



Analisis: Jurnal Studi Keislaman

P-ISSN 2088-9046, E-ISSN 2502-3969

<http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/analisis>

DOI: <http://dx.doi.org/10.24042/ajsk.v20i1.6573>

Volume 20. No. 1, Juni 2020, h. 47-68

Reformulasi al-Qawā'id al-Uṣūliyyah al-Tashrī'iyah dalam Pengembangan Fiqih Kontemporer

Iffatin Nur

IAIN Tulungagung

Iffaeltinury@gmail.com

M. Ngizzul Muttaqin

IAIN Tulungagung

Muttaqinizzul19@gmail.com

Ali Abdul Wakhid

UIN Raden Intan Lampung

aliabdulwakhid@radenintan.ac.id

Abstract: *As a first step in extracting Islamic law, namely through the study of texts, qawā'id al-uṣūliyyah al-tasyri'iyah in this way has an important position in the discourse of studying Islamic law. Unfortunately, in today's situation, al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah seems to be ruled out. This position is taken by ijthād models based on a progressive approach rather than an approach to the text., the author examines the concept of al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah which is then formulated in several issues and problems of contemporary Islamic law. This study is a discourse analysis using a qualitative method with a normative approach. In this study The findings in this study indicate that: first, the al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah model in determining and establishing Islamic law places more emphasis on the substance of fundamental values in Islamic law, second, reformulation of al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah in the settlement of contemporary Islamic law puts forward the protection of maṣṣadat rather than the taking of maṣlahah.*

Abstrak: Sebagai langkah awal dalam penggalan hukum Islam yakni melalui penelaahan teks, *qawā'id al-uṣūliyyah al-tasyri'iyah* cara ini memiliki posisi penting dalam diskursus pengkajian hukum Islam. Sayangnya, dalam situasi dewasa ini, *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah* seakan dikesampingkan peranannya. Posisi ini diambil alih oleh model-model *ijtihād* berbasis pendekatan progresif dibandingkan pendekatan terhadap teks. Dalam kajian ini, penulis meneliti kembali konsep *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah* yang kemudian direformulasikan dalam beberapa isu dan permasalahan hukum Islam kontemporer. Kajian ini adalah analisa diskursus menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan normatif. Temuan dalam penelitian ini menunjukkan bahwa: pertama, model *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah* dalam penentuan dan penetapan hukum Islam lebih mengedepankan pada substansi nilai-nilai fundamental dalam hukum Islam, kedua, reformulasi *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah* dalam penyelesaian hukum Islam kontemporer lebih mengedepankan perlindungan dari mafsadat daripada pengambilan terhadap masalah.

Keywords: *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah*; hukum Islam kontemporer; *mafsadāh*; masalah.

A. Pendahuluan

Sebagai ajaran yang memiliki aturan normatif, tujuan hukum Islam merupakan sesuatu yang diinginkan oleh Sang Pencipta guna memenuhi kepentingan semua umat manusia baik yang berhubungan dengan kepentingan mereka di dunia saat ini maupun di akhirat nanti. Manusia diciptakan Allah sebagai *khalīfah* (pemimpin), tujuannya yaitu untuk melaksanakan tugas memakmurkan bumi dan bertindak sesuai aturan normatif yang diinginkan-Nya.¹ Hukum-hukum yang diciptakan oleh Allah berkaitan dengan alam semesta secara umum maupun berkaitan dengan kehidupan manusia secara khusus, baik dalam posisinya secara individu maupun dalam posisinya sebagai bagian dari makhluk sosial. Universalitas hukum Islam memiliki makna bahwa hukum Islam berlaku bagi seluruh umat manusia dan menembus batas-batas teritorial dan geografis negara serta

¹ Lebih lanjut lihat: Sri Wartini, "The Islamic Law Perspective of Precautionary Principle on Transboundary Movement of Living Modified Organisms (LMOS)," *Jurnal Hukum & Pembangunan* 46, no. 3 (2016).

melampaui batas-batas kesukuan, kebangsaan, warna kulit, bahasa, dan adat-istiadat.²

Sejarah perkembangan hukum Islam sudah lama menjadi suatu kajian menarik bagi para ilmuwan dan sejarawan Barat, terutama mereka-mereka yang memiliki kepentingan untuk melakukan penilaian terhadap otentisitas hukum Islam. Ketika hukum Islam diidentifikasi sebagai hukum Tuhan,³ maka rujukan yang paling utama adalah al-Qur'an dan al-Sunnah secara eksklusif. Pandangan semacam ini memiliki konsekuensi memunculkan pemikiran bahwa hukum Islam itu bersifat teks dan teosentris.⁴ Dalam posisi lain, ketika hukum Islam dipandang secara terbuka sebagai hukum yang dirumuskan oleh para jurisdiktor Islam atas pandangannya terhadap teks (al-Qur'an dan al-Hadits), maka ia merupakan kajian antroposentris.⁵

Hukum Islam senantiasa dinilai sebagai hukum yang memiliki sifat sakral dan religius. Hal ini menjadikannya sebagai suatu hukum yang bersifat abadi (eternal). Namun, kondisi ini membawa permasalahan juga yaitu hukum Islam selalu diperdebatkan di kalangan orientalis dalam hal adaptabilitasnya dalam menyikapi dan menghadapi berbagai tantangan akibat perubahan zaman, baik dalam bidang politik, sosial, ekonomi, dan lain sebagainya. Perdebatan ini semakin kuat saat eksistensi hukum Islam dibenturkan dengan pandangan sosiologis, dimana produk hukum tidak bisa dipisahkan dari kondisi dan realitas sosial.⁶ Dengan kondisi tersebut, hukum Islam harus mampu menjawab berbagai tantangan-tantangan zaman yang berkaitan dengan kondisi dan sosio kultur masyarakat.⁷

Ketentuan hukum Islam yang termaktub dalam al-Qur'an dan al-Sunnah diturunkan secara deduktif. Sehingga dua sumber tersebut

² Zuhairi Misrawi, *Dari Syari'at Menuju Maqashid Syari'ah: Fundamentalisme, Seksualitas, dan Keseharian Reproduksi* (Jakarta: KIKJ, 2003), h. 3.

³ Lihat: Abdul Mun'im Saleh, *Hukum Manusia Sebagai Hukum Tuhan: Berfikir Induktif Menemukan Hakikat Hukum Islam Model al-Qawā'id al-Fiqhiyah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009).

⁴ Bahdar, "Modernisme Dan Reformisme Dalam Pembinaan Hukum Islam Dan Pranata Sosial", *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol 10, no. 2 (2013), h. 346.

⁵ Dahlia Haliah Ma'u, "Eksistensi Hukum Islam Di Indonesia (Analisis Kontribusi Dan Pembaruan Hukum Islam Pra Dan Pasca Kemerdekaan Republik Indonesia)", *Jurnal Ilmiah Al-Syir'ah*, Vol 15, No 1 (2017), h. 26–27.

⁶ W. Friedmann, *Law in a Changing Society*, (London: Polican, 2005), h. 19.

⁷ Iffatin Nur & Muhammad Ngizzul Muttaqin, "Fiqih Jalan Tengah (Mempertemukan Maqashid Syari'ah, Hukum, dan Realitas Sosial)", *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol 5, No 2 (2019), h. 215–216.

menjadi cikal bakal adanya ketentuan hukum Islam. Namun demikian, pada awal kelahiran agama Islam, teks dari kedua sumber tersebut lebih banyak beredar secara lisan dan sangat sedikit yang beredar dalam bentuk tulisan. Sementara itu, seiring dengan perkembangan zaman, pembukuan terhadap kedua sumber hukum Islam tersebut menjadi suatu keharusan yang tidak bisa dihindari, maka dilakukanlah upaya penelitian lapangan guna memastikan otentisitas teks-teks tersebut untuk kemudian dijadikan sebagai sumber hukum Islam.⁸

Dengan kondisi demikian, umat Islam saat ini telah sepakat bahwa sumber transendental ajaran dan hukum Islam yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah. Pemahaman ini telah membawa kepada kesimpulan bahwa kedua sumber hukum ini telah teruji dari sisi otentisitasnya serta isinya juga sudah tidak mengalami penambahan maupun perubahan. Dari kedua sumber inilah kemudian deduksi sehingga menghasilkan sebuah produk hukum Islam (*fiqih*).⁹

Namun demikian, meskipun sumber *fiqih* sudah disepakati, bukan berarti *fiqih* bermakna keseragaman. Perbedaan, perselisihan, bahkan pertentangan pendapat sudah merupakan hal yang wajar dalam dunia hukum Islam (*fiqih*).¹⁰ Namun, dalam posisi adanya perbedaan pendapat, terjadi kesepakatan juga yang disebut dengan *ijmā'* (kesepakatan para ulama').¹¹ Aturan hukum Islam di luar yang menjadi kesepakatan para ulama', tentu jauh lebih banyak dan tersebar dalam bab-bab ilmu *fiqih*. Dalam satu periode sejarah pemikiran hukum Islam, sekali lagi para ulama' sedikit demi sedikit dan perlahan-lahan sampai pada suatu kesepakatan tentang digunakannya suatu kaidah yang digunakan dalam penggalan hukum Islam (*ijtihad*), kaidah ini disebut dengan *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyyah*.¹²

⁸Sebuah cara yang dilakukan oleh para panitia pembukuan al-Qur'an, bahwa al-Qur'an harus sesuai dengan dua hal yaitu hafalan dan catatan. Lihat, Subhi al-Salih, *Mabāhiṭ li 'Ulūm al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-'Ilm al-Malayin, 2004), h. 77.

⁹Jalal al-Din 'Abd Rahman bin Abi Bakr al-Suyuti, *Al-Aṣbāḥ wa al-Nazā'ir fī al-Furū'* (Baghdad: Dar al-Qalam, 2001), h. 5.

¹⁰Muhammad Salam Madkur, *Al-Ijtihad Fi Al-Tasyri' Al-Islami* (Kairo: Dar al-Nahdah al-Misriyah, 2009), h. 111.

¹¹Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Jakarta: Al-Majlis al-'la al-Indunisi li al-Da'wah al-Islamiyah, 2010), 49.

¹²Ahmad Hafidh, *Meretas Nalar Syariah (Konfigurasi Pergulatan Akal Dalam Pengkajian Hukum Islam)* (Yogyakarta: Teras, 2011).

Terdapat ragam istilah yang hampir senada dengan *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah*, di antaranya adalah *al-qawā'id al-uṣūliyyah*, *al-qawā'id al-tashrī'iyah*, dan *al-qawā'id al-fiqhiyyah*. Sejauh penelitian yang dilakukan oleh Khaidir Hasram, pemikir Muslim yang mengenalkan penggunaan kata *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah* adalah Abdul Wahhab Khallaf dalam kitabnya *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Karena itu, dipandang perlu untuk mendefinisikan satu persatu istilah-istilah tersebut guna membedakan ketiganya. Sebagaimana yang dikutip oleh Hasram, Rachmat Syafe'i mendefinisikan *al-qawā'id al-uṣūliyyah* sebagai sejumlah peraturan untuk menggali hukum dan pada umumnya berkaitan dengan ketentuan kebahasaan (lughawiy). Jika hanya menggunakan kalimat *al-qawā'id al-tashrī'iyah*, maka yang dimaksudkan adalah tata aturan yang dipergunakan sebagai pedoman atau acuan oleh sang pembuat peraturan dalam menyusun peraturan dan undang-undang dan merealisasikan tujuan yang ingin dicapainya melalui pemberian beban kewajiban kepada orang-orang *mukallaf*.¹³ Sedangkan *al-qawā'id al-fiqhiyyah* diartikan secara etimologis sebagai dasar-dasar atau asas-asas yang berkaitan dengan masalah-masalah atau jenis-jenis fiqh.¹⁴ Menurut Abdul Wahab Khallaf, *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah* didefinisikan sebagai kaidah-kaidah dasar yang digunakan untuk melakukan pembentukan hukum Islam. Lebih jauh, beliau juga mengemukakan bahwa kaidah-kaidah pembentukan hukum Islam berasal dari penelitian para ulama *uṣūl* yang disandarkan kepada penelitian tentang hukum *shara'*, *'illāt* hukum, dan *ḥikmah* (filsafat) pembentukannya.¹⁵

Penetapan hukum Islam melalui jalan *ijtihād* tidak dibatasi pada persoalan-persoalan yang baru muncul, *ijtihād* mempunyai kepentingan lain yang berkaitan dengan khazanah hukum Islam yaitu dengan menelaah kembali teks-teks sumber hukum Islam dengan menggunakan pengupas *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah*. Meskipun selama ini paradigma tekstualitas telah runtuh, karena

¹³ Lihat: Khaidir Hasram, "Al-Qawaid al-Ushuliyah al-Tasyri'iyah sebagai Basis Metodologi Fiqih Kontemporer," *Mazahibuna: Jurnal Perbandingan Mazhab* Vol 1, no. 2 (2019): 146-165, h. 148. Lihat juga: Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih* (Bandung: CV. Pustaka Setia: 1998), h. 147; Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-Dasar Pembinaan Hukum Fiqih Islami* (Bandung: al-Ma'arif: 1993), h. 331.

¹⁴ Asymuni A. Rahman, *Qaidah-qaidah Fiqh*, cet. I. (Jakarta : Bulan Bintang, 1976).

¹⁵ Khallaf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*.

tergeser oleh paradigma model *ijtihād* baru dengan pendekatan *ijtihād* yang baru.

Tulisan ini mengangkat kembali ilmu *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyyah* yang selama ini mengalami kejumudan kajian. Kontekstualisasi *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyyah* terhadap problematika kontemporer diperlukan agar menambah khazanah baru dalam term hukum Islam, yakni memadukan antara teks dan konteks, dengan formulasi pertanyaan penelitian sebagai berikut: Bagaimana model *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyyah* dalam pengkajian hukum Islam? Dan, bagaimana menformulasikan *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyyah* dalam pengembangan hukum Islam kontemporer? Metode penelitian dalam kajian ini adalah analisa diskursus menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan normatif.

B. Hasil dan Pembahasan

1. *Al-Qawā'id al-Uṣūliyyah al-Tashrī'iyyah* dalam Penetapan Hukum Islam

Al-qawā'id al-uṣūliyyah dalam kitab karya Abdul Wahab Khallaf dan Wahbah al-Zuhaili dibagi menjadi dua bagian, yaitu *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-lughawiyyah* dan *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyyah*. Pembagian yang pertama ini melihat sumber hukum Islam dari sudut pandang kebahasaan seperti, *ṭurūq dilālah al-naṣṣ* dan *uṣlūb al-lughah al-'arabiyyah*, Sedangkan pada pembagian yang kedua melihat dari tujuan-tujuan pensyari'atan (*al-maqāṣid al-sharī'ah*).¹⁶

Al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyyah bermanfaat sebagai sandaran dan pondasi dalam penggunaan *istinbāṭ al-ḥukm* (penetapan hukum Islam) dari sumbernya. Dengan demikian, pengharusan memelihara prinsip-prinsip yang sudah ditetapkan oleh para ulama' *uṣūl fiqh* dalam proses *istinbāṭ al-ḥukm* agar pembentukan hukum Islam tidak keluar dari tujuan yang dimaksud, yaitu mengantarkan manusia kepada kemaslahatan serta keadilan. Prinsip-prinsip dalam *istinbāṭ al-ḥukm* menurut Abdul Wahab Khallaf dibagi menjadi lima

¹⁶ Melalui pendekatan aspek kebahasaan pada akhirnya akan diketahui dalil yang *'ām* dan *khaṣ*, *muṭlaq*, *muqayyad*, *mujmal*, *mubayyan*, *muḥkam*, *muḥassar*, *amr* dan *nahy*. Lebih lanjut rujuk Wahbah al-Zuhaili, *Al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr, 2003).

kaidah dan prinsip. Kelima kaidah dan prinsip tersebut dengan rincian sebagai berikut:

2. *Al-maqṣūd al-‘ām min al-tashrī'* (tujuan umum pensyari'atan hukum)

Hukum Islam senantiasa sesuai dengan segala kebutuhan dan tuntutan kehidupan manusia karena dapat mewujudkan kemaslahatan pada setiap ketentuan hukumnya. Tidak ada satu pun masalah hukum yang muncul kecuali sudah ada di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah petunjuk atau jalan solusi atasnya.¹⁷ Hukum Islam juga selaras dengan *fiṭrah*, memperhatikan segenap sisi kehidupan manusia, menawarkan tuntunan hidup yang berkeadilan dan moralitas kemanusiaan yang luhur, yang membebaskan manusia dari cengkeraman kuasa hawa nafsu yang destruktif. Singkatnya, hukum Islam bervisi dan bermisi mulia,¹⁸ dan senantiasa memperhatikan realisasi *maṣlahah* bagi segenap hamba-Nya.¹⁹

Al-Shāri' (Tuhan Sang Pembuat Hukum) dalam menetapkan dan menurunkan hukum yang harus dipatuhi manusia memiliki tujuan utama yaitu merealisasikan kemaslahatan bagi umat manusia dengan mewujudkan manfa'at kepada mereka dan menolak kemudharatan melalui cara menjamin aspek-aspek primer (*darūriyyāt*), sekunder (*hājiiyyāt*), dan tersier (*taḥsiniyyāt*), baik yang termasuk hukum *taklīfi* maupun hukum *wad'iy*. Hukum *taklīfi* adalah ketentuan-ketentuan Allah dan Rasulullah yang berhubungan langsung dengan perbuatan mukallaf, baik dalam bentuk perintah (anjuran untuk melakukan), larangan (anjuran untuk tidak melakukan) atau dalam bentuk memilih antara berbuat atau tidak berbuat, sedangkan hukum *wad'iy* adalah hukum yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf dengan sebab akibat, syarat, mani', sah dan batal, sekaligus azimah dan rukhsah.²⁰

¹⁷ Husain Hamid Hisan, *Nazariyyāt al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmiy*, (Beirut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1971), h. 607. Lihat juga: Muhammad Harfin Zuhdi, "Formulasi Teori Mashlahah Dalam Paradigma Pemikiran Hukum Islam Kontemporer", *Istinbath* Vol. 12, no. 1(2013), h. 292.

¹⁸ Manna' al-Qattan, *Raf' al-Ḥaraj fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Riyadh: al-Dar al-Su'udiyah, 1982), h. 61-62.

¹⁹ Zuhdi, "Formulasi Teori Mashlahah", h. 293.

²⁰ Lihat: Iffatin Nur & Muhammad Ngizzul Muttaqin, "Reformulating The Concept of Maṣlahah: From a Textual Confinement Towards a Logic Determination," *Justicia Islamica: Jurnal Kajian Hukum dan Sosial* Vol. 17, no. 1 (2020).

Sementara guna mewujudkan kemaslahatan,²¹ baik dengan memberi manfa'at maupun menolak *maḍarāt*, perlu diperhatikan tiga macam prioritas, yaitu *ḍarūriyyāt*, *ḥājjiyyāt*, *taḥsiniyyāt*.²²

Berdasarkan kaidah pertama ini, tujuan *al-Shāri'* dalam pensyari'atan hukum termanifestasikan pada beberapa kaidah yang berkaitan dengan menolak *maḍarāt* dan menghapus kesempitan yang semuanya bermuara pada dua kaidah utama, yaitu لا ضرر ولا ضرار (tidak boleh membahayakan diri sendiri dan orang lain) dan المشقة تجلب التيسير (kesulitan akan menimbulkan kemudahan). Adapun kaidah-kaidah cabang dari kedua kaidah utama ini adalah sebagai berikut:²³

a. الضرر يدفع قدر الإمكان

Fungsi kaidah ini adalah untuk mencegah adanya dampak bahaya dari sebuah perbuatan. Contoh realisasi kaidah ini adalah ketentuan tentang menjaga keutuhan Negara dan adanya peraturan pidana untuk pelaku kejahatan. Dua contoh ini merupakan wujud menghindari sebelum terjadinya kerusakan secara nyata.

b. الضرر يزال

Kaidah ini memiliki tujuan untuk menghilangkan semua kerusakan dan bahaya dalam semua hal. Contoh dari kaidah ini adalah adanya ketentuan *khiyār* dalam jual beli, dimana ketentuan *khiyār* ini untuk menghindari dan menghilangkan kerusakan (kerugian) bagi pembeli.

c. الشر لا يزال بمثله أي بالضرر

Kaidah ini memiliki substansi penghindaran bahaya tidak boleh dihindari oleh bahaya yang lain. Seperti dengan dalih terpaksa lalu menghalalkan mencuri.

d. الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف

Substansi upama dalam kaidah ini adalah diperbolehkan melenyapkan bahaya yang lebih besar dengan bahaya yang

²¹ Saim Kayadibi, "The State As An Essential Value (Daruriyyat) Of The Maqashid Al-Shari'ah", *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 19, no. 1 (2019), h. 4.

²² al-Zuhaili, *Al-Wājiz fi Uṣūl al-Fiqh*.

²³ Ini karena pembahasan mengenai tiga macam prioritas dan maqashid syariah yang dikemukakan oleh Imam al-Syatibi, telah dijelaskan pada makalah tentang *maqashid syariah*, yang menurut Khallaf dan al-Zuhaili termasuk pada prioritas pertama, yaitu primer (*ḍarūriyyāt*) terdiri atas (1) memelihara agama, (2) memelihara jiwa (3) memelihara harta, (4) memelihara akal dan (5) memelihara nasab, lihat: Khallaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 200-202.

lebih kecil. Seperti diperbolehkan mengambil janin pada ibu yang telah meninggal guna menyelamatkan janinnya.

- e. يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام
Kaidah ini memperbolehkan mengambil kerusakan yang bersifat khusus daripada kerusakan yang lebih umum. Seperti ketentuan pemotongan tangan pencuri sebagai upaya menjaga harta manusia.
- f. درء المفاسد أولى من جلب المنافع
Kaidah ini memberikan substansi bahwa menghindari bahaya (kerusakan) lebih di dahulukan daripada mendatangkan kebaikan (*maṣlahah*). Seperti dilarangnya menjual minuman keras meski mendapatkan keuntungan untuk biaya keluarga.
- g. الضرورات تبيح المحظورات
Substansi utama dalam kaidah ini adalah diperbolehkan melakukan hal yang dilarang, guna menghindari kerusakan yang lebih besar. Seperti diperbolehkan minum minuman keras dalam posisi terdesak (jika tidak minum dia akan mati).
- h. الضرر تقدر بقدرها
Kaidah ini memiliki maksud, dalam posisi terdesak pun, seseorang tidak diperbolehkan memperoleh sesuatu yang diharamkan. Seperti contoh meminum minuman keras di atas hanya sebagai penghilang keterdesakan, dan selebihnya tidak diperbolehkan.
- i. الجرح مرفوع شرعا
Diperbolehkan mengambil sesuatu yang lebih mudah karena adanya kesulitan. Seperti menentukan arah kiblat secara kira-kira karena kesulitan.
- j. الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة
Kaidah ini mengisyaratkan bahwa kebutuhan primer harus di dahulukan daripada kebutuhan sekunder. Karena kebutuhan primer merupakan sesuatu yang jika tidak bisa dipenuhi akan membahayakan dan membawa kerusakan pada diri manusia, sementara kebutuhan sekunder merupakan sesuatu yang jika tidak bisa terpenuhi tidak akan mendatangkan kesulitan dan kesusahan. Namun, kebutuhan sekunder yang telah merata, maka hukumnya seperti kebutuhan primer, baik kebutuhan umum (mencakup kebutuhan seluruh umat) atau khusus (sekelompok *ahl al-balad*). Contoh dari kaidah ini adalah diperbolehkannya melihat wanita yang bukan muhrim bagi laki-laki dalam muamalah, mengajar, dan semisalnya.

3. *Fī mā huwa haqq Allah wa mā huwa haqq al-mukallaf (tentang hak Allah dan hak mukallaf)*

Munasabah atau hubungan antara kaidah pertama dengan kaidah yang kedua ini adalah kaidah pertama mengandung pemahaman bahwa kemaslahatan manusia merupakan tujuan dari hukum-hukum *shara'*, sedangkan kaidah kedua mengandung pemahaman bahwa *maṣlahah* yang menjadi tujuan pensyari'atan hukum, kadang berupa kemaslahatan bagi kelompok secara umum, kadang berupa kemaslahatan secara khusus bagi individu, dan kadang berupa kemaslahatan bagi keduanya sekaligus.²⁴

Mewujudkan *maṣlahah* merupakan tujuan utama hukum Islam. Dalam setiap aturan hukum yang ditetapkan-Nya, *al-Shāri'* mentransmisikan *maṣlahah* sehingga lahir kebaikan/kemanfa'atan dan terhindarkan keburukan/kerusakan, yang pada gilirannya terwujud kemakmuran dan kesejahteraan di muka bumi dan kemurnian pengabdian kepada Allah semata. Sebab, *maṣlahah* itu sesungguhnya adalah memelihara dan memperhatikan tujuan-tujuan hukum Islam berupa kebaikan dan kemanfa'atan yang dikehendaki oleh Syari'ah, bukan oleh hawa nafsu manusia.²⁵ Norma hukum yang dikandung *naṣṣ shari'ah* pasti dapat mewujudkan *maṣlahah*, sehingga tidak ada *maṣlahah* di luar petunjuk teks *shari'ah*.²⁶ Maka, *maṣlahah* pada hakikatnya adalah sumbu peredaran dan perubahan hukum Islam, di mana interpretasi atas teks *naṣṣ shari'ah* dapat bertumpu padanya.²⁷

Adapun yang dimaksud dengan hak Allah yaitu hak masyarakat yang aturannya disyari'atkan bagi kepentingan umum, bukan untuk kepentingan individu secara khusus. Karena hak itu termasuk tatanan yang umum maka hak tersebut dinisbatkan kepada Tuhan. Hak mukallaf ialah hak individu yang aturannya disyari'atkan untuk kepentingannya secara khusus. Perbuatan mukallaf yang berhubungan dengan aturan syara' ada yang murni hak Allah, ada yang murni hak mukallaf, ada yang berupa perpaduan dua hak. Berkaitan dengan hak Allah dan hak mukallaf dapat dibagi dua secara garis besar, yaitu (1) setiap batasan syari'at adalah hak Allah, yakni

²⁴ al-Zuhaili, *Al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiq*, h. 231.

²⁵ Jalal al-Din Abd al-Rahman, *al-Maṣālih al-Mursalah wa Makānatuhā fī al-Tashrī'*, (t.tp: Matba'at al-Sa'ādah, 1983), h.12-13. Lihat juga: Zuhdi, "Formulasi Teori Mashlahah", h. 294.

²⁶ Hisan, *Naẓariyyāt al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmiy*, h. 607.

²⁷ Aliy Hasaballah, *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmiy*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1964), h. 257. Lihat juga: Zuhdi, "Formulasi Teori Mashlahah", h. 294.

bagi masyarakat umum yang dalam praktiknya langsung berhubungan dengan Allah seperti ibadah mahdah dan yang mengiringinya; (2) setiap aturan syari'at yang manfa'atnya lebih besar diperuntukkan hanya untuk hubungan antar manusia saja. Hal ini dapat berupa hukum *waḍ'iy* dan *jināyah*.²⁸

4. *Fī mā yasugh al-ijtihād fih* (tentang apa yang diperbolehkan untuk berijtihad di dalamnya)

Ijtihād menurut istilah ulama' uṣūl ialah mencurahkan daya kemampuan untuk menghasilkan hukum *shara'* dari dalil-dalil *shara'* secara terperinci. Hal ini dituntut dan disyari'atkan untuk dilaksanakan pada setiap waktu dan hukumnya bisa *farḍu 'ain* dan bisa juga *farḍu kifāyah*, tergantung ada atau tidaknya orang yang berijtihad. Akan tetapi, perlu diperhatikan pula bahwa tidak setiap persoalan dapat diijtihādi, hanya persoalan-persoalan yang tidak termasuk ibadah *mahdah* atau yang tidak terdapat *naṣṣ* jelas dengan dilalah pasti yang dapat diijtihādi.²⁹

Adapun syarat bagi seseorang dalam berijtihad adalah memahami ilmu bahasa Arab dengan seluk beluknya, memahami ilmu uṣūl fiqh, memahami ayat-ayat *aḥkām* (yang berkaitan dengan hukum) dalam al-Quran, memahami hadits *aḥkām* baik secara bahasa maupun *shara'*. Ditekankan pula untuk mengetahui perihal *nāsikh* dan *mansūkh*. Dengan kelima kemampuan yang dimiliki, pada akhirnya *mujtahid* dapat sampai pada tingkatan bahwa suatu *naṣṣ* itu bisa atau tidak bisa diterapkan dalam suatu peristiwa tertentu.³⁰

5. *Fī naskh al-ḥukm* (tentang penghapusan, peniadaan, atau pemindahan hukum)

Macam-macam *naskh* setidaknya ada empat, yaitu *naskh ṣārikh*, *naskh ḍamniy*, *naskh kulliy* dan *naskh juz'iy*. *Naskh ṣārikh* adalah suatu *naskh* di mana Sang Pembuat Hukum (*al-Shāri'*) telah mengeluarkan *naṣṣ* syari'at baru untuk membatalkan *naṣṣ* syari'at terdahulu. Berkaitan dengan *naskh ḍamniy*, ini adalah suatu *naskh* di mana *al-Shāri'* telah mengisyaratkan penetapan hukum yang berlawanan dengan hukum yang terdahulu darinya, atau suatu *naskh* di mana *al-Shāri'* tidak menyebutkan secara terang-terangan dalam pensyariatannya yang terdahulu, akan tetapi Dia mensyariatkan hukum baru yang bertentangan dengan hukumnya yang terdahulu.

²⁸ Khallaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 215.

²⁹ al-Zuhaili, *Al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh*, h. 221-222.

³⁰ Khallaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh*, h. 218-219.

Padahal tidak mungkin untuk mensintesakan antara kedua hukum itu kecuali dengan membatalkan salah satu dari keduanya sehingga *naşş* yang turunnya terkemudian (munyusul) me-naskh-kan terhadap yang terdahulu secara kandungannya.³¹

Naskh kulliy adalah kondisi di mana *al-Shāri'* membatalkan suatu hukum yang telah disyari'atkan sebelumnya secara universal dengan menisbakkannya pada setiap individu mukallaf. *Naskh juz'iy* adalah ketika suatu hukum disyari'atkan secara umum dan mencakup setiap individu *mukallaf*, kemudian hukum ini dibatalkan dengan melibatkan sebagian individu (*mukallaf*) atau disyari'atkan secara mutlak, kemudian hukum mutlak ini dibatalkan dengan melibatkan sebagian keadaan.

6. *Fī al-ta'āruḍ wa al-tarjīh* (tentang perselisihan dan pemilihan)

Para ulama'uşūl menyatakan bahwa: “apabila *zahīr* (formil) dua *naşş* bertentangan, maka wajib mengadakan penelitian dan *ijtihād* untuk mengumpulkan data dan mengkompromikan kedua *naşş* itu dengan cara yang benar”. Jika tidak mungkin, wajib meneliti dan *ijtihād* untuk mengutamakan salah satunya dengan cara *tarjīh*. Jika diketahui sejarahnya maka yang datang kemudian adalah sebagai penghapus terhadap yang lebih dulu dan jika tidak diketahui sejarah kedatangannya, maka ditanggguhkan pengamalan dua *naşş* itu”.

Dari perkataan ulama'uşūl tersebut dapat dipahami bahwa ketika terdapat *naşş* yang secara *zahīr* bertentangan, maka langkah yang harus ditempuh secara berturut-turut adalah meneliti dan berijtihad dengan mengumpulkan data dan berusaha mengompromikan, jika tidak mungkin maka menggunakan cara *tarjih*, jika tidak mungkin maka menggunakan ilmu kesejarahan dan masih tidak mungkin ditanggguhkan pengamalannya.

B. 2. *Al-Qawā'id al-Uşūliyyah al-Tashrī'iyah* dalam Pengembangan Hukum Islam

Perubahan tempat dan waktu yang memunculkan berbagai permasalahan kontemporer merupakan sifat alamiah yang tidak bisa dihindari. Meskipun begitu, hukum Islam harus tetap mampu menyelesaikan problematika umat kontemporer, baik problematika pribadi, kelompok, maupun negara dalam berbagai bidang masalah sosial budaya, politik, ekonomi, dan praktik keagamaan. Maka dari

³¹ al-Zuhaili, *Al-Wājiz fī Uşūl al-Fiqh*.

itu, yang terpenting dalam menghadapi permasalahan tersebut adalah bagaimana hukum Islam memiliki dan merumuskan langkah solusi dalam menyelesaikan problematika kontemporer tersebut.³²

Dalam konteks ilmu pengetahuan modern yang terjadi hari ini, *al-qawā'id al-uṣūliyyah* bisa dikatakan sebagai suatu pendekatan dalam penggalian hukum Islam. Dengan demikian bisa dipastikan terdapat perkembangan dalam proses penggalian hukum terhadap sumber hukum Islam (al-Qur'an dan al-Sunnah).³³ Hal semacam ini bisa dibuktikan dengan bermunculannya beberapa ulama' kontemporer yang dengan gagasan-gagasannya yang progresif memberikan pendapatnya terhadap model pendekatan yang bisa digunakan dalam *istinbāt al-ḥukm*.

Salah satu ulama' kontemporer yang memberikan pandangannya terhadap pengembangan hukum Islam (*fiqih*) kontemporer ini adalah Fazlur Rahman. Dalam pandangannya, Fazlur Rahman memberikan pendekatan terhadap sumber hukum Islam yaitu sebuah teorinya yang dikenal dengan *double movement theory*. Fazlur Rahman mengaplikasikan teorinya ini dengan pembagian: a) dalam pengembangan hukum Islam menggunakan pendekatan historis terhadap sejarah perjuangan Nabi, b) melakukan pembedaan antara ketetapan *legal* dan *maqāṣid*, dan c) memahami dan menetapkan sasaran al-Qur'an terhadap suatu peristiwa dengan mempertimbangkan latar belakang sosiologisnya.³⁴

Dalam konteks realitas sosial saat ini, berbagai permasalahan yang harus dipecahkan oleh hukum Islam kontemporer seakan terus bertambah. Walaupun begitu, hukum Islam dituntut untuk memiliki peran dan eksistensi dalam kehidupan modern di mana upaya memecahkan permasalahan kontemporer tentu saja memerlukan sebuah langkah yang efektif guna memberikan produk *ijtihād*. Dalam hal ini, salah satu khazanah hukum Islam yang sangat penting dalam sejarah penentuan hukum Islam adalah *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyyah*. Berkaitan dengan masalah ini, penulis memberikan

³² Meirison Alizar Sali, Desmadi Saharudin, dan Rosdialena, "Takhrij Fikih Dan Permasalahan Kontemporer," *Al-Istimbath: Jurnal Hukum Islam* Vol. 5, no. 1 (2020), h. 52.

³³ Lebih lanjut, lihat: Muhammad Iqbal, "Urgensi Kaidah-Kaidah Fikih Terhadap Reaktualisasi Hukum Islam Kontemporer," *Jurnal EduTech* Vol. 4, no. 2 (2018).

³⁴ Untuk memahami teori ini lebih lanjut, lihat: Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Reseach Institute, 2005).

contoh kejadian kontemporer di Indonesia terkait dengan beberapa model *ijtihad* menggunakan *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah*.

1. Penutupan tempat ibadah sebagai upaya pencegahan penyebaran virus corona (COVID-19)

Semenjak ditemukannya virus corona (COVID-19) pada bulan Desember 2019 di Wuhan, China, penyebaran virus ini juga sampai di Indonesia. Salah satu upaya pencegahan terhadap penyebaran virus ini adalah penutupan tempat ibadah (masjid dan mushalla bagi para muslim) karena tempat-tempat ibadah yang menjadi tempat berkumpulnya banyak orang sangat berpotensi menjadi tempat penularan virus dari seseorang ke orang lain. Kondisi ini tentu memerlukan sebuah upaya *ijtihad* guna menyikapi fenomena tersebut. MUI telah mengeluarkan Fatwa Nomor 14 Tahun 2020 tentang Penyelenggaraan Ibadah dalam Situasi Terjadi Wabah COVID-19. Di antara poin penting isi fatwa MUI tersebut adalah: “Setiap orang wajib melakukan ikhtiar menjaga kesehatan dan menjauhi semua hal yang diyakini dapat menyebarkan virus COVID-19 (termasuk ibadah yang dilakukan dengan orang banyak yang berpotensi adanya penularan) serta orang yang telah terpapar virus, baginya diwajibkan melakukan isolasi mandiri dan baginya dilarang untuk melakukan ibadah dengan orang banyak dan diganti dengan ibadah mandiri.”³⁵

Dalam konteks ini, penutupan masjid dan mushalla sebagai tempat ibadah yang berpotensi mendatangkan orang banyak disinyalir menimbulkan sebuah *maḍarāt* (yaitu sebagai tempat penularan virus yang menimbulkan kematian). Dalam kondisi ini, *qawā'id uṣūliyyah al-tashrī'iyah* menemukan tempat dalam model pendekatan yang menghilangkan *maḍarāt*. Yaitu *لا ضرر ولا ضرار* dan *الضرر يزال* yang memiliki substansi bahwa kaidah utama dalam penentuan hukum Islam adalah menghilangkan kemaḍarātan (dalam hal ini disebut dengan *ijtihad* menggunakan *maṣlahah*).³⁶

³⁵ Majelis Ulama' Indonesia (MUI), “Fatwa Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah COVID-19,” *mui.or.id*. 17 Maret 2020. <https://mui.or.id/berita/27674/fatwa-penyelenggaraan-ibadah-dalam-situasi-terjadi-wabah-covid-19/> Diakses pada 10 April 2020.

³⁶ Lihat: Hudzaifah Achmad Qotadah, “Covid-19: Tinjauan Maqasid al-Shariah Terhadap Penanggulangan Pelaksanaan Ibadah Shalat Di Tempat Ibadah (Hifdz Al-Nafs Lebih Utama Dari Hifdz Al-Din?),” *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar'i* Vol. 7, no. 7 (2020).

2. *Penyetaraan umur minimal perempuan dalam pernikahan*

Dalam Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan diatur bahwa batas usia minimal perempuan untuk menikah adalah 16 tahun. Sementara dalam perubahannya (Undang-Undang Nomor 16 Tahun 2019) mengatur bahwa batas usia minimal perempuan untuk bisa melangsungkan perkawinan menjadi setara dengan laki-laki yaitu 19 tahun. Penentuan umur pernikahan bagi perempuan ini merupakan sesuatu yang tidak diatur oleh *naṣṣ*. Dengan demikian wajar jika di beberapa negara Islam dan di antara para ahli hukum Islam sendiri juga terdapat perbedaan pendapat dalam menentukan batas usia minimal perempuan untuk bisa melangsungkan pernikahan.

Dalam menyikapi perubahan dalam Undang-Undang Perkawinan tentang batas usia minimal perempuan dalam melangsungkan pernikahan penulis menggunakan kaidah *fi mā yasūgh al-ijtihād fih*, kaidah ini begitu relevan dalam penentuan batas usia perkawinan. Hal ini disebabkan ketentuan mengenai batas usia perkawinan tidak ditentukan oleh *naṣṣ*. Sehingga kondisi ini perlu melakukan *ijtihād* berdasarkan tujuan *shara'* (*maqāṣid sharī'ah*) dan berdasarkan kondisi dan sosio-kultur masyarakat Indonesia.³⁷

3. *Pemulangan mantan teroris ke Indonesia*

Terdapat 678 orang Warga Negara Indonesia yang menjadi simpatisan kelompok ISIS di Iraq dan Suriah. Namun tidak semuanya bisa disebut sebagai pelaku terorisme. Pasalnya, tidak semua dari mereka adalah orang dewasa yang dengan suka rela menjadi simpatisan. Menurut beberapa media, ada dari mereka yang bahkan masih berusia antara 12 s/d 21 tahun (termasuk kategori usia anak-anak dan remaja) dan ada juga perempuan-perempuan istri simpatisan ISIS yang juga dengan terpaksa mengikuti kegiatan suaminya.

Dalam hukum Islam, pemberontak atau perusak tidak diperkenankan untuk kembali ke suatu negara atau harus diusir dari negaranya. Namun, istri dan anak-anak dari si pelaku pemberontakan atau makar terhadap suatu pemerintahan muslim yang sah bukanlah termasuk pelaku. Karena itu seharusnya mereka tetap mendapat hak-hak mereka sebagai Warga Negara Indonesia. Dalam kondisi ini, pasal 28 UUD 1945 mengenai hak asasi manusia tidak lagi bisa

³⁷ Lebih lanjut lihat, Siti Qomariatul Waqiah, "Diskursus Perlindungan Anak Perempuan Di Bawah Umur Pasca Perubahan Undang-Undang Perkawinan," *An-Nawazil* Vol. 1, no. 2 (2019).

didefinisikan hanya sebagai pemenuhan hak secara personal, tetapi perlu juga memperhatikan agar tidak melanggar hak orang lain. Di Indonesia, hak asasi manusia dibatasi dengan nilai-nilai agama, norma kesusilaan, ketertiban, dan keamanan masyarakat. Sejalan dengan itu, Abu Zahrah berpendapat bahwa *maṣlahah* sebagai tujuan *maqāṣid shari'ah* harus mementingkan kemaslahatan umum atau universal. Oleh sebab itu, penolakan pemerintah untuk memulangkan pelaku terorisme adalah kebijakan yang benar dan sesuai dengan syari'at.³⁸

Namun berbeda dengan kasus ini, ternyata dari beberapa teroris tersebut terdapat juga korban kepercayaan. Artinya terdapat anak-anak dan para istri yang hanya ikut suaminya. Selain itu juga banyak istri dan anak yang ditinggal di Indonesia. Dengan berpijak pada kaidah *لا ضرر ولا ضرار* dan *الضرر يزال*, keputusan tidak memulangkan bekas teroris harus diimbangi dengan perhatian terhadap masa depan keluarga teroris (anak dan istri). Dalam kondisi ini, penulis lebih sepakat penghilangan *darūrah* yang lebih banyak, yaitu bekas teroris tersebut dipulangkan dan diberikan sebuah upaya deradikalisasi, hal ini ditujukan sebagai upaya pengambilan *maṣlahah* yang lebih banyak daripada *darūrah*.³⁹

4. Penundaan pelaksanaan ibadah haji tahun 2020 oleh pemerintah Indonesia

Menteri Agama yang menjadi perwakilan pemerintah Indonesia telah mengumumkan bahwa pelaksanaan ibadah haji tahun 2020 resmi ditunda melalui Keputusan Menteri Agama Nomor 494 Tahun 2020.⁴⁰ Penundaan ibadah haji tahun 2020 ini diakibatkan oleh wabah pandemi COVID-19 yang belum usai. Selain itu ditambah usia jamaah haji Indonesia tahun 2020 berusia 50 tahun lebih, sehingga rentan terhadap virus corona (COVID-19). Meski penundaan ibadah haji tahun 2020 bukan pertama kali dalam sejarah pelaksanaan ibadah

³⁸ Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Arabi, 2005).

³⁹ Lebih lanjut lihat: Iffatin Nur, A. H. Nawawie, H. Fajarwati, dan H. Chusna "Embracing Radicalism and Extremism in Indonesia with the Beauty of Islam," *Asian Research Journal of Arts & Social Sciences* 10, no. 2 (2020).

⁴⁰ Tim Editor, "Kementerian Agama resmi membatalkan keberangkatan jamaah haji tahun 2020", *Kontan.co.id.*, 2 Juni, 2020. <https://nasional.kontan.co.id/news/kementerian-agama-resmi-membatalkan-keberangkatan-jamaah-haji-tahun-2020>. Diakses 4 Juni 2020.

haji, namun keputusan Menteri Agama ini mendapatkan sorotan dari beberapa elemen, baik pejabat pemerintahan maupun masyarakat.

Dikutip dari BBC.com, bahwa tahun 2020 harusnya ada sebanyak 221.000 calon jamaah haji yang berangkat ke Tanah Suci, namun keinginannya untuk berangkat haji harus menunggu tahun depan. Keputusan Menteri Agama ini dalam beberapa pendapat melanggar Undang-undang Nomor 8 Tahun 2019 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Haji dan Umroh. Di mana dalam keputusan ini Menteri Agama tidak melibatkan DPR. Sementara itu, beberapa komentar lain mengatakan bahwa Menteri Agama terkesan buru-buru dalam memutuskan penundaan ibadah haji tahun 2020. Keburu-buruan ini disebabkan oleh pemerintah Arab Saudi yang sampai saat ini belum memutuskan terkait dengan penundaan ibadah haji tahun 2020.⁴¹

Terlepas dari beberapa kontroversi Keputusan Menteri Agama ini, penulis memberikan dua tinjauan dalam rangka merespon kebijakan ini. *Pertama*, meninjau kembali asal mula berlakunya kewajiban melaksanakan ibadah haji, yaitu *istiṭā'ah* (kemampuan). Sedangkan, selain disyaratkan mampu dalam hal pembiayaan, indikator lain dari kemampuan melaksanakan ibadah haji bagi seorang Muslim adalah mampu secara kesehatan dan mampu secara perjalanan. Dalam kondisi dunia yang belum bisa terlepas dan masih dibayang-bayangi oleh pandemi virus corona, nampaknya unsur kesehatan dan perjalanan ini tidak bisa terpenuhi. Resiko keselamatan dan kemanusiaan menjadi prioritas pertimbangan pemerintah Indonesia, dalam hal ini Menteri Agama, di masa pandemi virus corona ini. Selain itu, ibadah haji beresiko terganggu jika diselenggarakan masih dalam situasi merebaknya kasus COVID-19 di Arab Saudi dan juga di Indonesia.⁴²

Sementara dalam pendekatan *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyyah*, penggunaan kaidah *يتحمل الضرر الخاص لرفع ضرر عام* (memilih *maḍarāt* khusus untuk menolak *maḍarāt* umum) merupakan upaya menjaga kemaslahatan yang bersifat umum. Dengan demikian, jika pelaksanaan ibadah haji tahun 2020 ini tetap dilaksanakan, maka akan terpenuhi *maṣlahah* secara khusus (*maṣlahah* hanya bagi para jamaah haji). Namun, dalam kondisi lain, pelaksanaan ibadah haji

⁴¹ Tim Editor, "Haji 2020: Pembatalan Keberangkatan Jamaah Haji, Pemerintah Diingatkan Agar 'Pastikan Jamaah Haji Tahun Ini Dapat Berangkat Tahun Depan,'" *bbc.com*, 3 Juni, 2020. <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-52887272>. Diakses 4 Juni 2020.

⁴² Tim Editor, "Haji 2020: Pembatalan Keberangkatan Jamaah Haji"

yang selalu dihiasi oleh berkumpulnya orang banyak dan terjadinya kontak fisik, maka penularan virus corona (COVID-19) tidak bisa dihindarkan. Sehingga kepentingan umum tidak bisa terpenuhi. Dalam situasi ini, kaidah *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah* memberikan sikap bahwa keputusan penundaan ibadah haji tahun 2020 oleh pemerintah Indonesia merupakan upaya mewujudkan kemaslahatan yang bersifat umum daripada kemaslahatan yang bersifat khusus.

Kedua, pendekatan melalui substansi dari nilai-nilai fundamental hukum Islam dalam menyikapi keputusan penundaan ibadah haji tahun 2020 oleh pemerintah Indonesia. Dalam *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah* terdapat kaidah yang menyatakan *درء المفساد أولى من جلب المنافع* (menghindari mafsadat lebih diutamakan daripada mencari manfa'at) dimana penundaan ibadah haji tahun 2020 oleh pemerintah Indonesia ini memiliki substansi akan kaidah ini, yaitu lebih mengedepankan penghilangan akan *mafsadāt* (kerusakan) daripada pengambilan dari manfa'at (*maṣlahah*). Penghilangan *mafsadat* ini dalam hal melindungi Negara dan warganya dari penularan virus corona (COVID-19), daripada pengambilan manfa'at berupa memberangkatkan para jamaah haji tahun ini.

5. Ujaran kebencian (*hate speech*) dalam media sosial

Perkembangan teknologi informasi ditandai oleh pesatnya penggunaan media informasi dan komunikasi oleh setiap individu. Hal ini ditandai oleh penggunaan media sosial yang semakin menjamur penggunaannya. Alih-alih penggunaan media sosial sebagai wadah menyampaikan berita dan komunikasi yang lebih efisien, namun dikutip dari suara.com bahwa terjadi 70 ribu ujaran kebencian setiap harinya di media sosial. Postingan ujaran kebencian dan kemarahan nampaknya selalu mengalami peningkatan dalam setiap tahunnya dan sangat sulit untuk dikendalikan. Anissa Permatadietha, Marketing Manager RTE & Beverages, Kraft Heinz ABC Indonesia, menyebutkan bahwa berdasarkan data dari Crismon Hexagon menunjukkan ada sebanyak 70 ribu postingan kemarahan dan ujaran kebencian terjadi setiap harinya di media sosial.

Data tersebut diperoleh melalui survey yang menghitung ucapan dan kata negative yang muncul dari bulan Januari hingga Juni 2019 di media sosial. Survey ini menghasilkan sebanyak 15,2 juta kemarahan yang muncul pada media sosial. Jika data ini dirata-rata, maka dalam sehari ada sekitar 70 ribu ujaran kebencian dan

kemarahan setiap harinya. Kondisi ini tentu sangat mengkhawatirkan. Dari data tersebut, ujaran kebencian nampaknya tidak hanya dari pribadi untuk pribadi, namun ujaran kebencian juga dilakukan kepada pemerintah, kelompok masyarakat, suku, agama, dan golongan tertentu.⁴³

Sementara itu, munculnya ujaran kebencian dan kemarahan di media sosial ini akan menumbulkan hal-hal yang tidak diinginkan. Hal-hal yang bisa terjadi adalah, penghinaan nama baik, perpecahan, dan peperangan antar kelompok. Hal ini tentu bertentangan dengan *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah* yang salah satu kaidahnya mengatakan *الضرر يدفع قدر الإمكان*, dimana kaidah ini memberikan substansi bahwa mencegah adanya bahaya merupakan hal yang harus diwujudkan. Dalam hal ini, mencegah kerusakan (*mafsadāt*) berupa penghinaan nama baik, perpecahan, dan peperangan antar kelompok melalui cara bermedia sosial yang baik dan sopan merupakan sebuah keharusan. Dalam kondisi ini, *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah* menemukan ruang pencegahan terhadap terjadinya hal-hal yang tidak diinginkan (*mafsadāt*) melalui pemahaman terhadap cara-cara bermedia sosial yang baik dan sopan.⁴⁴

C. Kesimpulan

Al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah merupakan perpaduan pada penelaahan teks dan konteks. Model penggunaan *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah* dalam pengkajian hukum Islam merupakan sebuah model *ijtihād* yang menginterpretasikan problematika hukum Islam pada nilai-nilai universal yang menghindarkan pada *mafsadat* dan menuju pada *maṣlahah*. Di mana dalam intepretasinya ditegaskan dengan sebuah kaidah yang memiliki substansi pada pengambilan *maṣlahah* dan penghindaran terhadap *mafsadah*. Sementara formulasi *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah* dalam merespon problematika kontemporer lebih pada model *ijtihād* yang lebih fleksibel dengan menggunakan kaidah-kaidah penetapan hukum. Dimana semua kaidah dalam *al-qawā'id al-*

⁴³ Ade Indra Kusuma dan Vessy Dwirika Frizona, "Survei: 70 Ribu Ujaran Kebencian Perhari Di Medsos Karena Netizen Lapar," suara.com, 26 September, 2019. <https://www.suara.com/health/2019/09/26/171015/survei-70-ribu-ujaran-kebencian-perhari-di-medsos-karena-netizen-lapar>. Diakses 10 April 2020.

⁴⁴ Lebih lanjut lihat: Iffatin Nur dan Muhammad Ngizzul Muttaqin, "Bermedia Sosial dalam Perspektif Maqashid Syari'ah (Membangun Komunikasi di Media Sosial Berdasarkan Etika)," *Palita: Journal of Social Religioun Research* Vol. 5, no. 1 (2020).

uṣūliyyah al-tashrī'iyah memiliki substansi akan nilai-nilai fundamental dalam hukum Islam. Sehingga dalam setiap penyelesaian yang menggunakan *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tashrī'iyah* lebih bisa diterima oleh semua kondisi dan situasi.

Daftar Pustaka

- Bahdar. "Modernisme Dan Reformisme Dalam Pembinaan Hukum Islam Dan Pranata Sosial", dalam *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol 10, no. 2 (2013):
- Hasram, Khaidir. "Al-Qawaid al-Ushuliyah al-Tasyri'iyah sebagai Basis Metodologi Fiqih Kontemporer," *Mazahibuna: Jurnal Perbandingan Mazhab* Vol 1, no. 2 (2019)
- Iqbal, Muhammad. "Urgensi Kaidah-Kaidah Fikih Terhadap Reaktualisasi Hukum Islam Kontemporer." *Jurnal EduTech* Vol. 4, no. 2 (2018)
- Kayadibi, Saim. "The State as an Essential Value (Daruriyyat) of the Maqashid al-Shari'ah", *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 19, no. 1 (2019)
- Ma'u, Dahlia Haliah. "Eksistensi Hukum Islam Di Indonesia (Analisis Kontribusi Dan Pembaruan Hukum Islam Pra Dan Pasca Kemerdekaan Republik Indonesia)." *Jurnal Ilmiah al-Syir'ah* Vol. 15, no. 1 (2017)
- Nur, Iffatin & Muttaqin, M. Ngizzul. "Fiqih Jalan Tengah (Mempertemukan Maqashid Syari'ah, Hukum, dan Realitas Sosial)." *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam* Vol. 5, no. 2 (2019)
- Nur, Iffatin & Muttaqin, M. Ngizzul. "Bermedia Sosial dalam Perspektif Maqashid Syari'ah (Membangun Komunikasi di Media Sosial Berdasarkan Etika)," *Palita: Journal of Social Religion Research* Vol. 5, no. 1 (2020)
- Nur, Iffatin & Muttaqin, M. Ngizzul. "Reformulating the Concept of Maṣlaḥah: From a Textual Confinement Towards a Logic Determination." *Justicia Islamica Jurnal Kajian Hukum Dan Sosial* Vol. 17, no. 1 (2020)
- Nur, Iffatin, Nawawie, A. H., Fajarwati, H., dan Chusna, H. "Embracing Radicalism and Extremism in Indonesia with the Beauty of Islam." *Asian Research Journal of Arts &*

- Social Sciences* 10, no. 2 (2020)
- Qotadah, Hudzaifah Achmad. "Covid-19: Tinjauan Maqasid al-Shariah Terhadap Penangguhan Pelaksanaan Ibadah Shalat Di Tempat Ibadah (Hifdz Al-Nafs Lebih Utama Dari Hifdz Al-Din?)," *SALAM: Jurnal Sosial Dan Budaya Syar'i* Vol. 7, no. 7 (2020)
- Sali, Meirison Alizar, Saharudin, D., dan Rosdialena. "Takhrij Fikih Dan Permasalahan Kontemporer." *Al-Istimbath: Jurnal Hukum Islam* 5, no. 1 (2020)
- Waqiah, Siti Qomariatul "Diskursus Perlindungan Anak Perempuan Di Bawah Umur Pasca Perubahan Undang-Undang Perkawinan." *An-Nawazil* Vol. 1, no. 2 (2019)
- Wartini, Sri. "The Islamic Law Perspective of Precautionary Principle on Transboundary Movement of Living Modified Organisms (LMOS)." *Jurnal Hukum & Pembangunan* 46, no. 3 (2016):
- Zuhdi, Muhammad Harfin. "Formulasi Teori Mashlahah dalam Paradigma Pemikiran Hukum Islam Kontemporer", *Istinbath* Vol. 12, no. 1(2013): 288-311. <https://media.neliti.com/media/publications/41847-ID-formulasi-teori-mashlahah-dalam-paradigma-pemikiran-hukum-islam-kontemporer.pdf>
- Kusuma, Ade Indra, dan Vessy Dwirika Frizona, ""Survei: 70 Ribu Ujaran Kebencian Perhari Di Medsos Karena Netizen Lapar," suara.com, 26 September, 2019. <https://www.suara.com/health/2019/09/26/171015/survei-70-ribu-ujaran-kebencian-perhari-di-medsos-karena-netizen-lapar>. Diakses 10 April 2020.
- Majelis Ulama'Indonesia (MUI). "Fatwa Nomor 14 Tahun 2020 Tentang Penyelenggaraan Ibadah Dalam Situasi Terjadi Wabah COVID-19." *mui.or.id*. 17 Maret, 2020. <https://mui.or.id/berita/27674/fatwa-penyelenggaraan-ibadah-dalam-situasi-terjadi-wabah-covid-19/> Diakses pada tanggal 10 April 2020.
- Tim Editor, "Kementerian Agama resmi membatalkan keberangkatan jemaah haji tahun 2020", *Kontan.co.id.*, 2 Juni, 2020. <https://nasional.kontan.co.id/news/kementerian-agama-resmi-membatalkan-keberangkatan-jemaah-haji-tahun-2020>. Diakses 4 Juni 2020.

Tim Editor, “Haji 2020: Pembatalan Keberangkatan Jemaah Haji, Pemerintah Diingatkan Agar ‘Pastikan Jemaah Haji Tahun Ini Dapat Berangkat Tahun Depan,’” *bbc.com*, 3 Juni, 2020. <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-52887272>. Diakses 4 Juni 2020.