap mujtahid boleh mengikuti apa yang dalam pandangannya lebih kuat. Jika ia memang berkompeten untuk melakukan ijtihad, maka para pengikutnya pun berada dalam kebenaran.²¹

Dengan kata lain, *al-mutaghayyirât* adalah hal yang dinamis, yang suatu saat dapat berubah sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakatnya. Untuk mendukung hal itu, dilakukan upaya ijtihad. Sedangkan porsi ijtihad terdapat dalam dua masalah,²² yaitu: pertama, masalah yang ditentukan dalil-dalilnya dari al-Quran atau Hadis, akan tetapi kondisinya *dzonni ad-dilalah*. Kedua, masalah yang sama sekali tidak terdapat dalil dari al-Quran, Hadis, dan juga *ijma'*. Oleh sebab itu, ada beberapa pendekatan metode ijtihad dalam menyimpulkan pengertian *al-mutaghayyirât*,²³ metode ijtihad ini selanjutnya disebut sumber

¹⁹ Sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa masuk dalam kategori *tsawabit* adalah *ijma'* (konsensus) yang disampaikan secara mutawatir, dan tidak memperkenankan untuk dilakukannya ijtihad. Bahkan, telah dianggap kufur orang yang menentang hukum yang telah ditetapkan oleh *ijma'* yang *qath'i* ini.

²⁰ Dalam *Mu'jam Ushûl al-Fiqh*, disebutkan bahwa kata *al-ijtihâd* (ijtihad) berasal dari kata *al-juhûd*, yakni *al-masyaqqah* (kepayahan) dan *ath-thâqah* (kekuatan). Lihat Khalid Ramadhan Hasan, *Mu'jam Ushûl al-Fiqh*, (Ar-Raudhah, Cet. I, 1998), hlm. 21. Oleh karena itu, ijtihad menurut pengertian bahasa adalah mengerahkan segenap kemampuan untuk mewujudkan perkara yang berat dan sulit. Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi usul asy-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), II: 48. Dalam pengertian lain, ijtihad secara etimologi adalah pendapat, tafsiran yang disimpulkan oleh ahli hukum dalam Islam; upaya para ulama mengenai suatu masalah sebelumnya tidak dijumpai dalam Al Qur'an dan Hadis. Lihat Maulana Rizky. *Kamus lengkap bahasa Indonesia* (Surabaya: Lima bintang, tt) ,hlm.163.

²¹ Ijtihad dapat dikatakan sebagai ijtihad yang *syar'i* jika telah memenuhi tiga hal. Pertama, mengerahkan segenap kemampuan sehingga seorang mujtahid merasa tidak mampu lagi untuk berbuat lebih dari yang telah diusahakannya. Kedua, usaha keras itu dilakukan dalam rangka mencari dugaan kuat terhadap hukum syariah. Ketiga, dugaan kuat itu harus berasal dari nash syariah. Lihat Taqiyyuddin an-Nabhani, *Asy-Syakhshiyah al-Islamiyah*, (Bairut: Dar al-Ummah, 2001), I: 209. Artinya, seseorang tidak dianggap sebagai mujtahid, yakni orang melakukan ijtihad, jika dalam mencari dugaan kuat (*ghalabah azh-zhann*) itu tidak mengerahkan segenap kemampuan dan kekuatannya, tidak untuk mencari hukum syariah dan tidak di-*istinbât*-kan (digali) dari nash (dalil) syariah, yakni tidak dari al-Quran dan Hadis.

²² Dua porsi ijtihad ini berdasarkan pendapat dari Ibrahim Husein. Dengan kata lain, ijtihad dapat dibatasi pada cara kerja akal atau *ra'yu* dalam menggali al-Quran dan Hadis untuk melakukan pengeluaran makna, maksud, dan ketentuan hukum yang berada di dalamnya. Lihat dalam Beni Ahmad Saebani, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), hlm. 181.

²³ Sumber hukum Islam berjumlah sepuluh, empat sumber hukum yang disepakati dan enam sumber hukum yang diperselisihkan. Wahbah al-Zuhaili menyebutkan tujuh sumber hukum yang diperselisihkan,

hukum Islam.

Dalam kajian ushul fikih,²⁴ yang dapat digunakan sebagai alat untuk menggali hukum Islam ada sebelas, yang dua berasal dari wahyu, yang dua lainnya tidak berasal dari wahyu namun disepakati, sedang yang tujuh tidak berasal dari wahyu dan masih diperselisihkan oleh para ulama dalam penggunaannya sebagai alat untuk menggali hukum Islam. untuk lebih jelasnya, lihat tabel berikut.

مصادر الأحكام الإسلامية		
غير منصوص (غير وحي)		منصوص (وحي)
مختلف فيه	متفق عليه	
إستحسان	إجماع	القرآن
مصالح مرسله		
قول الصحابي		
عرف	قياس	الحديث
ذريعة		
إستصحاب		
شرع من قبلنا		

Dengan demikian, *al-mutaghayyirât* menjamin kesesuaian dengan segala kondisi dan situasi.²⁵ Hal ini disebabkan semua sisi ruang kehidupan manusia dipenuhi dengan masalah. Tetapi sekali lagi semuanya itu pasti dapat ditemukan jawaban dan solusinya dalam Islam. Hal ini tidak terlepas dari salah satu karakter syariat Islam itu sendiri, yang bersifat solutif yaitu universal dan cocok pada setiap ruang dan waktu, di samping ada perkara mendasar dalam Islam yang wajib dipahami dan dapat mendukung kesempurnaan dan eksistensi syariatnya. Dari sini muncul jawaban-jawaban yang solutif yang dihasilkan dari dualisme konsep syariat Islam tersebut. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa solusi-solusi yang ditawarkan Islam itu tidak akan keluar dari salah satu keduanya. Kedua konsep ini tidak dapat dibenturkan dan dipertentangkan, karena masalah-masalah yang baku dan masalah yang tidak baku, secara umum, keduanya cocok dan sesuai dengan kondisi psikologis manusia yang terkadang tegas dan terkadang juga fleksibel.

2. Ruang Lingkup *aş-şawābit* dan *al-mutaghayyirât*

a. Ruang Lingkup *aş-şawābit*

enam sumber yang telah disebutkan di atas dan yang ketujuh adalah *ad-dzara'i*. lihat Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1996), II, hlm. 735-883.

²⁴ Ilmu ushul fikih adalah ilmu pengetahuan tentang kaidah-kaidah dan metode penggalian hukum-hukum syara' mengenai perbuatan manusia (amaliah) dari dalil-dalil terperinci atau kumpulan kaidah dan metode penelitian hukum syara' mengenai perbuatan manusia (amaliah) dari dalil-dalil terperinci. Lihat Abdul Wahhab khallaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, (Iskandariyah: Muasasah Tsaqafah Al-Jami'ah, 1989), hlm. 12.

²⁵ Khâlid Bin Hâmid al-Hâzimî, *Ushûl at-Tarbiyah al-Islâmiyah*, (Madinah Munawwaroh: Dâr 'Âlam al-Kutub, 1420 H/2000 M,) hlm. 17.

Ruang lingkup *aş-şawābit* bersifat tertutup, tidak dapat menerima pembaharuan, ijtihad dan perubahan dengan sembarangan. Sebagaimana disebutkan di atas, *aş-şawābit* terdiri atas tiga hal, yaitu *pertama*, dalil nash yang berada pada status *qath'iyuts-tsubût/wurûd*. *Kedua*, *qath'iyud-dilâlah*. *Ketiga*, keputusan berdasarkan ijma'. Tidak hanya itu, ada beberapa pemikir hukum Islam yang menyatakan bahwa *aş-şawābit* juga meliputi pendapat dan madzhab yang rajih di dalam masalah-masalah khilafiyah yang sempat diperselisihkan oleh para ulama, namun sifat perselisihannya dinilai lemah dan syadz.²⁶ Dengan demikian, dapat ditelusuri ruang lingkup *aş-şawābit* yang tidak dapat dilakukan perubahan. Hal itu meliputi perkara-perkara akidah, prinsip-rinsip umum, hukum-hukum *qath'i* (hukum yang jelas melalui dalil-dalil al-Quran dan al-Sunnah yang tidak boleh ditakwilkan lagi). Inilah yang disebut syariat Islam (yang beberapa kelompok Islam di Indonesia menyerukan ditegakkannya syariat Islam).²⁷ Berikut ayat al-Quran yang menjelaskan tentang syariat.

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ۗ ۱۸

Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui. (QS. al-Jatsiyah/45: 18).

Kalau dianalisis menurut bahasanya, ayat ini menegaskan posisi syariat, yaitu syariat datangnya dari Allah, syariat harus diikuti dan dijalankan, dan syariat tidak memperturutkan keinginan hawa nafsu. Dari ketiga posisi ini, dapat dikatakan bahwa syariat bersifat *ats-tsawābit*, yang tidak dapat diubah. Untuk lebih jelasnya, perhatikan tabel berikut ini.

<i>Ats-Tsawābit</i>		
Akidah	Ibadah	Nilai Moral
- Rukun Iman, yang meliputi: Iman kepada Allah, malaikat, kitab,	- Rukun Islam, yang meliputi: syahadat, sholat, zakat, puasa, haji	- Adanya perintah untuk tazkiyah nafs, di antaranya menghias

²⁶ Ada ungkapan lain, yang menurut penulis kontra produktif dengan keterangan di atas, terkait *ats-tsawābit* dan *al-mutaghayyirât*. Keduanya dikatakan sebagai agama dan pemikiran keagamaan, tidak ada kaitan bahkan saling berseberangan, namun saling membutuhkan. Ketika dijabarkan secara sistematis, maka dapat disimpulkan sebagai berikut. Al-Quran telah ditafsirkan dengan hadis, dan keduanya ditafsirkan dari segenap sisi yang perlu ditafsirkan. Dari beberapa hadis dan interpretasi ahli tafsir, termasuk di dalamnya perbedaan mazhab, perbedaan para ahli fikih, semuanya melahirkan pemikiran keagamaan. Pemikiran keagamaan ini bukan agama, melainkan pemikiran yang meliputi dan berporos pada agama. Dengan kata lain, agama adalah kumpulan dasar-dasar yang dibawa oleh nabi atau rasul, sementara pemikiran keagamaan adalah metode-metode historis untuk memahami dasar-dasar ini dan penerapannya. Lihat Muhammad Said al-Asymawi, *Ushul al-Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi (Yogyakarta: LKiS, 2004). 43.

²⁷ Pengertian syariat dalam kaitannya dengan fakih mempunyai pengertian yang sempit dan terbatas pada hukum-hukum yang tegas (*qoth'i*) yang tidak dapat digugat lagi, yang berasal al-Quran dan Hadis yang sah, atau yang ditetapkan oleh ijma'. Yamani, Ahmad Zaki, *Syariat Islam yang Abadi Menjawab Tantangan Masa Kini (al-Syari'ah al-Khalidah wa Musykilat al-'Ashr)* terj. Mahyuddin Syaf (Bandung: Ma'arif, 1974), hlm. 14. Menurut Hasbi Ash-Shiddieqy, syariat dalam arti sempit sama pengertiannya dengan *fiqh Nabawi*, yaitu hukum yang ditunjukkan dengan tegas oleh al-Quran dan Hadis. Sementara fikih dalam arti sempit sama pengertiannya dengan *fiqh ijthadi*, yaitu hukum yang dihasilkan melalui ijtihad. Lihat Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1963), III, hlm. 22.

<p>Rasul, hari kiamat, qadha dan qadar.</p> <ul style="list-style-type: none"> - Meyakini adanya kematian, pertanyaan kubur, dibangkitkan dari kubur, hisab, mizan, sirat mustaqim. - Meyakini adanya syafaat nabi Muhammad - Meyakini Nabi Muhammad adalah orang Arab Quraisy, dilahirkan di Mekkah dan wafat di Madinah (dikubur juga di Madinah) - Meyakini syariat nabi Muhammad menyempurnakan syariat sebelumnya 	<ul style="list-style-type: none"> - Mewajibkan thoharah dan niat dalam setiap ibadah mahdhah dan fardhu - Menghalalkan segala apapun yang dihalalkan oleh Allah dan Rasul-Nya. - Mengharamkan sesuatu yang diharamkan oleh Allah dan Rasulnya. - Meyakini bahwa setiap pensyariatan ada tujuan, hikmah, manfaat, dan kemaslahatan 	<p>diri dengan akhlak yang baik</p> <ul style="list-style-type: none"> - Adanya larangan berakhlak buruk - Adanya perintah untuk keshalihan spiritual, keshalihan intelektual, dan keshalihan social sebagai unsure terpenting dalam <i>dinul qayyimah</i> - Setiap amalan ibadah diniatkan untuk mengharap ridho Allah - Larangan riya, sombong, ujub, dan lain sebagainya yang termasuk sesuatu yang dapat menjadikan ibadah cacat dan bahkan rusak - Wajib menjaga <i>habl min Allah, habl min an-Nas, habl min al-'alam.</i>
--	--	---

Semua hal yang terdapat dalam tabel di atas, menurut hemat penulis, merupakan bagian dari *ats-tsawâbit*. Secara garis besar, dapat kita katakan bahwa *aş-şawâbit* dalam Islam adalah apa pun yang dijelaskan oleh Allah secara tekstual dan dengan cara yang tegas, yang tidak memberikan celah untuk berubah dengan beragam ijtihad (multi-interpretasi). Ia tidak berubah meskipun zaman, tempat, lingkungan, dan manusia berubah.²⁸ Hal ini dikarenakan tsawabit adalah hukum-hukum yang dijelaskan oleh nash-nash al-Quran dan Sunah mutawatir yang qath'i (tegas, pasti) baik dari sisi tsubût (keabsahannya sebagai dalil) maupun dari sisi dalâlah (hukum yang dikandungnya). Atau hukum yang merupakan ketentuan-ketentuan syar'i yang tidak ada celah untuk masuknya pendapat dan ditentukan oleh Sunah Mutawâtirah. Di samping itu semua, karena tsawabit adalah ijma' (konsensus) yang bersifat eksplisit yang disampaikan secara mutawatir dan tidak memperkenankan untuk berjihad. Dengan itulah, seorang mukmin dibedakan dari yang lainnya dan tidak boleh keluar dari lingkaran yang qath'i itu. Berbeda halnya dengan hukum-hukum yang bersifat

²⁸ Hukum-hukum yang bersifat *ats-tsawâbit* itu dibangun di atas latar belakang yang tidak akan berubah, misalnya prinsip kewarisan yang telah menetapkan porsi para ahli waris, dan pada level implementasinya memberi ruangan 'sulh (perdamaian)'; haramnya perbuatan fahsyâ', baik yang tampak maupun yang tidak tampak, seperti: zina, menuduh orang lain berzina, minum minuman keras, memakan harta orang lain secara tidak sah, membunuh tanpa alasan yang dibenarkan, makan bangkai, makan daging babi; dan pokok akidah, masalah-masalah iman. Demikian pula wajibnya melaksanakan apa yang Allah turunkan, wajib mengamalkan Hadis (shahih), wajibnya berperangai dengan akhlak mulia dan wajib meninggalkan akhlak tercela.

zhanni (asumtif), atau yang berubah-ubah atau yang mempunyai multi penafsiran. Maka dalam hal ini siapa yang mengambil salah satu penafsirannya tetap berada dalam kawasan Islam dan tidak dianggap keluar Islam.

b. Ruang Lingkup *al-mutaghayyirât*

Ruang lingkup masalah agama yang dapat menerima perubahan, pembaharuan dan ijtihad dikatakan sangat luas. Kebanyakan hukum syara' dan urusan kehidupan dunia termasuk dalam ruang ini. Begitu juga termasuk dalam ruang ini ialah beberapa hal yang tidak ada nashnya atau walaupun ada nashnya hanya saja masih umum dan nash-nash khusus yang boleh ditafsirkan dan dipahami berdasarkan metode ijtihad. Oleh karena itu, perbedaan pandangan dalam masalah fikih yang muncul sebagai hasil dari ijtihad dalam *al-mutaghayyirat* tidaklah membahayakan. Bahkan, itu merupakan keleluasaan untuk umat dalam melakukan pilihan dan beramal. Mereka dapat mengambil dari hukum-hukum itu apa yang dapat mewujudkan kemaslahatan bagi mereka dan sesuai dengan tuntutan kehidupan mereka, serta menghilangkan kesulitan dan kesempitan dari mereka. Bahkan perbedaan pandangan, dalam hal *al-mutaghayyirât*, merupakan kekayaan fikih yang indah.²⁹ Jika para pemberi fatwa berbeda pendapat, yang satu menghalalkan ini dan yang lain mengharamkan itu, maka tidak boleh saling-mencela selama semua pihak berpegang pada *aş-şawābit* sedangkan ijtihad mereka terjadi dalam *al-mutaghayyirât*.”

C. Cara Kerja *aş-şawābit* dan *al-mutaghayyirât*

1. Cara Kerja *ats-tsawābit*

Untuk menganalisis bagaimana cara kerja *ats-tsawābit*, tentunya dilakukan melalui metode deduktif, yaitu metode penarikan kesimpulan khusus (mikro) dari dalil-dalil umum. Metode ini dipakai untuk menjabarkan atau menginterpretaasikan dalil-dalil al-Quran dan al-Sunnah menjadi masalah-masalah *usul al-fiqh*.³⁰ metode *istinbat* yang dilakukan adalah

²⁹ Yang menarik terkait dengan hal ini adalah apa yang disampaikan oleh ‘Umar Bin ‘Abdul ‘Aziz, yang mengatakan, “Tidak membuat saya gembira jika para sahabat tidak berbeda pandangan. Sebab jika mereka bersepakat atas satu pendapat lalu ada orang yang berbeda dengan kesepakatan itu, maka ia adalah sesat. Sedangkan jika mereka berbeda pendapat, lalu ada orang yang mengambil pendapat ini dan yang lain mengambil pendapat itu, itu menunjukkan dalam hal itu ada keleluasaan.”

³⁰ Metode deduksi dapat diterapkan melalui pendekatan lafaz pada makna. Menurut Jumhur ulama ada lima hal terkait dengan hal itu. *Pertama, dilalat al-Ibarat*, yaitu penunjukkan kalimat terhadap makna yang dimaksudkan baik makna asli maupun makna tidak asli. Misalnya adalah firman Allah: *واحل الله البيع وحرم الربا*. Lafaz dalam ayat tersebut menunjukkan dua pengertian makna. Pertama adalah makna perbedaan antara jual beli (*al-bay'*) dan *riba* (*al-riba*). Kedua adalah makna diperbolehkannya jual beli dan diharamkannya *riba*. Kedua makna ini adalah makna yang dimaksud dari susunan ayat tersebut. Makna yang pertama adalah makna asli berdasarkan bahwa ayat tersebut diturunkan untuk membantah orang-orang yang berkata; *إنما البيع مثل الربا*. Sedangkan makna yang kedua adalah makna tidak asli, untuk menyampaikan faidah dari makna yang dimaksudkan oleh makna asli. *Kedua, Isyarat al-Nash*, yaitu penunjukan kalimat terhadap suatu makna yang tidak dimaksudkan baik menurut makna asli maupun makna yang tidak asli, tetapi sudah semestinya kalimat tersebut mengandung makna tersebut". Misalnya firman Allah tentang kebolehan poligami: *وإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة*. Ayat tersebut mengandung arti bahwa seseorang tidak diperbolehkan menikah lebih dari satu orang wanita apabila diyakini ia tidak dapat berbuat adil di antara para istrinya. Kemudian dapat dimengerti berdasarkan isyarat ayat tersebut atau makna lazimnya bahwa berbuat adil terhadap isteri adalah wajib baik ia beristeri satu atau lebih dari satu. *Ketiga, Dilalat al-Nash*, yaitu Penunjukkan lafaz atas ketetapan suatu hukum yang tersurat kepada sesuatu yang tersirat karena adanya kesamaan 'illat yang dapat diketahui secara

dengan cara menggali hukum kepada nas secara langsung. Untuk jenis metode ini, para teoretisi hukum Islam merumuskan metode interpretasi linguistik (*bayani*).³¹

Metode *bayani* adalah suatu penjelasan secara komprehensif terhadap teks nash untuk mengetahui bagaimana cara lafal nash menunjukkan kepada hukum yang dimaksudkannya.³² Lihat ungkapan dari definisi ijtihad *bayani* berikut ini³³

بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النصوص الشرعية , وهذا يرجع إلي النظر في الأدلة من
الكتاب و السنة و معرفة طرق دلالتها

Dengan demikian, objek utama dari metode ini adalah teks-teks al-Quran dan hadis dengan memperhatikan kaidah-kaidah kebahasaan yang dengannya pesan-pesan dari teks tersebut dapat dipahami.³⁴ Dalam kajian yang dilakukan 'Abid al-Jabiri, pola pikir *bayani* lebih dominan secara politis dan membentuk mainstream pemikiran keislaman yang hegemonik.³⁵ Sebagai akibatnya, pola pikir keislaman model *bayani* dibakukan dalam kaidah-kaidah metodologi *usul fikih* klasik, dan lebih diunggulkan daripada sumber otoritas keilmuan yang lain.³⁶

Menurut hemat penulis, metode *bayani* dianggap sesuai jika digunakan untuk menganalisis hal-hal yang tergolong *ats-tsawâbit*. Kesesuaian ini berdasarkan fungsi *bayani*

kebahasaan". Contohnya adalah firman Allah; *ولا تنقل لهما أف ولا تنهرا*. Ayat ini menjelaskan tentang larangan berkata "ah" (أف) kepada orang tua lantaran perkataan itu dapan menyakiti hati orang tua. Selanjutnya, berdasarkan dilalat al-nashnya ayat itu juga berarti larangan untuk memukul, mencaci atau melakukan apapun yang dapat menyakiti mereka. Karena perkataan "ah" adalah bentuk menyakiti yang paling ringan, dan hal itu, dari segi kebahasaan, menunjukkan larangan atas semua hal yang dapat menyakiti orang tua. *Keempat*, Dilalat al-Iqtidha, yaitu penunjukan lafaz terhadap setiap hal yang maknanya tidak dapat dimengerti kecuali dengan menjelaskannya". Contohnya sabda Nabi saw: *رفع عن أمتي الخطاء والنسيان وما استكروا هوا عليه*. Kesalahan apabila telah terjadi maka tidak bisa dihilangkan lagi. Akan tetapi yang dimaksud adalah dosa. *Kelima*, *Maqhum Mukhalafah*, yaitu penunjukan kalimat terhadap tidak adanya hukum yang tersirat berdasarkan apa yang disebutkan dalam nash (tersurat), karena tidak adanya batasan atau ketentuan yang ada pada yang tersurat. Misalnya sabda Nabi Muhammad saw. *مطل الغني ظلم يحل عرضه وعقوبته*. orang kaya yang mengundurkan pembayaran hutang adalah zalim, maka halal kehormatannya dan boleh menerapkan sanksi terhadapnya". Berdasarkan Hadis tersebut, penangguhan pembayaran hutang yang dilakukan oleh orang kaya adalah termasuk ke-zalim-an. Berdasarkan pemahaman maqhum mukhalafah, maka dapat dipahami bahwa penangguhan yang dilakukan oleh orang yang miskin tidak dianggap zalim.

³¹ Sya'ban Muhammad Ismail, *Ushul al-Fiqh al-Muyassar* (Bairut: Dar Ibn Hazm, 2008), II, hlm. 287.

³² Amir Mu'allim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, (Yogyakarta : UII Press, 2004), hlm. 72.

³³ Sya'ban Muhammad Ismail, *Usul al-Fiqh.*, hlm. 286.

³⁴ Metode literal ini dapat dibagi ke dalam empat bagian pembahasan. Pertama dari segi jelas tidaknya, kedua segi dalalahnya, ketiga dari luas-sempit cakupan maknanya dan keempat dari segi bentuk-bentuk yang digunakannya untuk menyatakan *taklif*. Amir dan Yusdani, *Ijtihad.*, hlm. 73.

³⁵ Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyah, 1989), hlm. 332-351.

³⁶ Upaya memperbaiki bangunan keilmuan keislaman ke arah yang lebih dapat menjawab persoalan kemanusiaan dapat ditindak lanjuti dengan melihat Muhammad Syahrur, *Nahwa Usulin Jadidah li al-fiqh al-Islami: Fiqh Mar'ah (al-Wasiyyah, al-Irts, al-Qawwamah, al-Ta'addudiyah, al-Libas)*, (Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 2000).

yang melakukan pendekatan untuk memahami atau menganalisis teks guna menemukan atau mendapatkan makna yang dikandung dalam lafadz, dengan kata lain pendekatan ini dipergunakan untuk mengeluarkan makna zahir dari lafz dan 'ibarah yang zahir pula. Fungsi selanjutnya adalah untuk melakukan dan istinbat hukum-hukum dari *al-nusus al-diniyah* dan al-Quran khususnya. Dalam pendekatan bayani, oleh karena dominasi teks sedemikian kuat, maka peran akal hanya sebatas sebagai alat pembenaran atau justifikasi atas teks yang dipahami atau diinterpretasi. Dalam aplikasinya, pendekatan bayani akan memperkaya ilmu fikih dan ushul fikih. Pada akhirnya, harapan penulis, cara kerja *aş-şawābit* dengan metode *bayani* ini mampu mengeluarkan tujuan-tujuan yang terkandung dalam teks keagamaan.

1. Cara Kerja *al-mutaghayyirât*

Sebagaimana kita ketahui, cakupan *al-mutaghayyirât* adalah teks yang tidak qoth'i dan beberapa hal yang tidak disebutkan dalam teks. Oleh karena itu, cara kerjanya berupa metode yang dilakukan dengan cara menggali hukum dengan cara mengembalikan kepada nas secara tidak langsung, tetapi hanya melalui kaidah-kaidah umum yang dikenal dengan *al-qawaid al-fiqhiyyah*. Kaidah-kaidah fikih tersebut sebagai suatu gambaran yang menegaskan prinsip-prinsip fikih yang umum, membuka cakrawala perkembangan dan seterusnya memantapkan hukum-hukum *furu'* yang amali.³⁷ Kalau tidak ada kaidah-kaidah ini, maka hukum-hukum fikih akan merupakan hukum-hukum *furu'* yang terpisah-pisah dan pada zahirnya dapat menimbulkan pertentangan antara satu sama lain tanpa dasar-dasar yang dapat dipegang dalam pemikiran.

Dengan demikian, dengan menggunakan *al-qawaid al-fiqhiyyah*, asas-asas umum fikih dapat diketahui dengan jelas, karena kaidah fikih sangat erat hubungannya dengan materi fikih yang sangat banyak. Di samping itu, dapat diketahui berbagai konsep yang mewarnai fikih dan masalah-masalahnya. Dengan kaidah fikih pula, dapat memecahkan berbagai macam masalah yang dihadapi, tentunya dengan menyandarkan masalah tersebut pada kaidah fikih yang ada.³⁸ Pada akhirnya, siapapun dapat menerapkan fikih dalam waktu dan tempat yang berbeda serta adat kebiasaan yang berlainan, dikarenakan setiap orang menganalisis setiap permasalahan yang ada dengan bersandar pada kaidah-kaidah fikih.

Sementara itu, cara kerja *al-mutaghayyirât* selanjutnya adalah dengan metode *ta'lili* dan *istilahi*. Metode *ta'lili* merupakan bagian penting dalam penemuan hukum syar'i karena metode ini merupakan upaya penemuan hukum untuk kasus yang tidak ada teks hukumnya.

³⁷ Berikut fungsi dari kaidah-kaidah fikih tersebut. Pertama, dalam tataran epistemologis, kaidah fikih berfungsi sebagai alat untuk menelusuri pola dan kerangka berfikir para imam mazhab. Kedua, dalam tataran aksiologis, untuk mengistinbatkan hukum syara' sesuai dengan kemaslahatan manusia. Ketiga, kaidah fikih berfungsi sebagai pertimbangan bagi mujtahid dalam melakukan istinbat hukum agar sesuai dengan konsep kebenaran. Keempat, kaidah fikih berfungsi untuk membina hokum Islam, mewujudkan ide-ide yang tinggi, baik dengan senantiasa mengedepankan prinsip persamaan, keadilan, menarik kemaslahatan dan menolak kemadharatan. Kelima, fungsi kaidah fikih adalah mengumpulkan masalah-masalah *furu'* yang bermacam-macam dan meletakkannya dalam satu kumpulan yang lengkap. Lihat Syahrul Anwar, *Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*, (Bogor: Ghalia Indonesia, 2010), hlm. 125-127.

³⁸ Menurut Hasbie Ash-Shiddiqy, nilai seorang *faqih* diukur dari dalam dan tidaknya dalam memahami kaidah-kaidah fikih, karena di dalam kaidah-kaidah fikih terkandung rahasai fikih. lihat Hasbie Ash-Shiddiqy, *Pengantar Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1963), hlm. 235.

Di sini teks hukum yang ada diperluas cakupannya sehingga bisa mencakup kasus-kasus yang tidak terdapat teks hukumnya (nasnya). Yang dimaksud dengan ijtihad *ta'lili* adalah mengambil kesimpulan hukum dari nas dengan pertimbangan '*illat al-hukm* (pangkal sebab/alasan) ditetapkan suatu hukum.³⁹ Untuk melakukan istinbat hukum secara *ta'lili* (*qiyasi*), menurut mayoritas pemikir hukum Islam diperlukan beberapa rukun yang harus dipenuhi, yaitu:⁴⁰ pertama, *al-Asl*, kasus asal, yang ketentuannya telah ditetapkan dalam nas, dan analogi berusaha memperluas ketentuan itu kepada kasus baru. Kedua, *al-Far'*, kasus baru, sasaran penerapan ketentuan asal. Ketiga, *al-'Illat*, kausa, yang merupakan sifat dari kasus asal dan ditemukan sama dengan kasus baru. Keempat, *al-Hukm* (ketentuan) kasus asal yang diperluas kepada kasus baru.⁴¹

Beberapa persyaratan yang harus dipenuhi agar suatu '*illat* dapat dijadikan sebagai sifat yang menentukan suatu hukum diantaranya:⁴² pertama, '*illat* harus merupakan sifat yang tetap (*mundhabit*) yang dapat diterapkan kepada semua kasus tanpa dipengaruhi oleh perbedaan pelaku, waktu dan tempat serta keadaannya. Kedua, '*illat* yang menjadi dasar dari qiyas haruslah jelas (*zahir*). Ketiga, '*illat* harus merupakan sifat yang patut (*al-wasf al-munasib*) yang mempunyai kaitan yang patut dan wajar dengan nas (hukm). Keempat, '*illat* harus *muta'addi*, yaitu kualitas obyektif yang dapat diterapkan untuk kasus-kasus yang lain. Kelima, '*illat* tidak boleh merupakan suatu sifat yang berusaha menandingi atau mengubah hukum dari nash. Dengan demikian, metode *ta'lili* berusaha untuk menganalisis sejauhmana *illat* yang muncul dalam sebuah kasus yang baru.

Karena *al-mutaghayyirât* erat hubungannya dengan ijtihad, menurut penulis, tentunya cara kerjanya sama dengan metode ijtihad yang selama ini dikembangkan oleh para ulama dan para pemikir hukum Islam.⁴³ Selanjutnya, metode *istislahi* menjadi salah satu cara kerja *al-mutaghayyirât* dalam mengeluarkan sebuah keputusan hukum syar'i. Metode *istislahi* sangat berkaitan erat dengan analisis *tasyri'* yang penuh dengan nuansa *maqasid al-syariah* (tujuan hukum). Berangkat dari *maqasid syariah*, maka istinbat hukum dari masalah-masalah *al-mutaghayyirât* dapat dikembangkan untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang tidak terjawab oleh kandungan kebahasaan dalam al-Quran dan hadis

³⁹ Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fiqih*, cet. I,(t.tp; Penerbit Amzah, 2005), hlm. 118.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 276-277.

⁴¹ Untuk melakukan istinbat hukum secara *qiyasi*, maka '*illat* hukum merupakan hal yang pokok dan perlu diperhatikan. Maka sebagian ulama ushul seperti al-Bazdawi berpendapat bahwa rukun qiyas itu hanya satu yaitu '*illat* saja. Oleh karena itu, cara ini kemudian dikenal juga dengan metode istinbat *isti'lali*, yakni metode mengambil kesimpulan hukum yang didasarkan kepada '*illat* hukum. Misalnya tentang larangan membakar/memusnahkan harta anak yatim yang diqiyaskan dengan larangan memakan harta mereka dengan batil.

⁴² *Ibid.*, hlm. 186-187.

⁴³ Dalam kajian ushul fikih, Tujuan utama syari'at Islam sebagaimana diketahui adalah untuk mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia, sekaligus menghindari kerusakan untuk mencapai kebahagiaan dan kedamaian hidup di dunia dan akhirat. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Usul Fiqh al-Islami*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1406 H/1986 M), hlm. 1026.

melalui qiyas, istihsan, masalah mursalah, dan ‘urf yang juga dapat disebut sebagai dalil.⁴⁴

Teori maqasid al-syari’ah sering ditendensikan kepada Umar ibn al-Khattab. Al-Ghazali melalui bimbingan al-Juwaini, mengembangkan teori ini. Selanjutnya di tangan asy-Syatibi teori ini menjadi terkenal di seluruh dunia Islam.⁴⁵ Asy-Syatibi mengungkapkan bahwa Allah mempunyai tujuan dalam menurunkan syari’at, yakni untuk kemaslahatan manusia, sekaligus dipahami, dibebankan pelaksanaannya dan selanjutnya demi ketertiban manusia di bawah hukumnya. Dengan demikian, Allah mempunyai tujuan dalam menurunkan suatu hukum kepada manusia dan mujtahid harus mengetahuinya untuk menetapkan suatu hukum.

Asy-Syatibi secara lengkap menjelaskan bahwa maqasid al-syari’ah terdiri dari empat unsur pokok. Pertama, sesungguhnya syari’at diberlakukan dalam rangka memelihara dan menjaga kepentingan dan kemaslahatan manusia. Kedua, syari’at diberlakukan untuk dipahami dan dihayati oleh manusia. Karena ia diturunkan dalam bahasa Arab, maka untuk memahaminya perlu merujuk kepada apa yang dikenal oleh bangsa Arab dalam bahasa maupun realitas kehidupan mereka. Ketiga, pembebanan hukum-hukum agama kepada manusia. Rumusnya adalah setiap hukum yang kalau tidak mampu dilakukan oleh seorang mukallaf, maka hukum tersebut secara syar’i tidak bisa dibebankan kepadanya, karena Allah tidak akan membebani seseorang di luar kemampuan dan kesanggupannya. Unsur yang keempat adalah melepaskan manusia dari hawa nafsunya sehingga menjadi hamba Allah secara kodrati.⁴⁶

Metode *istislahi*, sesuai keadaannya, baru digunakan ketika tidak ada dalil khusus, hanya berhubungan dengan persoalan-persoalan baru yang biasanya muncul karena penggunaan teknologi dan kemajuan ilmu pengetahuan. Di dalam ushul fiqh, pola *istislahi* ini sangat sedikit mendapat perhatian. Upaya penemuan hukum baru sebenarnya dapat diharapkan pada pola *ijtihad istislahi* yang lebih memberi ruang kepada kemungkinan analisis sosial. Namun usaha yang dirintis oleh al-Ghazali, yang tertata sebagai bidang keilmuan dan terstruktur di tangan as-Syatibi ini tidak begitu berkembang untuk dipakai sebagai metode *ijtihad*.

D. Upaya Mensinergikan antara *aş-şawābit* dan *al-mutaghayyirāt*

Untuk melakukan upaya pengintegrasikan *aş-şawābit* dan *al-mutaghayyirāt*, maka

⁴⁴ Sementara itu, Wahbah az-Zuhaili menegaskan tujuan umum hukum syariat adalah untuk menyatakan kemaslahatan bagi manusia, baik yang sekarang atau yang akan datang, adakalanya dengan menarik kemanfaatan, atau untuk menolak bahaya dan kerusakan. Wahbah, *Usul al-Fiqh.*, hlm. 1017.

⁴⁵Yudian Wahyudi, *Maqashid Syari’ah dalam Pergumulan Politik*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm. 28.

⁴⁶ Konsep kemaslahatan yang harus direalisasikan mencakup tiga hal yang saling melengkapi. Pertama, *dharuriyyat* (ضروريات) yaitu kemaslahatan yang harus demi kelangsungan kehidupan manusia. Tujuan-tujuan daruri itu adalah menjaga agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan. Kedua, *hajiyyat* (حاجيات) yaitu sesuatu yang dibutuhkan demi kelangsungan kehidupan manusia yang jika sesuatu itu tidak ada kehidupan tidak akan hancur, tetapi kesulitan-kesulitan akan menghadang. Ketiga, *tahsiniyyat* (تحسينيات) yakni sesuatu yang dibutuhkan namun sekedar sebagai pelengkap yang tidak akan membuat kerusakan. Keberadaannya akan memperindah pencapaian tujuan daruriyat. Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi usul asy-Syari’ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004) II, hlm.5.

harus membedakan antara *maqashid*, sebagai nilai yang terkandung dalam syariat, yang permanen dengan sarana yang fleksibel dan berubah-ubah. Setidaknya perlu dianalisis dua hal berikut ini. *Pertama*, menetapkan tujuan syara' tanpa menentukan sarana. Kalau diperhatikan dengan teliti, hukum-hukum syariat, baik perintah atau larangan, selalu saja ada penetapan tujuan syariat dari apa yang diperintahkan kepada mukallaf. Namun, Allah tidak menyebutkan sarana untuk mencapai tujuan syariat tersebut. Hal ini dikarenakan pencapaian dari tujuan syariat tersebut sangat mungkin menerima perubahan dan perbedaan sesuai situasi, kondisi, 'uruf, kondisi sosial masyarakat, ekonomi, politik dan lainnya. Akibatnya, sebagian orang hanya terpaku dengan syariat yang ditetapkan dan kaku dalam pelaksanaannya. *Kedua*, menentukan sarana sesuai dengan waktu dan tempat, situasi dan kondisi. Allah terkadang menentukan sarana dalam melaksanakan sebuah syariat, tetapi sarana itu ditetapkan di zaman Rasulullah, karena terkait kondisi yang berbahaya ketika itu. Tapi sebagian orang menjadikannya sebagai sebuah tujuan syariat.

Dari dua analisis ini, yang paling penting adalah membedakan antara *maqashid* dan sarana. Penyebutan atau penentuan sebagian sarana dalam melaksanakan syariat oleh Allah, terkadang membuat percampuran antara *maqashid syariat* dengan sarana tersebut, padahal sarana itu fleksibel dan bisa berubah sesuai situasi dan kondisi yang ada. Misalnya, Jilbab sebagai sarana menutup aurat bagi wanita muslimah.⁴⁷ Pada dasarnya, yang dituntut dalam syariat terhadap wanita muslimah adalah menutup aurat, dan dalam masalah ini Allah menyebutkan di antara sarana tersebut, yaitu jilbab. Jadi, jilbab bukanlah sebuah tujuan dari syariat, tetapi hanya sekedar sarana, dan bisa disesuaikan dengan kondisi muslimah setempat, selama memenuhi kriteria menutup aurat yang dianjurkan dalam Islam. Namun, sebagian orang malah bersikeras harus memakai jilbab dan menganggapnya sebagai ibadah yang tidak bisa dilaksanakan dengan sarana lainnya. Contoh lain, Siwak sebagai sarana membersihkan gigi.⁴⁸ Yang menjadi *maqashid syariat* dalam Hadis ini adalah membersihkan mulut. Rasulullah menyebutkan siwak sebagai sarana membersihkan gigi, karena dimungkinkan merupakan sarana yang mudah dan praktis ketika itu. Oleh sebab itu, tidak mengapa membersihkan gigi dengan sarana lain. Ini adalah kemudahan dan keleluasaan dalam Islam. Kesimpulan yang terpenting adalah jangan sampai orang Islam tidak membersihkan gigi.

Dengan demikian, *aş-şawābit* dan *al-mutaghayyirât* adalah dua hal yang selalu ada di dalam syariat. Upaya mensinergikan keduanya adalah keharusan agar tidak adanya salah paham, karena masih banyak orang Islam yang belum memahami bahwa dalam syariat ada sisi yang dapat berubah. Di samping itu, upaya mensinergikan *aş-şawābit* dan *al-mutaghayyirât* adalah untuk meluruskan pemikiran dan cara berfikir orang Islam dalam memilih pendapat dan melakukan tarjih dalam satu masalah dengan masalah yang lain dengan mempertimbangkan mashalih yang didapatkan dan mafasid yang harus dihindari.

⁴⁷ Allah berfirman, "Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mu'min: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak di ganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." [Q.S. Al-Ahzab: 59.]

⁴⁸ Rasulullah Saw bersabda "Siwak itu membersihkan mulut dan diridhai oleh Allah". [HR. An-Nasa'I, Ad-Darimi, Ibnu Khuzaimah, Ibnu Hibban dari Aisyah].

Ketika *aş-şawābit* dan *al-mutaghayyirât* melakukan perannya masing-masing dalam penalaran hukum Islam, maka dapat membantu orang Islam untuk memperoleh kecenderungan kebijakan yang menempatkan mereka pada tempat yang pas dan strategis dengan tidak memandang secara tekstual pada nash yang bisa menghindari dari kesalahan dalam memilih pendapat dan keputusan yang tepat dan sesuai dengan kondisi yang ada. Dengan demikian, kemaslahatan berkaitan dengan agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta tanpa ada penyelewengan dalam pemahaman.

E. Analisis

Kalau ditelusuri dengan teliti, permasalahan *aş-şawābit* dan *al-mutaghayyirât* selalu berada pada alasan klasik yang menjadi penyebabnya, yaitu tiadanya kata mufakat di antara pemikir Islam akan landasan epistemik pola ijtihadi, semisal metode *istislahi*, sebagai metode penemuan hukum Islam. Sebagaimana akan terlihat nanti betapa prospek metode pembaharuan ini akhirnya hilang dan baru muncul pada akhir-akhir ini dengan format, struktur dan kemasan yang modern.

Sampai di sini, terasa sekali kesan bahwa studi hukum Islam yang berkembang selama ini adalah semata-mata bersifat normatif. Kesan demikian ini sesungguhnya tidak terlalu berlebihan, karena jika dicermati dari awal dan mendasar, *usul al-fiqh* sendiri, yang notabene merupakan induk dasar metode penemuan Islam itu sendiri, selalu saja didefinisikan sebagai seperangkat kaidah untuk mengistimbatkan hukum syar'i amali dari dalil-dalilnya yang tafsili". Istilah yang tidak pernah lepas tertinggal dari semua definisi *usul al-fiqh* tersebut adalah kalimat *من أدلتها التفصيلية*. Ini memberi kesan sekaligus membuktikan bahwa kajian metode hukum Islam memang terfokus dan tidak lebih dari pada analisis teks. Lebih dari itu, definisi di atas juga memberi petunjuk bahwa hukum dalam Islam hanya dapat dicari dan diderivasi dari teks-teks wahyu saja (*law in book*). Sementara itu, realitas sosial empiris yang hidup dan berlaku di masyarakat (*living law*) kurang mendapatkan tempat yang proporsional di dalam kerangka metodologi hukum Islam klasik.

Kesulitan ini dari masa ke masa tetap saja merupakan tantangan yang belum terjawab tuntas. Walaupun usaha menjawab tantangan ini telah banyak dilakukan diantaranya melalui tawaran metodologis yang diusulkan oleh para pemikir hukum Islam klasik seperti al-Ghazali dengan metode induksi dan tujuan hukumnya maupun asy-Syatibi dengan induksi tematisnya. Menurut sebagian pengamat, meskipun telah merintis jalan pengembangan analisis empiris, tetapi dalam praktek dan kebanyakan tulisan mereka masih terpusat pada analisis normative-tekstual. Demikian juga upaya pembaruan pemikiran kontemporer, sebagaimana dilakukan oleh Fazlur Rahman sampai Muhammad Sahrur, masih belum memberikan ketegasan untuk menjawab pertanyaan sekaligus persoalan di atas. Artinya, meskipun telah demikian jauh diupayakan perluasan (makna) teks melalui berbagai cara, kecenderungan mendasar tekstualitas sekaligus kurangnya analisis empiris metode penemuan hukum Islam masih belum terselesaikan. Paling tidak secara metodologis hukum Islam, dengan demikian, masih menyisakan ruang kosong (jarak) antara dirinya dengan realitas di sekelilingnya. Kelemahan ini perlu diperhatikan secara serius, tentunya dengan mempelajari banyak literatur yang kemudian dianalisis dan diintegrasikan.

F. Kesimpulan

Uraian ringkas di atas menggambarkan bahwa syari'at mencakup semua cabang hukum pada seluruh aspek kehidupan manusia. Disamping itu, syari'at juga tetap memberikan ruang bagi pemberdayaan potensi akal dan pikiran manusia. Pada aspek pembaharuan hukum Islam, fungsi akal dan pikiran berperan pada proses ijtihad. Fungsi akal dalam hukum Islam tidak tampil dengan kemandirian pandangan secara penuh, melainkan harus selaras dengan dasar syari'at dan semangat umumnya (*maqoshid al-syari'ah*). Berbeda dengan pemberdayaan akal dan pikiran pada urusan dunia murni, akal dapat tampil dengan kemandirian pandangan secara penuh.

Oleh sebab itu, Siapapun yang mengkaji secara rinci, jujur dan obyektif akan mampu membedakan antara bagian-bagian syari'at yang memiliki sifat baku (absolut, *tsawaabit*) dan bagian-bagian yang relatif (*mutaghoyyirat*), yang lentur dan memiliki berbagai kemungkinan untuk memenuhi tuntutan waktu dan zaman yang selalu berubah. Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa *aş-şawābit* adalah hal-hal yang pokok dalam agama dan adapun *al-mutaghayyirât* adalah hal-hal yang dinamis. Dua hal di atas saling berkaitan satu sama lain saling berhubungan erat sehingga Islam bisa bersifat dinamis sesuai dengan tuntutan zaman. Kemajuan zaman yang pesat dan menuntut maka hal ini diakomodasi oleh agama sendiri sehingga adanya *al-mutaghayyirat* adalah salah satu solusi dari jawaban tersebut. Dalam *aş-şawābit* dapat dilihat bahwa terdapat kesatuan kaum muslimin, misalnya dalam permasalahan aqidah dan prinsip ibadah.

Seluruh ulama sepakat bahwa hukum yang terkandung di dalam dalil *qath'iy* (pasti) tidak boleh berubah, dan yang terkandung di dalam dalil *dzanny* (tidak pasti) boleh berubah. Jadi Konsep *Qoth'iy* ada dua bagian: pertama, *qath'iy al-tsubut* (pasti datangnya dari Allah dan rasul): seluruh ayat dalam Al-Quran dan Seluruh Hadis mutawatir. Kedua, *qath'iy al-dilalah* (pasti penunjukannya/keterangannya), yaitu sebagian ayat di dalam Al-Quran dan sebagian Hadis Mutawatir. Dalam bidang di atas seorang Mujtahid tidak ada lapangan untuk berijtihad.

Sementara itu, konsep *dzanny* juga ada dua bagian, pertama, *dzanny al-tsubut* (tidak pasti datangnya): Hadis yang tidak mutawatir. Kedua, *dzanny al-dilalah* (tidak pasti penunjukannya/pengertiannya): sebagian ayat di dalam Al-Quran dan sebagian Hadis, baik mutawatir ataupun tidak. Dalam bidang *dzanny* ini lapangan seorang mujtahid. Hal ini dilakukan perinciannya, jika Nash berupa *dzanny al-tsubut* (tidak pasti datangnya), maka tugas mujtahid meneliti sanad dan rawinya. Jika nash berupa *dzanny al-dilalah* (tidak pasti penunjukannya/ pengertiannya), maka tugas mujtahid mencari kejelasannya melalui prosedur yang telah ditentukan dalam kitab Ushul Fiqih.

Daftar Pustaka

- al-Asymawi, Said, *Ushul al-Syari'ah*, terj. Luthfi Thomafi, Yogyakarta: LKiS, 2004.
Al-Ghazy, Muhammad bin Qosim, *Fathul Qarib al-Mujib*, Semarang: Pustaka al-'Alawiyah, t.t.
al-Hâzimî, Khâlid Bin Hâmid, *Ushûl at-Tarbiyah al-Islâmiyah*, Madinah Munawwaroh: Dâr

- ‘Âlam al-Kutub, 1420 H/2000 M.
- al-Jabiri, Muhammad Abid, *Takwin al-Aql al-'Arabi*, Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1989.
- al-Zuhaili, Wahbah, *Al-Wasith Fi Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, Damaskus: Dar al-Kitab, 1978.
- al-Zuhaili, Wahbah, *Usul al-Fiqh*, II, Damaskus: Dar al-Fikr, 1996.
- an-Nabhani, Taqiyyuddin, *Asy-Syakhshiyah al-Islamiyah*, Beirut: Dar al-Ummah, 2001.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi, *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1963.
- Asy-Syatibi, *Al- Muwafaqat fi usul asy-Syari'ah*, II, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- Chalil, Moenawar, *Kembali Kepada al-Quran dan Hadis*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- Hamadah, 'Abbas Mutawalli, *al-Sunnah al-Nabawiyyah wa makanatuha fi al-Tasyri'* , Kairo: Dar al-Qaumiyyah, t.t.
- Hasan, Khalid Ramadhan, *Mu'jam Ushûl al-Fiqh*, Ar-Raudhah, Cet. I, 1998.
- Ibrahim, Najih, *Utsbutu Ma'a tsawabit al-Islam Wataghayyaru ma'a mutaghayyiratih*, www. youm7.com. diakses pada tanggal 29 Nopember 2015.
- Ismail, Sya'ban Muhammad, *Ushul al-Fiqh al-Muyassar*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2008.
- Jumantoro, Totok dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Ushul Fiqih*, cet. I, t.tp; Penerbit Amzah, 2005.
- Khallaf , Abdul Wahhab, *Ilmu Ushul Fiqh*, Iskandariyah: Muasasah Tsaqafah Al-Jami'ah, 1989.
- Mahfudz, Sahal, *Nuansa Fiqh Sosial*, Yogyakarta: LKiS Group, 2012.
- Mu'allim, Amir dan YUSDANI, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, Yogyakarta : UII Press, 2004.
- Ridha, Muhammad Rasyid, *al-Wahy al-Muhammady*, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1979.
- Rizky, Maulana. *Kamus lengkap bahasa Indonesia*, Surabaya: Lima bintang, tt.
- Saebani, Beni Ahmad, *Ilmu Ushul Fiqh*, Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Syahrur, *Nahwa Usulin Jadidah li al-fiqh al-Islami: Fiqh Mar'ah (al-Wasiyyah, al-Irts, al-Qawwamah, al-Ta'addudiyah, al-Libas)*, Damaskus: al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyr, 2000.
- Syaltut, Mahmud, *al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, Kairo: Dar al-Qalam, 1966.
- Syarifuddin, Amir, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam*, Padang: Angkasa Raya, 1993.
- Yamani, Ahmad Zaki, *Syariat Islam yang Abadi Menjawab Tantangan Masa Kini (al-Syari'ah al-Khalidah wa Musykilat al-'Ashr)* terj. Mahyuddin Syaf, Bandung: Ma'arif, 1974.
- Yudian Wahyudi, *Maqashid Syari'ah dalam Pergumulan Politik*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007.