

PENERAPAN FIKIH NUSANTARA
(Perspektif *Al-Maṣlahah* Imam Al-Ghazali)

TESIS



Oleh:

SAIFUL BADRI

NIM : 0839115003

IAIN JEMBER

PROGRAM STUDI HUKUM KELUARGA
PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI JEMBER
JUNI 2020

PENERAPAN FIKIH NUSANTARA
(Perspektif *Al-Maṣlahah* Imam Al-Ghazali)

TESIS

**Diajukan untuk Memenuhi Persyaratan
Memperoleh Gelar Magister Hukum (M.H)**

Dosen Pembimbing:

- 1. Prof. Dr. M. Noor Harisudin, M,Fil.I**
- 2. Dr. H. Sutrisno, M.H.I**



Oleh:

SAIFUL BADRI

NIM : 0839115003

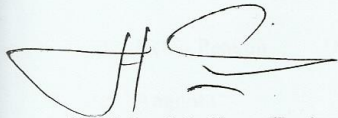
IAIN JEMBER

**PROGRAM STUDI HUKUM KELUARGA
PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI JEMBER
JUNI 2020**

PERSETUJUAN

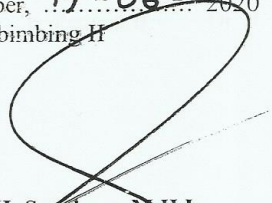
Tesis dengan judul “ PENERAPAN FIKIH NUSANTARA (Perspektif *Al-Maṣlahah* Imam Al-Ghazali)”, yang ditulis oleh Saiful Badri NIM : 0839115003 ini, telah disetujui untuk diuji dan dipertahankan di depan dewan Penguji Tesis.

Jember, 23-06-2020
Pembimbing I



Prof. Dr. M. Noor Harisudin, M.Fil.I
NIP. 197809252005011002

Jember, 19-06-2020
Pembimbing II



Dr. H. Sutrisno, M.H.I
NIP. 195902161989031001

PENGESAHAN

Tesis dengan judul "PENERAPAN FIKIH NUSANTARA (Perspektif *Al-Maṣṭalah* Imam Al-Ghazali)", yang ditulis oleh Saiful Badri NIM : 0839115003 ini, telah dipertahankan di depan Dewan Peguji Tesis/disertasi Pascasarjana IAIN Jember pada hari Senin tanggal 22 - 06 - 2020 dan diterima sebagai salah satu persyaratan untuk memperoleh gelar Magister Hukum (M.H).

DEWAN PENGUJI

1. Ketua Peguji : Dr. Ishaq, M.Ag
2. Anggota :
 - a. Peguji Utama: Dr. Ahmad Junaidi, M.Ag
 - b. Peguji I : Prof. Dr. M. Noor Harisudin, M.H.I
 - c. Peguji II : Dr. H. Sutrisno, M.H.I

Jember, 2020

Mengesahkan,
Direktur Program Pascasarjana



Prof. Dr. H. Abd. Halim Soebahar, MA

NIP : 196101041987031006

ABSTRAK

Saiful Badri, 2020, PENERAPAN FIKIH NUSANTARA (Perspektif *Al-Maṣlahah* Imam Al-Ghazali), Tesis, Program Studi Hukum Keluarga Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Jember. Pembimbing I: . Prof. Dr. Moh Noor Harisudin, M.Fil.I. Pembimbing II: Dr. Sutrisno, M.HI.

Kata kunci : PENERAPAN FIKIH NUSANTARA dan *Al-Maṣlahah* Imam Al-Ghazali

Penelitian ini bertujuan untuk melihat dan menguji gagasan Fikih Nusantara yang menjadi banyak perbincangan (wacana) di kalangan masyarakat hingga dunia akademis. Peneliti ingin membahasnya dari perspektif *al-maṣlahah* Imam al-Ghazali, sebuah konsep *maṣlahah* konvensional yang sangat sederhana

Fokus kajian dari penelitian ini akan diarahkan pada dua hal: *pertama*, Bagaimana penerapan Fikih Nusantara dalam bidang ubudiyah perpektif *al-Maṣlahah* Imam al-Ghazali?, *Kedua* Bagaimana penerapan Fikih Nusantara dalam bidang mu'amalah perpektif *al-Maṣlahah* Imam al-Ghazali?

penelitian ini adalah penelitian kepustakaan, Penelitan memakai pendekatan kualitatif yang akan di jabarkan dengan pendekatan sosio historis. Sekalipun demikian karena masalah pokok yang ingin di pecahkan adalah masalah pemikiran yang berupa hukum Islam penulis juga menggunakan pendekatan *uṣul fiqh* dan sosiologi (konteks keindonesian) Untuk menjawab relevansi dari fikih Nusantara dan *al-Maṣlahah* Imam al-Ghazali.

Hasil dari penelitian ini adalah, *pertama*, Fikih Nusantara mengakomodir segala aspek kehidupan manusia kecuali ranah *ibadah mahḍah* dan hukum-hukum *qaṭ'i* (*aqidah, khuluqiyah, & amaliyah tsabitah "tsawabit"*). Sedangkan *ibadah ghairu mahḍah*, akal manusia masih -sedikit- dapat berperan di dalamnya. Fikih Nusantara dengan metodologi *Maṣlahah* dapat me-*reppair*, men-*takhyir*, dan/atau *taṭbiq* sebuah hukum ibadah yang paling maslahat untuk bangsa Indonesia tanpa melewati batas/domain yang telah disebutkan. Penggunaan *maṣlahah* Imam Al-Ghazali sangat relevan, yakni kemaslahatan sangat diperhitungkan sepanjang tidak bertentangan dengan syara'. Hal ini sangat penting dalam ranah '*ubudiyah* demi menjaga sifat *absolut* dan *tawfiqy* dari ibadah. Sehingga penerapannya hanya pada kawasan-kawasan *zanny* dan *ibadah ghairu mahḍah*. *Kedua*, Fikih Nusantara -sebagaimana fikih pada umumnya- banyak bermain dalam domain *mu'amalah, zany, dan mutaghayyirat*. Domain-dimain tersebut memiliki cakupan luas seperti : jual beli, *munakahat, jinayat, siyasat, qaḍaya, ahwal al-syakhsiyah*, dll. Dengan *maṣlahah* sebagai metodologinya, Fikih Nusantara dapat merekonstruksi, memodifikasi, dan/atau memproduksi hukum *mu'amalah* yang paling sesuai kontek Indonesia. hal ini didukung oleh sifat *ta'aqquli* yang dominan dalam *mu'amalah*, juga sifat syara' sebagai *mutammim* didalamnya. Penerapan melalui perspektif *maṣlahah* Imam Al-Ghazali juga penting dalam ranah *mu'amalah*. Karena sifat moderat dari konsep Al-Ghazali akan tetap menjadikan seimbang (*balance*) antara otoritas sumber hukum utama (al-Qur'an & al-Sunnah) dan pertimbangan *ra'yu (maṣlahah)* .

ABSTRACT

Saiful Badri, 2020, PENERAPAN FIKIH NUSANTARA (Perspektif *Al-Maṣlahah* Imam Al-Ghazali), Tesis, Prodi Hukum Keluarga Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Jember. Conselor I: . Prof. Dr. Moh Noor Harisudin, M,Fil.I. Advisor II: Dr. Sutrisno, M.HI.

Keyword : PENERAPAN FIKIH NUSANTARA dan *Al-Maṣlahah* Imam Al-Ghazali

This study aims to see and test the ideas of Fikih Nusantara which have become a lot of discourse in society to the academic world. The researcher wants to discuss it from the perspective of *al-Maṣlahah* Imam al-Ghazali, a conventional maṣlahah concept that is very simple but according to the author is the most relevant concept to be applied in the present.

The focus of the study from this study will be directed at two things: *first*, how is the application of Fikih Nusantara in the field of ubudiyah perspective of *al-Maṣlahah* Imam al-Ghazali ? *Second*, How is the application of Fikih Nusantara in the field of mu'amalah perspective *al-Maṣlahah* Imam al-Ghazali?

This research is library research, research using a qualitative approach which will be described by the socio-historical approach. Even so, because the main problem to be solved is the problem of thinking in the form of Islamic law, the author also uses the approach of fiqh and sociology (Indonesian context) to answer the relevance of the archipelago fiqh and *al-Maṣlahah* Imam al-Ghazali.

The results of this study are, *firstly*, Fikih Nusantara accommodates all aspects of human life except the realm of the *ibadah Mahḍah* and the *qaṭ'i laws* (*aqidah, khuluqiyyah, & amaliyah tsabitah "tsawabit"*). While *ibadah ghairu mahḍah*, human reason is still-little-can play a role in it. Fikih Nusantara with *Maṣlahah* methodology can repatriate, superstition, and / or aplicate the most masculine law of ibadah for the Indonesian nation without crossing the boundaries / domains mentioned. The use of Imam Al-Ghazali's *maṣlahah* is very relevant, namely benefit is calculated as long as it does not conflict with *syara* '. This is very important in the udi ubudiyyah realm in order to maintain the absolute and *tawfiqy* nature of *ibadah*. So that the application is only in *zanny* areas and *ibadah ghairu mahḍah*. *Second*, Fikih Nusantara - as fikih generally - plays a lot in the domain mu'amalah, *zanny*, and *mutaghayyirat*. The domain-play has a broad scope such as: buying and selling, *munakahat, jinayat, siyasat, qaḍaya, ahwal al-syakhsiyyah*, etc. With *Maṣlahah* as its methodology, Fikih Nusantara can reconstruct, modify, and / or produce the *mu'amalah* law that best fits the context of Indonesia. this is supported by the nature of *ta'aqquli* which is dominant in *mu'amalah*, also the nature of *syara* 'as *mutammim* in it. The application through *Maṣlahah* Imam Al-Ghazali's perspective is also important in the realm of *mu'amalah*. Because the moderate nature of the Al-Ghazali concept will still make a balance between the main legal source authorities (Al-Qur'an & al-Sunnah) and consideration of *ra'yu* (*maṣlahah*).

خلاصة البحث

سيف البدري . 2020 تطبيق فقه نوسانتارا باعتبار المصلحة للإمام الغزالي . رسالة الماجستير في الجامعة الحكومية IAIN جمبر، التخصص الأحوال الشخصية ، تحت الإشراف : البروفسور محمد نور حارس الدين والدكتور سوترسنو الحاج .

كلمة المرور : فقه نوسانتارا و المصلحة للإمام الغزالي ،

تهدف هذه الدراسة إلى رؤية واختبار أفكار فلسفة نوسانتارا التي أصبحت الكثير من الخطاب في المجتمع إلى العالم الأكاديمي. يريد الباحث أن يناقشها من منظور المصلحة للإمام الغزالي ، وهو مفهوم المصالح التقليدي البسيط للغاية سيكون تركيز الدراسة في هذه الدراسة على أمرين: الأول ، كيف يتم تطبيق فقه نوسانتارا في مجال النظرية العُبودية لمصلحة الإمام الغزالي؟ ، الثاني: كيف يتم تطبيق فقه نوسانتارا في مجال المعاملة في مصلحة الإمام الغزالي؟

هذا البحث هو بحث المكتبة ، البحث باستخدام المنهج النوعي الذي سيتم وصفه من خلال النهج الاجتماعي التاريخي. ومع ذلك ، لأن المشكلة الرئيسية التي يتعين حلها هي مشكلة التفكير في شكل الشريعة الإسلامية ، يستخدم الباحث أيضًا مقارنة الفقه وعلم الاجتماع (السياق الإندونيسي) للإجابة على أهمية الأرخييل الفقهي والمصلحة للإمام الغزالي.

نتائج هذه الدراسة هي ، أولاً ، أنفقه نوسانتارا يستوعب جميع جوانب الحياة البشرية باستثناء عالم عبادة المحضة والأحكام القطعية (العقيدة ، الخلقية ، و الاعمال الثابتة). في حين أن عبادة غير المحضة فإن العقل البشري ما زال غير قادر على لعب دور فيه. فقه نوسانتارا مع منهجية المصلحة يمكن أن يعيد إلى الأصل ، أو التخيير ، أو التطبيق في العباداتالأصلح للأمة الإندونيسية دون عبور الحدود أو المجالات المذكورة. تطبيق المصلحة للغزالي مناسب ما لم يعارض الشرع وهذا مهم جدا في عالم العبودية من أجل الحفاظ على الطبيعة المطلقة والتوفيقية للعبادة. بحيث يكون التطبيق فقط في دائرة ظنية وعبادة غير محضة. ثانياً ، فقه نوسانتارا - كما يكون الفقه عمومًا - له دور كبير في مجال "المعاملة" والأحكام "الظنية" و "المغيرات". ويدور مجال فقه نوسانتارا في نطاق واسع مثل: البيع والشراء ، المناكحات ، الجنایات ، السياسات ، القضايا ، أحوال الشخصيات ، إلخ. من خلال استخدام المنهجية ، يمكن لفقه نوسانتارا إعادة بناء وتعديل وأو إصدار قانونالمعاملة الذي يناسب سياق إندونيسيا. وهذا ما تدعمه طبيعة التعقلي الشامل في المعاملة ، وكذلك طبيعة الشعار كتنميش فيها. يعد التطبيق من خلال منظور مصلحة الإمام الغزالي مهمًا أيضًا في عالم المعاملة. لأن الطبيعة المعتدلة لمفهوم الغزالي ستظل توازنًا بين سلطات المصدر القانوني الرئيسي (القرآن والسنة) والنظر في رأي المصلحة.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji syukur senantiasa dipanjatkan kehadirat Allah SWT atas karunia dan limpahan rahmat-Nya, sehingga tesis dengan judul “FIKIH NUSANTARA (Perspektif *Al-Maṣlahah* Imam Al-Ghazali)” ini dapat terselesaikan. Sholawat serta salam senantiasa tercurahkan kepada baginda Rasulullah SAW yang telah menuntun umatnya menuju agama Allah sehingga tercerahkanlah kehidupan saat ini. Dalam penyusunan tesis ini, banyak pihak yang terlibat dalam membantu penyelesaiannya. Oleh karena itu patut diucapkan terima kasih teriring do’a kepada mereka yang telah banyak membantu, membimbing dan memberikan dukungan demi penulisan tesis ini.

1. Prof. Dr.H. Babun Suharto, SE., MM. Selaku Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jember.
2. Prof. Dr. H. Abdul Halim Soebahar, MA. Selaku Direktur Program Pascasarjana IAIN Jember.
3. Dr. Ishaq M.Ag Selaku Kaprodi Hukum Keluarga Program Pascasarjana IAIN Jember.
4. Prof. Dr. M. Noor Harisudin, M.Fil.I. Selaku Dosen Pembimbing I yang telah memberikan motivasi, sekaligus banyak memberikan ilmu dan bimbingan dengan penuh kesabaran, petunjuk dan arahan dalam penyusunan tesis.

5. Dr. H. Sutrisno, RS, M.HI. Selaku Dosen Pembimbing II yang telah memberikan motivasi, sekaligus banyak memberikan ilmu dan bimbingan dengan penuh kesabaran, petunjuk dan arahan dalam penyusunan tesis
6. Seluruh Dosen Pascasarjana IAIN Jember yang telah memberikan ilmu, mendidik dan membimbing selama penulis menempuh pendidikan di almamater tercinta.
7. Ibu dan Bapak tercinta serta keluarga besarku yang telah senantiasa mengiringi do'a demi tercapainya semua yang diharapkan.
8. Untuk semua sahabat-sahabati S-2 Program Pascasarjana khususnya kelas Hukum Keluarga yang selalu mendampingi dan mendukung penulis.
9. Dan yang terahir semua pihak yang tidak bisa disebutkan namanya satu persatu, penulis mengucapkan terimakasih dan semoga mendapatkan amalan yang selalu diterima oleh Allah SWT berupa imbalan pahala yang tak terhingga bentuknya dan cita-cita yang terkabulkan sebelum ahir hayatnya.

Semoga tesis ini bermanfaat khususnya bagi penulis dan pembaca pada umumnya. Amin...

Jember, 9 Juni 2020

Saiful Badri
NIM. 0839115003

MOTTO

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya : *“dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.”*

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ...

Artinya : *“... Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. ...”*

لَا ضَرَّارَ وَلَا ضَرَارَ

Artinya : *“tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh membahayakan orang lain.”*

IAIN JEMBER

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL	i
HALAMAN JUDUL	ii
HALAMAN PERSETUJUAN	iii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
ABSTRAK	v
KATA PENGANTAR	viii
MOTTO	x
DAFTAR ISI	xi
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN	xiv
BAB I PENDAHULUAN	
A. Konteks Penelitian	1
B. Fokus Kajian	6
C. Tujuan Kajian.....	7
D. Manfaat Kajian	7
E. Metode Penelitian	8
F. Definisi Istilah	14
G. Sistematika Penulisan	15
BAB II KAJIAN PUSTAKA	
A. Penelitian Terdahulu	17
B. Kajian Teori	20
1. Kajian Teori Tentang Karakteristik Hukum Islam	20
2. Kajian Teori Tentang Konsep Hukum Islam	25
3. Kajian Teori Tentang Sumber Hukum Islam	27
4. Kajian Teori Tentang Konsep <i>Al- Maşlahah</i>	30
5. Biografi Imam al-Ghazali	37
C. Kerangka Konseptual.....	41

BAB III DATA DAN HASIL ANALISIS

A. Gagasan Fikih Nusantara	42
1. Definisi Fikih Nusantara	44
2. Latar Belakang Munculnya Fikih Nusantara	52
3. Relevansi Fikih Nusantara	53
a. Relevansi Fikih Nusantara dalam Universalitas dan Lokalitas Islam	54
b. Relevansi Metodologi dan Formulasi Fikih Nusantara	57
B. Konsep <i>al-Maṣlahah</i> Perspektif Imam al-Ghazali.....	69
1. Pengertian <i>al-Maṣlahah</i> Perspektif Imam al-Ghazali.....	70
2. Perbedaan Konsep <i>al-Maṣlahah</i> al-Ghazali dengan Konsep <i>al-Maṣlahah</i> lainnya	81
3. Posisi <i>al-Maṣlahah</i> Sebagai Metode Penentuan Hukum Perspektif Imam al- Ghazali	92

BAB IV PENERAPAN FIKIH NUSANTARA PERPEKTIF AL-MAṢLAHAH IMAM AL-GHAZALI

A. Penerapan Fikih Nusantara Dalam Bidang <i>Ubudiyah</i> Perpektif <i>al-Maṣlahah</i> al-Ghazali	100
1. Walimah Haji	100
2. <i>Muraqqi</i> atau bilal dalam Sholat jum'at	105
3. Hidangan makanan Ta'ziah	109
4. Selamatan 7,40,100 dan 1000 hari.....	116
5. Zakat Profesi.....	123
B. Penerapan Fikih Nusantara Dalam Bidang <i>Muamalah</i> Perpektif <i>al-Maṣlahah</i> al-Ghazali.....	130
1. Pencatatan Nikah	130
2. Batas Umur Untuk Perkawian	137
3. Syarat Poligami	146
4. Harta Gono-Gini	155

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	161
---------------------	-----

B. Saran	163
DAFTAR PUSTAKA	165



DAFTAR TRANSLITERASI

Di dalam naskah skripsi ini banyak dijumpai nama dan istilah teknis (*technical term*) yang berasal dari bahasa Arab ditulis dengan huruf Latin. Pedoman transliterasi yang digunakan untuk penulisan tersebut adalah sebagai berikut :

1. Fonem konsonan Arab, yang dalam sistem tulisan Arab seluruhnya dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasinya ke tulisan Latin sebagian dilambangkan dengan lambang huruf, sebagian dengan tanda, dan sebagian lainnya dengan huruf dan tanda sekaligus sebagai berikut :

ARAB		LATIN	
Kons.	Nama	Kons.	Nama
ا	Alif		Tidak dilambangkan
ب	Ba	b	Be
ت	Ta	t	Te
ث	Sa	s	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	j	Je
ح	Ha	h}	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	d	De
ذ	Zal	z	Zet (dengan titik di atas)

ر	Ra	r	Er
ز	Zai	z	Zet
س	Sin	s	Es
ش	Syin	sy	Es dan Ye
ص	Sad	s}	Es (dengan titik di bawah)
ض	Dad	d}	De (dengan titik di bawah)
ط	Ta	t}	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	z}	Zet (dengan titik di bawah)
ع	Ain	‘	Koma terbalik (di atas)
غ	Gain	g	Ge
ف	Fa	f	Ef
ق	Qaf	q	Ki
ك	Kaf	k	Ka
ل	Lam	l	El
م	Mim	m	Em
ن	Nun	n	En
و	Wau	w	We
ه	Ha	H	Ha

ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Ya	y	Ya

2. Vokal tunggal atau *monoftong* bahasa Arab yang lambangnya hanya berupa tanda atau *harakat*, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf sebagai berikut :
 - a. Tanda *fath}ah* dilambangkan dengan huruf *a*, misalnya *falaq*.
 - b. Tanda *kasrah* dilambangkan dengan huruf *i*, misalnya *Imka>n*.
 - c. Tanda *d}ammah* dilambangkan dengan huruf *u*, misalnya *rubu>'*.
3. Vokal rangkap atau *diftong* bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara *harakat* dengan huruf, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan gabungan huruf sebagai berikut :
 - a. Vokal rangkap *او* dilambangkan dengan gabungan huruf *aw*, misalnya *S\awroh*.
 - b. Vokal rangkap *اي* dilambangkan dengan gabungan huruf *ay*, misalnya *Asy-Syaybani*.
4. Vokal panjang atau *maddah* yang lambangnya berupa *harakat* dan huruf, transliterasinya dilambangkan dengan huruf dan tanda macron (coretan horisontal) di atasnya, misalnya *wuju>dul hila>l*, dan *imka>n rukyah*.
5. *Syaddah* atau *tasydi>d* yang dilambangkan dengan tanda *syaddah* atau *tasydid*, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang bertanda *syaddah* itu, misalnya *muabbad*.

6. Kata sandang dalam bahasa Arab yang dilambangkan dengan huruf *alif-la>m*, transliterasinya dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf yang sesuai dengan bunyinya dan ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan diberi tanda sempang sebagai penghubung. Misalnya *Al-Asy'ari*.
7. *Ta' marbu>t}ah* mati atau yang dibaca seperti berharakat sukun, dalam tulisan Latin dilambangkan dengan huruf "h", sedangkan *ta' marbu>t}ah* yang hidup dilambangkan dengan huruf "t", misalnya *masalah al-mursalah* atau *maslahatul mursalah*.
8. Tanda *apostrof* (') sebagai transliterasi huruf *hamzah* hanya berlaku untuk yang terletak di tengah atau di akhir kata, misalnya *ila'*. Sedangkan di awal kata, huruf *hamzah* tidak dilambangkan dengan sesuatu pun, misalnya *It}ba>'*.



BAB I

PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Islam merupakan agama yang bersifat universal (*rahmatan lil 'alamiin*). Universalitas Islam menyeluruh tanpa terkhusus pada negara atau umat tertentu. Akan tetapi, pemaknaan universalitas itu beragam. Sebagian menafsirkan bahwa Islam yang bersinegri dengan budaya Arab adalah final. Lainnya mengartikan ajaran Islam tidak terbatas pada waktu dan tempat, sehingga dapat berkolaborasi dengan budaya setempat.¹

Dengan merujuk pada pendapat kedua, Islam di Indonesia pun ikut berakulturasi dengan budaya Nusantara sehingga lahirlah Islam Nusantara. Sebenarnya, lahirnya Islam Nusantara bukan untuk mengubah doktrin Islam. Ia hanya ingin mencari jalan untuk melabuhkan Islam dalam konteks budaya yang beragam.² Menurut al-Syathibi, hal ini dalam istilah *uṣulfiqh* disebut dengan *ijtihad tathbiqi*.³ Di ranah inilah Islam Nusantara berperan.

Hukum-hukum (fikih) yang diterapkan dengan acuan Islam Nusantara juga menuai pertentangan dari sebagian golongan akhir-akhir ini. Dimana produk fikih tersebut mempunyai keunikan tertentu berupa corak kenusantaraan sehingga sebagian orang menyebutnya dengan istilah Fikih Nusantara. Pertentangan ini

¹Khabibi Muhammad Luthfi, *Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal*, Vol. 1, (Nomor 1, Januari-Juni 2016), 2

²Abdul Moqsih Ghazali, *Metodologi Islam Nusantara*, (Nomor 2, Maret 2017), 3.

³Menurut Al-Syathibi, *ijtihad tathbiqi* berbeda dengan *ijtihad istinbathi*. Jika *ijtihad istinbathi* adalah metode menciptakan hukum, maka *ijtihad tathbiqi* adalah metode penerapan hukum. Lihat Al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), Jilid III, 119

dilandasi oleh dua teori. Yaitu teori keabadian atau disebut teori normativitas dan teori adaptabilitas.⁴Teori pertama berasumsi bahwa hukum Islam adalah wahyu yang ditetapkan Tuhan sehingga tidak dapat dirubah. Konsekwensinya ia juga tidak dapat beradaptasi dengan perkembangan zaman. Sedangkan teori kedua berasumsi bahwa hukum Islam merupakan hukum Tuhan yang diciptakan, bisa beradaptasi bahkan bisa berubah sesuai perkembangan zaman demi kemaslahatan manusia.⁵

Hukum Islam (Fikih) yang sebenarnya adalah hasil pemahaman dari teks al-Qur'an dan Hadith tentunya memiliki posisi yang berbeda. Apabila al-Qur'an itu *Qadim* dan *Azali*, maka fikih bersifat *hadits* (baru) dan *temporal*. Apabila al-Qur'an itu universal dengan kebenarannya yang mutlak, maka fikih bersifat partikular, fleksibel dengan kebenaran yang relatif.⁶ Hal ini membenarkan bahwa fikih/hukum Islam adalah produk sejarah/budaya.

Hukum Islam atau fikih disetiap ruang yang berbeda dan disepanjang waktu memiliki perbedaan. Hal ini ditunjukkan dengan adanya beberapa madzhab dan hasil ijtihad yang berbeda disetiap ruang dan waktu. keberbedaan ini bukanlah pembelokan/penyelewengan dari ajaran Islam, melainkan kolaborasi antara ajaran agama dan kearifan lokal (*localwisdom*). Hal ini dikarenakan faktor adaptabilitas hukum Islam itu sendiri, dimana hukum Islam dituntut dapat menjawab

⁴Gatot Suhirman, *Fiqh Madzhab Indonesia*, al-Mawarid Vol. XI (Nomor 1, Feb-Agust, 2010), 112.

⁵Gatot Suhirman, *Fiqh Madzhab Indonesia...*, 112.

⁶Lihat pengantar Said Aqil Siraj dalam buku Marzuki Wahid, *Fikih Indonesia*, (Bandung; Penerbit Marja, 2014), xi.

kebutuhan-kebutuhan masyarakat yang berkembang selaras dengan perubahan zaman.⁷

Sifat adaptabilitas ini nantinya dihadapkan lagi pada dua postulat yang sama-sama dianggap valid tapi sering dipertentangkan; yakni keyakinan bahwa Islam adalah nilai-nilai yang bersifat universal dan absolut berlaku tanpa batas waktu dan tempat; dan kenyataan (realita) bahwa umat Islam sendiri perkembangannya sudah menyebar ke penjuru dunia, tersekat perbedaan etnis, budaya, negara dan sistem hukum.⁸ Dialektika ini yang nantinya memunculkan pertanyaan, sejauh mana adaptabilitas hukum Islam itu.

Perubahan hukum tidak serta merta mengikuti zaman. akan tetapi harus dikembalikan lagi pada al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai sumber hukumnya. Oleh karenanya Islam meletakkan prinsip-prinsip umum dan dasar pokok yang dijadikan pedoman para mujtahid untuk memecahkan kode-kode persoalan tersebut untuk dicari hukum tersiratnya dan dikembalikan pada *al-Qur'andan as-Sunnah*.⁹

Dengan demikian munculah konsep-konsep penyetusan hukum dengan beberapa metode dan sumber hukum yang disebut dengan *Maşadir al-Ahkam asy-Syar'iyah* atau *al-Adillah asy-Syar'iyah* atau sumber-sumber hukum Islam.¹⁰ Ada empat sumber hukum yang disepakati, yaitu : *al-Qur'an, as-Sunnah, Ijma'*, dan *Qiyas*. Sedangkan yang masih diperdebatkan adalah : *al-Ihtisan, al-Maşlahah*

⁷Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara dan Sistem Hukum Nasional Perspektif Kemaslahatan kebangsaan*, (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2016), 16-17

⁸Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*, ...16

⁹Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Uşuli al-Fiqhi*, (Beirut: Dar al-kotob Al-Ilmiyah, 2008), 9.

¹⁰Khallaf, *Ilmu Uşuli*, ...15-16.

*al-Mursalah, al-Urf, al-Ishtishkhab, Syar'u man Qoblana, dan Madzhab ash-Shokhabi*¹¹

Terkait *al-Maṣlahah*, al-Ghazali melegalkannya sebagai dalil pengambilan hukum. Sebagai seorang pakar fikih Syafi'i, secara substansial, dia telah memikirkan *uṣul fiqh* yang sejalandengan pemikiran imam madzhabnya, al-Syafi'i. Namun, dalam beberapa aspek, ia hanyamemiliki pandangan yang berbeda, bahkan berlawanan imam mazhab.¹² Al-Ghazali dengan tegas menyatakan *al-Maṣlahah* dapat dijadikan hujjah walaupun dengan beberapa syarat-syarat tertentu.¹³

Ayat al-Qur'an atau Hadith sebenarnya tidak ada yang secara eksplisit menggunakan kata *maṣlahah* dalam konteks sebagai metode penetapan hukum. Namun banyak sekali yang isinya bersesuaian dengan prinsip *maṣlahah*.¹⁴ Banyak didalam ayat maupun hadith yang mengandung prinsip *maṣlahah*.

Kemaslahatan ini menjadi penting dikarenakan semua hukum yang ditetapkan oleh Allah mengandung kemaslahatan. Sehingga tidak ada hukum syara' yang sepi dari *maṣlahah* baik untuk diri sendiri atau untuk orang lain.¹⁵ Hal ini sangat nyata karena juga turunnya ajaran Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin* yang notabeneanya menjadi pegangan hidup bagi manusia. Membawa manusia pada kemaslahatan hidupnya didunia dan diakhirat.

¹¹ Khallaf, *Ilmu Uṣuli*, ...15-16.

¹² Zainil anwar, *Pemikiran Ushul Fikih Al-Ghazâlî Tentang Al-Maṣlahah Al-Mursalah*, Fitrah Vol. 01 (No. 1 Januari-Juni 2015), 48.

¹³ Zainil anwar, *Pemikiran Ushul Fikih*, ... 68.

¹⁴ Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*, ... 129.

¹⁵ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), Cet I, Jilid II, 340

Hanya saja manusia tidak mengetahui dimana letak kemaslahatan tersebut. Abdul Wahhab Khallaf mengatakan bahwa tujuan syari' dalam pensyariaan hukum ialah mewujudkan kemaslahatan bagi setiap manusia baik berupa kebutuhan primer, sekunder, dan pelengkap. Untuk kemaslahatan dalam ketiga hal itulah hukum syariat diformulasikan.¹⁶

Dengan demikian, memahami konteks hukum Islam (fikih) Nusantara dari sudut pandang kemaslahatan menjadi menarik. Karena didalamnya tercipta banyak varian pemikiran atau model penerapan hukum Islam yang berbeda dari negara-negara lainnya. Berbeda dalam arti memiliki keunikan karakter yang khas¹⁷ dan berbeda dari hukum Islam dibelahan bumi lainnya.

Faktor pertimbangan terkait dengan bagaimana dan dengan metode apa produk-produk hukum Islam (fikih) itu diproses, yang pasti semua itu dilakukan untuk memenuhi kebutuhan hukum masyarakat Islam Indonesia. Dalam konteks inilah teori *maṣlahah* menemukan relevansinya, dalam artian produk hukum tersebut mengacu pada kepentingan dan kemaslahatan masyarakat Islam Indonesia.¹⁸

Misalnya dalam berbagai amaliyah masyarakatan Indonesia, banyak yang memiliki corak khas akibat dialek agama dan budaya.¹⁹ Model penerapan hukum Islam yang lebih adaptis dan sosialis lebih menonjol, seperti ibadah do'a yang biasanya bersifat individual diterapkan dengan banyak orang (tahlilan, ds.), atau pengungkapan rasa syukur dengan diadakan doa serta bersedekah dengan cara

¹⁶Khallaf, *Ilmu Uṣuli*, ...197.

¹⁷M. Noor Harisudin, *Membumikan Islam Nusantara*, (Surabaya: Pena Salsabila, 2016), 21.

¹⁸Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*, ...15

¹⁹Sebagaimana dikatakan Afifuddin Muhajir dalam "Apa Yang Dimaksud dengan Islam Nusantara?", www.nu.or.id, diakses 18 Oktober 2018.

mengumpulkan orang banyak (tingkepan, dsb), atau penetapan aturan demi melindungi suatu ibadah atau transaksi/muamalah tertentu (pencatatan nikah, dsb.). Hal-hal tersebut memiliki esensi masalah yang besar.

Kemaslahatan yang mendasari amaliyah atau model penerapan hukum Islam (fikih) masyarakat Indonesia patut untuk dikaji lebih lanjut. Masalah yang seperti apa yang dilegalkan syara' sebagai dasar penetapan hukum. dikarenakan perspektif masalah itu bermacam-macam. Ada masalah seara umum, masalah yang menjadi tujuan syara', dan masalah perspektif nalar perorangan yang kevalidan/kebenarannya relatif.²⁰

Oleh sebab itu, peneliti mencoba memahami konteks Fikih Nusantara dengan Perspektif *al-Maṣlahah* Imam al-Ghazali. Menggali bagaimana aplikasi fikih di Indonesia ini apabila dinalar menggunakan kemaslahatan. Peneliti memilih al-Ghazali karena sosok dan pemikirannya yang fenomenal pada zamannya. Memiliki teori masalah yang menurut peneliti sangat bagus, serta ingin mengunggahnya kembali pada era sekarang yang sudah banyak tertutup teori masalah modern.

B. Fokus Kajian

Berlandaskan konteks penelitian sebagaimana diuraikan diatas, maka peneliti sebutkan rumusan masalah dalam penelitian ini, antara lain sebagai berikut :

²⁰Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*, ... 174-175.

1. Bagaimana penerapan Fikih Nusantara di Indonesia ?
2. Bagaimana penerapan Fikih Nusantara di Indonesia perspektif *Al-Maṣlahah* Imam al-Ghazali?

C. Tujuan Kajian

Melihat fokus kajian diatas, maka tujuan yang diharapkan peneliti dalam penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Untuk mengkaji penerapan Fikih Nusantara di Indonesia.
2. Untuk mengkaji penerapan Fikih Nusantara di Indonesia perspektif *Al-Maṣlahah* Imam al-Ghazali.

D. Manfaat Kajian

Setelah tujuan dari penelitian ini dicapai, maka ada beberapa kegunaan dari penelitian ini, diantaranya:

1. Kegunaan Teoritis

- a. Bagi Peneliti dapat menambah wawasan dan pemahaman secara teoritis tentang Fikih Nusantara dan *al-Maṣlahah*. Selain itu, dengan mengetahui peranan pemikiran al-Ghazali tentang *al-Maṣlahah* diharapkan dapat memberikan pemahaman kultur hukum fikih yang sesuai dengan masyarakat Indonesia.
- b. Bagi peneliti berikutnya, hasil penelitian ini dapat dijadikan sebagai acuan bagi peneliti berikutnya yang ingin mengkaji lebih dalam tentang topik dan fokus yang sama namun berangkat dari setting yang berbeda serta dianalisis dari perspektif yang berbeda pula.

2. Kegunaan Praktis

- a. Bagi IAIN Jember, sebagai kontribusi terhadap khazanah keputakaan yang ada sehingga turut memperkaya literatur perpustakaan.
- b. Bagi praktisi hukum Islam, dapat menjadikan *al-Maṣlahah* sebagai sarana untuk mengembangkan hukum Islam dengan melihat perannya dalam Fikih Nusantara, khususnya dalam memecahkan masalah-masalah baru yang hukumnya tidak terdapat dalam al-Qur'an dan sunnah serta tidak dapat dipecahkan dengan dalil-dalil lain selain *al-Maṣlahah*.

E. Metode Penelitian

Metode yang baik dan relevan sangat dibutuhkan untuk tercapainya tujuan dalam penelitian ini. Penentuan metode di sini sangat penting karena metode merupakan cara utama yang digunakan dalam mencapai tujuan. Karenanya, penelitian ini didesain sebagai berikut:

1. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini termasuk penelitian pustaka (*library research*).²¹ karena objek dan sumber datanya mengambil dari bahan-bahan pustaka. Di samping itu, karena penelitian ini berupaya mengeksplorasi informasi tentang evolusi pemikiran tokoh yang terekam dalam beberapa kitab karyanya, maka penelitian ini menggunakan pendekatan historis.²² Dengan pendekatan kesejarahan, Peneliti dapat menelusuri secara detail tentang

²¹ Masri Singarimbun dkk., *Metode Penelitian Survei* (Jakarta: LP3S, 1982), 72.

²² Winarno Surachmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode dan Teknik* (Bandung: Tarsito Rimbun, 1990), 132.

kehidupan al-Ghazali, karya-karyanya, perjalanan dan perkembangan intelektualnya.

Kemudian untuk memperoleh hasil dari penggabungan dua variabel tersebut, penelitian menggunakan pendekatan perundang-undangan (*Statute Approach*) dan pendekatan konsep (*Conceptual Approach*) yang keduanya masuk pada ranah kualitatif. Dengan itu diharapkan mendapatkan titik temu dari konsep Fikih Nusantara dan teori *Al-Maṣlahah* Perspektif Imam al- Ghazali.

2. Sumber Data Penelitian

Mengingat bahwa kajian ini bersifat kepustakaan, maka data yang dikumpulkan haruslah bersumber dari data literatur. Dalam kajian ini sumber datanya dibagi menjadi dua, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder.

a. Sumber Data Primer (*Primary Sources*)

Sumber data primer yang digunakan dalam kajian ini terkait Fikih Nusantara, peneliti menggunakan buku yang berjudul:

- 1) *FIKIH NUSANTARA: Metodologi dan Kontribusinya Pada Penguatan NKRI dan Pembangunan Sistem Hukum di Indonesia*
Karya M. Noor Harisudin, M.Fil.I.
- 2) *Fiqh Nusantara dan Sistem Hukum Nasional Perspektif Kemaslahatan kebangsaan* karya Zaini Rahman

Sedangkan data primer mengenai *maṣlahah* peneliti menggunakan karya-karya utama al-Ghazali di bidang ushul Al-Fikih, yakni:

- 3) *al-Mustasfa min 'Ilmi al-Ushul*

b. Sumber Data Sekunder (*Secondary Sources*)

Di antara sumber data sekunder tentang Fikih Nusantara yang digunakan dalam kajian ini adalah :

- 1) *Menggagas Fikih Rasional* Karya Noor Harisudin,
- 2) *Fikih Indonesia Dialek Sosial, Politik, Hukum, dan keadilan* karya Mochammad Sodik
- 3) *Fikih Indonesia* Karya Marzuki Wahid
- 4) Dan karya tulis lainnya.

Sedangkan sumber sekunder tentang *maṣlahah mursalah* adalah :

- 5) *Ihya' Ulum al-Din* karya al-Ghazali
- 6) *Al-Risalah fi Ri'ayat al-Maṣlahah* karya Najdm al-Din al-Tufi
- 7) *Dawabit al- Maṣlahah fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah* karya Sa'id Ramdhan Al-Buthi
- 8) *Muwajibat Fi TaghyirilFatawa* karya Yusuf Al-Qardlawy
- 9) *Tabaqat dan Jam' al-Jawami'* karya al-Subki
- 10) *Irsyad al-Fukhul* karya Muhammad bin Ali al-Syaukani
- 11) Dan literatur lainnya yang dianggap relevan dan membantu terhadap pembahasan dalam penelitian ini.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam pengumpulan data yang relevan, penulis menggunakan teknik "dokumentasi", yaitu teknik pengumpulan data dengan cara menyelidiki benda-benda tertulis seperti buku, majalah, dokumen-dokumen, arsip dan lain-lain.²³ Melalui teknik dokumentasi ini, penulis akan mengumpulkan sebanyak mungkin buku/kitab literatur yang membahas tentang Fikih Nusantara dan *al-Maṣlahah* perpektif al-Ghazali²⁴.

Data yang telah terkumpul dianalisis dengan metode *content analysis*. Metode ini merupakan sebuah teknik yang digunakan untuk mendapatkan informasi yang diinginkan dari tubuh materi (teks) (biasanya verbal) secara sistematis dan objektif dengan mengidentifikasi karakteristik tertentu dari suatu materi.²⁵

Menurut Guba dan Lincoln Terdapat lima prinsip dasar dalam *Content Analysis*, yaitu :

1. Mengikuti aturan, setiap langkah berdasarkan aturan dan prosedur yang eksplisit yang telah ditetapkan. Sehingga analisis berikutnya juga mengikuti aturan, prosedur dan criteria yang sama supaya berkesimpulan yang sama.

²³ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1998), 236.

²⁴ Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Raka Serasin, 1991), 49. Menurut Weber, *content analysis* atau kajian isi adalah metodologi penelitian yang memanfaatkan seperangkat prosedur untuk menarik kesimpulan yang *shahih* dari sebuah buku atau dokumen.

²⁵ Nanang Martono, *Metode Penelitian Kuantitatif Analisis Isi dan Analisis Data Sekunder*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2010), 86.

2. Sistematis, artinya pembentukan, memasukkan dan mengeluarkan kategori dilakukan atas dasar aturan yang ta'at asas.
3. Regeneralisasi, artinya di masa depan, penemuan penelitian berperan relevan dan teoritis. Dalam pengertian penelitian ilmiah, penemuan itu harus mendorong pengembangan pandangan yang berkaitan dengan konteks dan dilakukan atas dasar contoh selain dari dokumen yang ada.
4. Kajian mempersoalkan isi yang termanifestasikan. Jadi, kesimpulan yang dihasilkan harus berdasarkan isi dokumen yang termanifestasikan.
5. Kajian isi menekankan analisis kuantitatif namun dapat pula dengan analisa kualitatif.²⁶

Metode tersebut peneliti gunakan untuk menemukan gagasan primer yang terdapat di dalam sumber primer tentang Fikih Nusantara dan *maṣlahah*, kemudian berusaha melakukan sintesa serta menarik kesimpulan secara valid. Selain itu, penulis juga menggunakan metode *interpretatif*. Metode ini akan dimanfaatkan untuk menangkap di balik yang tersurat, selain juga mencari makna yang tersirat serta mengkaitkan dengan hal-hal yang sifatnya *logik-teoretik*, *etik* dan *transendental*. Melalui metode ini, penulis ingin mengungkap hakikat dari praktek-praktek Fikih Nusantara. Penulis juga berusaha menginterpretasi isi (teks)

²⁶ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif Edisi Revisi Cet Ke-32*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014), 220-221.

kitab-kitab karya al-Ghazali, baik secara eksplisit maupun implisit, untuk dapat mengungkap makna *Al-Maşlahah* menurutnya.

Secara rinci langkah-langkah penelitian ini digambarkan sebagai berikut:

- a. Mencari data-data yang membicarakan fikih Nusantara dan *Al-Maşlahah* dalam sumber data primer sebagaimana telah diuraikan sebelumnya.
- b. Melengkapi bahan-bahan primer di atas dengan bahan-bahan pendukung (sekunder).
- c. Mengelola data. Data yang penulis peroleh dari sumber primer dan sekunder, dikaji secara mendalam untuk dapat mengetahui bagaimana sebenarnya konteks Fikih Nusantara dan pandangan al-Ghazali tentang *al-Maşlahah* dan kemudian mencoba menemukan keterkaitan diantara keduanya, menggali praktek-praktek dalam Fikih Nusantara yang mengandung dasar *al-Maşlahah* yang dikonsepskan oleh al-Ghazali.
- d. Menganalisis data. Data yang diperoleh lewat sumber primer dan sekunder seperti disebutkan di atas dianalisis secara mendalam dan kritis, kemudian ditarik kesimpulan.

Dalam menarik kesimpulan peneliti menggunakan paradigma atau kerangkaberpikir induktif. Pendekatan induktif dalam analisis kualitatif memungkinkan temuan-temuan penelitian muncul dari “keadaan umum”,

tema-tema dominan dan signifikan dalam data tanpa mengabaikan hal-hal yang muncul oleh struktur metodologisnya²⁷.

Dengan itu, diharapkan dapat diketahui kedudukan *al-Maṣlahah* dalam menyelesaikan permasalahan-permasalahan hukum Islam yang muncul di Indonesia, dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.

F. Definisi Istilah

Definisi istilah perlu dipaparkan untuk memperjelas tentang pengertian dan titik perhatian peneliti dalam judul penelitian. Tujuannya agar tidak terjadi kesalahpahaman terhadap makna istilah sebagaimana dimaksud oleh peneliti. Berikut pengertian dari setiap kata dalam judul.

1. Fikih Nusantara

Fikih Nusantarasebenarnya masih berupa wacana, belum menemukan konsep yang baku. Yang dimaksud disini adalah hukum fikih yang dilaksanakn oleh masyarakat Islam Indonesia. Dimana hukum fikih yang dihasilkan mempunyai corak dan khas tersendiri. Menurut salah satu cendekiawan yang ikut memperbincangkannya, Noor Harisudin mengatakan bahwa “*Fikih Nusantara adalah fikih yang hidup ditengah-tengah masyarakat Indonesia. Fikih Nusantara merupakan fikih yang berkembang di Indonesia dengan karakternya yang khas sesuai dengan adat istiadat keindonesiaan.*”²⁸ Secara detail akan kami jabarkan dalam kajian Teori.

²⁷ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, ... 297.

²⁸ M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA: Metodologi dan Kontribusinya Pada Penguatan NKRI dan Pembangunan Sistem Hukum di Indonesia*, 23.

2. *Al-Maṣlahah*

Secara etimologis, kata *maṣlahah* merupakan bentuk *masdar* dari kata *ṣalaha* (صَلَح). baik dari segi lafad atau kandungan maknanya, *maṣlahah* mempunyai kesamaan dengan kata *manfa'ah* (مَنْفَعَة) yang berarti kebaikan dan kemanfaatan atau nama bagi sesuatu yang mengandung keduanya.²⁹

3. Imam al-Ghazali

Al-Ghazali mempunyai nama lengkap Abu hamid Muhammad bin Muhammad at-Tusi al-Ghazali (450-505 H/1058-1111 M) Beliau adalah seorang pemikir Islam sepanjang sejarah Islam, teolog, filsuf dan sufi yang masyhur. Al-Ghazali menulis hampir 100 buah buku. Buku-bukunya itu meliputi berbagai ilmu pengetahuan.³⁰

Dengan demikian yang dimaksud “FIKIH NUSANTARA Perspektif *Al-Maṣlahah* Imam Al-Ghazali” adalah pengkajian Fikih Nusantara dengan perspektif *al-Maṣlahah* Imam al-Ghazali meliputi relevansi dan penerapannya.

G. Sistematika Penulisan

Sesuai dengan masalah yang dibahas, peneliti menyusun pembahasan secara garis besar keseluruhan tulisan ini pada lima bab dan setiap bab terdiri dari beberapa sub bab. Uraianannya adalah sebagai berikut :

Bab pertama merupakan pendahuluan, terdiri dari enam sub judul, dijelaskan tentang konteks penelitian, fokus penelitian, tujuan penelitian, manfaat penelitian, metode penelitian, definisi istilah, dan terakhir sistematika penulisan.

²⁹Muhammad Sa'id Ramdan al-Buty, *Dawabit al- Maṣlahah fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Beirut, Muassasah ar-Risalah, 1977), 23.

³⁰Teguuh Pramono, *100 Muslim Paling Berpengaruh dan Terhebat Sepanjang Sejarah*, (Yogyakarta: DIVA Press, 2015), 287-288.

Bab kedua terdapat 4 sub judul. Yaitu :

1. Sub bab pertama, tentang penelitian terdahulu.
2. Sub bab kedua, tentang kajian teori yang mengulas karakteristik hukum Islam di Indonesia.
3. Sub bab ketiga, kajian tentang sumber hukum Islam dan konsep *Al-Maṣlahah*.
4. Sub bab keempat, tentang Biografi Imam Ghazali

Bab ketiga menyajikan data dan hasil analisis, meliputi :

1. Gagasan Fikih Nusantara.
2. Konsep *al-Maṣlahah* perspektif Imam al-Ghazali.

Bab keempat merupakan inti penelitian ini, hasil temuan penelitian ini yaitu:

1. Penerapan Fikih Nusantara dalam bidang ubudiyah perpektif *al-Maṣlahah* Imam al-Ghazali
2. Penerapan Fikih Nusantara dalam bidang mu'amalah perpektif *al-Maṣlahah* Imam al-Ghazali

Bab kelima merupakan penutup yang berisi kesimpulan dan saran.

IAIN JEMBER

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Penitlan Terdahulu

Guna menghindari adanya duplikasi dan pengulangan penelitian, maka peneliti sertakan penelitian-peelitian yang pernah dilakukan dengan objek yang sama dengan fokus dan perhatiaannya masing-masing yang berbeda. Berikut ini penelitian terdahulu yang peneliti temukan, diantaranya adalah :

- a. Buku karangan Zaini Rahman, 2016, dengan judul *Fiqh Nusantara dan Sistem Hukum Nasional Perspektif Kemaslahatan kebangsaan*. Buku tersebut menjelaskan tentang bagaimana fikih Nusantara dan sistem hukum nasional dipandang dari sudut kemaslahatan dalam berbangsa, kesamaan dengan peneliti adalah menguraikan fikih nusantara dengan pendekatan kemaslahatan. namun bedanya adalah pendekatan yang peneliti pilih lebih fokus pada *Al-Maṣlahah* Presprktif imam al-Ghazali.
- b. Jurnal oleh Chamim Tohari, Marmara University Istanbul Turki, 2015. Dengan judul : *FIQH KEINDONESIAAN: Transformasi Hukum Islam Dalam Sistem Tata Hukum Di Indonesia*. Penelitian ini membahas tentang ide pembaharuan hukum Islam diIndonesia beserta tokoh-tokohnya, hingga munculnya istilah Fiqhyang bernuansa keindonesiaan, hingga formalisasinya ke dalamsisten tata hukum di Indonesia. Persamaan dengan penelitian ini adalah sama-sama mengulas fikih dengan corak khas Indonesia. Namun, perbedaannya adalah pada konsep

yang peneliti gunakan, yaitu mencoba memahami fikih tersebut melalui pada *Al-Maṣlahah* Presprktif imam al-Ghazali.

- c. Jurnal oleh Akmal Bashori, Universitas Sains Qur'an (UNSIQ) Wonosobo, 2017, dengan Judul : *PENGEMBANGAN FIKIH INDONESIA (Studi Terhadap Kajian Fiqih di Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Situbondo)*. Persamaan dengan penelitian ini adalah tema yang diangkat, yaitu fikih yang berkembang di Indonesia. Sedangkan perbedaannya terdapat pada ranah yang diteliti, peneliti lebih menekankan menalar fikih nusantara dengan pendekatan *Al-Maṣlahah*.
- d. Tesis oleh Luthfi Raziq, 2014, dengan judul : *Al-Maṣlahah al-Mursalah* menurut Imam al-Ghazali dan Peranannya dalam Pembaruan Hukum Islam.³¹ Kesamaan dalam penelitian ini yaitu sama-sama penelitian pustaka (*library research*), dengan menggunakan pendekatan historis atau pendekatan kesejarahan. Sumber datanya diperoleh dari sumber data primer dan sumber data sekunder. Pengumpulan data menggunakan teknik dokumentasi. Data dianalisis melalui metode content analysis. Sedangkan perbedaannya ialah pada rumusan masalahnya. Dalam penelitian tersebut mengkaji tentang *maṣlahah* sebagai dalil hukum Islam dan pandangan al-Ghazali terhadap pembaharuan hukum Islam. Namun Peneliti disini mengkaji korelasi *al-Maṣlahah* al-Ghazali terhadap fikih nusantara dan penerapan *al-Maṣlahah* al Ghazali dalam konteks masyarakat Indonesia.

³¹Luthfi Raziq, *Maslahah Mursalah menurut Imam al-Ghazali dan Peranannya dalam Pembaruan Hukum Islam*, Fitrah Vol. (01 No. 1 Januari-Juni 2015)

- e. Buku oleh Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam Al-Ghazali: Al-Maṣlahah al-Mursalah & Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*.³² Dalam buku ini persamaanya yaitu membahas *maṣlahah* al-Ghazali. Namun perbedaannya dengan Peneliti ialah kaitannya dengan fikih yang diterapkan di Indonesia dan perespektif yang lebih mencakup semua *maṣlahah*, tidak hanya *Al-Maṣlahah al-Mursalah*.

Tabel 2.0
Penelitian Terdahulu

No.	Nama	Judul	Fokus Penelitian	
			Persamaan	Perbedaan
1.	Zaini Rahman	Fiqh Nusantara dan Sistem Hukum Nasional Perspektif Kemaslahatan kebangsaan	Menguraikan fikih nusantara dengan pendekatan kemaslahatan	Pendekatan yang peneliti pilih lebih fokus pada <i>Al-Maṣlahah</i> Presprktif imam al-Ghazali
2.	Chamim Tohari,	FIQH KEINDONESIAAN: Transformasi Hukum Islam Dalam Sistem Tata Hukum Di Indonesia	Sama-sama mengulas Fikih dengan corak khas Indonesia	Memahami fikih - Indonesia- tersebut melalui pada <i>Al-Maṣlahah</i> imam al-Ghaz
3.	Akmal Bashori	PENGEMBANGAN FIKIH INDONESIA (Studi Terhadap Kajian Fiqih di Ma'had Aly Salafiyah Syafi'iyah Situbondo)	Meneliti fikih yang berkembang di Indonesia	Menalar Fikih Nusantara dengan pendekatan <i>Al-Maṣlahah</i>

³² Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam Al-Ghazali: Maṣlahah Mursalah & Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002).

4.	Luthfi Raziq,	Al-Maṣlahah al-Mursalah menurut Imam al-Ghazali dan Peranannya dalam Pembaruan Hukum Islam	Terdapat pada metode penelitiannya.	tentang <i>maṣlahah</i> sebagai dalil hukum Islam dan pandangan al-Ghazali terhadap pembaharuan hukum Islam. Namun Peneliti disini mengkaji korelasi <i>al-Maṣlahah</i> al-Ghazali terhadap fikih nusantara dan penerapan <i>al-Maṣlahah</i> al Ghazali dalam konteks masyarakat Indonesia
5.	Ahmad Munif Suratmaputra	Filsafat Hukum Islam Al-Ghazali: Al-Maṣlahah al-Mursalah & Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam	Sama-sama membahas <i>maṣlahah</i> al-Ghazali.	Fikih yang diterapkan di Indonesia dan perespektif yang lebih mencakup semua <i>maṣlahah</i> , tidak hanya <i>Al-Maṣlahah al-Mursalah</i>

B. Kajian Teori

1. Kajian Teori Tentang Karakteristik Hukum Islam

Hukum Islam memiliki watak, sebuah karakter yang membedakkannya dari hukum-hukum yang lain. Hukum Islam memiliki karakter sebagai hukum yang *tamakul* (sempurna), *wasathiyah* (seimbang

atau harmony), dan *harakah* (bergerak seiring zaman).³³ Dengan karakter tersebut, Hukum Islam selain memiliki power yang kuat juga memiliki adaptifitas dan kefleksibelan sehingga dapat mengakomodir setiap permasalahan disepanjang zaman.

Hukum dalam ruang lingkup hukum Islam dibagi kedalam 2 kategori, syariat Islam dan Fikih Islam. Syari'at Islam diterjemahkan dengan *IslamicLaw*, sedang fikih Islam diterjemahkan dengan *Islamic Jurisprudence*. Dalam bahasa Indonesia syari'at Islam sering disebutkan dengan istilah hukum syari'at atau hukum syara'. Sedangkan untuk fikih Islam dipergunakan istilah hukum fikih atau kadang-kadang hukum Islam. Syari'at adalah landasan fikih, fikih adalah pemahaman tentang syari'at.³⁴

Hukum Islam berpondasikan pada Al-Qur'an dan Hadith sebagai sumber hukum dan ketakwaan sebagai asas penerapan hukum tersebut. Memiliki struktur fondasi berupa *hablum minallah* (hubungan dengan Allah / vertical) dan *hablum minannaas*(hubungan sesama manusia / horizontal). Dengan dasar-dasar tersebut, terdapat lima karakter dan sifat hukum Islam, yaitu :

a. Sempurna (*Takamul*)

Syari'at Islam turun dalam bentuk yang umum dari garis besar permasalahan. Oleh sebab itu, hukum-hukumnya bersifat tetap dan konsisten, tidak berubah-ubah lantaran berubahnya masa

³³ Sya'ban Mauluddin, *KARAKTERISTIK HUKUM ISLAM (KONSEP DAN IMPLEMENTASINYA)*, Jurnal IAIN Manado, 1.

³⁴ Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Cet. III (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993), 44.

danberbedanya tempat. Untuk hukum-hukum yang lebih rinci, syari'at Islam hanya menetapkan kaidah/rumusan dan patokan umum saja. Sedangkan penjelasan dan rinciannya diserahkan pada mujtahid pemuka masyarakat.³⁵

Menurut M. Hasbi Ash-Shiddieqiy, salah satu ciri hukum Islam adalah *takamul*. yaitu lengkap, sempurna dan bulat, berisikan aneka pandangan hidup. Menurutnya, hukum Islam menghimpun segala sudut dan segi yang berbeda-beda di dalam suatu kesatuan. Oleh Kraenanya hukum Islam tidak menghendaki adanya pertentangan antara *Ushul* dengan *Furu'*, Namun satu sama lain saling melengkapi menguatkan.³⁶

b. Elastis

Hukum Islam bersifat elastis (lentur, Luwes). Hukum Islam memperhatikan berbagai segi kehidupan baik bidang muamalah, ibadah, jinayah dan lain-lain. Walaupun begitu ia tidak memiliki dogma yang kaku, keras dan memaksa. Hukum Islam hanya memberikan kaidah-kaidah urnum yang mesti dijalankan oleh umat manusia.³⁷

Bukti elastisitas hukum Islam dapat dilihat dalam salah satu contoh dalam kasus jual beli; bahwa ayat hukum yang berhubungan dengan jual beli (Q.S. al-Bagarah (2): 275, 282, Q.S. an-Nisa' (4): 29, dan Q.S. (62): 9). Dalam ayat-ayat tersebut diterangkan hukum

³⁵ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam, bagian pertama* Cet. I (Jakarta: Logos, 1997), 46.

³⁶ M. Hasbi Ash-Shiddieqiy, *Falsafah Hukum Islam* Cet. V (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 105.

³⁷ Djamil, *Filsafat ...*, 47.

bolehnya jual beli, Syarat keridhaan antara kedua belah pihak, larangan riba, dan larangan jual beli waktu adzan Jum'at. Kemudian Rasulullah menjelaskan beberapa aspek jual beli yang umum berlaku pada masa beliau. Selebihnya, tradisi atau adat masyarakat tertentu dapat dijadikan bahan penetapan hukum jual beli.

c. Universal dan Dinamis

Islam bersifat universal. Ia meliputi seluruh alam tanpa batas, tidak dibatasi seperti ruang lingkup ajaran-ajaran Nabi sebelumnya. Berlaku bagi orang Arab dan orang 'Ajam (non Arab). Universalitas hukum Islam ini sesuai dengan pemilik hukum itu sendiri yang kekuasaan tidak terbatas. Di samping itu, hukum Islam mempunyai sifat yang dinamis (cocok untuk setiap zaman).³⁸

Hukum Islam memberikan kemanusiaan sejumlah hukum yang positif yang dapat dipergunakan di setiap masa dan tempat. Dalam gerakannya hukum Islam menyertai perkembangan manusia, mempunyai kaidah asasiyah, yaitu ijtihad. Ijtihad lah yang akan menjawab segala tantangan masa, dapat memenuhi harapan zaman dengan tetap memelihara kepribadian. dari nilai-nilai asasinya.³⁹

d. Sistematis

Arti dari sifat sistematis hukum Islam adalah, bahwa hukum Islam itu mencerminkan sejumlah doktrin yang bertautan secara

³⁸Djamil, *Filsafat ...*, 49.

³⁹Ash-Shiddieqiy, *Falsafah ...*, 108.

logis, saling berhubungan satu dengan lainnya.⁴⁰ Perintah shalat dalam al-Qur'an senantiasa diiringi dengan perintah penunaian zakat. Berulang-ulang Allah berfirman "makan dan minumlah kamu tetapi jangan berlebihan". Dalam hal ini dapat dipahami bahwa hukum Islam melarang seseorang hanya beribadah kepada Allah dan melupakan dunia. Manusia juga diperintahkan mencari rezeki, tetapi dilarang imperial dan kolonial ketika mencari rezeki tersebut.

e. Hukum Islam bersifat *Ta'aqli* dan *Ta'abbudi*.

Syari'at Islam mencakup bidang ibadah dan bidang mu'amalah. Bidang ibadah mengandung nilai-nilai *ta'abbudi/ ghairuma'qulahal-ma'na* (Irasional). Maksudnya, manusia tidak boleh beribadah kecuali dengan yang telah ditentukan dalam bidang ini. Sedangkan dalam mu'amalah terkandung nilai-nilai *ta'aqli/ma'aqulah al-ma'na* (rasional). Artinya, kita dituntut untuk berijtihad guna membumikan ketentuan-ketentuan syari'at tersebut.⁴¹

Kemudian, ciri-ciri khusus hukum Islam yang membedakannya dengan hukum lain, antara lain:

- a. Hukum Islam berdasar wahyu Allah yang terdapat dalam al-Qur'an dan dijelaskan oleh Sunnah Rasulullah.
- b. Hukum Islam dibangun berdasarkan prinsip aqidah (iman dan tauhid) dan akhlak (moral).

⁴⁰Djamil, *Filsafat* ...,51.

⁴¹Djamil, *Filsafat* ...,52.

- c. Hukum Islam bersifat universal (alami), dan diciptakan untuk kepentingan seluruh umat manusia (*rahmatan lil 'alamin*).
- d. Hukum Islam memberikan sanksi di dunia dan sanksi di akhirat (kelak).
- e. Hukum Islam mengarah kepada jama'iyah (kebersamaan) yang seimbang antara kepentingan individu dan masyarakat.
- f. Hukum Islam dinamis dalam menghadapi perkembangan sesuai dengan tuntutan waktu dan tempat.
- g. Hukum Islam bertujuan menciptakan kesejahteraan di dunia dan kesejahteraan di akhirat.⁴²

2. Kajian Teori Tentang Konsep Hukum Islam

Dengan adanya dialektika pemikiran modern dan hukum Islam menjadikan terciptanya batas-batas bahwa hukum Islam sebagai pedoman segala aspek kehidupan manusia harus memiliki lima konsep. Yaitu :

a. Hasil Ijtihad

Hukum Islam merupakan hasil pemahaman (*understanding*) atau ijtihad dan deduksi dari ketentuan-ketentuan yang diwahyukan Allah dan disabdakan Rasulullah. Dampak dari pengkategorian ini adalah bahwa hukum Islam tidak identic dengan hukum yang dibuat oleh negara atau suatu badan yang diberi wewenang dan diberlakukan sangsi oleh negara. Termasuk dalam hal ini adalah tingkah laku manusia yang dibentuk oleh adat istiadat. Sehingga

⁴² Suparman Usman, *Hukum Islam Asas-Asas dart Pengantar Studi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia*, Cet. I (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), 64-65.

perlu dilakukan kajian yang mendalam seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan.⁴³

b. Berlandaskan Keimanan dan Akhlak Mulia

Hukum Islam harus bersifat keagamaan yang berlandaskan keimanan dan akhlak mulia, sehingga tujuan hukum islam adalah untuk kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat.⁴⁴

c. Tidak Semua Bersifat Memaksa

Tidak semua hukum Islam bersifat memaksa. Tetapi juga memberikan tindakan preventif (pencegahan) juga memuat unsur korektif dan persuasif terhadap pelaku hukum. Sehingga sanksi yang diberikan sangat berat dan belum beradaptasi terhadap perkembangan masyarakat modern.⁴⁵

d. Masuk Ruang Lingkup Ibadah dan Muamalah

Hukum Islam termasuk dalam ruang lingkup ibadah dan muamalah, hal ini dimaksudkan adanya rujukan yang hendak dicapai dengan dua ruang lingkup tersebut.⁴⁶

e. Pedoman Perilaku Terbuka

Hukum Islam sebagai pedoman perilaku terbuka untuk ruang dan waktu sesuai peradaban manusia modern. Sehingga hukum Islam lebih fleksible dan dapat mengikuti perkembangan modern. Hal ini senada dengan pendapat al-Jurjani yang

⁴³ Pengantar aswaja 89

⁴⁴ Pengantar aswaja 89

⁴⁵ Pengantar aswaja 89,90

⁴⁶ Pengantar aswaja 90

mengatakan bahwa fikih adalah ilmu tentang hukum-hukum yang digali dari sumbernya melalui proses penalaran atau ijtihad.⁴⁷

3. Kajian Teori Tentang Sumber Hukum Islam

a. Pengertian Sumber Hukum Islam

Sumber dalam bahasa bermakna asal dari segala sesuatu atau tempat merujuk segala sesuatu⁴⁸. Kata “sumber” dalam hukum fiqh adalah terjemah dari lafadz مصادر - مصدر lafadz tersebut terdapat dalam sebagian literatur kontemporer sebagai ganti dari sebutan dalil (الدليل) atau lengkapnya adalah *adillah syar’iyyah* (الأدلة الشرعية). Sedangkan dalam literatur klasik, biasanya yang digunakan adalah kata dalil atau *adillah syar’iyyah*, dan tidak pernah kata *maṣadir al-ahkam al-syar’iyyah* (مصادر الأحكام الشرعية). Mereka yang menggunakan kata *maṣadir* sebagai ganti *al-adillah* beranggapan bahwa kedua kata tersebut memiliki arti yang sama.⁴⁹

Sedangkan dalil menurut bahasa adalah petunjuk kepada sesuatu baik yang bersifat material maupun non material (mahnawi). Secara terminologi dalil berarti suatu petunjuk yang dijadikan landasan berpikir yang benar dalam memperoleh hukum syara’ yang bersifat praktis baik yang statusnya *qaṭ’i* maupun *ẓanni*. Dalam beberapa literatur, sumber-sumber hukum Islam disebut dengan istilah *Maṣadir al-Ahkam asy-Syar’iyyah* atau *al-Adillah asy-Syar’iyyah*.

⁴⁷ Pengantar aswaja 90

⁴⁸ KBBI Offline.

⁴⁹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqih* Jilid 1, (Jakarta: Kencana, 2011), 51.

Antara Bila dilihat secara etimologis, maka akan terlihat bahwa kedua kata itu tidaklah sinonim, setidaknya bila dihubungkan kepada 'syariah'. Kata sumber (مصادر), atau dengan jamaknya مصادر , dapat diartikan suatu wadah yang dari wadah itu dapat ditemukan atau ditimba norma hukum. Sedangkan 'dalil hukum' berarti sesuatu yang memberi petunjuk dan menuntun kita dalam menemukan hukum Allah. Kata "sumber" dalam artian ini hanya dapat digunakan untuk Al-Qur'an dan sunah, karena memang keduanya merupakan wadah yang dapat ditimba hukum syara' tetapi tidak mungkin kata ini digunakan untuk 'ijma dan qiyas karena keduanya bukanlah wadah yang dapat ditimba norma hukum. ijma dan qiyas itu, keduanya adalah cara dalam menemukan hukum. Kata 'dalil' dapat digunakan untuk Al-Qur'an dan sunah, juga dapat digunakan untuk ijma dan qiyas, karena memang semuanya menuntun kepada penemuan hukum Allah.⁵⁰

b. Sumber Hukum Islam dan Urutannya

Dalam *uṣulfiqh*, sumber diartikan sebagai rujukan utama dalam menetapkan hukum Islam, yaitu Al-Qur'an dan sunnah. *Al-Adillah asy-Syar'iyah* ada sepuluh. Dari sepuluh sumber hukum Islam tersebut, hanya empat yang disepakati, sedangkan enam lainnya masih diperdebatkan. Empat sumber hukum yang disepakati adalah :

⁵⁰Amir Syarifuddin, *Ushul ...*, 51.

1. *al-Qur'an*
2. *as-Sunnah*
3. *Ijma'*
4. *Qiyas*

Otoritas dari Al-Qur'an dan Al-Sunnah tidak berubah sepanjang waktu dan keadaan. Keduanya adalah sumber pokok atau utama dalam beristinbat. Ijma dan Qiyas sesungguhnya merupakan alat bantu atau metode untuk menjawab masalah baru dimana tidak ada bimbingan lengkap dari Al-Qur'an dan as-Sunnah untuk menyelesaikannya.

Sebagaimana disebutkan Abdul Wahab Khallaf, jumhur ulama telah sepakat bahwa empat hal tersebut dapat digunakan sebagai dalil, juga sepakat bahwa urutan penggunaannya adalah sebagai berikut: pertama al-Quran, kedua as-sunah, ketiga ijma, dan keempat qiyas. Maksudnya, jika ditemukan suatu kejadian, pertama kali dicari hukumnya dalam al-Quran. Bila dalam al-Quran tidak ditemukan maka harus dicari ke dalam as-sunah. Bila dalam sunah juga tidak ditemukan maka harus dilihat, apakah para mujtahid telah sepakat tentang hukum dari kejadian tersebut, dan bila tidak ditemukan juga, maka harus berijtihad mengenai hukum atas kejadian itu dengan mengkiaskan kepada hukum yang memiliki nash.⁵¹

⁵¹ Khallaf, *Ilmu Uşuli*, ...14.

Selanjutnya, ada 6 *Al-Adillah asy-Syar'iyah* yang masih diperdebatkan, diantaranya adalah :

5. *al-Ihtisan*
6. *al-Maṣlahah al-Mursalah*
7. *al-Urf*
8. *al-Ishthikhab*
9. *Syar'u man Qoblana*
10. *Madzhab ash-Shokhabi*⁵²

4. Kajian Teori Tentang Konsep *Al- Maṣlahah*

a. Pengertian *Al-Maṣlahah*

Maṣlahah merupakan istilah dari Bahasa Arab. Apabila diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia maknanya identik dengan kata maslahat, manfaat, atau kepentingan umum. Itu adalah makna yang umum dalam keseharian masyarakat Indonesia.⁵³

Secara etimologis, kata *maṣlahah* merupakan bentuk *masdar* dari kata *ṣalaha* (صَلَح). Baik dari segi lafad atau kandungan maknanya, *maṣlahah* mempunyai kesamaan dengan kata *manfa'ah* (منفعة) yang berarti kebaikan dan kemanfaatan atau nama bagi sesuatu yang mengandung keduanya.⁵⁴

⁵²Khallaf, *Ilmu Uṣuli*, ...15-16

⁵³Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*, ... 120

⁵⁴Muhammad Sa'id Ramdan al-Buty, *Dawabit al- Maṣlahah fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Beirut, Muassasah ar-Risalah, 1977), 23.

Secara epistemologis, masalah dapat dipahami dalam dua konteks. *Pertama*, makna yang didasarkan kepada logika kesesuaian istilah dengan artinya yang bersifat umum. Dalam hal ini masalah didefinisikan sebagai sifat-sifat yang selalu ada dan mengiringi setiap ketetapan hukum (*syara'*), yaitu kebaikan atau sesuatu yang bisa mengantarkan pada kebaikan tersebut.⁵⁵ Kedua, adalah definisi yang lebih khusus dan instrumental, yakni berkaitan dengan upaya dan cara yang digunakan untuk memelihara tujuan *syari'at* Islam dalam setiap ketetapan hukum, atau lebih tepatnya masalah sebagai metode penetapan hukum.⁵⁶

Dalam termonologi *uṣulfiqh*, para *uṣuliyyin* mengemukakan definisi yang beragam namun memiliki substansi yang sama. Mayoritas *uṣuliyyin* sepakat atas tersubordinatkan pada tujuan yang telah ditentukan oleh *syari'*: yaitu perlindungan terhadap agama, jiwa, kehormatan, keturunan, akal dan harta.⁵⁷

b. Kehujjahan *Al-Maṣlahah*

Sebenarnya dalam al-Qur'an maupun Al-Hadith tidak ada yang menerangkan secara eksplisit mengenai *maṣlahah*. Namun banyak sekali isi dari ayat atau hadis dan kandungannya yang sesuai dengan prinsip *maṣlahah*. Didukung juga oleh pemikiran dan praktek dari para sahabat Nabi serta kaidah-kaidah yang telah disepakati

⁵⁵Sa'id Ramdan al-Buty, *Dawabit*, ... 25.

⁵⁶Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*, ... 122.

⁵⁷M. Noor Harisudin, *Menggagas Fikih...*, 76,80.

secara umum yang bisa menjadi dasar kehujjahan *maṣlahah* sebagai metode penetapan hukum.⁵⁸

Berikut adalah dalil-dalil yang dijadikan dasar hukum *maṣlahah*. Diantaranya :

لِّلْعٰلَمِيْنَ رَحْمَةً اِلَّا اَرْسَلْنَاكَ وَا

Artinya : “dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.”

Ayat tersebut menerangkan bahwa Rasulullah diutus sebagai pembawa rahmat bagi semesta Alam. Rahmat dan kebaikan itu merupakan misi Rasulullah Saw. logikanya, apabila agama Islam tidak bisa mewujudkan manfaat, *maṣlahah*, dan kebaikan bagi seluruh ala mini, berarti Islam belum bisa menjadi rahmat sebagaimana disebutkan.

... الْعَسْرِيْنَ كُمْ يَرْيَدُ وَلَا الْيُسْرِيْنَ كُمْ اللهُ يَرْيَدُ

Artinya : “... Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu. ...”

Ayat tersebut menerangkan bahwa Islam tidak menginginkan manusia mengalami kesulitan dan kepicikan dalam hidupnya, melainkan sebaliknya manusia diberi kemudahan dalam menjalankan kehidupan sebagai khalifah di bumi sekaligus menjadi hamba Allah SWT.

⁵⁸Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*, ... 129-130

⁵⁹QS. al-‘Anbiyaa’: 21, 107.

⁶⁰QS. al-Baqarah: 02, 185.

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارًا⁶¹

Artinya : “tidak boleh membahayakan diri sendiri dan tidak boleh membahayakan orang lain.”

Hadith tersebut menerangkan bahwa manusia harus menghindari kemadharatan atau bahaya untuk dirinya sendiri ataupun orang lain. Menghindari madharat adalah suatu maslahat.

Adapun *maṣlahah* yang digunakan untuk menetapkan suatu hukum atas kasus tertentu terdapat dalam hadits berikut :

لَا يَتَلَقَى الرُّكْبَانَ لِيَبْعَ وَلَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ وَلَا نَتَّاجِسُوا وَلَا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِيَادٍ وَلَا تَصْرُوا الْإِبِلَ وَالْعَنَمَ . فَمَنْ ابْتَعَهَا بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ

بِخَيْرِ النَّظَرِينَ بَعْدَ أَنْ يَحْلِبَهَا . فَإِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا وَإِنْ سَخَطَهَا رَدَّهَا

وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ.⁶²

Artinya : “dalam jual beli tidak dibolehkan praktek *talaqqi al-rukban* (si pembeli menyembunyikan harga pasar), tidak boleh menawar tawaran orang lain, tidak boleh *tanajusy* (spekulasi menaikkan harga barang untuk menggagalkan transaksi orang lain), tidak boleh praktik *hadirun libaadin* (praktik calo yang menyongsong ke tempat si penjual dengan maksud untuk menyembunyikan harga dipasar), tidak boleh melakukan pengumpulan susu dikantong untadan kambing dengan tujuan menipu calon pembeli, maka barang siapa yang sudah terlanjut membeli dia punya dua pilihan setelah susunya diperas, jika dia rela dengan kondisi itu maka tetap diambil, dan jika kecewa dia boleh mengembalikan dengan memberi kompensasi satu sha' kurma”.

⁶¹Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Bulugh Al- Maram* (Surabaya: Al-Hidayah, t.t), 67.

⁶²Muslim bin Hajjaj An-Naisaburi, *Shahih Muslim*, ... 625. hadits no. 1515.

Selain itu, beberapa praktek para sahabat yang menjadikan *maṣlahah* sebagai landasannya. Diantaranya pengumpulan al-Qur'an, memerangi orang-orang yang tidak mau membayar zakat, kenijakan Sayyidina Umar tentang tanah rampasan perang, dan lain sebagainya.⁶³

c. Pembagian *Maslahah*

Untuk selanjutnya para ulama membagi masalah menjadi beberapa kategori sesuai dengan tingkat keabsahan, urgensi, lingkup sasaran, dan konteks penggunaannya. Kategori dan jenis masalah tersebut dapat dilihat dalam uraian berikut :

1. Segi keabsahannya menurut syara'⁶⁴

- a) *Al-Maṣlahah al-Mu'tabarah*, yaitu masalah yang keberadaannya diakui secara terang dan jelas (eksplisit) oleh syara' yang terdapat dalam setiap ketetapan hukum.
- b) *Al-Maṣlahah al-Mulgha*, yaitu masalah yang tidak diakui dan dibatalkan oleh syara'.
- c) *Al-Maṣlahah al-Mursalah*, yaitu masalah yang tidak ditegaskan secara eksplisit oleh suatu nash apakah diakui atau tidak.

⁶³Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*, ... 135-136.

⁶⁴Wahbah Zuhaili, *Uṣuuli al-Fiqhi al-Islamy*, (Beirut: Darul Fikr, 1987),752-754

2. Segi jangkauan dan cakupannya.⁶⁵

- a) *Al-Maṣlahah al-Ammah*, yaitu masalah yang secara nyata demi kepentingan orang banyak (umum).
- b) *Al-Maṣlahah al-khassah*, yaitu masalah yang menyangkut kepentingan seseorang atau kelompok tertentu.

3. Segi kepentingan (urgensi) dan kekuatannya⁶⁶.

- a) *Al-Maṣlahah al-Dharuriyah*, yaitu masalah yang mutlak harus dilindungi demi menjaga kelangsungan kehidupan manusia didunia dan di akhirat.
- b) *Al-Maṣlahah al-hajiyyah*, yaitu hal-hal yang harus dijaga demi terwujudnya kepentingan *Dharuriyah*.
- c) *Al-Maṣlahah al-Tahsiniyyah*, yaitu kepentingan yang keberadaannya dimaksudkan sebagai pertimbangan etik dan estetis untuk mencapai kesempurnaan dalam pembangunan peradaban manusia.⁶⁷

d. Contoh Penerapan *al-Maṣlahah al-Mursalah*

Contoh-contoh penerapan atau penggunaan *al-Maṣlahah al-Mursalah* antara lain:

⁶⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustaṣfa Min Ilmi al-Uṣuli*, (Mesir, Syirkah at-Tabaah al-Fannaniyyah al-muttahidah, 1971), 254.

⁶⁶ Wahbah Zuhaili, *Uṣuuli al-Fiqhi al-Islamy*, ... 752-754

⁶⁷ Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*, ... 125-128.

1. Pengangkatan Abu Bakar ash-Shiddiq Sebagai khalifah

Perbuatan para sahabat memilih dan mengangkat Abu Bakar ash-Shiddiq sebagai khalifah pertama pengganti nabi untuk memimpin umat dalam meneruskan tugas *imamah* dan *da'wah*, menjaga, mengembangkan dan mempertahankan berlakunya syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Seorang khalifah sangat dibutuhkan pada saat itu, dan ini merupakan suatu masalah yang sangat besar, namun hal ini tidak ditemukan dalil khusus dari teks syariat yang membenarkan atau menyuruh atau membatalkannya (melarang).

2. Pengumpulan Al-Qur'an Oleh Utsman bin Affan

Sahabat Utsman bin Affan mengumpulkan al-Qur'an kedalam beberapa mushaf. Padahal hal ini tak pernah dilakukan dimasa Rasulullah SAW. Alasan yang mendorong mereka melakukan pengumpulan itu tidak lain kecuali semata-mata masalah, yaitu menjaga al-Qur'an dari kepunahan atau kehilangan kemutawatirannya karena meninggalnya sejumlah besar hafidz dari generasi sahabat.⁶⁸

⁶⁸Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, ... 429.

5. Biografi Imam al-Ghazali (450-505 H/1058-1111 M).

a. Riwayat Hidup Imam al-Ghazali

Nama lengkapnya ialah Abu hamid Muhammad bin Muhammad at-Tusi al-Gazhali, seorang pemikir Islam sepanjang sejarah Islam, teolog, filsuf dan sufi termahsyur. Ia lahir di kota Gazalah, sebuah kota kecil dekat Tus di Khurasan, yang ketika itu merupakan salah satu pusat ilmu pengetahuan di dunia Islam, meninggal di kota Tus setelah mengadakan perjalanan untuk mencari ilmu dan ketenangan batin. Nama al-Ghazali dan at-Tusi dinisbahkan untuk tempat kelahirannya.⁶⁹ Ia lahir dari keluarga yang taat beragama dan hidup sederhana. Ayahnya seorang pemintal wol di kota Tus.⁷⁰

Setelah al-Juwaini wafat (1085) al-Ghazali meninggalkan Naisabur menuju Muaskar untuk memenuhi undangan perdana menteri Nizam al-Mulk, pendiri madrasah Nizamiyah. Muaskar pada waktu itu adalah tempat pemukiman perdana menteri, pembesar-pembesar kerajaan, dan para ulama intelektual terkemuka. Disini ia menghadiri pertemuan-pertemuan ilmiah yang rutin diadakan di istana Nizam al-Mulk. Melalui forum inilah ia semakin meluas. Kepandaian al-Ghazali menyebabkan perdana menteri Nizam al-Mulk mengangkatnya menjadi guru besar pada madrasah Nizamiyah di Baghdad pada 1090 Masehi. Ini merupakan kedudukan terhormat dan merupakan prestasi puncak, dan inilah yang menjadikannya

⁶⁹Dewan Redaksi, *Ensiclopedia Islam*, vol.3, (Jakarta: ikhtiar baru wan houve, 2008), 25.

⁷⁰Dewan Redaksi, *Ensiclopedia Islam*, ... 25.

semakin populer. Akan tetapi, setelah lima tahun memegang jabatan itu (1090-1095) ia mengundurkan diri.⁷¹

Kehidupan al-Ghazali pada masa tuanya telah mantap coraknya menjadi seorang sufi. Sebagai seorang sufi ia berkeyakinan bahwa tasawuf ialah jalan satu-satunya untuk mencapai kebenaran yang hakiki. Melalui tasawuf seseorang dapat berada dekat dengan tuhan, bahkan dengan kalbunya dapat melihat tuhan. Akan tetapi, jalan untuk menjadi sufi tidaklah mudah banyak ujian dan godaan. al-Ghazali sendiri menceritakan pengalamannya bertahun-tahun ia meninggalkan kesenangan jasmani dan semata-mata mengabdikan kepada Tuhan.⁷²

b. Pendidikan Imam al-Ghazali

Latar belakang pendidikannya dimulai dengan belajar al-Qur'an pada ayahnya sendiri. sepeninggal ayahnya, ia dan saudaranya dititipkan pada teman ayahnya, Ahmad bin Muhammad ar-Razikani, seorang sufi besar. Padanya al-Ghazali mempelajari ilmu fikih, riwayat hidup para wali, dan kehidupan spiritual mereka. selain itu, ia juga belajar syair syair tentang *mahabbah*(cinta) kepada al-Qur'an dan sunah.⁷³

Ia kemudian dimasukkan ke sekolah yang menyediakan biaya hidup bagi para muridnya. disini gurunya adalah Yusuf an-Nassaj juga

⁷¹Dewan Redaksi, *Ensiclopedia Islam*, ... 26.

⁷²Dewan Redaksi, *Ensiclopedia Islam*, ... 27.

⁷³Dewan Redaksi, *Ensiclopedia Islam*, ... 25.

seorang sufi. setelah tamat ia melanjutkan sekolah nya ke kota Jurjan yang ketika itu juga menjadi pusat kegiatan ilmiah. disini ia mendalami ilmu pengetahuan bahasa arab dan Persia, disamping belajar pengetahuan agama. Gurunya diantaranya Imam Abu Nasr al-Isma'ili. Karena kurang puas ia kembali ke Tus. Beberapa tahun kemudian ia pergi ke Naisabur dan disana memasuki madrasah Nizamiyah yang dipimpin ulama besar, Imam al-Haramain al-Juwani, al-Ghazali memperoleh ilmu usul fikih, ilmu mantik dan ilmu kalam. karena dinilai berbakat dan berpotensi ia diangkat menjadi asistennya. Ia kemudian dipercaya menggantikan al-Juwani mengajar setiap kali gurunya berhalangan datang atau dipercaya mewakili pimpinan nizamiyah. di Naisabur inilah bakatnya dalam menulis berkembang.⁷⁴

c. Karya-karya Imam al-Ghazali

Al-Ghazali menulis hampir 100 buah buku. buku-bukunya itu meliputi berbagai ilmu pengetahuan, seperti ilmu kalam (teologi islam), fikih (hukum Islam), tasawuf, filsafat, akhlak dan autobiografi. karangannya itu ditulis dalam bahasa arab atau Persia. Diantaranya kitab-kitab yang terkenal adalah *maqasid al-falasifah* (tujuan para filsuf) dan kitab *tahafut al-falasifah* (kekacauan para filsuf), yang keduanya mengenai filsafat.⁷⁵

Bukunya dalam bidang keagamaan adalah *Ihya' ulum ad-din* (menghidupkan ilmu-ilmu agama), dan *al-munqiz min ad-dalal*

⁷⁴Dewan Redaksi, *Ensiclopedia Islam*, ... 25.

⁷⁵Dewan Redaksi, *Ensiclopedia Islam*, ... 25.

(penyelamat dari kesesatan). buku-buku karangannya ini pada umumnya berisi kritikan-kritikan dan komentar terhadap pemikiran filsuf terdahulu. tulisan-tulisannya itu kemudian diberikan kepada gurunya untuk dibaca dan kemudian mendapat tanggapan positif, bahkan pujian dari gurunya. Bukunya kemudian berhasil menarik perhatian kaum intelektual dan ulama sezamannya padahal usianya masih relatif muda, yaitu 28 tahun. Bukunya mendapat perhatian para orientalis dan diterjemahkan ke berbagai bahasa termasuk bahasa Indonesia.⁷⁶

Diantara karya-karyanya yang lainnya adalah:

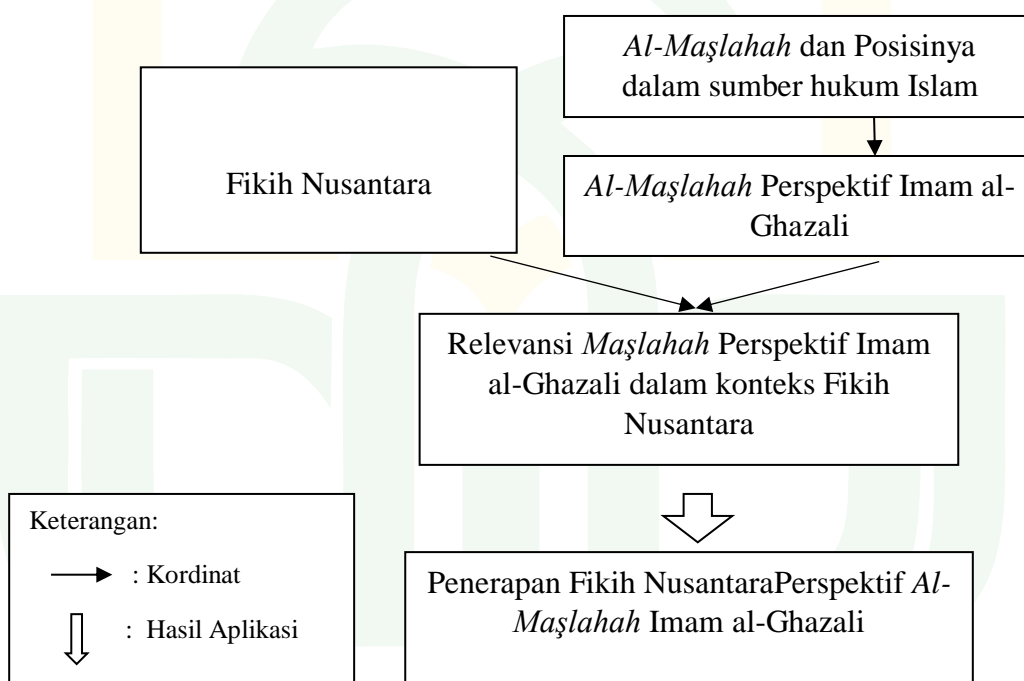
- a) *Mizan al-'amal*
- b) *Al-ma'arif al-aqliyah wa lubab al-hikmah al-ilahiyah*
- c) *Al-maqshad al-astna fi syarh Asma al-husna*
- d) *Bidayat al-hidayah*
- e) *Al-madhnun bih 'ala Ghairi Ahlil*
- f) *Kaimiya al-sa'adah*
- g) *Misykat al-Anwar*
- h) *Al-kasyf wa al-tabyin fi Ghurur al-naas ajma'in*
- i) *Al-Dhurat al-Fakhirah fi Kasyf 'ulumi al-Akhirah*
- j) *Minhaj al-'Abidin ila Jannati Rabbi al'-alamin*
- k) *Al-Arba'in fi Ushul al-Din*⁷⁷

⁷⁶Dewan Redaksi, *Ensiclopedia Islam*, ... 25.

⁷⁷Teguuh Pramono, *100 Muslim Paling Berpengaruh*, ... 287-288.

C. Kerangka Konseptual

Kerangka konseptual dari penelitian ini diawali dengan menguraikan tentang teori Fikih Nusantara, Kemudian tentang posisi *Al-Maṣlahah* di dalam sumber hukum Islam, dilanjutkan *Al-Maṣlahah* perspektif Imam al-Ghazali sebagai sumber penetapan hukum Islam. Lalu mencoba mencari relevansi keduanya. Kemudian mengkaji bagaimana peran *Al-Maṣlahah* dalam konteks Fikih Nusantara. Lebih jelasnya bisa dilihat dalam diagram alur berikut :



BAB III

DATA DAN HASIL ANALISIS

A. Gagasan Fikih Nusantara

1. Definisi Fikih Nusantara

Fikih Nusantara terdiri dari dua suku kata. Fikih dan Nusantara. Masing-masing kata tersebut memiliki definisi yang mengalami modifikasi makna dan penggunaan dalam perjalannya historisnya. Berikut peneliti uraikan satu persatu.

a) Definisi Fiqih

Fikih dalam Bahasa Indonesia berarti “ilmu tentang hukum Islam”.⁷⁸ Kata Fikih Ini merupakan serapan dari Bahasa Arab, yaitu **فقه** yang artinya adalah **الفهم** yang bermakna “faham/mengerti”⁷⁹ seperti Firman Allah dalam al-Qur’an :

... لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ⁸⁰

Artinya : “...untuk/supaya memperdalam pengetahuan mereka tentang agama...” (QS. At-Taubah: 122)

Dalam hadith Nabi juga disebutkan :

مَنْ يُرِدِ اللَّهُ خَيْرًا يُفَقِّهُهُ فِي الدِّينِ⁸¹

⁷⁸ KBBi online, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/fikih> (07 Mei 2019)

⁷⁹ Ahmad Warson Munawir, *al-Munawir Kamus Arab Indonesia* (Yogyakarta: pustaka Progresif, 1997), 516

⁸⁰ Al-Qur’ân, 9:122

⁸¹ Al-Bukhari, *al-Jâmi’ al-ṣaḥîḥ*, vol 1 (Beirut: DKI, 2006), 78.

Artinya : “Siapa yang dikehendaki Allah SWT. menjadi orang baik, maka akan diberikan kepadanya pemahaman yang mendalam dalam agama” (HR. Bukhori)

Pengertian serupa dapat disimpulkan dari do’a Rasulullah untuk Ibnu Abbas :

... فَفَهَّمَهُ فِي الدِّينِ ٨٢

Artinya : “ya Allah, Fahamkanlah dia (Ibnu Abbas) dalam urusan agama” (HR. Bukhori)

Fikih sejatinya merupakan hasil nalar manusia atas sumber hukum utama al-Qur’an dan al-Hadith tanpa membatasinya dalam ranah hukum semata. Pemahaman ini didasarkan pada redaksi yang dipilih Rasulullah yakni “*Faqih*” dan Nampak disini Rasulullah tidak menegaskan hanya tentang hukum, namun lebih pada pemahaman mendalam dalam urusan agama secara umum.⁸³

Menurut terminologi, ada beberapa macam definisi fikih. Hal itu terkait penggunaan istilah tersebut dalam berbagai bidang ilmu dan penggunaannya secara umum. Berikut uraiannya :

- 1) Dalam penggunaan secara praktis dan umum, fikih diberi pengertian yang sama dengan syariat, syara’, dan hukum Islam. Ketiga istilah tersebut dapat ditukarkan dalam konteks

⁸² Al-Bukhori, *al-Jâmi’ al-ṣahîh*, vol 4 (Beirut: DKI, 2006), 46.

⁸³ M. Noor Harisuddin, *FIKIH NUSANTARA ...*, 7.

kalimat sesuai substansi pembahasannya walaupun sebenarnya ketiganya mempunyai makna yang berbeda.⁸⁴

- 2) Menurut ulama fikih, fikih secara Bahasa berarti pengetahuan/kefahaman. Secara istilah berarti :

العِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الْمُكْتَسَبِ مِنْ أَدَلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ⁸⁵

Artinya : “*sebuah ilmu dalam mengetahui hukum-hukum syariat yang berupa amaliyyah yang didapatkan dari dalil-dalilnya yang terperinci.*”

- 3) Menurut ulama *uṣul fiqh*, secara Bahasa berarti faham/mengetahui, secara istilah :

مَعْرِفَةُ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الَّتِي طَرِيقُهَا الْإِجْتِهَادُ⁸⁶

Artinya : “*mengetahui hukum-hukum syariat dengan jalan Ijtihad.*”

Dengan definisi demikian maka mengecualikan hukum-hukum akal seperti mengetahui bahwa 1 adalah separuh dari 2, hukum-hukum *hissi* (panca indra) seperti mengetahui bahwa api itu panas, dan hukum-hukum *qath'i* (ketentuan pasti) seperti mengetahui bahwa Allah itu tunggal, shalat yang

⁸⁴ Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*, ... 38

⁸⁵ Muhammad Ibnu Qasim, *Fathul Qarib al-Mujib* (Surabaya: Imaratullah, t.t), 2

⁸⁶ Muhammad bin Alawy al-Maliky, *Al-Qawaidu al-Asasiyyatu fii Uṣuuli al-Fiqhi*, (t.tp: hai'ah Aṣ-Ṣafwah, tt), 10.

diwajibkan ada lima. Ketiga hukum tersebut dalam istilah ulama *uṣul* tidak disebut dengan fikih.⁸⁷

Untuk memperdalam analisa tentang definisi fikih kita perlu menelisik historical dari penggunaan kata fikih. Secara historis, pada awal periode sesudah Rasulullah wafat ada dua sumber hukum dalam memahami syari'at. Pertama adalah al-Qur'an dan al-Hadith yang menjadi rujukan otoritas. Kedua adalah kecerdasan atau akal fikiran (nalar) manusia sebagai sumber dan metode dalam memahami syari'ah.

Metode kedua ini muncul karena perkembangan zaman yang melahirkan masalah-masalah baru pada generasi selanjutnya yang tidak diterangkan secara eksplisit oleh sumber hukum pertama. Sehingga desakan keadaan tersebut menuntut lahirnya metode kedua. Sumber pertama disebut dengan "ilmu" yang dapat diperoleh dengan belajar. Sedangkan sumber kedua disebut sebagai "fikih" yang didapatkan dengan proses-proses penalaran serta menarik deduksi-deduksi dari metode pertama.⁸⁸

Dari sini dapat diketahui bahwa fikih pada awalnya merupakan hasil aktifitas nalar perseorangan dan kemudian berubah menjadi suatu disiplin ilmu tertentu setelah tersusunnya prinsip metode pengambilan hukumnya melalui *uṣul fiqh*. Semenjak itu, fikih menjadi disiplin yang tersusun beserta kumpulan pengetahuan yang dihasilkan melalui

⁸⁷ Al-Maliky, *Al-Qawaidu al-Asasiyyatu ...*, 10

⁸⁸ Muchotob Hamzah, Dkk, *Pengantar Studi Aswaja An-Nahdliyah* (Yogyakarta; LKiS, 2017), 86.

disiplin tersebut. Sekumpulan pengetahuan itu dibakukan dan dibentuk sebagai sistem yang objektif.⁸⁹ Sehingga fikih -yang sebelumnya berupa hasil nalar dari data-data sumber hukum yang memuat berbagai masalah hukum, teologi, akhlak, dll.- berupah menjadi ilmu fikih yang terbatas pada ilmu hukum yang mencakup segala hukum yang meliputi hampir semua aspek kehidupan manusia. Mulai hukum ibadah, transaksi (*mu'amalah*), pernikahan (*munakahah*), hingga politik (*siyasah*).

Bisa kita simpulkan bahwa fikih dapat didefinisikan menjadi dua.⁹⁰ Ada pengertian secara luas dan ada pengertian secara khusus. Pengertian secara luas meliputi semua dimensi ajaran Islam termasuk akidah, syari'ah, dan akhlak (pemahaman mendalam tentang pengetahuan Agama). Hal ini ditunjukkan dengan karya Imam Abu Hanifa yang berjudul "*Fiqh al-Akbar*" yang isinya mencakup dimensi-dimensi tersebut. Sedangkan secara spesifik berarti disiplin ilmu tentang hukum Islam (syari'ah) dengan metodologi nalar (*ra'yu/ijtihad*).

b) Definisi Nusantara

Nusantara adalah istilah yang menggambarkan wilayah kepulauan dari Sumatera hingga Papua. Kata ini berasal dari manuskrip berbahasa Jawa sekitar abad ke-12 sampai ke-16 sebagai konsep Negara Majapahit. Sementara dalam literatur berbahasa Inggris

⁸⁹ Muchotob Hamzah, Dkk, *Pengantar Studi...*, 87.

⁹⁰ M. Noor Harisuddin, *FIKIH NUSANTARA ...*, 8.

abad ke-19, Nusantara merujuk pada kepulauan Melayu. Ki Hajar Dewantoro, memakai istilah ini pada abad 20-an sebagai salah satu rekomendasi untuk nama suatu wilayah Hindia Belanda. Karena kepulauan tersebut mayoritas berada di wilayah negara Indonesia, maka Nusantara biasanya disinonimkan dengan Indonesia.⁹¹

Secara teritorial, pada dasarnya Nusantara bukan hanya sebutan untuk Indonesia. M. Noor Harisudin menyatakan -sebagaimana disebutkan oleh Azyumardi Azra- bahwa Nusantara memasukkan Indonesia, Singapura, Thailand, Malaysia, dan Brunei sebagai kawasan-kawasan yang pernah diperjuangkan oleh patih Gajah Mada di masa kerajaan Majapahit.⁹² Dengan melihat pernyataan itu, maka nusantara adalah Asia Tenggara.

Dalam konsep kenegaraan Jawa abad ke 13-15, Kerajaan membagi Negara menjadi tiga wilayah, yaitu:⁹³

- 1) *Negara Agung* (negoro agung); yaitu wilayah sekeliling ibu kota kerajaan tempat seorang raja memerintah.
- 2) *Mancanegara* (monconegoro): merupakan wilayah-wilayah di Pulau Jawa dan sekitar memiliki kemiripan budaya dengan *Negara Agung*, namun sudah berada di “daerah perbatasan”. Dilihat dari sudut pandang ini, Madura, Bali, Lampung, dan Palembang dianggap daerah “*mancanegara*”.

⁹¹<https://id.wikipedia.org/wiki/Nusantara> (17 Mei 2019)

⁹² M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA ...*, 23

⁹³<https://id.wikipedia.org/wiki/Nusantara> (17 Mei 2019)

3) *Nusantara*; yang memiliki arti “pulau lain” (di luar Jawa)⁹⁴ adalah wilayah di luar pengaruh budaya Jawa namun diklaim sebagai daerah taklukan, para penguasanya harus membayar upeti.

Namun, Nusantara dalam kajian ini tidak seluas keterangan diatas. Sebagaimana ditegaskan Noor Harisudin bahwa Nusantara dalam diskursus ini diartikan hanya Indonesia.⁹⁵ Senada dengan aksin Wijaya yang menyebutkan bahwa “Nusantara” mewakili masa-masa keberadaan wilayah-wilayah yang kini bernama Indonesia.⁹⁶ Sebagaimana tema pengusung Fikih Nusantara, yakni Islam Nusantara dijadikan nama lain dari Islam Indonesia, bukan Islam Asia tenggara.⁹⁷ Istilah ini dikukuhkan dengan Keputusan Presiden (Kepres) MPR No.IV/MPR/1973, tentang Garis Besar Haluan Negara Bab II Sub E. Kata Nusantara ditambah dengan kata wawasan.⁹⁸ Sehingga dalam KBBI pun Nusantara diartikan dengan “sebutan (nama) bagi seluruh wilayah kepulauan Indonesia”⁹⁹

Bila kita gabungkan dua unsur tersebut “Fikih” dan “Nusantara” maka maka dapat diartikan Fikihnya Nusantaranya. Akan tetapi penggabungan kalimat majmuk -Fikih Nusantara- nyatanya menjadikan

⁹⁴Jerry H. Bentley, Renate Bridenthal, Kären E. Wigen (éds.), *Seascapes: Maritime Histories, Littoral Cultures, and Transoceanic Exchanges*, 2007, University of Hawai'i Press, Honolulu, 61 dikutip <https://id.wikipedia.org/wiki/Nusantara> (17 Mei 2019)

⁹⁵ M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA ...*, 18, 22

⁹⁶ Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam*, (Yogyakarta: Nadi Pustaka dan Kenebag RI, 2012), 33.

⁹⁷ Lihat Mujamil Qomar, *ISLAM NUSANTARA: Sebuah Alternatif Model Pemikiran, Pemahaman, dan Pengamalan Islam*, jurnal el-Harakah Vol.17 No.2 Tahun 2015.

⁹⁸Khabibi Muhammad Luthfi, *Islam Nusantara*, 3.

⁹⁹ KBBI Online, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/Nusantara>, (17 Mei 2019)

banyak persepsi tema pengusungnya yang juga memiliki pro dan kontra dalam penafsiran penggabungan kata didalamnya.¹⁰⁰

Fikih Nusantara merujuk pada Islam Nusantara sudah semestinya memiliki hubungan kalimat majmuk yang sama. Dalam gramatika Arab disitilahkan dengan *tarkib Idafah*. Penyandaran kata model ini memiliki beberapa makna tersimpan, yaitu *min* (dari), *fi* (dalam), dan *ila* (untuk/milik).¹⁰¹ Sehingga penyandaran Islam ke Nusantara dapat berarti sebagai berikut :

- a) Islam dari Nusantara
- b) Islam dalam Nusantara
- c) Islam milik/untuk Nusantara.

Melihat ketiga pemaknaan yang dapat diambil dari susunan tersebut, yang bisa diterima adalah poin b, yaitu Islam yang ada di dalam Nusantara. Islam yang berkembang di Indonesia. Hal ini dikarenakan poin a dan b tidak sesuai dengan realitas yang ada. *Pertama*, (untuk poin a) Islam berasal dari Nabi Muhammad Saw yang berasal dari Arab sehingga tidak mungkin ada Islam tandingan dari Indonesia. Kedua, (untuk poin b) Islam adalah agama universal, tidak terbatas pada kaum, suku, atau bangsa tertentu sehingga tidak mungkin muncul Islam yang khusus diperuntukkan untuk Indonesia.

Secara terminologi, Sebenarnya Fikih Nusantara masih belum memiliki konsep yang baku, melainkan masih dalam tahap perbincangan

¹⁰⁰ Lihat M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA ...*, 19-20

¹⁰¹ Ibnu Malik, *Alfiyyah Ibn Malik* (Surabaya; Hidayah, t.t),

(wacana). Hal ini ditunjukkan dari banyaknya konsep yang disajikan oleh beberapa pakar. Berikut diantaranya:

1. M. Noor Harisudin

*“Fikih Nusantara adalah fikih yang hidup ditengah-tengah masyarakat Indonesia. Fikih Nusantara merupakan fikih yang berkembang di Indonesia dengan karakternya yang khas sesuai dengan adat istiadat keindonesiaan.”*¹⁰²

2. Afifudin Muhajir

*“Fiqh Nusantara adalah paham dan perspektif keislaman di bumi nusantara sebagai hasil dialektika teks teks syari’at dan budaya, juga realitas di (daerah) setempat.”*¹⁰³

3. Zaini Rahman

*“Dalam perspektif penalaran fiqh, semua praktek keagamaan yang digambarkan bukan berarti menjadikan adat dan tradisi lokal sebagai ibadah, melainkan mengisinya dengan nilai-nilai ajaran Islam untuk kepentingan dakwah, praktek kebudayaan hanya sebagai wadah atau instrument, sementara unsur ibadahnya ada pada bacaan-bacaan sebagai isi dari wadah itu.”*¹⁰⁴

¹⁰² M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA ...*, 23.

¹⁰³ Apa yang dimaksud dengan Islam Nusantara dalam www.nu.or.id, diakses pada 11 Februari 2018.

¹⁰⁴ Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara, ...*75.

4. Ahmad Baso

Sebagaimana disebutkan M. Noor Harisuddin, Ahmad Baso menyebut secara spesifik fikih Nusantara sebagai bagian dari konstruksi Islam Nusantara, dimana Islam Nusantara, adalah memaknai Islam sebagai ajaran normatif diamalkan dan diistifadahkan dalam “bahasa-bahasa ibu” penduduk Nusantara.¹⁰⁵

5. Hasbi as-Shidiqi

Sebagaimana disebutkan Noor Harisudin, bahwa secara historis, fikih Nusantara atau yang pada saat itu direduksikan dengan fikih Indonesia sudah pernah dikumandangkan pada tahun 1940-an oleh Hasbi as-Shidiqi. Sehingga fikih Nusantara dapat digemakan sebagai kelanjutan dari fikih Indonesia.¹⁰⁶

Walaupun banyak sajian konsep dari para pakar, namun setidaknya kita dapat menemukan titik temunya. Sehingga, Fikih Nusantara dapat diartikan fikih yang berkembang, yang dipraktekan di nusantara dengan karakternya yang khas sesuai dengan adat istiadat keindonesiaan sebagai hasil dari dialektika teks-teks suci dengan budaya.

Peneliti lebih condong mendefinisikan Fikih Nusantara sebagai corak khas fikih sebagaimana kebanyakan pakar. Yaitu karakteristik yang khas dari kreasi para ulama Nusantara dalam berijtihad. Menurut peneliti inilah definisi paling pas -terutama dalam domain kajian Hukum- dibandingkan definisi yang mengistilahkan keunikan Fikih Nusantara sebagai wadah dakwah.

¹⁰⁵ M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA: Metodologi ...*, 24.

¹⁰⁶ M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA: Metodologi ...*, 22.

Bingkai dakwah untuk menerapkan fikih itu sendiri. Hal itu menjadi penting karena apabila hanya sebagai wadah dakwah maka karakteristik tersebut bukan muncul dalam diri Fikih Nusantara sendiri (*fi zatihi*) melainkan hanya sebagai sarana penerepan fikih di Nusantara (*amrun kharij*).

2. Latar belakang Munculnya Fikih Nusantara

Fikih Nusantara merupakan derivasi dari Islam Nusantara, sebuah Tema yang mencuat dalam Mukmtar NU ke 33 yang diselenggarakan Jombang.¹⁰⁷ Noor Harisudin Menjelaskan bahwa Fikih Nusantara dalam Islam Nusantara merupakan sebuah percabangan bagian (*furu'*) sebagaimana tasawwuf Nusantara, ekonomi Nusantara, Politik Islam Nusantara, Dakwah Islam Nusantara, dll.¹⁰⁸

Tema “Islam Nusantara” cukup menuai pro kontra pada awal munculnya dalam Muktamar NU tersebut terutama tentang ontologi/pemaknaan yang tepat atas penggabungan kata tersebut. Namun beberapa pihak mampu menyanggah kesalahan pengertian dengan beberapa argument. *Pertama*, munculnya syair-syair di social media waktu itu yang mendefinisikan bahwa Islam Nusantara adalah Islam di Nusantara.¹⁰⁹ *Kedua*,

¹⁰⁷ Islam Indonesia yang dalam Muktamar tersebut –menurut daddi Darmadi- diuraikan sebagai “... *Islam of the Archipelago*”, my connote different thinas of differnt people. It may mean Islam that is rooted in local values, or the kind of Islam that has been promoted by scholars, traders and missionaries with peace. Not war”. Lihat Dadi Darmadi, tears and cheers in Jombang: some note on the 33td Nahdlatul Ulama congress, studia Islamica, vol. 23, No.1. 2016, 186.

¹⁰⁸ M. Moor Harisudin, *Membumikan Islam Nusantara*, (Surabatya: pena Salsabila, 2016), 7.

¹⁰⁹ Sebagaimana uraian sebelumnya tentang tarkib Idofi. Syair tersebut berbunyi

“ *fa man bihi ja'a Islam Nusantara # Tis'atu auliya'illah fi jawa.
Wa man yurafidluhu la ya'lamu fi # babi idhofatin lidzaka fa'rifi
Liannah al-Islam fi Nusantara # nahwiyatan fi laysa min aw liman.*”

(siapa yang membawa islam Nusantara # merekalah walisongo dijawa

Barang siapa yang menolak Islam Nusantara # dia belum mengerti idhofah, maka mengertilah

penjelasan Gus Mus (Mustafa Bisri) yang menguatkan pendapat pertama dan menganalogikannya dengan “air dalam gelas” yang berarti air di dalam gelas, bukan airnya gelas.¹¹⁰

Bahkan Fikih Nusantara menjadi titik berat dari apa yang dimaksud dengan Islam Nusantara itu sendiri. Karena menurut Afifuddin Muhajir – sebagaimana disebutkan oleh Noor Harisudin, bahwa Islam Nusantara terlalu luas cakupannya dan rentan menjadi sasaran kritik yang tidak jelas ujungnya.¹¹¹ Sebetulnya ide ini sudah pernah didengungkan oleh Hasby as-Shiddiqie pada tahun 1940-an dengan nama Fikih Indonesia.¹¹²

3. Relevansi Fikih Nusantara

Tema usungan Mukhtamar NU tersebut ternyata menyita perhatian berbagai kalangan terutama dunia akademisi untuk mengkajinya. Terlebih dalam kajian hukum, Fikih Nusantaranya menjadi santapan yang menggiurkan untuk diteliti hingga muncullah banyak kajian tentang hal tersebut. Hal ini menjadikan kajian konsep dan mencari formulasi yang mapan atas Fikih Nusantara begitu menarik untuk dibahas.¹¹³ Berikut peneliti paparkan analisis atas relevansi, konsepsi dan formulasi Fikih Nusantara.

Islam Nusantara itu Islam di Nusantara # menyimpan makna fi bukan min atau li). Lihat M. Moor Harisudin, *Membumikan Islam Nusantara*, 2.

¹¹⁰ www.nu.or.id (18 Mei 2019)

¹¹¹ Afifuddin Muhajir adalah salah satu tokoh penting NU yang menolak hasil Mutamar ke 33 di Jombang tahun 2015 karena dianggap “tidak fair”. Lihat M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA: Metodologi ...*, 23

¹¹² Harisudin, *FIKIH NUSANTARA*, 22.

¹¹³ Hal ini dapat kita ketahui dari banyaknya jurnal-jurnal dan kajian lainnya yang erius membahas fikih bercorakkan Indonesia ini dengan beberapa haluan dan prekspektif.

a. Relevansi Fikih Nusantara dalam Universalitas dan Lokalitas Islam

Islam adalah agama yang memiliki risalah universal. Dalam artian risalahnya diperuntukkan bagi seluruh manusia lintas ras, suku, dan bangsa. Tidak seperti risalah-risalah sebelumnya yang hanya bersifat lokalitas terhadap suatu kaum tertentu. Dalam memaknai universalitas Islam ada dua golongan yang memiliki sudut pandang berbeda. Yang pertama mereka yang menafsirkan universalitas Islam secara utuh. Kedua, golongan yang menafsirkan bahwa Islam mampu berinteraksi dengan regional/lokal.¹¹⁴ Kedua hal tersebut juga disebut teori keadadian (*normativitas*) dan teori perubahan (*adaptabilitas*).¹¹⁵

Teori pertama berpendapat bahwa Islam, Apa yang diturunkan, ditafsirkan, dan diaktualisasikan oleh bangsa Arab -sebagai penerima risalah pertama kali- secara utuh harus diikuti tanpa adanya penyesuaian. Terlebih Arab yang notabene menjadi *episentrum* dunia¹¹⁶ Islam selama ini. Peneliti pahami pemikiran ini memandang ajaran Islam bagaikan Invasi. Penyebaran dari Negara asal turunnya risalah merambah ke seluruh dunia.

Kedua, teori yang menafsirkan universalitas Islam bisa masuk dan berinteraksi dengan lokal. Ajaran Islam secara prinsip dan pokok-pokok telah ditetapkan dalam sumber hukumnya. Lantas risalah tersebut dapat

¹¹⁴Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*, ...2, 16

¹¹⁵M. Noor Harisudin, *Menggagas Fikih*, ... 52-53.

¹¹⁶M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA: Metodologi* ..., 22.

diterima dan berakulturasi dengan setiap budaya dan kearifan lokal disetiap penjuru dunia yang beragam.¹¹⁷

Dari dua teori tersebut, teori adaptabilitaslah yang dipandang paling kuat secara dalil dan argument. Sedangkan teori normatifitas memiliki kelemahan diberbagai aspek. Hal ini dikarenakan, bagaimanapun juga, ruang dan waktu memiliki andil dalam proses *istinbat* seorang mujtahid. Yusuf Qardlawi mengatakan bahwa hukum yang tidak melihat aspek waktu, tempat, dan kondisi adalah hukum yang *shadd* (lawan dari hukum *sahih*).¹¹⁸

Allah berfirman :

لِّلْعٰلَمِيْنَ رَحْمَةً اِلَّا اَرْسَلْنَاكَ وَا

Artinya : “dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.”

Ayat tersebut menerangkan bahwa Rasulullah diutus sebagai pembawa rahmat bagi semesta alam. Didalamnya termasuk manusia dan jin¹²⁰ baik itu yang beriman atau yang kafir.¹²¹

Noor Harisudin memberikan skema tentang Islam Arab dan Islam Nusantara. Selain Islam turun sebagai agama seluruh umat, Menurutnya, Islam yang bergembang di negeri asalnya juga menjadikan corak tersendiri sehingga disebut Arabisme. Hal ini dikarenakan dialektika

¹¹⁷Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*, ...2, 16

¹¹⁸M. Noor Harisudin, *Menggagas Fikih...*, 53; ... *FIKIH NUSANTARA: Metodologi ...*, 81-82

¹¹⁹QS. al-‘Anbiyaa’: 21, 107.

¹²⁰Al-Mahali dan Aş-Şuyuti, *Tafsir Jalalain* (Surabaya: Al-Hidayah, t.t), 80.

¹²¹At-Ṭabari, *Tafsir at-Ṭabari* (Beirut: DKI, 2006), 167.

antara teks suci dengan realitas ke-Araban. Begitupula Islam Nusantara yang memuat Fikih Nusantara didalamnya. Ia lahir dari dialektika teks suci dengan realitas keindonesiaan sehingga memiliki corak dan karakteristik tersendiri.¹²²

Fikih Nusantara yang merupakan hasil akulturasi antara pokok-pokok Islam dan kearifan lokal bangsa Indonesai melahirkan fikih yang memiliki corak berbeda dari keumuman fikih di negara asalnya, yakni Arab.¹²³ Hal ini merujuk pada perspektif kedua mengenai interpretasi universalitas Islam. Sekilas akan tampak bahwa gagasan ini me-lokalitas Islam itu sendiri. Terutama bagi pertama dan mereka yang tidak setuju dengan ide ini.

Namun kalau kita mau menalar lebih jauh, lokalitas dalam kasus ini bukanlah memutar balikkan sifat universalitas Islam atau merusak Islam yang berdifat *rahmatan lil 'alamin*. Berbeda Bukan menjadikannya semakin sempit. Justru sebaliknya, kemampuan Islam dalam berakulturasi dengan budaya –sepanjang tidak bertentangan- dan sifat Islam yang mampu masuk dalam beragam konteks regional menunjukkan sisi universalitas dan sifat *rahmatan lil 'alamin* dari Islam itu sendiri¹²⁴, termasuk dalam konteks ini adalah Islam dan Fikih Nusantara.

¹²² M. Moor Harisudin, *Membumikan Islam Nusantara...*, 9.

¹²³ M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA: Metodologi ...*, 22.

¹²⁴ M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA: Metodologi ...*, 20, 25.

b. Relevansi Metodologi dan Formulasi Fikih Nusantara

Fikih Nusantara sebagai fikih yang memiliki corak keindonesiaan tentunya harus benar-benar diuji keabsahannya secara metodologi dan formulasinya. Sehingga apa yang diwacanakan tentang fikih ini tidak keluar dari koridor syari'at Islam yang diajarkan oleh Rasulullah.

1) Metodologi Fikih Nusantara

Sebagaimana dirumuskan oleh Noor Harisuddin, metodologi Fikih Nusantara sebagai berikut :

- a) Metode *Maṣlahah* (*mu'tabarah* dan *mursalah*).
- b) Metode *'urf*.
- c) Metode *Sadd adh-dhari'ah*.
- d) Metode *Tahqiqul Manâṭ*.¹²⁵

Keempat poin tersebut menjadi acuan pertimbangan dalam metodologi fikih Nusantara selain sebagai langkah pertama harus kembali ke al-Qur'an dan As-Sunnah. Pertimbangan-pertimbangan dalam metodologi ini nampaknya sangat diperhatikan. Sehingga hsyari'at/hukum Islam sebagai hasil nalar Manusia di Indonesia atas teks-teks suci memberentuk karakter sendiri.¹²⁶

Kalau kita cerna lebih dalam, kita tidak akan mengatakan bahwa fikih Nusantara -dengan metodologi yang dimilikinya- membuat tandingan Islam/fikih mainstream. Karena pada dasarnya

¹²⁵ Lihat Harisudin, *FIKIH NUSANTARA...*, 28-62.

¹²⁶ M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA: Metodologi ...*, 22.

fikih bukanlah hukum Tuhan secara langsung melainkan hasil interpretasi manusia terhadap kalam-kalam suci-Nya. Sehingga sudah menjadi keniscayaan adanya karakteristik disetiap hasil pemikiran. Sebagaimana kita temukan pada madzhab-madzhab fikih yang juga memiliki cirri khas sendiri-sendiri.

Kita perlu kembali memahami bahwa fikih -sebagai hasil nalar manusia - adalah pendapat (*ra'yu*) dari seseorang, atau kita sebut juga dengan hasil *ijtihad*. Dengan demikian maka fikih bersifat subjektif. Berbeda dengan “ilmu” yang bersifat objektif.¹²⁷ Jika “ilmu” merupakan hasil proses belajar (*learning*) yang tertuju pada data-data objektif yang tersusun secara teratur (dalil-dalil nass), maka “fikih” adalah hasil proses memahami (*understanding*) data-data tersebut dengan menarik deduksi atau kesimpulan (*Ijtihad*).¹²⁸

Tentunya dalam melakukan Ijtihad banyak faktor yang mempengaruhi prosesnya, seperti sosio-historigrafis, sosio kultural, dan politis yang turut campur dalam penentuan hasil ijtihad (fikih)nya.¹²⁹ Dan juga kecerdasan dan kelimpatan dari seorang yang mujtahid menjadi motor dari proses ijtihad tersebut.¹³⁰ Hal ini dibuktikan dengan beragamnya madzhab-madzhab fikih. Keragaman ini juga disokong oleh semangat ijtihad yang kuat dan mentradisi.

¹²⁷ Al-Qardlawi, *Madkhal li Dirâsah ash-Syari'ah al-Islamiyyah* (Kairo; Maktabah Wahbah, 2-01), 21.

¹²⁸ Muchotob Hamzah, Dkk, *Pengantar Studi Aswaja ...*, 87.

¹²⁹ Muchotob Hamzah, Dkk, *Pengantar Studi Aswaja ...*, 91.

¹³⁰ Seorang harus memnuhi syarat dan kriteria tertentu untuk menjadi seorang mujtahid. Diantaranya: hal ini membuktikan bahwa tingkat kecerdasan dari seorang mujtahid tidaklah sembarangan. Hal ini pun menjadi faktor yang menentukan hasil ijtihadnya (

Generasi muslim awal menguraikan problematika pada masanya secara dinamin dan kreatif. Dictum-diktum yang lahir akhirnya menjadi sebuah produk-produk pemikiran hukum Islam yang benar-benar aktual karena merupakan respon langsung atas permasalahan yang muncul saat itu.

Pada masa setelah itu pintu ijtihad tertutup. Yaitu disaat menurunnya kualitas para pakar dan tingkat kesalehan mereka sehingga banyak hukum-hukum yang dicetuskan hanya berdasarkan nafsu dan kepentingan belaka. Keadaan ini berakibat tertutupnya pintu ijtihad. Kemudian berlanjut tradisi *ijtihad* pindah ke tradisi *taqlid*.¹³¹ Tradisi *taqlid* lantas menjadi doktrin dan mengakar mentradisi dalam waktu yang begitu lama sampai hukum Islam Nampak statis dan kaku. Imam al-Qarafi berkata :

الجمود على المنقولات. أبدأ. ضلال في الدين ويجهل بمقاصد علماء
المسلمين والسلف الماضين^{١٣٢}

Artinya : “Sikap *jumud* dengan terus bertahan dengan nukilan-nukilan adalah kesesatan dalam Agama dan ketidakfahaman terhdap maksud tujuan ulama kaum muslimin dan para salaf zaman lalu.”

Apa yang dikatakn al-Qarafi tersebut sangat realistis. Karena dalam teks-teks fikih terkandung pula konteks-konteks yang turut

¹³¹ Abu Zahrah, *Tarikh Madzahib al-Fiqhiyyah* (ttp: Maktabah al-Madai, tth), 86-87.

¹³² Al-Qarafi, *al-Furuq*, Juz. 1 (Beirut: DKI, 2006), 176-177.

sumbang dalam proses *istimbat*. Konteks itu tidak bias kita temukan saat kita terapkan fikih tersebut dengan sifat *jumud* (kaku). Hal ini jelas disebabkan karena konteks selalu berubah.¹³³ Oleh sebab itu, *taqlid* terhadap dictum fikih tanpa mempertimbangkan zaman dan kondisi justru akan membawa madllarat pada manusia dan kehidupannya.¹³⁴ Hal ini ikut ditegaskan oleh Ibnu Abidin dengan ucapannya :

ليس للمفتي الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان واهله والا يضيع حقوقا كثيرة ويكون ضرره اعظم من نفعه^{١٣٥}

Artinya : “Mufti tidak boleh kaku/beku dengan -hanya menerima- apa yang dinukil dalam kitab-kitab *dhahir al-Riwayah*, tanpa mempertimbangkan zaman dan manusia zaman itu.

Kalau ini terjadi, maka akan banyak hak yang ia korbakan dan mudllaratnya lebih besar dari manfaatnya”

Begitu juga yang terjadi dalam fikih Indonesia. Corak khas yang dihasilkan dilatar belakangi konteks Indonesai yang berbeda dari regional lainnya dibumi ini, terutama Arab. Perbedaan konteks ini menuntut Islam yang masuk kedalamnya mengalami akulturasi dan penyesuaian. Karena Islam sebagai ajaran yang masuk ke Indonesai haruslah juga dirasakan *rahmatan lil ‘alamin* bagi bangsa Indonesai baik dalam kehidupan dunia dan akhiratnya.

¹³³ Muchotob Hamzah, Dkk, *Pengantar Studi Aswaja ...*, 91

¹³⁴ M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA: Metodologi ...*, 22.

¹³⁵ Ibn Abidin, *Nasyr al-‘Urfi*, Juz II (Istanbul: Maktab Sanayi’: 1286), 113

Penetapan hukum pula harus mempertimbangkan kemaslahatan atas bangsa Indonesia. Bukan berarti pula Indonesai menggali sendiri tanpa melihat fikih-fikih konvensional. Penggalan hukum baru dengan *istinbat (manhaji)* atau *nuqil/ilhaq (qauli)*¹³⁶ dari fikih-fikih klasik sudah semestinya mempertimbangkan keadaan zaman dan konteks bangsa Indonesia sehingga hasilnya dapat menjadi rahmat dan maslahat untuk Indonesia.

2) Formulasi Fikih Nusantara

Noor Harisudin merumuskan Formulasi Fikih Nusantara sebagai berikut :

- a. Diluar *ibadah mahdah*¹³⁷
- b. Memperkuat Bangsa (NKRI & Pancasila)
- c. Relevan dengan Perubahan
- d. Ijtihad Jama'i
- e. Tidak hanya satu madzhab.
- f. Dialogis.¹³⁸

Rumusan Noor Harisudin tersebut tercipta dengan mengaitkan Fikih Nusantara dengan Pembangunan Hukum negara. Jika kita kembalikan pada kajian fikih dan ushul fikih maka kita dapati bahwa formulasi Fikih Nusantara -sebagai fikih yang khas- adalah sebagai berikut :

¹³⁶ *Istinbat manhaji* adalah menggali hukum dengan metode ijtihad ushul fiqih. Sedangkan *istinbat qauli* adalah mencari hasil nalar (fikih) ulama terdahulu atas kasus-kasus yang sama ataupun kasus yang serupa lantas menerapkan hukum tersebut.

¹³⁷ M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA: Metodologi ...*, 70.

¹³⁸ Lihat M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA: Metodologi ...*, 76-93.

a) Diluar ranah *ibadah mahdah*

Poin ini adalah poin yang sangat urgent dalam fikih Nusantara. Dikarenakan sebagai batas sejauh mana ruang gerak ijtihad didalamnya. Domain *ibadah mahdah* menjadi domain baku yang tidak bisa dijangkau oleh fikih Nusantara bahkan semua fikih dalam konteks *ijtihad*. Sifat domain *ibadah mahdah* yang *absolut* dan mutlak menjadikannya “tetap” dan tidak menerima nalar dalam metodologinya.¹³⁹

Secara umum, ibadah merefer pada hukum-hukum yang berisi ritus keagamaan yang bersifat *unintelligible* dimana umat Islam harus menerima tanpa *reserve*. Hukum ibadah ini juga berlaku sepanjang masa, seperti Shalat, puasa, haji dan ibadah-ibadah *mahdah* lainnya yang bersifat baku dan harus dilaksanakan.¹⁴⁰

Ibadah dikelompokkan menjadi dua macam. Ada *ibadah mahdah* dan ibadah *ghairu mahdah*. *Ibadah mahdah* adalah ibadah yang aturannya ditentukan Allah, hak milik Allah semata. Manusia tidak dibenarkan melakukan hal-hal yang mengganggu hak ini.¹⁴¹ kebalikan dari itu adalah ibadah *ghairu mahdah*, dimana akal manusia dapat berperan di dalamnya.

¹³⁹ M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA: Metodologi ...*, 72

¹⁴⁰ Sementara, hukum yang berkaitan dengan kehidupan manusia yang bersifat *intelligible* dan berpotensi berubah sesuai dengan ruang dan waktu disebut mu'amalah. Lihat M. Noor Harisudin, *Menggagas Fikih...*, 31.

¹⁴¹ M. Noor Harisudin, *Menggagas Fikih...*, 39.

Para ulama bersepakat bahwa domain ibadah bersifat “*taufiqi*”. Beberapa pendapat mereka adalah :

ألاصل في العبادات التوفيقي ...^{١٤٢}

... كانت العبادات كلها توفيقيه ...^{١٤٣}

لا تشرع عبادة الا بشرع الله^{١٤٤}

Ketika redaksi tersebut menegaskan bahwa sifat domain ibadah adalah “*taufiqi*” yaitu merupakan ketetapan sehingga ijtihad tidak bisa masuk dalam ranah tersebut.¹⁴⁵ Jika ada sebagian ulama yang melakukan ijtihad dalam kawasan ini maka ia akan dianggap menyimpang sebagaimana hasil ijtihad Masdar Farid tentang Ibadah Haji yang boleh dilakukan diselain bulan Dzulhijjah.¹⁴⁶

Fikih Nusantara sebagaimana fikih lainnya bermain dalam ranah *mu’amalah* yang didalamnya memiliki cakupan luas seperti : jual beli, munakahat, jinayat, siyasat, qadla’, ahwal al-syakhsyiyah, dll¹⁴⁷ inilah yang seharusnya

¹⁴² Saleh bin Abdullah bin Hamid, *Raf’ul Haraj Fi Shari’ah al-Islamiyyah Dawabiṣuh wa Taṭbiqatuh* (darul Istiqamah, 1214 H), 103.

¹⁴³ Muhammad Alawy Al-Maliky, *Manhaj as-Salaf fi Fahmi al-Nuṣuṣ Baina Naḍariyah wa Taṭbiq (hai’ah aṣ-Safwah,tt)*, 43.

¹⁴⁴ Wahab az-Zuhaili, *Naḍariyatu Al-Ḍaruratu al-Shar’iyah* (Damasku: Maktabah al-Farabi, 1969), 32.

¹⁴⁵ Apabila manusia menemukan sebuah alasan tersembunyi atau manfaat dibalik tata cara ibadah yang telah ditetapkan, maka hal ini hanya sekedar hikmah. Lihat Al-Jurjani, *Ḥikmah al-Tashri’ wa falsafatuh* (Beirut: Dar akl-Fikr, tt), 34.

¹⁴⁶ Lihat M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA: Metodologi ...*, 74-75.

¹⁴⁷ M. Noor Harisudin, *FIKIH NUSANTARA: Metodologi ...*, 71-72

dikembangkan dalam Fikih Nusantara baik di level *living law* ataupun *positif law*.¹⁴⁸

Hal ini juga terkait dengan fungsi syariat itu tersendiri dalam penetapan hukum. Dalam ibadah syariat berfungsi sebagai *munshi' /mubtadi*¹⁴⁹ (pencipta/pembentuk hukum) sehingga tidak ada ruang ijtihad didalamnya. Sedangkan dalam mu'amalah, syariat berfungsi sebagai *mutammim* (penyempurna). Fungsi *munshi'* dalam ibadah menjadikan manusia tidak bisa ikut campur dalam menentukannya dan dampak kemanfaatan dari ibadah tersebut tidak bisa secara langsung dirasakan. Berbeda dengan fungsi *mutammim* dalam u'amalah yang didalamnya terkandung kemaslahatan dan dampak manfaatnya bisa dirasaka langsung oleh manusia.¹⁵⁰

Fungsi *mutammim* selain untuk memerinci kemaslahatan yang dapat diketahui/dilihat manusia, namun juga memiliki sisi *ta'abbud*¹⁵¹. Dengan begitu setiap muamalah tidak tidak hanya bersifat duniawi semata, melainkan ada dimensi *ta'abbudnya* walaupun hanya sedikit karena yang lebih dominan adalah *ta'aqqulnya*. Nilai *ta'abbud*

¹⁴⁸ M. Moor Harisudin, *Membumikan Islam Nusantara...*, 34.

¹⁴⁹ Al-Syatibi, *al-Muwâfaqât...*, Jil. 1, 377.

¹⁵⁰ Lihat M. Noor Harisudin, *Menggagas Fikih Rasional...*, 36-38

¹⁵¹ Dalam memahami hukum fikih ada dua perspektif teori, *ta'abbudi* dan *ta'aqquli*. Keduanya mempunyai wilayah tersendiri. Perbedaannya adalah jika *ta'abbudi* tidak ada ijtihad didalamnya, tidak membutuhkan penalaran, dalam bidang ibadah *mahdlah*, *rigid* dan kaku, aturan teknisnya sudah diselesaikan. Sedangkan *ta'aqquli* ada ruang ijtihad didalamnya, membutuhkan penalaran, dalam bidang mu'amalah, *fleksibel*, hanya pokok-pokoknya saja yang ditentukan Lihat M. Noor Harisudin, *Menggagas Fikih, ...* 24.

tersebut walaupun sedikit tetap harus dipatuhi sebagaimana mematuhi nilai ta'abbud dalam ibadah yang lebih dominan.¹⁵²

Berbeda dengan ibadah. Segala bentuk perbuatan ibadah adalah *ta'abuddi* dan *tawqifi*. Diluar wilayah itu, meskipun diantaranya ada yang tidak dapat diketahui alasan hukumnya, namun secara umum bersifat *ta'aqquli* (rasional) dan oleh karenanya dapat dinilai baik dan buruknya oleh akal. Umpamanya minum khamr itu adalah buruk karena merusak akal; penetapan sanksi atas pelanggaran hukum itu baik karena dengan begitu umat bebas dari kerusakan akal yang dapat mengarah pada tindak kekerasan.¹⁵³

b) Bersifat Adaptabilitas

Fikih Nusantara adalah fikih yang senantiasa *built-in* dan mengakar dalam kehidupan bangsa Indonesia. Ia akan terus tanpa henti mengalami “perubahan” menyesuaikan realitas¹⁵⁴

Paradigma hukum Islam saat ini mengalami tantangan modernitas dalam berbagai aspeknya. Oleh sebab itu hukum Islam harus senantiasa tetap menyertai manusia dalam perkembangan. Karena modernisasi tidak hanya membawa dampak positif melainkan juga berimplikasi pada adanya distorsi nilai-nilai kebenaran, kemanusiaan, dan keadilan sosial

¹⁵² Al-Syatibi, *al-Muwâfaqât...*, Jil. 1, 43.

¹⁵³ AmirSyarifuddin, *UshulFiqh...* 340.

¹⁵⁴ M. Moor Harisudin, *Membumikan Islam Nusantara...*, 34.

yang universal.¹⁵⁵ Namun realita tersebut akan berbenturan dengan dua aspek postulat yang sama-sama dianggap valid namun sering dipertentangkan; yaitu keyakinan bahwa Islam adalah nilai-nilai yang bersifat universal dan absolut, berlaku tanpa batas waktu dan tempat; dan kenyataan bahwa Islam umat Islam sendiri dalam perkembangannya telah tersebar keseluruh dunia. Tersekat oleh perbedaan etnis, budaya, negara, dan bahkan sistem hukum.¹⁵⁶

Sebenarnya untuk menjawab pertentangan ini sudah sedikit disinggung dalam sub bab sebelumnya tentang universalitas dan lokalitas. Namun dalam kaitannya dengan “**perubahan hukum**” akan peneliti jelaskan lebih detail disini.

Sifat adaptabilitas hukum Islam dipandang dari sisi obyek normatifnya dikategorikan menjadi dua; *ibadah* (*mahḍah/ghairu mahḍah*) dan *mu’amalah*.¹⁵⁷ Sedangkan

¹⁵⁵ Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*, ... 15-16

¹⁵⁶ M. Noor Harisudin, *Menggagas Fikih*, ... 52-53.

¹⁵⁷ As-Syatibi membagi syari’at menjadi dua, yaitu Hukum Ibadah dan Hukum Mu’amalah. Namun Rashid Ridlo memilahnya bukan demikian melainkan keagamaan dan non-keagamaan, karena menurutnya ibadah dan muamalah yang memiliki muatan moral adalah satu paket hukum yang tidak bisa berubah sepanjang zaman. Lihat M. Noor Harisudin, *Menggagas Fikih Rasional* (Surabaya: Pustaka Radja, 2014), 32-34.

Penggunaan kategori *ibadah&mu’amalah/ta’abbudi&ta’aqquli* adalah paling tepat dari pada istilah *uṣul* dan *furu’*. Karena akan mejadi polemik pembaharuan hukum Islam sebagaimana pernah terjadi pada 1980-an sebagaimana disebutkan Faishal Ismail. Diawali artikel Djoko Moentiarsanti yang berjudul “Agama Tidak Mengenal Pembaharuan” yang kemudian mendapatn tanggapan dari Rusli Karim, dosen IKIP (sekarang: Universitas Negeri Yogyakarta) dengan artikel yang bertajuk “Agama Memerlukan Pembaharuan”.

Setelah membaca beberapa kali tulisan Rusli, Faishal Ismail menemukan poin-poin yang kurang pas menurutnya. Rusli mengatakan bahwa ajaran Islam dibagi menjadi dua, *uṣul* dan *furu’*. *Uṣul* mencakup masalah akidah/teologi yang terkandung dalam rukun Islam dan Iman. *Uṣul* inilah yang tidak mengalami revisi-modifikasi. Pembaharuan hanya terjadi dalam bidang *furu’iyyah* dan itu tidak berbahaya terhadap ajaran Islam (asalkan berpegang pada landasan pokok).

dipandang dari paradigma/perspektif teori terbagi menjadi *ta'abbudi* dan *ta'aqquli*.¹⁵⁸ kemudian apabila dipandang dari sisi potensi perubahan hukum dikategorikan menjadi *qaṭ'iyyat* dan *ijtihadiyyat*.¹⁵⁹ Atau dalam Bahasa lainnya disebut *tsawabit (statis)* dan *mutaghayyirat (dinamis)*.¹⁶⁰

Kemampuan adaptasi ini -sebagaimana poin sebelumnya- tidak dalam semua ranah melainkan hanya pada perkara-perkara *mu'amalah/ ta'aqquli/ ijtihadiyyat/ mutaghayyirat*. Dan yang perlu diperhatikan disini adalah makna adaptabilitas disini mengacu pada dua *frame*, yaitu “kemungkinan perluasan hukum yang sudah ada” dan keterbukaan suatu kumpulan hukum bagi perubahan”.¹⁶¹

Apabila hukum Islam mengalami stagnasi dan statis, tak bisa mengakomodir perkembangan zaman ini maka Islam sendiri akan ketinggalan zaman dan kehilangan sifat *rahmata*

Menurut Faishal, pendapat Rusli itu salah. Sebagai contoh masalah *furu'* -menurutnya- adalah shalat sunnat, memelihara janggut, cara tidur, makan, dll yang dicontohkan nabi. Hal-hal tersebut tidak bisa dimodifikasi. Kesalahan Rusli karim -menurut Faishal- juga terdapat pada intepretasinya atas pendapat Djohan Efendi yang mnegatakan “Penafsiran kembali terhadap pemahaman ajaran-ajaran agama”. Rusli salah memahami dari “pemahaman/penafsiran ulang” ajaran Islam menjadi “memperbarui” ajaran Islam yang bersifat *furu'*. Lihat Faishal Ismail, *Islam Melacak teks Menguak Konteks* (Yogyakarta: Titian Wacana, 2009),10-16.

¹⁵⁸M. Noor Harisudin, *Menggagas Fikih*, ... 24.

¹⁵⁹ Afifuddin Muhajir memasukkan kedua kategori ini kedalam *aḥkam amaliyyah* yang merupakan salah satu dari tiga muatan al-Qur'an . dua muatan; *aḥkamI'tiqadiyyah* dan *aḥkam khuluqiyyah* bersifat universal dan statis, tidak menerima perubahan dimanapun dan kapanpun. Sedangkan *aḥkam amaliyyah* dipilah menjadi *qaṭ'iyyat* dan *ijtihadiyyat*. Lihat Afifuddin Muhajir, *meneguhkan islam Nusantara Untuk Peradaban Indonesia dan Dunia*, dalam *Islam Nusantara; dari Ushul Fiqh Hingga Faham Kebangsaan* (Jakarta: Mizan, 2016), 61-62.

¹⁶⁰ Lihat M. Noor Harisudin *FIKIH NUSANTARA: Metodologi* ..., 81-82.

¹⁶¹M. Noor Harisudin, *Menggagas Fikih*, ... 52-53.

lil'alamin. Oleh sebab itu hukum Islam (fikih) memiliki sifat adabtabilitas. Hal ini sejalan dengan sebuah qaidah :

تغير الاحكام بتغير الازمنة والامكنة و الاحوال¹⁶²

Artinya : “perubahan hukum bergantung pada perubahan zaman, tempat dan keadaan”.

لا ينكر تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الازمنة والامكنة و

الاحوال و النيات و العوائد¹⁶³

Artinya : “tidak dapat dipungkiri bahwa perubahan dan perbedaan fatwa bergantung pada perubahan zaman, tempat, keadaan, motivasi, dan tujuan”.

Yusuf Qarḍawi menjelaskan bahwa ada sepuluh faktor penyebab berubahnya fatwa zaman sekarang, yaitu : ruang, waktu, kondisi, ‘urf, pengetahuan, kebutuhan manusia, sumberdaya manusia, umumul balwa, sosial ekonomi & politik, dan paradigma pemikiran.¹⁶⁴

Kembali pada tema, Fikih Nusantara hanya berkelut dalam domain *mutaghayyirat* dan sama sekali tidak menyentuh domain *tsawabit*.¹⁶⁵ Karena fikih sebagai kreatifitas ijtihad sudah semestinya menetapi ranah *ijtihadi*, bukan *qaṭ'i*.

¹⁶² Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Wuṣul Sharh Lubb al-Uṣul* (Surabaya, Al-Hidayah, tt), 87.

¹⁶³ Ibn al-Qayyim al-Jauzi, *A'lam al-Muwaqqin*, juz III (Beirut: Dar al-fikr, 1955), 3.

¹⁶⁴ Yusuf Qarḍawi, *Mujibat Taghayyur al-Fatwa Fi Aṣrina* (ttp: ittihadu al-Alami li ulama al-muslimin, tt), 39-40.

¹⁶⁵ Lihat M. Noor Harisudin *FIKIH NUSANTARA: Metodologi ...*, 82.

Sebagaimana fikih pada umumnya yang memiliki karakteristik masing-masing¹⁶⁶ sudah seharusnya halayak juga tak alergi dengan kehadiran Fikih Nusantara ini. Karena fikih sendiri merupakan hasil ijtihad, 99% dalilnya bersifat *zanny*. Namun memang sebagian kalangan masih memberlakukan fikih begitu suci nyaris tanpa kritik.¹⁶⁷

B. Konsep *al-Maṣlahah* Perspektif Imam al-Ghazali

Dalam hukum Islam, aturan-aturan yang didasarkan atas pertimbangan *maṣlahah* atau kebaikan sosial telah ditemukan dalam karya-karya hukum sepanjang abad ke-2 H./ke-8 M. dan ke3 H./ke-9 M. Menurut Opwis,¹⁶⁸ sebagai istilah, kata *istislâh* telah dipakai oleh al-Khawarazmi (w. 387/997), dalam karyanya *Mafâtiḥ al-'Ulûm*, ketika menyebut disiplin-disiplin intelektual dan materi-materi subjek mereka. Pada saat mendaftar sumber-sumber hukum (*usûl al-fiqh*), penggunaan *istislâh* dinisbatkannya kepadamazhab Mâlikî. Tetapi, diantara karya-karya paling awal tentang teori legal yang memuat kajian *maṣlahah* masih dalam bentuk yang belum tersusun secara sistematis dan jelas, misalnya karya Hanafî Abu Bakr al-Jassâs (w. 370/980). Meskipun demikian, terobosan konsep *maṣlahah* telah berlangsung pada akhir abad ke-5/11, ketika al-Ghazali -ushuliyin Syafi'i- mendefinisikan *maṣlahah* dalam sebuah model yang terukur.

¹⁶⁶ Karakteristik terlihat pada corak antar madzhab yang berbeda satu sama-lain .

¹⁶⁷ M. Noor Harisudin, *Menggagas Fikih Rasional*, (Surabaya: Pustaka Radja, 2014) vii.

¹⁶⁸ Facilitas Opwis, "Maṣlahah in Contemporary Islamic Legal Theory", dalam *Islamic Law and Society* 12, 2, Leiden, (2005), 188

1. Konsep-*Maṣlahah* Perspektif Imam al-Ghazali

Dalam kitabnya, *Al-Mustaṣfa Min Ilmi al-Uṣuli*, al-Ghazali menerangkan:

أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ولسنا نعني به ذلك فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة¹⁶⁹

Artinya: "Adapun pada dasarnya maslahat adalah ungkapan dari menarik manfaat dan menolak mudarat, namun bukan itu yang kami maksud; karena menarik manfaat dan menolak mudarat merupakan tujuan makhluk (manusia), dan kebaikan makhluk itu akan tercapai dengan menggapai tujuan-tujuan mereka. Yang kami maksud dengan maslahat sebenarnya adalah memelihara tujuan *syara'*/hukum Islam. dan tujuan *syara'* dari makhluk itu ada 5, yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Setiap perkara yang mengandung upaya pemeliharaan kelima hal prinsip ini disebut juga maslahat, dan setiap yang menghilangkan prinsip ini disebut sebagai mafsadat dan yang menolaknya disebut juga maslahat"

Apabila kita telaah ucapan al-Ghazali, *al-Maṣlahah* secara terminologi menurutnya adalah memelihara tujuan Syariat (*maqâsid al-Syarî'ah*), yang mencakup lima perkara, yaitu :

1. Memelihara agama
2. Memelihara kehidupan
3. Memelihara akal

¹⁶⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustaṣfa Min Ilmi al-Uṣuli*, (Mesir, Syirkah at-Tabaah al-Fannaniyyah al-Muttahidah, 1971), 275

4. Memelihara keturunan

5. Memelihara harta

Juga memelihara segala hal yang memastikan terpeliharanya prinsip ini dan menghilangkan semua yang merugikannya. Dengan kata lain, *maṣlahah* menurut al-Ghazali adalah tujuan Tuhan yang secara kongkret tujuan ini untuk melindungi manusia dalam lima elemen esensial bagi kesejahteraan mereka, Apa yang melindungi semua elemen esensial ini dan menghindarkan kemafsadatan menurut al-Ghazali adalah *maṣlahah* dan mengabaikannya merupakan mafsadah.

Maṣlahah, sebagaimana yang dipahami dalam definisi al-Ghazali, dengan melihat ada tidaknya dukungan syara' terbagi menjadi tiga kategori.

المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام قسم شهد الشرع لاعتبارها وقسم شهد لبطلانها وقسم لم يشهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها.¹⁷⁰

Artinya : “Maslahat dipandang dari dipersaksikan (dibenarkan dan tidaknya) oleh syara' terbagi menjadi tiga macam: maslahat yang dibenarkan oleh syara', maslahat yang dibatalkan oleh syara', dan maslahat yang tidak dibenarkan dan tidak pula dibatalkan oleh syara'”

-أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة ويرجع حاصلها إلى القياس وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع ... ومثاله حكمنا أن كل ما أسكر من مشروب أو- مأكول- فيحرم قياسا على الخمر لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف فتحريم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة¹⁷¹

¹⁷⁰ al-Ghazali, *Al-Mustasfa* ..., 275

¹⁷¹ al-Ghazali, *Al-Mustasfa* ..., 275

Artinya : “Adapun maslahat yang dibenarkan oleh syara’ maka ia dapat dijadikan hujjah dan kesimpulannya kembali kepada qiyas, yaitu mengambil hukum dari jiwa/semangat nash dan ijma’. ... Contohnya kita menetapkan hukum bahwa setiap minuman dan makanan yang memabukkan adalah haram diqiyaskan kepada khamar, karena khamar itu diharamkan demi memelihara akal yang menjadi tempat bergantungnya (pembebanan) hukum. Hukum haram yang ditetapkan syara’ terhadap khamar itu sebagai bukti diperhatikannya kemaslahatan ini.”

-القسم الثاني ما شهد الشرع لبطلانها مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان إن عليك صوم شهرين متتابعين فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله قال لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحقر إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال ... ١٧٢

Artinya : “Macam yang kedua adalah maslahat yang dibatalkan oleh syara’. Contohnya seperti pendapat sebagian ulama tentang salah seorang raja ketika melakukan hubungan suami istri di siang hari Ramadhan, yang mengatakan bahwa sang raja tersebut hendaklah puasa dua bulan berturut-turut. Ketika pendapat itu disanggah, kenapa ia tidak memerintahkan raja itu untuk memerdekakan hamba sahaya, padahal ia kaya, ulama itu berkata, Kalau raja itu saya suruh memerdekakan hamba sahaya, sangatlah mudah baginya, dan ia dengan ringan akan memerdekakan hamba sahaya untuk memenuhi kebutuhan syahwatnya. Maka maslahatnya, wajib ia berpuasa dua bulan berturut-turut, agar ia jera. Ini adalah pendapat yang batal dan menyalahi Nash al Kitab (dan hadis) dengan maslahat. Membuka pintu ini akan mengubah semua ketentuan-ketentuan hukum Islam dan dalil-dalil-nya disebabkan perubahan kondisi dan situasi.”

-القسم الثالث ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين وهذا في محل النظر

¹⁷² al-Ghazali, *Al-Mustasfa* ..., 275

Artinya : “Macam yang ketiga adalah maslahat yang tidak dibenarkan dan tidak pula dibatalkan oleh syara (tidak ditemukan dalil khusus yang membenarkan atau membatalkannya). Yang ketiga inilah yang perlu didiskusikan.”

Pembagian al-Ghazali ini selanjutnya diikuti oleh Wahbah Zuhaili dengan memberikan istilah pada tiap kategori hingga berlaku sampai sekarang, yaitu :¹⁷³

a. *Maṣlahah Mu`tabarah*

Yaitu jenis *maṣlahah* yang memiliki bukti tekstual yang mendukung pertimbangannya. Kategori ini adalah *maṣlahah* yang *sahih*, merupakan hujjah dan bisa menjadi dasar bagi *qiyās*. Seperti perbuatan pembunuhan yang dilarang untuk melindungi nyawa manusia, meminum alkohol diharamkan untuk menjaga kesehatan akal manusia, mencuri atau merampok dilarang untuk menjaga harta manusia, dan lain-lain.¹⁷⁴

b. *Maṣlahah Mulghah*

yaitu jenis *maṣlahah* yang diingkari oleh bukti tekstual. Kategori ini jelas terlarang, seperti fatwa kepada orang kaya agar berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai bentuk kafarat berhubungan badan di siang hari bulan Ramadan yang telah dilakukannya. Hal ini memang dimaksudkan untuk efek jera bagi orang kaya tersebut.

¹⁷³ Wahab az-Zuhaili, *Uṣul al-Fiqh al-Islami*, cet 1, jus II (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), 752-754.

¹⁷⁴ Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*, ... 125

Karena mungkin dengan memerdekakan budak masih terlalu mudah badi dia. Masalah ini tidak dibenarkan atau dibatalkan oleh syara'.¹⁷⁵

c. *Maṣlahah Mursalah*

Yaitu jenis *maṣlahah* yang tidak didukung ataupun disangkal oleh bukti tekstual. Kategori ketiga ini adalah *maṣlahah* yang masih memerlukan pertimbangan lebih lanjut. Oleh sebab itu, unsur *maṣlahah* yang terkandung dalam kategori ketiga diperiksa lebih lanjut dari segi kekuatannya. Terhadap *maṣlahah* ini, al-Ghazali menyebutnya dengan istilah *istiṣlah*, sedangkan ulama' lain menyebutnya *istiṣlah al-Mursal*,¹⁷⁶ sementara ulama Hanafiyyah menyebutnya dengan *al-mursal al-mula'im*.¹⁷⁷ *Maṣlahah* ini merupakan kategori yang memiliki cakupan yang sangat luas sehingga menyediakan ruang pembahasan dan ruang ijtihad yang memadai bagi perkembangan hukum Islam sesuai perkembangan zaman yang semakin maju.

Al-Ghazali sendiri membagi *maṣlahah mursalah* ini menjadi dua bagian sebagaimana penjelasannya:¹⁷⁸

فكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع
وكانت من المصالح الغربية التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة
ومن صار إليها فقد شرع, كما أن من استحسّن فقد شرع.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Husain Hamid Hasan, *Nazariyah fi al-Fiqhi al-Islami* (Kairo: Dar an-Nahḍah al-Arabiyyah, 1971), 16.

¹⁷⁶ Wahab az-Zuhaili, *Uṣul al-Fiqh al-Islami ...*, 754.

¹⁷⁷ Ibn Abd as-Syukur, *Musallam ats-Tsubut* (Mesir: Syirkah at-Thabaa'ah al-Fanniyah al-Muttahidah, 1971), 266.

¹⁷⁸ al-Ghazali, *Al-Mustasfa ...*, 258

¹⁷⁹ al-Ghazali, *Al-Mustasfa ...*, 282

Artinya : “,Setiap masalah yang tidak kembali untuk memelihara maksud hukum Islam yang dapat dipahami dari al Kitab, sunnah, dan ijma’ dan merupakan masalah garibah (yang asing) yang tidak sejalan dengan tindakan syara’ maka masalah itu batal dan harus dibuang. Barang siapa berpedoman padanya, ia telah menetapkan hukum Islam berdasarkan hawa nafsunya, sebagaimana orang yang menetapkan hukum Islam berdasarkan istihsan, ia telah menetapkan hukum Islam berdasarkan nafsunya”

Dari keterangan tersebut dapat kita uraikan :

- 1) *Maṣlahah al-Mula’im*. Masalah yang sesuai dengan maksud syara’, namun tidak didasarkan pada nas tertentu melainkan pada sejumlah nas yang tidak terbatas, fenomena social, dan kecenderungan-kecenderungan lainnya sejauh tidak bertentangan dengan nash tertentu. Sebab kalau hanya didasarkan kepada nas tertentu maka sudah masuk pada pembahasan *qiyas*.
- 2) *Maṣlahah al-Gharibah*. Adalah masalah yang tidak sesuai atau bertentangan dengan ketentuan dan maksud syara’. Masalah seperti ini adalah masalah yang batil dan perlu di hilangkan. Hal ini dimaksudkan untuk menegaskan bahwa nilai keabsahan masalah sebagai dalil hukum ditentukan oleh sesuai atau tidaknya dengan nilai-nilai yang terkandung dalam nas (al-Qur’an dan al-hadith)¹⁸⁰

Al-Ghazali juga memerinci dari segi cakupannya menjadi dua. Yaitu :

¹⁸⁰ Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*, ... 127

- (1) *Al-Maṣlahah al-Ammah*, yaitu *maṣlahah* yang secara nyata demi kepentingan orang banyak (umum).
- (2) *Al-Maṣlahah al-khassah*, yaitu *maṣlahah* yang menyangkut kepentingan seseorang atau kelompok tertentu.¹⁸¹

Dipandang dari segi kekuatannya, al-Ghazali membagi masalah menjadi tiga, sebagaimana yang ia ucapkan :

أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات وإلى ما هي في رتبة الحاجات وإلى ما يتعلق بالتحسينات والترميزات^{١٨٢}

Artinya: “sesungguhnya, dilihat dari segi kekuatannya, *maṣlahah* dibagi menjadi (tiga tingkatan), perkara-perkara dalam tingkat *darûrât*, perkara-perkara dalam tingkat *hâjât* , perkara-perkara dalam tingkat *tahsînât* dan *tazyînât*.”

Dari uraian itu dapat kita pahami bahwa, terdapat tiga tingkatan *maṣlahah* menurut al-Ghazali, yaitu :

a. *Darûrât* (elementer)

Terjaganya lima prinsip sebagaimana diuraikan diatas dicakup dalam tingkatan *darûrât* dan merupakan *maṣlahah* yang paling kuat.

Al-Ghazali mengatakan :

وهذهالأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح^{١٨٣}

¹⁸¹ Al-Ghazali, *Al-Mustaṣfa*, ... 254.

¹⁸² al-Ghazali, *Al-Mustaṣfa* ..., 275

¹⁸³ al-Ghazali, *Al-Mustaṣfa*, . 276.

Artinya : “terjaganya kelima prinsip ini berada pada tingkatan *darûrât* dan merupakan tingkatan *maşlahah* paling kuat.”

Contohnya seperti:¹⁸⁴ Keputusan syara’ untuk membunuh orang kafir yang menyesatkan dan memberi hukuman kepada pembuat bid’ah yang mengajak orang lain untuk mengikuti bid’ahnya, sebab hal ini (bila dibiarkan) akan melenyapkan agama umat. Keputusan syara’ mewajibkan *qisas* (hukuman yang sama dengan kejahatannya), sebab dengan hukuman ini jiwa manusia akan terpelihara. Kewajiban *hadd* karena minum minuman keras, karena dengan sanksi ini akal akan terpelihara; di mana akal merupakan dasar pen-*taklif*-an Kewajiban *hadd* karena berzina, sebab dengan sanksi ini keturunan dan nasab akan terpelihara. Kewajiban memberi hukuman kepada para penjahat dan pencuri, sebab dengan sanksi ini harta benda yang menjadi sumber kehidupan manusia itu akan terpelihara.

b. *Hâjât* (Komplementer)

Derajat kedua terdiri dari beberapa *maşalih* dan *munâsabât* yang tidak esensial (fundamental) dalam sendirinya tetapi diperlukan untuk merealisasikan *maşalih* pada umumnya. Al-Ghazali mengatakan :

الرتبة الثانية ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات كتسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير, فذلك لضرورة اليه لكنهمحتاج اليه في افتناء

¹⁸⁴ al-Ghazali, *Al-Mustaşfa*, . 275-276.

المصالح وتقييد الأ.كفاء خيفة من الفوات. واستغنا ما للصالح. المنتظر في
المال^{١٨٥}

Artinya: “Tingkatan kedua adalah maslahat yang berada pada posisi hajat, seperti pemberian kekuasaan kepada wali untuk mengawinkan anaknya yang masih kecil. Hal ini tidak sampai pada batas darurat (sangat mendesak), tetapi diperlukan untuk memperoleh kemaslahatan, untuk mencari kesetaraan (kafa’ah) agar dapat dikendalikan, karena khawatir kalau-kalau kesempatan tersebut terlewatkan, dan untuk mendapatkan kebaikan yang diharapkan pada masa dating”.

c. *Tahsînât* atau *tazyînât* (suplementer)

Jenis yang ketiga tidak termasuk ke dalam kedua derajat yang disebutkan di atas, tetapi hanya ada untuk memperbaiki keadaan-keadaan (*tahsîniyyât*).

الرتبة الثالثة مالا يرجع الى ضرورة ولا إلى حاجة, ولكن يقع موقع التحسين
والتزيين والتيسير للمزايا والمزائد ورعاية أحسن المناهج فالعادات والمعاملات,
مثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول فتواه وروايته^{١٨٦}

Artinya: “Tingkatan ketiga ialah maslahat yang tidak kembali kepada darurat dan tidak pula ke hajat, tetapi maslahat itu menempati posisi tahsin (mempercantik), tazyin (memperindah), dan taisir (mempermudah) untuk mendapatkan beberapa keistimewaan, nilai tambah, dan memelihara sebaik-baik sikap dalam kehidupan sehari-hari dan muamalat/pergaulan. Contohnya seperti status ketidaklayakan hamba sahaya sebagai saksi, padahal fatwa dan periwayatannya bisa diterima”.

Konsep *maṣlahah* al-Ghazali sebagai tujuan dari Syariat Allah yang dihubungkan dengan *hiḏ al-kulliyah al-khamsah*, merupakan pengembangan

¹⁸⁵ al-Ghazali, *Al-Mustasfa* ..., 276

¹⁸⁶ al-Ghazali, *Al-Mustasfa* ..., 276

yang signifikan. Teori *maṣlahah* nya merukunkan antara dua pendekatan intelektual (*rasionalis* dan *subjektivis*) dalam pemikiran Islam ke arah pengetahuan moral.¹⁸⁷ Posisi *objektivisme rasionalis*, yang dipelopori oleh madzhab Mu'tazilah menyatakan bahwa perbuatan manusia secara tak terpisahkan adalah baik atau buruk, dan manusia mampu mengetahui baik dan buruknya tanpa mengandalkan bantuan wahyu. Intinya, penilaian itu bisa mereka capai cukup dengan akal.¹⁸⁸ Mazhab Mu'tazilah mengatakan bahwa ketentuan hukum bisa dikatakan benar dan *legitimate* jika menghadirkan suatu manfaat atau melarang sesuatu yang membahayakan. Konsep teologi mereka adalah “keadilan Tuhan”, kemerdekaan manusia berkehendak dan menentukan baik buruk.¹⁸⁹

Madzhab satunya dikemukakan oleh kalangan Asy'ari, ditandai dengan *subjektivisme teistik* atau disebut “kekuasaan Tuhan”.¹⁹⁰ Mazhab ini memiliki pemikiran bahwa akal tidak sanggup mencapai pengetahuan moral secara mandiri (*independen*) tanpa bantuan wahyu. Pengikut mazhab ini menyatakan bahwa sesuatu itu baik buruknya dilihat dari sebuah perintah atau

¹⁸⁷ Di sini peneliti sependapat dengan Opwis, menggunakan istilah Hourani untuk menyebut dua kelompok kepada pengetahuan etis (*ethical knowledge*) sebagai objektivisme rasionalistik (rationalistic objectivism) dan subjektivisme teistik (theistic subjectivism). Lihat Facilitas Opwis, “*Maṣlahah* in Contemporary Islamic Legal Theory”, dalam *Islamic Law and Society* 12, 2, Leiden, (2005), . 188.

¹⁸⁸ Qaḍi al-Quḍāh ‘Abd al-Jabbar ibn Ahmad, *Syarh al-Uṣūl al-Khamsah* (Kairo, Maktabah Wahbah, 1996), . 147.

¹⁸⁹ Lihat Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*, ..., 161-162.

¹⁹⁰ Zaini Rahman, *Fiqh Nusantara*, ..., 161. Lihat juga al-Shahrastani, *kitab al-milal wa al-Nihal* (Kairo: Dar al-manar, 1950), 52.

larangan Tuhan.¹⁹¹ Dan dari situ, sebuah hukum bisa dianggap benar jika ditarik dari hukum yang berupa wahyu Tuhan.

Sepanjang sejarah, dua pemikiran ini berjalan beriringan. Meskipun mazhab *subjektivisme* menjadi pandangan umum Islam Sunni, salah satu faktor yang membantu kelangsungan dan pengaruhnya terhadap Islam klasik/ortodok adalah keserasiannya dengan kalangan rasionalis dalam lapangan teori hukum. Ajaran hukum Islam dari kedua madzhab membuat prosedur-prosedur penalaran yang fungsinya sebagai berikut :

- a. Untuk mengontrol penggunaan nalar yang tak terbatas dalam bidang hukum agama.
- b. Untuk membuat proses menggalian hukum tanpa kesewenangan.
- c. Agar hukum itu lebih objektif.

Sistematisasi penalaran hukum ini tercapai pada abad ke-5/11 dalam teori hukum yang secara koheren mengelaborasi proses penemuan hukum berdasarkan empat sumber hukum yang diterima oleh kalangan Asy'ari maupun Mu'tazilah yaitu, al-Qur'an, Sunnah, *ijmâ`*, dan *qiyâs*.¹⁹²

¹⁹¹ al-Asy'ari, *Kitab al-Luma'*, (Beirut: al-Maktabah al-Kâtûlikiyyah, 1952), 71; al-Shahrastani, *Kitab al-milal wa al-Nihal...*, 42.

¹⁹² Dari keempat sumber hukum ini, *ijma'* dan *qiyas* adalah sumber-sumber *derivatif*, yang fungsi utamanya digunakan untuk memperluas ketentuan-ketentuan kepada situasi-situasi baru. Namun tidak dapat digunakan untuk membuat ketentuan-ketentuan hukum di luar sumber wahyu. Ketika merevisi atau tidak mengindahkan terhadap ketentuan-ketentuan yang telah mapandan telah diakui, yuris menggunakan prinsip-prinsip hukum cabangseperti *istihsân* dan *'urf*.

Kalangan yuris yang berpegang pada mazhab teologi asy'ari dalam kedua prinsip ini mengalami kelemahan-kelemahan; *istihsan* telah bercampur dengan pendapat yang "sewenang-wenang" (*ra'yu*), dan *'urf* tidak dapat diklaim sebagai bagian dari hukum wahyu. Kehendak agar ketentuan-ketentuan hukum itu diturunkan dari sumber-sumber hukum suci telah disuarakan pada masa yang paling awal, misalnya dalam *al-Risalah* al-Syafi'i, bukan abad ke-4/10 dan ke-5/11 yang tuntutan itu dihasilkan dalam sistem penemuan hukum yang koheren. Lihat Hallaq, *A history*

2. Perbedaan Konsep *al-Maṣlahah* al-Ghazali dengan Konsep *al-Maṣlahah*lainnya

a. Konsep *Maṣlahah* al-Qarafi (w. 1228 M)

Shihabuddin Al-Qarafi memiliki nama lengkap Shihab al-Dīn Abu Al Abbas Ahmad Ibn Idris Al Sanhaji Al-Qarafi.¹⁹³ Ulama dan ilmuan ini berasal dari mesir dan bermadzhab Malilkiah. Dia mengintegrasikan konsep *maṣlahah*¹⁹⁴ ke dalam teori hukum ke dalam dua cara. *Pertama*, dia menggunakan *maṣlahah* untuk memperluas (mengembangkan) hukum melalui prosedur analogi legal (*qiyās*). al-Qarafi menerima *maṣlahah* mursalah secara mutlak, baik dalam level *darūrât*, *hâjât*, maupun *tatimmât/Tahsiniyyat*.¹⁹⁵ *Kedua*, al-Qarafi memanfaatkan konsep *maṣlahah* dalam area kaidah-kaidah hukum (*qawâ'id*). Atas dasar *maṣlahah* dia merasionalisasikan kaidah-kaidah seperti mengeliminasi jalan-jalan yang dapat menghantarkan kepada tujuan yang tidak absah secara hukum (*sadd al-dzarâ'i*) dan memberikan izin sebagai perkecualian (*istitsnâ'*) untuk melakukan sesuatu yang pada dasarnya dilarang (*rukhsah, j. rukhas*).¹⁹⁶ Jadi, hukum-hukum wahyu harus disisihkan ketika tidak membawa *maṣlahah* dalam kasus yang telah diverifikasi tersebut. Dengan diterapkan ke dalam kaidah-kaidah legal, fungsi-fungsi *maṣlahah*

of Islamic legal theories: an introduction to Sunni Uṣūl al-fiqh (Cambridge: United Kingdom at the University Press, 1997),30-37.

¹⁹³https://en.wikipedia.org/wiki/Shihab_al-Din_al-Qarafi

¹⁹⁴al-Qarafi, *Kitab al-Furuq: Anwâr al-Burûq fî Anwâr al-Furûq* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2001),845.

¹⁹⁵al-Qarafi, *Nafâ'is al-Usûl fî Syarh al-Mahsûl*, ilid IV (Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2000), 699-700-.

¹⁹⁶al-Qarafi, *al-Dakhîrah*, Jilid I, h. 127, 144-146, al-Qarafi, *al-Furûq*, Jilid II, 32-34.

sebagai sebuah standar mandiri (*independen*), menjadikan sebuah ketentuan yang didasarkan kepadanya menjadi valid; di mana yuris tidak secara langsung mendapatkan sumber-sumber materi hukum, seperti dalam prosedur qiyas.

Model *maṣlahah* al-Qarafi, yang memadukan penalaran *legalformal* dan *substantif*, menambah kemampuan untuk mengadaptasikan hukum-hukum yang mapan kepada keadaan-keadaan baru dibandingkan model *maṣlahah* al-Ghazali.¹⁹⁷ Hal ini tampak dalam pandangan al-Qarafi terhadap persoalan fatwa kepada raja yang membatalkan puasa Ramadan, sebab bersetubuh, agar berpuasa dua bulan berturut-turut; jika difatwakan kepadanya agar memerdekakan budak, maka hal itu terasa mudah. Fatwa seperti ini oleh al-Ghazali dikatakan sebagai *maṣlahahmulghah*. Akan tetapi al-Qarafi memandangnya bukan termasuk *maṣlahahmulghah*, karena adanya perbedaan antara para raja dengan yang selainnya. Fatwa semacam ini menurutnya termasuk ke dalam penalaran *maṣlahah* (*maṣlahahmursalah*).

Fatwa tersebut sebagai bentuk kafarat yang tepat, karena dimaksudkan untuk menimbulkan jera, di mana para raja tidaklah akan jera dengan kafarat memerdekakan budak.¹⁹⁸ Artinya, hukuman tersebut tetap sesuai dengan nass, yang didasarkan atas pemilihan (*takhyîr*) di antara tiga hukuman yang disebutkan dalam nass.

¹⁹⁷ Opwis, "Maṣlahah", 194-195.

¹⁹⁸ Lihat al-Qarafi, *Nafâ'is al-Uṣûl*, Jilid IV, 698-699.

b. Perbedaan konsep dengan *Maṣlahah al-Ṭufi* (w. 1316 M)

Nama lengkapnya adalah Abu al-Rabi' Sulaiman Ibn Abdu al-Qawiy ibn Abdu al-Karim ibn Sa'id.¹⁹⁹ Najmuddin al-Ṭufi adalah seorang ulama fikih dan *uṣul fiqh* mazhab Hambali yang dilahirkan di desa Ṭufa, Sharshar, Irak.²⁰⁰ Al-Ṭufi tidak membuat klasifikasi *maṣlahah* menjadi tiga macam, sebagaimana yang dilakukan oleh al-Ghazali dan al-Qarafi.²⁰¹ Sebagaimana pendapatnya “dengan memelihara *maṣlahah*, itulah sebenarnya titik pangkal tujuan syari'at, berbeda dengan ibadat, karena hal itu menjadi hak prerogatif Allah”.²⁰²

Menurut al-Ṭufi, klasifikasi tersebut termasuk ke dalam upaya pembebanan diri. Baginya, jalan yang lebih umum dan lebih dekat - kepada kebenaran- untuk mengetahui ketentuan tentang *maṣlahah* adalah menjaga syara' (*mura'at al-syar'*) dengan pertimbangan suatu *maṣlahah* dan *mafsadah* secara global. al-Ṭufi memandang *maṣlahah* itu sebagai sebuah kemaslahatan apa adanya (*maṣlahah mujarradah*),

¹⁹⁹Mushtafa Zaid, *al-Maṣlahah fi al-Tashri' al-Islamiy wa Najmuddin al-Ṭufi* (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1964), 67

²⁰⁰Abdul Wahab Khallaf, *Maṣadir al-Tashri' al-Islamiy fi ma la Naṣṣa fih* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), 96.

²⁰¹Menurut al-Ṭufi *maṣlahah* artinya “keberadaan sesuatu dalam keadaannya yang sempurna, ditinjau dari segi bahwa fungsi sesuatu itu sesuai dengan peruntukannya”. Sedangkan secara terminologi, *maṣlahah* menurut Al-Ṭufi dapat dilihat dari dua segi, yaitu *'urf* dan *syara'*. Menurut *'urf*, yang dimaksud *maṣlahah* adalah “sebab yang membawa dan melahirkan keuntungan”, misalnya perdagangan merupakan sebab yang akan membawa dan melahirkan keuntungan. Pengertian *maṣlahah* secara *'urf* di atas sejalan dengan pengertian yang terdapat dalam kamus-kamus Bahasa Arab. Dapat disimpulkan, secara kebahasaan dan *'urf*, *maṣlahah* berarti manfaat, guna, kebaikan, sedangkan lawannya adalah *mafsadah* (kerusakan). Lihat Qusthonyah, *Al-maṣlahah Dalam Pandangan Najmuddin Al-Ṭufi*, Jurnal Syari'ah Vol. II, No. II, Oktober 201, 41-42.

²⁰²al-Ṭufi, “*Risalah al-Ṭufi fi Ri'ayah al-Maṣlahat*” dalam Abdul Wahab Khallaf, *Maṣadir al-Tashri'...*, 114.

yang harus dicapai. *Mafsadah* adalah kemafsadatan apa adanya (*mafsadah mujarradah*) yang harus dinafikan. Jika dalam suatu perbuatan terdapat kemaslahatan dan kemafsadatnya, maka dilakukan upaya *tarjih* dan pemilihan (*takhyîr*). Sesuatu yang lebih besar *maşlahah* nya, maka itulah yang didahulukan.²⁰³

Oleh karena itulah, dengan menjadikan tujuan hukum (*maqâsidal-Syari'ah*), al-Ṭufi memahami *maşlahah* sebagai sebuah kriteria yang independen untuk merumuskan (menarik) ketentuan-ketentuan hukum. Baginya, *maşlahah* adalah dalil hukum yang paling penting -sesuatu yang telah diketahui dengan pasti dan dapat dibedakan oleh akal.²⁰⁴ Dalam faktanya, konsep al-Ṭufi berarti apa saja yang membawa *maşlahah* atau menghindarkan bahaya (*mafsadah*) adalah sepadan dengan *maqâsidal-Syari'ah* itu sendiri. Untuk mengadaptasi hukum kepada situasi-kondisi, al-Ṭufi berpendapat bahwa sebuah ketentuan yang memerlukan *maşlahah* harus diprioritaskan di atas ketentuan yang berlawanan dengannya, baik ketentuan itu wahyu ataupun bukan.²⁰⁵

Dia membatasi supremasi *maşlahah* dalam proses penemuan hukum dengan mengeluarkan perbuatan-perbuatan ibadah (*'ibâdât*) dari bidangnya dan dengan menetapkan bahwa *maşlahah* bukan

²⁰³ al-Ṭufi, *Syarh Mukhtasar al-Raudah...*, Juz III, 214

²⁰⁴ Lihat Zaid, *al-Maşlahah...*, 206-217. Tentang konsep *maşlahah*-al-Ṭufi lihat juga Hallaq, *A History...*, 150-153.

²⁰⁵ Zaid, *al-Maşlahah...*, 231.

ketentuan-ketentuan pasti (*muqaddrât*) ataupun dalil khusus (*dalîl khâss*) dari al-Qur'ân, Sunnah atau ijmâ'.²⁰⁶

Model *maṣlahah* al-Ṭufi di atas tampak lebih liberal dibandingkan dengan dua model *maṣlahah* sebelumnya. Dengan demikian, model *maṣlahah* al-Ṭufi merupakan terobosan yang sangat signifikan dalam upaya melakukan reformulasi *maṣlahah* ke arah yang lebih sistematis dan terperinci, agar lebih mengadaptasi hukum kepada realitas sosial. Relevansi model *maṣlahah* al-Ṭufi bagi upaya reformulasi *maṣlahah* adalah penghilangan keterikatannya pada klasifikasi atau kategori *maṣlahah* menjadi *mu'tabarâh*, *mulghah* dan *mursalah*. Meskipun demikian, tetap saja ada batasan yang dimaksudkan untuk mempertahankan nass, dalam soal ibadah dan yang disamakan dengannya.

c. Perbedaan konsep dengan *Maṣlahah* al-Shaṭîbi (w. 1388 M)

Al-Shaṭîbi, seorang ulama mazhab Maliki,²⁰⁷ mendefinisikan *maṣlahah* dalam pengertiannya yang mutlak. *Maṣalih* merupakan salah satu dari dua unsur; dunia dan keakhiratan. Lebih jauh, *Maṣalih* ini bisa dilihat sebagai sebuah sistem; termasuk dalam berbagai derajat dan hubungan yang bisa didefinisikan satu dengan yang lain.²⁰⁸

²⁰⁶ Zaid, *al-Maṣlahah*, . 210, 232-238.

²⁰⁷ Nama lengkapnya adalah Abu Ishaq bin Musa bin Muhammad al-Lakhmi al-Gharnati ash-Shaṭîbi. Lihat Muslimin Kara, *Pemikiran Al-Shaṭîbi Tentang Maṣlahah Dan Implementasinya Dalam Pengembangan Ekonomi Syariah*, ASSETS Volume 2 Nomor 2 Tahun 2012, 174.

²⁰⁸ Definisi ash-Shaṭîbi adalah:

وأعني بالمصالح ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه، ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعماً على الإطلاق .

Unsur kedua dalam arti *maṣlahah* adalah pengertian ”perlindungan kepentingan”. Shaṭibi menjelaskan bahwa Syarī’at berurusan dengan perlindungan *maṣalih*, yang bisa dicapai dengan salah dari dua cara. *Pertama*, dengan cara yang *positif* (*murâ`atuhâ min jâ nib al-`wujûd*), misalnya ketika, demi memelihara eksistensi *maṣalih*, Syarī’at mengambil tindakan-tindakan untuk menopang landasan-landasan masalah tersebut. Kedua, dengan cara *preventif* (*murâ`atuhâ min jâ nib al-`adam*); untuk mencegah hilangnya *maṣalih*, ia mengambil tindakan-tindakan untuk melenyapkan unsur apa pun yang secara aktual atau potensial merusak *maṣalih*.²⁰⁹

Shaṭibi membagi maqâsid atau *maṣalih* berdasarkan tingkat signifikansinya bagi manusia menjadi tiga macam: yang bersifat *ḍarurî* (pokok/*primer*),²¹⁰ *ḥaji* (diperlukan/*sekunder*),²¹¹ dan *taḥsini* (dipujikan/*tersier*).²¹²

Artinya : “Yang saya maksud dengan *maṣlahah* adalah apa-apa yang menyangkut rizki manusia, pemenuhan kehidupan manusia, dan pencapaian apa-apa yang dituntut oleh kualitas-kualitas emosional dan intelektualnya, dalam pengertiannya yang mutlak, sehingga ia merasakan kualitas tersebut secara mutlak pula”. al-Shaṭibi, *al-Muwafaqat fi Uṣul al-Shari’ah*, juz II (Kairo: Musthafa Muhammad, tt), 20.

²⁰⁹ al-Shaṭibi, *al-Muwafaqat fi*, ..., 7.

²¹⁰ *Ḍarurî* dikatakan pokok karena mutlak diperlukan dalam memelihara *maṣalih-dîn* (agama dan akhirat), dan *dunyâ*, dalam pengertian bahwa jika *maṣalih* tersebut rusak maka stabilitas *maṣalih* dunia pun rusak. Kerusakan *maṣalih* berakibat pada terputusnya kehidupan di dunia, dan di akhirat berakibat pada hilangnya keselamatan dan rahmat. Kategori *maṣalih* *darurî* terdiri dari kelima bidang berikut: agama, jiwa akal, keluarga, dan harta, yang menurut para ulama, telah diterima sebagai lima prinsip universal. al-Shaṭibi, *al-Muwafaqat fi*, ..., juz II, 7-8, juz III, 3-9.

²¹¹ *Ḥaji*, dinamakan demikian, karena dibutuhkan untuk memperluas (*tawassu`*) tujuan *maqâsid* dan menghilangkan keketatan makna harfiah yang aplikasinya membawa kepada rintangan dan kesulitan, dan pada akhirnya berakibat kerusakan *maqâsid* (tujuan-tujuan). Jadi, jika *ḥajiyât* tidak dipertimbangkan bersama dengan *ḍarurât*, maka manusia secara keseluruhan akan menghadapi kesukaran dan kesulitan. Akan tetapi, rusaknya *ḥajiyât* tidaklah merusak seluruh *maṣalih*, sebagaimana halnya *ḍarurîyât*. al-Shaṭibi, *al-Muwafaqat fi*, ..., juz II. 9.

²¹² *Taḥsini* (fasilitas, *tersier*) pengertiannya sebagai berikut. *Taḥsiniyyât* berarti mengambil apa yang sesuai dengan kebiasaan (*âdât*) yang paling baik dan menghindari cara-cara yang tidak disukai oleh orang-orang yang bijaksana. Jika kategori sebelumnya dimaksudkan untuk

Dari pembahasan *maṣlahah* al-Shaṭibi menyimpulkan beberapa aturan sebagai ciri-ciri *maṣlahah*, yaitu:²¹³ *pertama*, tujuan legislasi (*tasyrīf*) adalah untuk menegakkan *maṣalih* di dunia ini dan di akhirat nanti, tetapi dengan cara yang tidak merusak sistem syariat; *kedua*, *Shari'* menghendaki *maṣalih* agar bersifat mutlak; dan *ketiga*, alasan bagi kedua pertimbangan di atas adalah bahwa Syariat telah dilembagakan sebagai *abadī* (kekal), *kullī* (universal), dan *'amm* (umum) dalam kaitannya dengan semua jenis kewajiban (*takalif*), *mukallaḥ* (subyek hukum) dan *ahwāl* (kondisi, keadaan).²¹⁴

Dengan demikian, model *maṣlahah* al-Shaṭibi adalah penekanan pada bagian awal wahyu al-Qur'an. Dia berpendapat bahwa surat-surat Makkiyyah berwujud pesan umum Islam di mana sumber-sumber universal hukum diturunkan (*uṣūl kuliyyah*). Sumber-sumber universal yang dipelihara atau dijadikan tujuan Syari'at (*maqāsid al-Shari'ah*), sebagaimana telah disebutkan, ada lima: agama, jiwa, akal,

menghilangkan hal-hal negatif, maka kategori yang terakhir ini dimaksudkan untuk menguatkan dan mengembangkan sisi positif dalam kehidupan manusia al-Shaṭibi, *al-Muwafaqat fi, ...*, juz II, 9-10.

²¹³ al-Shaṭibi, *al-Muwafaqat fi, ...*, juz II, 28-29.

²¹⁴ Ciri-ciri tersebut menuntut *maṣlahah* yang bersifat mutlak sekaligus universal (*kullī*). Kemutlakan berarti *maṣalih* tidak boleh bersifat relatif dan subyektif. Relativitas biasanya didasarkan pada penyamaan *maṣlahah* dengan salah satu hal berikut: *ahwā' al-nufūs* (selera pribadi), *manāfi'* (keuntungan pribadi), *nail al-syahawāt* (pemuhan kehendak nafsu), dan *aghrād* (kepentingan individu). Sedangkan universalitas berarti tidak dipengaruhi oleh *takhalluf* (kekurangan) dalam hal-hal khususnya (*juẓ' iyyāt*). Sebagai contohnya, bahwa sanksi hukum dikenakan atas dasar aturan universal bahwa sanksi itu pada umumnya mencegah manusia dari melakukan kejahatan. Dengan kata lain, sanksi hukum itu menimbulkan efek jera bagi pelakunya, dan agar orang lain tidak melakukan tindakan (perbuatan) serupa. Namun, ada manusia yang meskipun dikenai sanksi tetap tidak mau berhenti melakukan kejahatan. Meskipun demikian, perkecualian-perkecualian (*istitsnā' iyyāt*) seperti ini tidaklah mempengaruhi kesahihan aturan tentang sanksi. Lihat al-Shaṭibi, *al-Muwafaqat fi, ...*, juz II, 29-31; juz III, 5-11.

keturunan, dan harta.²¹⁵ Dalam pandangan al-Shaṭibi, karena sifat universalnya itu, *maqâsid al-Sharî`ah* adalah *qaṭ`î*, dari segi landasan hukum, dapat dipertanggung jawabkan. Ia menjadi sesuatu yang penting dalam penetapan hukum.²¹⁶

Surat-surat Madaniyyah, sebagaimana halnya Sunnah, melembagakan hukum yang bersifat partikular (*juz`iyyât*), untuk memberikan penjelasan (*bayân/tafsîl*), pengkhususkan (*takhsîs*), pensyaratan (*taqyîd*) atau pelengkap (*bast*) terhadap surat-surat al-Qur`an yang awal.²¹⁷ Dia mempertimbangkan sumber-sumber universal hukum, yang ada pada ayat-ayat Makkiyyah, agar menjadi pasti (*qaṭ`î*) dan kekal (*abadî*), tidak menerima *naskh*,²¹⁸ sedangkan bagian-bagian tertentu al-Qur`an dan Sunnah adalah bersifat tidak pasti dan bisa berubah (*zannî, probable and subject to change*).²¹⁹ Bagi al-Shaṭibi, menarik *maṣlahah* dan menghindarkan *mafsadah* (*jalb al-maṣalih wa daf` al-mafsadah*) berada pada tingkat pokok (*darûriyyah*), kebutuhan (*hâjiyyah*), dan kelengkapan (*taḥsîniyyah*) yang merupakan sumber universal hukum²²⁰ (أصول الشرعية الكليات). Sebuah situasi yang tidak mempunyai dalil tekstual harus diputuskan sebagai peneguhannya pada suatu hukum melalui evaluasi *maṣlahah* nya.²²¹

²¹⁵ al-Shaṭibi, *al-Muwafaqat fi*, ..., juz III, 33-36.

²¹⁶ al-Shaṭibi, *al-Muwafaqat fi*, ..., juz III, 3-5.

²¹⁷ al-Shaṭibi, *al-Muwafaqat fi*, ..., juz III, 33-36, 304-305, 315, juz IV, h. 9-15.

²¹⁸ Lihat al-Shaṭibi, *al-Muwafaqat fi*, ..., juz III, 77-79

²¹⁹ al-Shaṭibi, *al-Muwafaqat*, ..., juz I, 19-27.

²²⁰ al-Shaṭibi, *al-Muwafaqat*, ..., juz I, 20-21, juz 3, 3-5

²²¹ al-Shaṭibi, *al-Muwafaqat*, ..., juz I, 27-28, juz II, 251-253, juz III, 53-55, dan juz IV, 149-152.

Pertimbangan-pertimbangan *maṣlahah* tidak boleh membawa perubahan terhadap perbuatan-perbuatan ibadah, perbuatan-perbuatan yang telah terjadi atau sedang terjadi selama masa Nabi dan yang telah menerima sebuah ketentuan, dan praktek yang terus berlangsung dari masyarakat Islam awal.²²² Perbuatan lainnya mungkin diputuskan menurut *maṣlahah* yang memerlukan prasyarat-prasyarat tertentu, yang, tentu, beragam menurut tempat (*makân, place*), waktu (*waqt, time*), dan orang (*syakhs, person*).²²³

Teori al-Shaṭibi dengan sistem komprehensif menyuguhkan kepada para yuris untuk memperluas dan mengadaptasikan hukum kepada keadaan-keadaan baru. Model *maṣlahah* al-Shaṭibi lebih luas cakupannya dibandingkan dengan model *maṣlahah* al-Ghazali karena tidak membatasi *maṣlahah* pada level *darûriyyah* saja.

d. Perbedaan konsep dengan *Maṣlahah* al-Buṭi

Model *maṣlahah* al-Buṭi mendapatkan pengaruh dari model *maṣlahah* al-Ghazali.²²⁴ al-Buṭi, dengan mengadopsi definisi *maṣlahah* al-Ghazali, menekankan bahwa akal saja tidak mampu menyerap aturan yang telah diberikan dalam Syari'ah atau mengerti

²²² al-Shaṭibi, *al-Muwafaqat*, ..., juz III, 37

²²³ al-Shaṭibi, *al-Muwafaqat*, ..., juz II, 6-11.

²²⁴ al-Buṭi merekapitulasi kembali sejumlah karya penting tentang konsep *maṣlahah* para ulama dari rumusan-rumusan klasik kepada periode kontemporer. Dia mengkritik penafsiran *maṣlahah* yang liberal, pada saat yang bersamaan ia pun memberikan kriteria detail untuk menentukan apakah sesuatu yang dinyatakan sebagai *maṣlahah* itu bisa dijadikan sebagai dasar yang valid bagi pembentukan ketentuan hukum. Dia ingin menghidupkan kembali penggunaan *maṣlahah* sebagai sarana untuk membuat atau merubah ketentuan hukum tekstual dan bangunan hukum yang telah dibangun oleh para ulama generasi sebelumnya tanpa memilih pada sumber-sumber hukum seperti al-Qur'an, Sunnah, dan qiyas. al-Buṭi, *Dawâbit al-Maṣlahah Fî al-Sharî'ah al-Islâmiyyah* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1982), 11-15.

maksud urgensi suatu kemestian (*darûrât*).²²⁵ Demikian juga, *al-Buṭi* menolak ide bahwa *maṣlahah* dapat dibatasi/ditentukan dengan kebiasaan (adat) masyarakat atau dengan tingkat kebahagiaan personal dari seorang individu atau sebuah kelompok.²²⁶ *Maṣlahah* duniawi hanya dapat ditentukan berdasarkan atas sejumlah pernyataan tekstual al-Qur'an, Sunnah dan analogi yang benar terhadap teks (*qiyas saḥih*).²²⁷ Lebih lanjut, *maṣlahah* agar absah secara legal harus menyinggung pada perlindungan lima elemen-elemen esensial (*al-kulliyah al-khamsah*): agama, jiwa/kehidupan, akal, keturunan, dan harta.

Singkatnya *maṣlahah* bukanlah dalil hukum yang mandiri sebagaimana pemikiran al-Ṭufi.²²⁸ *al-Buṭi* menolak formulasi, yang berulangkali digunakan Abdul Wahab Khallâf bahwa “dimanapun seseorang menemukan *maṣlahah*, maka di sanalah terdapat Syariat Tuhan.”²²⁹

Di samping fakta bahwa *al-Buṭi* mengadopsi model *maṣlahah* al-Ghazali dan -seperti kita lihat- elemen-elemen pemikiran al-Qarafi, dia meletakkan elaborasi *maṣlahah*nya dalam bahasa yang digunakan al-Shaṭibi. Dia mempertimbangkan realisasi *maṣlahah* orang mukmin menjadi pengertian hukum yang universal; partikular-partikular yang menyinggung pada pengertian universal adalah ketentuan-ketentuan

²²⁵ al-Buṭi, *Dawâbit al-Maṣlahah* ..., 48, 50, 58-61, 65-66.

²²⁶ al-Buṭi, *Dawâbit al-Maṣlahah* ..., 25-28

²²⁷ al-Buṭi, *Dawâbit al-Maṣlahah* ..., 15, 60

²²⁸ al-Buṭi, *Dawâbit al-Maṣlahah* ..., 129, 140, 202-215.

²²⁹ al-Buṭi, *Dawâbit al-Maṣlahah* ..., 147; Khallâf, *Masâdir al-Tasyrîf* ..., 90, 101, 160.

yang jelas yang bergantung pada kriteria yang mengindikasikan *maṣlahah* nya. Ketika memerankan berbagai pertimbangan *maṣlahah* dalam proses penemuan hukum, adalah mungkin bahwa sebuah aturan partikular berlawanan dengan aturan universal untuk mencapai *maṣlahah* orang mukmin.

Untuk mencapai keselarasan dan harmonitas di antara ketentuan-ketentuan yang (tampak) berlawanan itu, al-Buṭi menerapkan dua strategi: pertama, pengertian *maṣlahah* universal diikat (dibatasi) dengan batasan-batasan (*dawâbit*); kedua, *maṣlahah* itu dihubungkan dengan dalil-dalil hukum yang jelas.²³⁰ Menurut al-Buṭi, batasan-batasan yang tepat yang membatasi pengertian *maṣlahah* universal, pada satu sisi, adalah *maṣlahah* yang valid secara legal harus mengandung perlindungan (*al-kulliyyah al-khamsah*) pada tingkat kemestian (*darûriyyât*), kebutuhan (*hâjât*), atau tersier (*tahsîniyyât*); dan pada sisi lainnya, *maṣlahah* itu tidak bertentangan dengan ketentuan al-Qur'ân, Sunnah maupun qiyas. Misalnya, penghapusan poligami berpijak pada kerangka *maṣlahah*, seperti yang diundang-undangkan di Tunisia, menurut al-Buṭi tidaklah benar bahkan merupakan *maṣlahah mauhûmah*. Demikian juga, pembagian warisan sama untuk saudara-saudara perempuan dan anak laki-laki bukanlah

²³⁰al-Buṭi, *Dawâbit al-Maṣlahah* ..., 115-116.

didasarkan pada *maṣlahah* yang nyata, dan bertentangan dengan ketentuan al-Qur'an sehingga tidaklah absah.²³¹

Dengan demikian, model *maṣlahah* al-Buṭi tetap belum beranjak jauh dari model *maṣlahah* konvensional; yakni tetap mengabaikan *maṣlahah mulghah* secara mutlak.

3. Posisi *al-Maṣlahah* Sebagai Metode Penentuan Hukum Perspektif Imam al-Ghazali

Pada awal pembahasannya, al-Ghazali meletakkan *istislāh* (*maṣlahah*) dan *istihsān* sebagai metode penalaran yang tidak memiliki tingkat kesahihan sebagaimana qiyas. Dia menyebut metode-metode seperti ini sebagai “*uṣūl mawhūmah*”.²³² Yaitu prinsip-prinsip di mana para mujtahid lebih menyandarkan diri pada imajinasi atau pertimbangannya sendiri.

Al-Ghazali melegalkan *maṣlahah mu'tabarāh* dan menolak *maṣlahah mulghah*. Penggunaan *maṣlahah mu'tabarāh* dengan nas yang menjadi dalil maka masuk dalam kategori *qiyas*.²³³ Berbeda lagi dengan *maṣlahah*

²³¹ Dari pandangan *al-Buṭi* di atas, tampak jelas bahwa ia tetap berpegang pada klasifikasi *maṣlahah mulghah*. Dengan mengadopsi model *maṣlahah* al-Ghazālī, al-Buṭi mampu memberikan ketentuan hukum yang diletakkan dalam kitab suci. Ini berarti bahwa *maṣlahah* tidak dapat digunakan untuk mengadopsi hukum dengan membentuk ketentuan-ketentuan lain yang telah mapan dalam al-Qur'an dan Sunnah. Ketentuan teks yang *ṣahīh* hanya mungkin tidak diikuti karena sejumlah ketentuan teks yang lain, yakni *maṣlahah mursalah*, dengan cara-cara mengkhuskan (*takhsīs*) atau persepsi-persepsi hukum seperti menghilangkan kesukaran (*raf' al-haraj*), darurat (*emergency*), atau memberikan kemudahan (*taisīr*). Penggunaan persepsi-persepsi hukumnya menyerupai model *maṣlahah* al-Qarāfī, meskipun ada sedikit perbedaan di mana al-Buṭi tidak mengikatkan persepsi-persepsi hukum itu kepada *maṣlahah* namun kepada pernyataan-pernyataan dari al-Qur'an dan Sunnah.

²³² Menurut al-Ghazali, *uṣūl* (dasar/dalil pengambilan hukum) dibagi menjadi dua. Pertama adalah *Uṣūl al-adhillah*, ada empat. Yaitu : al-Qur'an, Al-Sunnah, Ijma', dan Aqal. kedua adalah *Uṣūl mawhūmah* ada empat. Yaitu : *shar'u man qablana*, *madhhab ṣahābi*, *istihsān*, dan *istiṣlah*. lihat al-Ghazali, *Al-Mustaṣfa*, . 173.

²³³ al-Ghazali, *Al-Mustaṣfa*, . 173.

mursalah yang masih diberikan ruang didalamnya dalam menjadi metode penentuan hukum. Hal ini menjadikan pembahasan *maṣlahah mursalah* yang panjang mengingat luasnya cangkupannya. sehingga perlu diketahui batas-batasnya. Al-Ghazali mengatakan :

الواقع في المرتبتين الأولى-خرتين^{٢٣٤} لا يجوز-الحكم بمجرد إن لم يعتضع بشهادة أصل, لأنه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي.^{٢٣٥}

Artinya: “Maslahat yang berada pada dua tingkatan terakhir (hajiyat dan tahsiniyat) tidak boleh ber hukum semata-mata dengannya apabila tidak diperkuat dengan dalil tertentu karena hal itu sama saja dengan membuat syara’ (hukum) dengan pendapat semata,

Al-Ghazali melanjutkan dengan ucapannya :

أما الواقع في رتبة الضرورات فلا بعد في أن يؤدي إليه اجتهاد وإن لم يشهد له أصل معين.^{٢٣٦}

Artinya: “Adapun maslahat yang berada pada tingkatan darurat maka tidaklah jauh (dianggap melenceng) ijtihad mujtahid untuk melakukannya (dapat dijadikan dalil/pertimbangan penetapan hukum Islam) sekalipun tidak ada dalil tertentu yang memperkuatnya (Itulah *maṣlahah mursalah*).

Contoh dari kasus yang berorientasi level darurat sebagaimana diatas antara lain:²³⁷ Orang-orang kafir yang menjadikan sekelompok tawanan muslimin sebagai perisai hidup. Bila kita tidak menyerang mereka (untuk menghindari jatuhnya korban dari tawanan muslim), mereka akan menyerang kita, akan masuk ke negeri kita, dan akan membunuh semua kaum muslimin.

Kalau kita memamah tawanan yang menjadi perisai hidup itu (agar bisa

²³⁴ Dua tingkatan akhir yaitu : *Hâjât* dan *Tahsînât*

²³⁵ al-Ghazali, *Al-Mustaṣfa*, . 277.

²³⁶ al-Ghazali, *Al-Mustaṣfa*, . 277.

²³⁷ al-Ghazali, *Al-Mustaṣfa*, . 277.

menembus musuh), berarti kita membunuh muslim yang terpelihara darahnya yang tidak berdosa. Hal ini tidak diketahui dalilnya dalam syara'. Bila kita tidak menyerang, kita dan semua kaum muslimin akan dikuasai orang kafir, kemudian mereka bunuh semua termasuk para tawanan muslim tersebut. Maka mujtahid boleh berpendapat, tawanan muslim itu, dalam keadaan apapun, pasti terbunuh. Dengan demikian, memelihara semua umat Islam itu lebih mendekati kepada tujuan syara'. Karena secara pasti kita mengetahui bahwa tujuan syara' adalah memperkecil angka pembunuhan, sebagaimana halnya jalan yang mengarah itu sedapat mungkin harus dibendung. Bila kita tidak mampu mengusahakan agar jalan itu bisa ditutup, kita harus mampu memperkecil angka kematian itu.

Hal ini dilakukan berdasarkan pertimbangan maslahat yang diketahui secara pasti bahwa maslahat itu menjadi tujuan syara', bukan berdasarkan suatu dalil atau dalil tertentu, tetapi berdasarkan beberapa dalil yang tidak terhitung. Namun untuk mencapai maksud tersebut dengan cara seperti itu, yaitu membunuh orang yang tidak berdosa, merupakan sesuatu yang asing yang tidak ditunjukkan oleh dalil tertentu.

Dalam kasus ini, walaupun al-Qur'an (al-An'âm [6]: 151)²³⁸ melarang membunuh orang mukmin yang tidak berdosa, al-Ghazali berpendapat bahwa boleh membunuh tawanan Muslim tersebut, untuk menyelamatkan masyarakat Islam. Dengan contoh tersebut al-Ghazali memebrikan pernyataan bahwa :

²³⁸ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

فهذا. مثال مصلحة غير مأخوذة. بطريق القياس. على أصل معين وانقدح. اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف أنها ضرورة قطعية كلية^{٢٣٩}

Artinya : “Inilah contoh maslahat yang tidak diambil lewat metode qiyas terhadap dalil tertentu. Maslahat ini dapat dibenarkan dengan mempertimbangkan tiga sifat, yakni maslahat itu statusnya *darurat* (bersifat primer), *qat’iyat* (bersifat pasti), dan *kulliyat* (bersifat umum)”

Dengan melihat klasifikasi ini, *maṣlahah mursalah* yakni *maṣlahah-maṣlahah* yang tidak didukung atau di gugurkan oleh bukti tekstual akan diterima sebagai sumber penetapan hukum apabila memenuhi beberapa syarat :

- a. *Darûrah* (emergensi, kemestian),
- b. *Qat’iyyah* (pasti)
- c. *Kulliyyah* (universal)

Selain itu, *maṣlahah mursalah* harus *mula’imah* atau sejalan dengan tindakan syara’/ hukum Islam. Sebagaimana ucapannya:

فكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغربية التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة ومن صار إليها فقد شرع, كما أن من استحسّن فقد شرع.^{٢٤٠}

Artinya : “,Setiap maslahat yang tidak kembali untuk memelihara maksud hukum Islam yang dapat dipahami dari al Kitab, sunnah, dan ijma’ dan merupakan maslahat garibah (yang asing) yang tidak sejalan dengan tindakan syara’ maka maslahat itu batal dan harus dibuang. Barang siapa berpedoman padanya, ia telah menetapkan hukum Islam berdasarkan hawa nafsunya, sebagaimana orang yang menetapkan hukum Islam berdasarkan istihsan, ia telah menetapkan hukum Islam berdasarkan nafsunya”

²³⁹ al-Ghazali, *Al-Mustaşfa*, . 277.

²⁴⁰ al-Ghazali, *Al-Mustaşfa* ..., 282

Detegaskan lebih lanjut oleh al-Ghazali dalam *al-Mankhûl min Ta'liqât al-Uşûl* bahwa *maşlahah* tidak boleh bertentangan dengan syara'.²⁴¹ Ketika suatu *maşlahah* bertentangan dengan syara maka tidak dapat dijadikan pertimbangan sebagaimana disebut "*mulghah*" dalam *Al-Mustaşfa*. Jika terjadi kontradiksi di antara *maşlahah* dan *maşlahah*, atau *maşlahah* dengan *mafsadah*, maka al-Ghazali menggunakan *ghalabat al-zann*.²⁴²

Jika kita tarik kesimpulan pendapat al-Ghazali tentang *maşlahah* dalam penetapan hukum, maka kita dapaturaikan sebagai berikut:

- a. *Maşlahah Mu'tabarrah* adalah masalah yang dilegalkan. Masalah yang terkandung dalam syariat. Sehingga penetapan hukum menggunakannya masuk dalam kategori *qiyas*. Sedangkan *maşlahah* mulghahtertolak karena bertentangan dengan syara'.
- b. *Maşlahah mursalah* dapat dijadikan hujjah dengan persyaratan-persyaratan sebagai berikut:
 - 1) *Maşlahah* itu mencapai tingkat *đarurat* (yaitu mengandung lima unsur: memelihara agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan/kehormatan)
 - 2) *Maşlahah* tersebut memiliki cakupan *kulliyat (ammah)* dan memiliki substansi yang *qath'i* atau pasti.
 - 3) *Mulai'm*, yaitu sejalan dengan jenis tindakan-tindakan syara'/penetapan hukum Islam. Dengan itu juga berarti *maşlahah*

²⁴¹ al-Ghazali, *al-Mankhûl min Ta'liqât al-Uşûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Muâşir, Cet. 3, 1998), 465; al-Ghazali, *Al-Mustaşfa* ..., 282.

²⁴² al-Ghazali, *Asâs al-Qiyâs*, (Riyadh: Maktabah al-'Abikân, 1994), 95

tersebut tidak bertentangan dengan syariat. Pertimbangan tersebut tidak didasarkan pada nas tertentu melainkan pada sejumlah nas yang tidak terbatas.

Nampaknya al-Ghazali tidak melegalkan *maṣlahah mursalah* sebagai dalil yang independen. Hal ini terlihat dari ucapannya :

وتبين أن الإستصلاح ليس اصلا خامسا برأسو بل من استصلاح فقد شرع^{٢٤٣}

Artinya : “Nampak jelas bahwa *istiṣlah* bukanlah dalil kelima yang berdiri sendiri. Bahkan barang siapa menjadikan *istiṣlah* sebagai dalil (yang berdiri sendiri), berarti ia telah membuat-buat hukum Islam berdasarkan nafsunya”

Dari ucapan tersebut, sebagian *uṣuliyin* menganggap bahwa al-Ghazali menolak *maṣlahah mursalah* sebagai metode *istinbat*, namun sebagian yang lain menganggap bahwa al-Ghazali menerimanya apabila *daruriyah*, *qaṭ’iyah* dan *kulliyah* sebagai keterangan tadi.²⁴⁴ Karena apabila dipandang demikian (al-Ghazali menolak *maṣlahah mursalah*) maka akan bertentangan dengan ucapannya dalam pembahasan sebelumnya. Dan hal itu sangat mustahil. Oleh sebab itu, menurut penulis, ucapan penolakan itu ditujukan pada orang yang menjadikan *maṣlahah mursalah* sebagai metode dengan kesembornoan tanpa melihat batas-batas yang ditentukan.

Sampai di sini, Jika dilihat secara keseluruhannya pada konsep *maṣlahah* dan *mafsadah*, maka akan didapati banyak kesamaan antara Imam al-Ghazali dengan ulama lain dalam penentuan hukum syariat. Namun biasanya terdapat perbedaan pada masalah *furū’iyyah* (cabang) yang

²⁴³ al-Ghazali, *Al-Mustaṣfa* ..., 284

²⁴⁴ Zainil Anwar, *Pemikiran Ushul Fikih Al-Ghazâlî Tentang Al-Maslahah Al-Mursalah*, Jurnal FITRAH Vol. 01 No. 1 Januari-Juni 2015, 65

disebabkan perbedaan pandangan terkait syarat beramal dengan *maṣlahah* dan *mafsadah* itu. Contohnya, hukum dibolehkan atau tidaknya memukul orang yang dituduh melakukan pencurian.²⁴⁵ Imam al-Ghazali dari Syafi'iyah melarang memukul orang yang masih diragukan melakukan sebuah kesalahan.²⁴⁶ Sedangkan ulama lain seperti Imam al-Syatibi, membolehkan tindakan itu guna mendapatkan maklumat atau pengakuan dari si tertuduh.²⁴⁷

Dengan demikian, al-Ghazali membangun konsepsi *maṣlahah* sebagai sebuah metode *istinbât/ijtihâd* yang memiliki fungsi untuk memperluas hukum wahyu kepada kasus-kasus baru yang tidak ditunjukkan oleh sumber-sumber suci. Dan juga dapat berfungsi merubah hukum yang mapan ketika dipandang sudah tidak layak. Walaupun demikian, konsep *maṣlahah* al-Ghazali masih terbilang sederhana, *doktriner-normatif*, karena masih ketat berada dalam ranah nas. Namun, dalam konteks kemodernan dan keindonesiaan konsep ini sangat relevan karena tidak kaku dan tidak juga longgar sehingga manusia dengan liar mengimajinasikan maslahat dalam otaknya (*liberal*). Sehingga dikatakan :

يُجْرَى مَجْرَى وَضْعِ الشَّرْعِ بِالرَّأْيِ. ٢٤٨

Artinya : “memberlakukan sebagaimana menyandarkan syari’at pada nalar (pendapat)”

²⁴⁵ Penjelasan tentang kedua mazhab ini silahkan rujuk Abdullah Abd al-Muhsin al-Turki, *Asbâb Ikhtilâf al-Fuqahâ*, (Cairo: Maṭba’ah al-Sa’âdah, 1973), 202-203.

²⁴⁶ al-Ghazali, *Al-Mustaṣfa*, 278. ...*Syifâ’ al-Ghalîl*..., 110.

²⁴⁷ al-Syatibi, *al-Muwâfaqât*..., Jil. 1, 368.

²⁴⁸ al-Ghazali, *Al-Mustaṣfa*, . 277.

Konsep al-Ghazali juga memiliki kecocokan dalam konteks mayoritas muslimin yang merhaluan Sunni, Nusantara khususnya. Karena konsep *maṣlahah* yang diusunginya cocok dengan konsep teologi madzhab Sunni (*ahlus Sunnah wal Jama'ah*).



BAB IV
PENERAPAN FIKIH NUSANTARA PERPEKTIFAL-MAŞLAHAH IMAM
AL-GHAZALI

A. Penerapan Fikih Nusantara Dalam Bidang *Ubudiyah* Perpektif *al-Maşlahah* Imam al-Ghazali

1. Walimah Haji

Akhir Bulan *Dzulhijjah* sampai awal *Muharrom* adalah waktu para jama'ah haji asal Indonesia kembali ke tanah air, setelah sekian hari berada di tanah haram, Arab Saudi. Dalam rangka melaksanakan rukun islam yang kelima, yaitu Haji.

Ibadah haji terasa istimewa bagi umat islam, karena tidak semua umat islam mampu melaksanakannya. Mereka yang dapat menunaikan ibadah haji hanyalah orang-orang yang mendapat “panggilan khusus” dari Allah SWT.

Disamping itu, ibadah haji merupakan ibadah yang paling banyak menguras finansial di bandingkan rukun islam lainnya.

Oleh karena itu, sudah selayaknya nikmat yang luar biasa ini di syukuri. Imam Syafi'i berkata:

تصدق الوليمة على كل دعوة لحادث سرور

Artinya: Walimah itu mencakup setiap undangan karena ada kebahagiaan.

Berdasarkan qaulnya Imam Syafi'i, pelaksanaan *walimatul hajj* dapat dibenarkan, kerana ia adalah bagian dari ekspresi kebahagiaan, karena telah mendapat panggilan mulia ke Baitullah.

Namun meski demikian, amaliah dalam Islam haruslah berlandaskan kepada dalil-dalil baik dari *Al-Qur'an* maupun *hadits*, baik dalilnya *mantuq* (tersurat) maupun *mafhum* (tersirat). Pertanyaanya kemudian, adakah dalil yang bisa di jadikan dasar dari *walimatul hajj* ini?

Syekh Muhyiddin Abdus Shomad dalam kitabnya *Al-Hujaj Al-Qat'iyah fi Shihhati; Mu'taqidaati wa Amaliyaati an-Nahdliyah*.

يستحب للحاج بعد رجوعه بلده ان يتحرر جملا او بقرة او يذبح شاة للفقراء والمساكين والجيران والاخوان تقربا الى الله عز وجل كما فعل النبي صلى عليه وسلم²⁴⁹.

“Disunnahkan bagi orang yg haji setelah pulang ke negeranya untuk menyembelih unta, sapi atau kambing untuk di berikan kepada orang fakir, miskin, tetangga dan saudara. Hal ini untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT sebagaimana di kerjakan oleh Rasulullah SAW.”

Salah satu rujukan yang disebutkan di sini adalah keterangan Syekh Abu Zakariya Al-Anshari salah karyanya *Asnal Mathalib* berikut ini.

(وَلِلْقُدُومِ) مِنْ السَّفَرِ (نَقِيْعَةٌ) مِنْ النَّعْمِ وَهُوَ الْعُبَارُ أَوْ النَّحْرُ أَوْ الْقَتْلُ (وَهِيَ مَا) أَي طَعَامٌ (يُصْنَعُ لَهُ) (أَي لِقُدُومٍ سِوَاءِ) أَصْنَعَهُ الْقَائِمُ أَمْ صَنَعَهُ غَيْرُهُ لَهُ كَمَا أَفَادَهُ كَلَامُ الْمَجْمُوعِ فِي آخِرِ صَلَاةِ الْمُسَافِرِ

Artinya : Untuk kenduri sambutan kedatangan) dari perjalanan (disebut naqi'ah) berasal dari naqa' yang artinya debu, penyembelihan, atau pemotongan. (*Naqi'ah*) yaitu itu suatu makanan (yang dihidangkan dalam jamuan upacara penyambutan) terlepas dari jamuan itu disediakan oleh pihak yang datang atau orang lain. Hal ini disebutkan An-Nawawi dalam *Al-Majmu'* di akhir bab shalat musafir,²⁵⁰

Ulama Syafi'iyah cenderung menganjurkan umat Islam untuk mengadakan walimah atau selamatan. Karena selamatan merupakan bentuk kebahagiaan yang dianjurkan untuk diungkapkan kepada publik. Karenanya hukum selamatan atau kenduri menyambut kedatangan bagi mereka adalah sunah, Hanya saja para ulama Syafi'iyah memberikan batasan terkait perjalanan seperti apa yang dianjurkan untuk diadakan selamatan penyambutan atau naqiah. Kalau hanya perjalanan dekat ke tepi kota atau lintas provinsi yang tidak jauh, maka tidak dianjurkan untuk mengadakan selamatan penyambutan²⁵¹

²⁴⁹ Muhyidin Abd Al Shomad, *Al-Hujaj Al-Qat'iyah fi Shihhati; Mu'taqidaati wa Amaliyaati an-Nahdliyah*, jember 2012.

²⁵⁰ Abu Zakariya Al-Anshari *Asnal Mathalib fi Syarhir Raudhatit Thalib*, 15, 407, tanpa cetak.

²⁵¹ Ibnu Hajar Al-Haitami, *Tuhfatul Muhtaj*, Al Hidayah, Surabaya, 31, 384, tanpa cetak.

Dan hal ini tentu adalah sebuah *Maşlahah* yang *mu'tabaroh* apabila di tinjau dari teori *Al Maşlahah* Imam Al Ghazali yang bersifat *Tahsiniyah* atau *Mukammilah*, karena di situ selain ada unsur-unsur bersyukur kepada Alloh SWT seperti yang di perintahkan juga ada *Shodaqoh* dan saling menjalin tali silaturahmi antar ummat muslim.

Dalam kitabnya, Imam AL Bukhori mengkhususkan Haidth ini dalam bab menyambut jammah haji yang datang.²⁵²

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ مُحَارِبِ بْنِ دِثَارٍ عَنْ جَابِرٍ قَالَ لَمَّا قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ نَحَرَ جَزُورًا أَوْ بَقَرَةً^{٢٥٣}

Artinya : telah menceritakan padaku utsman bin Abi Syaibah, Waki' dari Syu'bah dari Muharib bin Ditsar dari Jabir, dia berkata : “bahwa Rasulullah SAW. ketika sampai di Madinah dari perjalanannya, beliau menyembelih kambing atau sapi.”

Dari banyaknya hadits sebagaimana disebutkan, lahirilah penalaran para fuqaha' tentang hukum-hukum walimah. Hasil pemahaman mereka inilah yang kita sebut sebagai fikih.

Menurut fuqaha' hukum menyelenggarakannya walimah 'Urs adalah sunnah.²⁵⁴ Sedangkan menyelenggarakan walimah selain urs hukumnya adalah disukai (*mustahab*) secara *qath'an* (pasti).²⁵⁵ Adapun mendatangi walimah urs (nikah) hukumnya adalah fardlu (sebagian mengatakan fardlu ain, sebagian kifayah), namun apabila walimah tersebut adalah walimah

²⁵² Al- Bukhori, *Şahiḥ al-Bukhari*, jus II(Semarang, Taha Putra, tt), 80.

²⁵³ Abu dawud, *Sunan Abu dawud* (Beirut: Dar al-Fikr, 2007), 166.

²⁵⁴ An-Nawawi, *Minhaj at-Ṭalibin* (Beirut: DKI, 2003), 125.

²⁵⁵ An-Nawawi, *Minhaj at-Ṭalibin...*, 131.

selain nikah maka hukumnya Sunnah.²⁵⁶ Rantai pemahaman para fuqaha' dapat kita cermati dengan meramu dan memperhatikan substansi dari hadith-hadith diatas.

Illat yang terkandung di dalam walimah Urs adalah perayaan atas datangnya suatu kebahagiaan. Dan kita lihat pada walimah-walimah lainnya yang memiliki illat yang serupa. Hal ini dapat memberikan dampak hukum yang serupa pula. Terlebih lagi di dukung adanya hadith-hadith yang menerangkan adanya substansi “perayaan kebahagiaan” seperti dalam hadits khitan dan datangnya Rasulullah sebagaimana disebutkan diatas. Namun, berhubung hadith yang mengusung konsep walimah secara gamplang/jelas menyebutkan walimah Urs maka dampak hukum yang diterima oleh walimah-walimah lainnya tak sekuat hukum walimah Urs.

Kemudian, menurut perspektif masalah atau maqasid, amaliyah ini mengandung kemaslahatan yang sangat kuat. Maslahat yang dimilikinya adalah *maslahat mu'tabarah*. hal ini didasarkan atas beberapa faktor, diantaranya; *Pertama*, Bahwa amaliyah ini punya bukti tekstual yang mendukungnya, yaitu berupa hadith-hadith sebagaimana disebutkan tadi. Hadith-hadith yang secara implisit mengandung substansi atas malaiyah tersebut. Juga didukung oleh keserupaan illat di dalamnya yang dapat memberikan dampak yang serupa pula. Sehingga dapat dikatakan bahwa amaliyah walima haji ini tidak bertentangan dengan syari'at. *Kedua*, didalamnya terdapat sebuah fadilah yang *masyru'* untuk di dapatkan.

²⁵⁶ Al-Shirazi, *Muhadzdzab* (Surabaya: al-Hidayah, tt), 76

Yaitu doa dari seorang yang baru pulang dari ibadah haji. Dimana kita dianjurkan meminta doa dari jamaah haji yang baru pulang.²⁵⁷ *Ketiga*, dalam acara jamuan tersebut terkandung amaliyah-amaliyah yang *masyru'* seperti silaturahmi, sedekah, dan lain-lain sehingga perkumpulan tersebut adalah suatu pertemuan yang barokah. *Keempat*, sebagai rasa syukur atas kembalinya jamaah haji. Hal ini ditunjang faktor jarak tempuh ibadah haji yang cukup jauh bagi umat Islam di Indonesia. Terlebih bagi jamaah Haji zaman dahulu yang perjalanan ibadah hajinya dapat memakan waktu berbulan-bulan, sehingga ketika mereka sudah kembali ke tanah air menjadi suatu kebahagiaan tersendiri lebih-lebih untuk keluarga yang ditinggalkan. Dengan bermodal kegembiraan tersebut maka acara walimah yang juga mengandung substansi Tsayakuran dilaksanakan.

Walimah haji menjadi produk fikih yang menarik. Amaliyah khas Nusantara sebagai hasil nalar para leluhur atas syariat Islam dan penerapannya yang dikolaborasikan dengan faktor-faktor kemaslahatan sehingga menjadi tradisi yang khas Indonesia. Dengan demikian, membuat acara berkumpul, jamuan, dan kunjungan pasca pulangnya jamaah Haji adalah suatu maslahatan yang nyata walaupun praktek tersebut secara khusus/spesial tidak ada anjurannya dari syarak. Masalah yang dimuat didalamnya adalah masalah *mu'tabarrah*.

²⁵⁷ Abdurrahman Bin Muhammad Al-Masyhur, *Bughyah al-Mustarsyidin*, (Surabaya: al-hidayah, tt), 144.

2. *Muraqqi* atau bilal dalam Sholat jum'at.

Dalam sholat jumat Sebelum khatib maju menyampaikan khutbahnya, terlebih dahulu biasanya kita mendengar pembacaan tarqiyah, bacaan sebagai tanda khatib akan segera naik ke atas mimbar. Secara bahasa tarqiyah berarti “menaikan”. Petugas yang membacanya disebut muraqqi atau bilal, biasanya ia sekaligus bertindak sebagai muadzin. Apakah tradisi pembacaan tarqiyah oleh muraqqi tersebut disebut bid'ah dan bagaimana hukumnya? Sebelum dijawab mengenai status hukumnya, perlu diketahui terlebih dahulu bacaan yang terkandung dalam tarqiyah. Demikian teks pembacaan tarqiyah yang berlaku di beberapa daerah:

مَعَاشِرَ الْمُسْلِمِينَ، وَزُمْرَةَ الْمُؤْمِنِينَ رَحِمَكُمُ اللَّهُ، رُوِيَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قُلْتَ لِصَاحِبِكَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ أَنْصِتْ، وَالْإِمَامُ يَخْطُبُ فَقَدْ لَعُوتَ فَمَنْ لَغَى فَلَا جُمُعَةَ لَهُ (أَنْصِتُوا وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا رَحِمَكُمُ اللَّهُ ۲) × أَنْصِتُوا وَأَسْمِعُوا وَأَطِيعُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ۱ ×

Setelah bilal selesai membaca kalimat di atas, kemudian khatib maju menerima tongkat dan ketika naik ke atas mimbar, bilal membaca doa shalawat di bawah ini:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ ۲ × ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا وَحَبِيبِنَا وَشَفِيعِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَسَلَّمَ وَرَضِيَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَنْ سَادَتِنَا أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ أَجْمَعِينَ

Kemudian setelah khatib berada di atas mimbar, bilal menghadap kiblat dan membaca doa sebagai berikut:

اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ، اللَّهُمَّ قَوِّ الْإِسْلَامَ
وَالْإِيمَانَ، مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ، وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ، الْأَحْيَاءِ مِنْهُمْ وَالْأَمْوَاتِ،
وَأَنْصُرْهُمْ عَلَى مُعَانِدِي الدِّينِ رَبِّ اخْتِمْ لَنَا مِنْكَ بِالْخَيْرِ، يَا خَيْرَ النَّاصِرِينَ، بِرَحْمَتِكَ
يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

Dari bacaan di atas, setidaknya mengandung empat hal.

Pertama, anjuran mendengarkan secara seksama khutbahnya khatib. Kedua, larangan berbicara saat khutbah berlangsung. Ketiga, pembacaan shalawat kepada Nabi. Keempat, mendoakan kaum muslimin dan muslimat. Keempat isi kandungan tarqiyah tersebut merupakan hal yang positif. Tradisi pembacaan tarqiyah menurut mayoritas ulama adalah bid'ah hasanah (positif). Meski tidak pernah ada di zaman Nabi dan tiga khalifah setelahnya, namun isi kandungan tarqiyah mengarah kepada hal yang positif. Tidak setiap hal yang baru disebut bid'ah yang tercela—selama tercakup dalam dalil-dalil anjuran umum, maka tergolong hal yang baik, sebagaimana ditegaskan oleh para ulama dalam kajian tentang bid'ah. Syekh Syihabuddin al-Qalyubi mengatakan:

فرع - اتخذ المرقى المعروف بدعة حسنة لما فيها من الحث على الصلاة عليه صلى
الله عليه وسلم بقراءة الآية المكرمة وطلب الإنصات بقراءة الحديث الصحيح الذي كان
صلى الله عليه وسلم يقرؤه في خطبه ولم يرد أنه ولا الخلفاء بعده اتخذوا مرقيا

“(Sebuah cabang permasalahan). Mengangkat muraqqi sebagaimana tradisi yang berlaku adalah bid'ah yang baik karena mengandung hal yang positif berupa anjuran membaca shalawat

kepada Nabi dengan membaca ayat Al-Qur'an, anjuran diam saat khutbah dengan menyebutkan dalil hadits shahih yang dibaca Nabi dalam beberapa khutbahnya. Tidak ada dalil yang menyebutkan bahwa Nabi dan tiga khalifah setelahnya mengangkat seorang muraqqi.”²⁵⁸ Saat ditanya tentang ritual yang dilakukan muraqqi,

Syekh Muhammad bin Ahmad al-Ramli mengatakan:

فعلم أن هذا بدعة لكنها حسنة ففي قراءة الآية الكريمة تنبيه وترغيب في الإتيان بالصلاة على النبي في هذا اليوم العظيم المطلوب فيه إكثارها وفي قراءة الخبر بعد الأذان وقبل الخطبة ميقظ للمكلف لاجتناب الكلام المحرم أو المكروه في هذا الوقت على اختلاف العلماء فيه وقد كان النبي يقول هذا الخبر على المنبر في خطبته إهد

“Maka dapat diketahui bahwa tarqiyyah adalah bid'ah akan tetapi bid'ah yang baik. Dalam pembacaan ayat suci Al-Qur'an (yang berkaitan anjuran membaca shalawat) merupakan sebuah peringatan dan motivasi untuk membaca shalawat kepada Nabi di hari Jumat ini yang dianjurkan untuk memperbanyak bacaan shalawat. Pembacaan hadits setelah adzan dan sebelum khutbah mengingatkan mukallaf untuk menjauhi perkataan yang diharamkan atau dimakruhkan pada waktu ini (saat khutbah) sesuai dengan ikhtilaf ulama dalam masalah tersebut. Dan sesungguhnya Rasulullah membaca hadits tersebut saat menyampaikan khutbahnya di atas mimbar”²⁵⁹ Bahkan, menurut pandangan Syekh

²⁵⁸ Syihabuddin al-Qalyubi, *Hasyiyah al-Qalyubi 'ala al-Mahalli*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009, juz 1, halaman 419.

²⁵⁹ Muhammad bin Ahmad al-Ramli, *Fatawa al-Ramli Hamisy al-Fatawa al-Kubra*, juz.1, hal.276, Beirut-Dar al-Fikr, cetakan tahun 1983, tanpa keterangan cetak.

Ibnu Hajar sebagaimana dikutip oleh Syekh Sulaiman al-Jamal, tradisi muraqqi sama sekali tidak bisa disebut bid'ah, bahkan tarqiyyah hukumnya sunah. Sebab tradisi tersebut memiliki dalil dalam hadits, yaitu saat melaksanakan khutbah haji wada', Rasulullah memerintahkan salah seorang sahabat untuk memberi instruksi kepada jamaah untuk mendengarkan secara seksama khutbahnya Nabi. Syekh Sulaiman al-Jamal menegaskan:

قال حج وأقول يستدل لذلك أي للسنة بأنه صلى الله عليه وسلم أمر من يستتصت له الناس عند إرادته خطبة منى في حجة الوداع وهذا شأن المرقى فلا يدخل في حد البدعة أصلاً إهـ

“Syekh Ibnu Hajar berkata, saya mengatakan, dalil mengangkat muraqqi dari sunah Nabi adalah bahwa Rasulullah memerintahkan seseorang untuk mengintruksikan manusia untuk diam saat beliau Nabi hendak menyampaikan khutbah Mina di Haji wada', yang demikian ini adalah ciri khas dari seorang muraqqi, maka tradisi tarqiyyah sama sekali tidak masuk dalam kategori bid'ah.”²⁶⁰

dan apabila di tinjau dari teori *Maṣlahah* Al Imam Ghozali tradisi pembacaan tarqiyyah merupakan *Maṣlahah mu'tabaroh* yang bersifat *tahsiniyah* atau *mukammilah* untuk dilakukan dan dilestarikan. Oleh karena itu, tidak ada sama sekali dasar yang kuat

²⁶⁰ Sulaiman Al-Jamal, *Hasyiyah al-Jamal 'ala Fath al-Wahhab*, Beirut, Dar al-Fikr, tanpa tahun, juz 2, halaman 35.

untuk melarang atau memvonisnya sesat dan hal ini bisa di benarkan secara *syara*'.

3. Hidangan Makanan Ta'ziah.

Salah satu persoalan yang sering menimbulkan perdebatan di kalangan umat Islam adalah memberi makanan untuk orang yang takziah. Sebagian orang, misalnya dari kelompok yang menamakan diri mereka penganut *Manhaj Salaf* secara tegas mengatakan bahwa seluruh ulama salaf melarang menghidangkan makanan kepada orang-orang yang bertakziah. Dengan ungkapan semacam itu mereka menghukumi haram makanan yang disuguhkan. Kalangan awam yang tidak memiliki dasar-dasar pemahaman agama yang baik pun pada akhirnya terpengaruh oleh fatwa mereka itu sehingga ikut-ikutan mengharamkan suguhan pada waktu takziah, sekalipun yang disuguhkan itu hanya sebiji permen atau segelas air mineral.

Pada bagian ini perlu untuk mendudukan persoalan ini secara proporsional. Memang telah terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama mengenai suguhan makanan untuk orang-orang yang takziah.

Namun jika dikatakan bahwa seluruh ulama salaf melarang, tentu saja hal itu tidak benar. Di antara para ulama ada yang membolehkannya atas dasar dalil-dalil berikut ini:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ
قَالَ تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَتُقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ

“Dari Abdullah bin Amr ra, “Ada seseorang yang bertanya kepada Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam, “Islam manakah yang paling baik?” Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam menjawab, “Kamu memberi makan, mengucapkan salam kepada orang yang kamu kenal dan yang tidak kamu kenal.” (HR Imam Bukhari).

Hadits ini menjelaskan kepada kita bahwa memberi makan kepada orang lain adalah salah satu perbuatan yang sangat baik di dalam ajaran Islam. Di sini Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam tidak menentukan waktunya. Hal ini bersifat umum. Kapan pun Anda mau memberi makan kepada orang lain, itu adalah perbuatan baik, termasuk saat Anda tertimpa musibah atau kala berduka karena salah seorang dari orang yang Anda kasihan meninggal dunia. Bahkan ada pula dalil lainnya yang menegaskan bahwa Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam pernah diundang oleh seorang wanita yang suaminya baru saja selesai dimakamkan, dan beliau shallallahu ‘alaihi wa sallam memenuhi undangan tersebut. Begitu sampai di rumah si wanita, ternyata telah disiapkan hidangan makanan di dalamnya. Simaklah hadits berikut ini:

عَنْ عَاصِمِ بْنِ كُنَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي جَنَازَةٍ، فَرَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ عَلَى الْقَبْرِ يُوصِي الْحَافِرَ، أَوْسَعُ مِنْ قَبْلِ رَجُلِيهِ أَوْسَعُ مِنْ قَبْلِ رَأْسِهِ، فَلَمَّا رَجَعَ اسْتَقْبَلَهُ دَاعِي امْرَأَةٍ، فَجَاءَ وَجِيءٌ بِالطَّعَامِ، فَوَضَعَ يَدَهُ ثُمَّ وَضَعَ الْقَوْمُ فَأَكَلُوا فَنَظَرَ أَبُوْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُلُوكُ لُقْمَةً فِي فَمِهِ ثُمَّ قَالَ: أَجِدُ لَحْمَ شَاةٍ أُخِذَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ أَهْلِهَا، فَأَرْسَلْتُ الْمَرْأَةَ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَرْسَلْتُ إِلَى الْبَقِيعِ، يَشْتَرِي لِي شَاةً فَلَمْ أَجِدْ، فَأَرْسَلْتُ إِلَى جَارِ لِي قَدْ اشْتَرَى شَاةً أَنْ أُرْسِلَ إِلَيَّ بِهَا بِئَمْنِهَا،

فَلَمْ يُوجَدْ، فَأَرْسَلْتُ إِلَى امْرَأَتِهِ فَأَرْسَلَتْ إِلَيَّ بِهَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَطْعِمِيهِ
الْأَسَارَى

“Dari Ashim bin Kulayb, dari ayahnya, dari salah seorang shahabat Anshar, ia berkata, “Saya pernah melayat bersama Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam dan saat itu saya melihat beliau menasihati penggali kubur seraya berkata, “Luaskan bagian kaki dan kepalanya.” Setelah Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam pulang, beliau diundang oleh seorang perempuan, Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam memenuhi undangannya dan saya ikut bersama beliau. Ketika beliau datang, lalu makanan pun dihidangkan. Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam mulai makan lalu diikuti oleh para undangan. Pada saat beliau akan mengunyah makanan tersebut, beliau bersabda, “Aku merasa daging kambing ini diambil dengan tanpa izin pemiliknya.” Kemudian perempuan tersebut bergegas menemui Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam seraya berkata, “Ya Rasul, saya sudah menyuruh orang pergi ke Baqi’ (suatu tempat penjualan kambing), untuk membeli kambing, tapi tidak mendapatkannya. Kemudian saya menyuruhnya untuk menemui tetangga saya yang telah membeli kambing, agar kambing itu dijual kepada saya dengan harga yang umum, akan tetapi dia tidak ada. Maka saya menyuruh menemui istrinya dan ia pun mengirim kambingnya kepada saya. Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam kemudian bersabda, “Berikan makanan ini kepada para tawanan.” (HR Imam Abu Dawud).

Kalimat *دَاعِي امْرَأَةٍ* yang digunakan dalam hadits riwayat Abu Dawud ini sepintas memberi pemahaman bahwa yang mengundang Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* itu bukan istri si mayit, tapi wanita lain. Namun dalam kitab *'Awn al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Dawud* yang dikutip dari kitab *al-Misykat* disebutkan sebagai berikut:

داعي امرأة ... وَفِي الْمَشْكَاةِ دَاعِي امْرَأَتِهِ بِالإِضَافَةِ إِلَى الضَّمِيرِ، قَالَ الْقَارِي، أَي زَوْجَهُ الْمُتَوَفَّى
 -- عون المعبود: ج ٩ ص ١٢٩

دَاعِي ... داعي امرأة Dalam kitab *al-Misykat* redaksi yang digunakan داعي امْرَأَتِهِ dengan dimudhafkan kepada dhamir (kata ganti). Al-Qari berkata, yang dimaksud adalah istri yang meninggal.

Berdasarkan keterangan di atas, hadits tersebut sesungguhnya memberikan informasi kepada kita bahwa Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* diundang oleh keluarga si mayit, yaitu istri dari si mayit yang baru saja dimakamkan. Atas undangan tersebut Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* beserta para shahabat berkumpul di rumah duka dan memakan hidangan yang disuguhkan. Tentang perintah Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* agar makanan tersebut diberikan saja kepada para tawanan tidak bisa dijadikan dalil untuk mengharamkan makanan yang disuguhkan kepada para pentakziah. Kalau seandainya makanan itu dihukumi haram, tentunya Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* tidak akan memerintahkan untuk diberikan kepada para tawanan, karena beliau tidak mungkin memerintahkan orang lain memakan sesuatu yang diharamkan.

Syekh Muhammad Ali al-Maliki mengatakan bahwa Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* menyuruh memberikan makanan kepada para tawanan karena orang yang akan dimintai ridhanya atas daging itu belum ditemukan, sedangkan makanan itu dikhawatirkan akan segera basi. Maka sudah semestinya Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wa sallam* memberikan makanan tersebut kepada para tawanan. Dan istri si mayit pun telah mengganti harga kambing yang disuguhkan tersebut.²⁶¹

Berdasarkan hadits ini pula, Syekh Ibrahim al-Halabi menyatakan bahwa keluarga mayit boleh menyediakan makanan dan memanggil orang lain untuk berkumpul di rumahnya guna menyantap makanan tersebut. Beliau berkata:

فَهَذَا يُدُلُّ عَلَىٰ إِبَاحَةِ وَضْعِ أَهْلِ الْمَيْتِ الطَّعَامَ وَالِدَّعْوَةَ إِلَيْهِ وَإِنْ اتَّخَذَ وَلِيُّ الْمَيْتِ طَعَامًا لِلْفُقَرَاءِ
كَانَ حَسَنًا إِلَّا أَنْ يَكُونَ فِي الْوَرَثَةِ صَغِيرٌ فَلَا يُتَّخَذُ ذَلِكَ مِنَ التَّرَكَّةِ

“Hadits ini menunjukkan kebolehan keluarga mayit membuat makanan dan mengundang orang untuk makan. Jika makanan itu disuguhkan kepada fakir miskin, hal itu baik. Kecuali jika salah satu ahli warisnya ada yang masih kecil, maka tidak boleh diambilkan dari harta waris si mayit.”²⁶²

²⁶¹ Muhammad Ali al-Maliki, *Bulugh al-Umniyyah*, Bairut libanon, halaman 219, tanpa cetak

²⁶² Ibrahim Al-Halabi, *al-Bariqah al-Muhammadiyah*, bairut libanon Juz 3, halaman 235, tanpa cetak.

Mari kita simak dalil berikutnya:

عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهَا كَانَتْ إِذَا مَاتَ الْمَيِّتُ مِنْ أَهْلِهَا فَاجْتَمَعَ لِذَلِكَ النَّسَاءُ ثُمَّ تَقَرَّفْنَ إِلَّا أَهْلَهَا وَخَاصَّتْهَا أَمَرَتْ بِبُرْمَةٍ مِنْ تَلْبِينَةٍ فَطَبَخَتْ ثُمَّ صَنَعَتْ تَرِيدًا فَصَبَّتِ التَّلْبِينَةَ عَلَيْهَا ثُمَّ قَالَتْ كُلْنَ مِنْهَا فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ التَّلْبِينَةُ مُجَمَّةٌ لِفُؤَادِ الْمَرِيضِ تُذْهِبُ بَعْضَ الْحُزَنِ

“Dari Aisyah istri Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam, bahwa bila ada orang dari keluarganya (Aisyah) yang meninggal maka para wanita pun berkumpul, kemudian mereka pergi kecuali keluarganya dan orang-orang terdekat. Lalu (Aisyah) memerintahkan untuk mengambil periuk yang terbuat dari batu dan diisi dengan talbinah (makanan terbuat dari tepung dan kurma), lalu dimasaklah makanan tersebut, kemudian dibuat bubur dan dituangkanlah makanan tersebut di atasnya. Lalu (Aisyah) berkata, “Makanlah ia, karena sungguh saya telah mendengar Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam bersabda, “Makanan yang terbuat dari tepung dan kurma tersebut (talbinah) merupakan penyejuk bagi hati yang sakit dan dapat menghilangkan sebagian kesedihan.”²⁶³(HR Imam Muslim).

Hadits ini menjelaskan bahwa Sayyidah Aisyah ra, apabila ada keluarganya yang meninggal dunia, maka beliau menghidangkan makanan, yakni *talbinah*, untuk orang-orang yang datang melayat ke rumah duka.

²⁶³ muslim Bin Hajjaj, *Shohih Muslim*, Dar Al Fikr, bairut libanon, no. 3875, tanpa cetak.

Mari kita perhatikan lagi dalil selanjutnya:

عَنِ الْأَخْنَفِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ: كُنْتُ أَسْمَعُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ: لَا يَدْخُلُ أَحَدٌ مِنْ قُرَيْشٍ فِي بَابٍ إِلَّا دَخَلَ مَعَهُ نَاسٌ، فَلَا أَدْرِي مَا تَأْوِيلُ قَوْلِهِ حَتَّى طُعِنَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَأَمَرَ سُهَيْبًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ يُصَلِّيَ بِالنَّاسِ ثَلَاثًا، وَأَمَرَ أَنْ يُجْعَلَ لِلنَّاسِ طَعَامًا. فَلَمَّا رَجَعُوا مِنَ الْجَنَازَةِ، جَاؤُوا، وَقَدْ وُضِعَتِ الْمَوَائِدُ. فَأَمْسَكَ النَّاسُ عَنْهَا لِلْحُزْنِ الَّذِي هُمْ فِيهِ. فَجَاءَ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ قَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، قَدْ مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَكَلْنَا بَعْدَهُ وَشَرَبْنَا، وَمَاتَ أَبُو بَكْرٍ فَأَكَلْنَا بَعْدَهُ وَشَرَبْنَا، أَيُّهَا النَّاسُ، كُلُوا مِنْ هَذَا الطَّعَامِ، فَمَدَّ يَدَهُ وَمَدَّ النَّاسُ أَيْدِيَهُمْ فَأَكَلُوا، فَعَرَفْتُ تَأْوِيلَ قَوْلِهِ

“Dari Ahnaf bin Qais, berkata, “Aku mendengar Umar berkata, “Seseorang dari kaum Quraisy tidak memasuki satu pintu, kecuali orang-orang akan masuk bersamanya.” Aku tidak mengerti maksud perkataan beliau, sampai akhirnya Umar ditusuk, lalu memerintahkan Shuhaib menjadi imam shalat selama tiga hari dan memerintahkan menyediakan makanan bagi manusia. Setelah mereka pulang dari jenazah Umar, mereka datang sedangkan hidangan makanan telah disiapkan. Lalu mereka tidak jadi makan karena duka cita yang menyelimuti. Lalu Abbas bin Abdul Muthalib ra datang dan berkata, “Wahai manusia, dulu Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam wafat, lalu kita makan dan minum sesudahnya. Lalu Abu Bakar ra wafat, kita makan dan minum sesudahnya. Wahai manusia, makanlah dari makanan ini.” Lalu Abbas menjamah makanan itu, dan orang-orang pun menjamahnya untuk dimakan. Aku baru mengerti maksud perkataan Umar tersebut.”²⁶⁴

²⁶⁴ Ibnu Hajar dalam *al-Mathalib al-‘Aliyah*, Juz 5, hal 328, cet Darul kutub ilmiyah 2001.

Riwayat di atas menyebutkan bahwa *Khalifah Umar bin Khaththab* ra mewasiatkan agar disediakan makanan bagi mereka yang bertakziah.

Dua hadits tersebut di atas mengantarkan kita pada kesimpulan bahwa pemberian makanan oleh keluarga yang sedang berduka cita kepada orang-orang yang datang takziah tidaklah diharamkan, sebagaimana ungkapan orang-orang yang suka mengharamkannya. Menghidangkan makanan untuk orang-orang yang bertakziah adalah dibolehkan sebagaimana yang dilakukan oleh *Sayyidah Aisyah* ra dan yang diwasiatkan oleh *Khalifah Umar* ra.

Melalui riwayat di atas itu pula dapat kita simpulkan bahwa pemberian makanan oleh keluarga duka cita kepada para pelayat telah berlangsung sejak generasi shahabat R.A, dan apabila di tinjau dari teori *Maṣlahah* Al Imam Ghozali tradisi menghidangkan makanan kepada para peziarah merupakan *Maṣlahah mu'tabaroh* yang bersifat *tahsiniayah* atau *mukammilah* untuk dilakukan dan dilestarikan. Oleh karena itu, tidak ada sama sekali dasar yang kuat untuk melarang atau memvonisnya sesat dan hal ini bisa di benarkan secara *syara'*.

4. **Selamatan 1-7, 40, 100 dan 1000 hari.**

Kenduri arwah/tahlilan biasanya dilakukan umat Islam pada hari ke-7 (bahkan ada yang bersedia melakukannya selama tujuh hari berturut-turut), ke-40, ke-100, setahun, dua tahun dan hari ke-1000 dari kematian seseorang. Setelah itu ada juga yang kemudian melakukannya setiap tahun. Sebagian kalangan ada yang mengatakan bahwa tradisi semacam itu

berasal dari ajaran Hindu. Mereka juga mengatakan bahwa menjamu dan bersedekah selama tujuh hari berturut-turut ketika ada orang yang meninggal dunia sebagai sebuah sinkritisme dari agama Hindu dan Budha. Benarkah demikian?

Tentu saja tuduhan yang demikian itu tidak benar. Sebab, membaca surat Yasin, berdzikir dan mendoakan orang yang telah meninggal dunia serta bersedekah yang pahalanya diniatkan untuk si mayit kapan pun boleh dilakukan. Kalau Anda mau melakukannya pada hari ke-5, ke-7, ke-20, ke-50, ke-1000, tiap tahun atau bahkan setiap hari sekalipun diperbolehkan. Untuk melaksanakan amal shalih semacam itu kita diberi kebebasan untuk memilih waktu sesuai dengan keinginan kita, karena ia hanyalah sebuah ibadah yang bersifat umum yang tidak terikat waktu pelaksanaannya.

Dalam *ash-Shahihain* disebutkan sebagai berikut:

عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتِي مَسْجِدَ قُبَاءٍ كُلَّ سَبْتٍ،
مَاشِيًا وَرَاكِبًا، وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا يَفْعَلُهُ (رواه البخاري ومسلم)

Artinya: “Dari Ibnu Umar ra berkata, “Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam selalu mendatangi Masjid Quba setiap hari Sabtu, baik dengan berjalan kaki maupun berkendara, sedangkan Abdullah bin Umar ra pun selalu melakukannya.” (HR Imam Bukhari dan Imam Muslim).

Dalam menjelaskan hadits ini, al-Hafizh Ibnu Hajar al-Asqalani berkata:

الْحَدِيثُ عَلَى الْخْتِلَافِ طُرُقِهِ دَلَالَةٌ عَلَى جَوَازِ تَخْصِيصِ بَعْضِ الْأَيَّامِ بِبَعْضِ الْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ
وَالْمُذَاوَمَةِ عَلَى ذَلِكَ

Artinya: “*Hadits ini dengan sekian jalur yang berbeda menunjukkan diperbolehkannya menentukan sebagian hari-hari tertentu untuk melakukan sebuah amal shalih dan dilakukan secara terus menerus.*”²⁶⁵

Pernyataan al-Hafizh Ibnu Hajar al-Asqalani ini menjelaskan bahwa diperbolehkan untuk memilih waktu-waktu tertentu untuk mengamalkan amal shalih tertentu dan dilakukan secara terus menerus. Dengan kata lain, boleh menentukan, misalnya membaca surat Yasin setiap malam Jumat, membaca surat ar-Rahman setiap malam Senin, bersedekah setiap pagi di hari Jumat, dan seterusnya. dan juga boleh mengucapkan doa-doa tertentu pada hari-hari tertentu. Termasuk di dalamnya Anda boleh membaca surat Yasin dan dzikir tahlil serta doa pada hari ke-7, ke-40 dan seterusnya dari kematian seseorang. Penentuan waktu-waktu yang demikian itu sesungguhnya telah tercakup dalam keumuman makna yang terkandung dalam hadist di atas.

Demikian pula dengan waktu pelaksanaan tradisi kenduri arwah/tahlilan. Umat Islam, khususnya di tanah Jawa, biasanya melakukannya pada hari ke-7, ke-40, ke-100, setahun, dua tahun dan ke-1000 dari kematian seseorang. Berdasarkan hadits di atas dan penjelasan yang disampaikan oleh al-Hafizh Ibnu Hajar, maka hal itu diperbolehkan. Yang disebut boleh (*mubah*) adalah sesuatu yang jika dikerjakan tidak

²⁶⁵ Al Imam Muslim Bin Hajjaj, *Fath al-Bari, Darul Kutub Ilmiah* cet. bairut lebanon, 3,69.

mendapat pahala dan tidak pula berdosa. Demikian pula jika ditinggalkan, tidak berpahala dan tidak berdosa. Artinya, menentukan hari-hari tertentu tidaklah berpahala. Yang mengandung pahala adalah amaliah yang dikerjakan di dalamnya. Jadi, menentukan hari-hari tertentu tidaklah memberikan manfaat apa pun bagi si mayit dan tidak pula memberikan pahala bagi yang melakukannya; namun amaliah di dalamnya berupa pembacaan surat Yasin, berbagai macam dzikir dan doa dalam tahlilan, itulah yang akan memberi manfaat bagi si mayit jika pahalanya diniatkan untuknya.

Hal yang sama juga terjadi pada penentuan waktu-waktu tertentu untuk mengadakan pengajian/majelis taklim. Misalnya, ada yang menetapkan pengajian dilakukan setiap Ahad pagi. Penentuan semacam itu diperbolehkan berdasarkan hadits di atas. Memilih waktu pengajian setiap Ahad pagi tidaklah memberikan pahala apa pun bagi pelakunya. Yang menghasilkan pahala adalah amaliah yang dilakukan di dalamnya, yakni majelis taklim/pengajian yang dilaksanakan pada waktu Ahad pagi tersebut.

Sedangkan yang berkaitan dengan memberi sedekah selama tujuh hari berturut-turut dari waktu kematian seseorang, ketahuilah bahwa hal itu memiliki landasan dari amalan yang dilakukan oleh para salaf yang shalih. Bahkan Imam Ahmad bin Hanbal dalam kitab *az-Zuhd* menyatakan bahwa bersedekah selama tujuh hari adalah perbuatan sunnah, karena merupakan salah satu bentuk doa kepada mayit yang sedang diuji di dalam

kubur selama tujuh hari.²⁶⁶ Sebagaimana yang dikutip oleh Imam as-Suyuthi dalam kitabnya *al-Hawi li al-Fatawi* berikut ini:

حَدَّثَنَا هَاشِمُ بْنُ الْقَاسِمِ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَشْجَاعِيُّ عَنْ سُفْيَانَ، قَالَ: قَالَ طَاوُسٌ: إِنَّ الْمَوْتَى يُفْتَنُونَ فِي قُبُورِهِمْ سَبْعًا، فَكَانُوا يَسْتَجِيبُونَ أَنْ يُطْعَمُوا عَنْهُمْ تِلْكَ الْأَيَّامَ

Artinya: “Berkata Imam Ahmad bin Hanbal, meriwayatkan kepada kami Hasyim bin al-Qasim, ia berkata, “Meriwayatkan kepada kami al-Asyja’i dari Sufyan, yang berkata, “Imam Thawus berkata, “Orang yang meninggal diuji selama tujuh hari di dalam kubur mereka, maka kemudian (kalangan Salaf) mensunnahkan bersedekah makanan (yang pahalanya) untuk orang yang meninggal dunia selama tujuh hari itu.”²⁶⁷

Selain dikutip oleh Imam as-Suyuthi, hadits di atas juga disebutkan oleh al-Hafizh Abu Nu’aim dalam *Hilyah al-Auliyah* (Juz 4, halaman 11), al-Hafizh Ibnu Rajab dalam *Ahwal al-Qubur* (32) dan al-Hafizh Ibnu Hajar dalam *al-Mathalib al-‘Aliyah* (Juz 5, halaman 330).

Menurut Imam as-Suyuthi, hadits di atas diriwayatkan secara *mursal* dari Imam Thawus dengan sanad yang *shahih*. Hadits tersebut diperkuat oleh hadits Imam Mujahid yang diriwayatkan oleh Ibnu Rajab dalam *Ahwal al-Qubur* dan hadits Ubaid bin Umair yang diriwayatkan oleh Imam Waki’ dalam *al-Mushannaf*, sehingga kedudukan hadits Imam Thawus ini dihukumi *marfu’* yang *shahih*.

²⁶⁶ Ahmad Bin Hambal, *Al Zuhd*, darul kutub ilmiah, bairut libanon, 476.

²⁶⁷ Al Imam As Suyuthi, *al-Hawi li al-Fatawi*, Darul Al Fikr Bairut libanon, 2, 178.

Yang juga perlu diingat bahwa tradisi bersedekah selama tujuh hari berturut-turut dari hari kematian seseorang telah berlangsung di Makkah dan Madinah sejak generasi shahabat hingga abad ke sembilan Hijriah, sebagaimana yang ditegaskan oleh Imam as-Suyuthi berikut ini:

أَنَّ سُنَّةَ الْإِطْعَامِ سَبْعَةَ أَيَّامٍ بَلَّغَنِي أَنَّهَا مُسْتَمِرَّةٌ إِلَى الْآنَ بِمَكَّةَ وَالْمَدِينَةَ، فَالظَّاهِرُ أَنَّهَا لَمْ تُتْرَكْ مِنْ عَهْدِ الصَّحَابَةِ إِلَى الْآنَ وَأَنَّهُمْ أَخَذُوهَا خَلْفًا عَنْ سَلَفٍ إِلَى الصَّدْرِ الْأَوَّلِ

Artinya: “Kesunnahan memberikan sedekah makanan selama tujuh hari merupakan perbuatan yang tetap berlaku hingga sekarang (zaman Imam Suyuthi, sekitar abad IX Hijriyah) di Mekah dan Madinah. Yang jelas, kebiasaan itu tidak pernah ditinggalkan sejak masa shahabat sampai sekarang, dan tradisi itu diambil dari ulama salaf sejak generasi pertama (masa shahabat Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam).”²⁶⁸

Lalu, bagaimana dengan tradisi setahunan atau yang dalam bahasa Jawa sering disebut *haul*? Adakah dalil untuk amaliah yang demikian itu? Tentu saja ada. Ketahuilah, ketika para ulama mengadakan acara *khol* tentulah mereka telah mempertimbangkannya dengan neraca syari’at. Jika hal itu bertentangan dengan syari’at, pasti mereka akan meninggalkannya.

²⁶⁸ Al Imam As Suyuthi, ...2, 194.

Dalam sebuah hadits disebutkan sebagai berikut:

وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتِي قُبُورَ الشُّهَدَاءِ عِنْدَ رَأْسِ الْحَوْلِ، فَيَقُولُ: السَّلَامُ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَ الدَّارِ. وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَعُثْمَانُ يَفْعَلُونَ ذَلِكَ

Artinya: “Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam mendatangi kuburan para syuhada ketika awal tahun, beliau bersabda, “Semoga keselamatan terlimpah atas kamu sekalian, karena kesabaranmu dan sebaik-baiknya tempat kembali adalah surga.” Abu Bakar, Umar dan Utsman juga melakukan hal yang sama seperti Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam.”²⁶⁹.

Hadits di atas memberikan informasi tentang kebiasaan Rasulullah shallallahu ‘alaihi wa sallam mendatangi kuburan para syuhada di awal tahun. Beliau menziarahi mereka dan mendoakan mereka. Hal yang sama juga dilakukan oleh Abu Bakar, Umar dan Utsman ra. Berdasarkan dalil ini pula menjadi sebuah tradisi di kalangan umat Islam khususnya di Indonesia untuk mengadakan acara *khol*. Pada acara tersebut akan dibacakan surat Yasin, bahkan ada yang membaca al-Qur’an satu khataman Qur’an, dilanjutkan dengan *tahlilan* dengan berbagai untaian dzikir kepada Allah, dan menghadiahkan pahala untuk orang yang meninggal dunia serta mendoakannya agar memperoleh tempat yang mulia di sisi Allah *subhanahu wa ta’ala*.

Sebenarnya, hadits Ibnu Umar ra yang disebutkan lebih awal sudah mencakup seluruh penentuan waktu dalam acara kenduri arwah, baik yang

²⁶⁹ Imam Abdul Razzaq, *Al Mushannaf*, Dar Al Fikr, Bairut libanon, 3, 398, tanpa cetak

dilakukan hari ke-7, 40, 100, setahun dan seterusnya. Berdasarkan hadits tersebut, maka melakukan kenduri arwah pada hari-hari tertentu sebagaimana yang telah menjadi tradisi di tengah masyarakat Indonesia adalah boleh, selama di dalamnya tidak dilakukan hal-hal yang bertentangan dengan hukum-hukum syari'at yang telah ditetapkan Allah *subhanahu wa ta'ala*. dan apabila di kaji dari teori *Maşlahah* Al Imam Ghozali tradisi ini merupakan *Maşlahah mu'tabaroh* yang bersifat *tahsiniyah* atau *mukammilah* untuk dilakukan dan dilestarikan, karena dengan begitu bisa saling ber *silaturrahmi* satu antara lain dan tidak hanya itu, masih banyak faidah – faidah yang lain, Oleh karena itu, tidak ada dasar yang kuat untuk melarang atau memvonisnya sesat dan hal ini bisa di benarkan secara *syara'*.²⁷⁰

5. Zakat Profesi

Zakat profesi seperti pegawai negeri/swasta, dokter, pengacara, notaris, pebisnis, dan lain-lainnya merupakan sumber pendapat yang tidak banyak dikenal dimasa salaf.²⁷¹ Hal itu dikarenakan pada zaman dahulu belum banyak aneka ragam profesi seperti dizaman sekarang dan juag profesi-profesi tersebut bukan merupakan suatu pekerjaan (*kasab*) yang memiliki penghasilan besar. Sehingga bentuk pendapatan ini tidak begitu banyak dibahas terutama yang berkaitan dengan “Zakat”.Berbeda dengan bentuk pendapat lain seperti pertanian, peternakan, niaga yang dizaman

²⁷⁰ Muhyidin Abd Shomad, Al Hujaj Al Qot'iyah, khalista, jember,133,2015.

²⁷¹ <https://www.rumahzakat.org/dalil-zakat-profesi/>

tersebut lebih populer sehingga memiliki porsi pembahasan yang lebih lengkap dan detail.

Zakat profesi merupakan suatu hasil ijtihad ulama-ulama zaman modern. Nampaknya hasil ijtihad ini menjadi suatu fikih yang anti mainstream dan cukup mendobrak bagi kalangan konserfatif. Pasalnya, kemapanan fasal zakat yang cukup lama dihuni dengan beberapa macam bentuk pendapatan kini telah mendapat penambahan baru. Walaupun tidak semua ulama setuju dengan zakat profesi ini namun nampaknya metodologi penggalian hukumnya cukup kuat dan argumentatif.

Berikut peneliti coba paparkan beberapa dalil yang menjadi landasan penggalian hukum zakat profesi ini. Diantara sebagai berikut :

Pertama, ayat yang bermakna perintah zakat secara umum, yaitu

QS. At-Taubah: 103 :

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ... (١٠٣) ^{٢٧٢}

Artinya: “Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka ...” (QS. At Taubah: 103)

Kedua, ayat yang menentukan zakat atas harta tertentu, yaitu Q.S

Al Baqarah: 267 :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنْ

الأَرْضِ ... (٢٦٧) ^{٢٧٣}

²⁷² Al-Qur'an: 09, 103.

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, nafkahkanlah (di jalan Allah) sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik, dan sebagian dari apa yang kami keluarkan untukmu dari Bumi ...”. (Q.S Al Baqarah: 267)

Ketiga, ayat yang menunjukkan hak orang lain dalam harta kita, yaitu QS. Adz-Dzariyat : 19 :

وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ (١٩) ^{٢٧٤}

Artinya : “Dan pada harta-harta mereka ada hak untuk orang miskin yang meminta dan orang miskin yang tidak mendapat bagian.” (QS. Adz-Dzariyat : 19)

Keempat, ayat yang menerangkan tentang nafkah yang harus dikeluarkan, yaitu Q.S Al Baqarah: 219 :

... وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ ... (٢١٩) ^{٢٧٥}

Artinya: “Dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: “Yang lebih dari keperluan” ” (Q.S Al Baqarah: 219)

Diantara ulama kontemporer yang berpendapat adanya zakat profesi yaitu Syaikh Abdur Rahman Hasan, Syaikh Muhammad Abu Zahrah, Syaikh Abdul Wahab Khalaf dan Syaikh Yusuf Qaradhawi²⁷⁶.

Menurut mereka, semua penghasilan melalui kegiatan profesi dokter,

²⁷³ Al-Qur’an: 02, 267.

²⁷⁴ Al-Qur’an: 51, 19.

²⁷⁵ Al-Qur’an: 02, 219.

²⁷⁶ Yusuf Qardlawi, *Fiqhu az-Zakat* (Damaskur, Dar al-Ilmi al-Arabi, 2010), 65.

konsultan, seniman, akunting, notaris, dan sebagainya telah mencapai nishab maka wajib dizakati. Para Peserta Mukhtar Internasional Pertama tentang zakat di Kuwait pada 29 Rajab 1404 H / 30 April 1984 M juga sepakat tentang wajibnya zakat profesi bila mencapai nishab,²⁷⁷

Juga bisa kita lihat dari fatwa Majelis Ulama' Indonesia (MUI) yang mengeluarkan fatwa tentang kewajiban zakat profesi. Dari hasil musyawarah mereka menetapkan sebagai berikut :

Ketentuan Umum

Dalam Fatwa ini, yang dimaksud dengan "penghasilan" adalah setiap pendapatan seperti gaji, honorarium, upah, jasa, dan lain-lain yang diperoleh dengan cara halal, baik rutin seperti pejabat negara, pegawai atau karyawan, maupun tidak rutin seperti dokter, pengacara, konsultan, dan sejenisnya, serta pendapatan yang diperoleh dari pekerjaan bebas lainnya.

Hukum

Semua bentuk penghasilan halal wajib dikeluarkan zakatnya dengan syarat telah mencapai nishab dalam satu tahun, yakni senilai emas 85 gram.

Waktu Pengeluaran Zakat

1. Zakat penghasilan dapat dikeluarkan pada saat menerima jika sudah cukup nishab.
2. Jika tidak mencapai nishab, maka semua penghasilan dikumpulkan selama satu tahun; kemudian zakat dikeluarkan jika penghasilan bersihnya sudah cukup nishab.

Kadar Zakat

Kadar zakat penghasilan adalah 2,5 %.²⁷⁸

Hasil fatwa tersebut ditetapkan setelah menimbang konsisi zaman sekarang, melihat ayat dan hadith, serta memperhatikan fatwa Yusuf

²⁷⁷ <https://www.rumahzakat.org/dalil-zakat-profesi/>

²⁷⁸ Fatwa MUI, 7 juni 2003.

Qardlawi dan hasil Rapat-rapat Komisi Fatwa 8 Rabi'ul Awwal 1424/10 Mei 2003 dan, 7 Juni 2003/6 Rabi'ul Akhir 1424.²⁷⁹

Sayyid Quthub dalam Tafsirnya menerangkan bahwa ayat-ayat sebagaimana disebutkan mengandung perintah pengeluaran zakat darimanapun hasilnya dan kapanpun waktunya.²⁸⁰ Hal itu mencakup seluruh hasil usaha manusia yang baik dan halal juga seluruh apa yang dikeluarkan Allah di muka bumi ini. Juga harta pada masa Rasulullah ataupun masa modern sekarang, semua wajib dikeluarkan sesuai ketentuan yang diajarkan oleh Rasulullah, baik yang secara langsung atau yang diqiyaskan. Al-Qurtubi dalam tafsirnya mengutip pendapat Muhammad bin Sirin dan Qathadah yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan “*Amwaal*” pada QS. Adz-Zaariyaat: 19, adalah zakat yang diwajibkan.

Dengan begitu, semua harta yang dimiliki dan semua penghasilan yang didapatkan apabila sudah memenuhi syarat wajib zakat, maka harus dikeluarkan zakat atas harta tersebut.²⁸¹

Dengan begitu, sebetulnya polemik zakat profesi ini bukanlah masalah baru. Perkara ini sudah menjadi bagian dari geliat ikhtilaf ulama pada masa salaf. Baragam pendapat ulama klasik maupun modern, meskipun dengan menggunakan istilah yang berbeda. Sebagian dengan menggunakan istilah yang lebih umum yaitu “*al-Amwaal*”, sementara sebagian lagi secara khusus memberikan istilah dengan istilah “*al-maal al-mustafaad*” seperti terdapat dalam *fiqh zakat* dan *al-Fiqh al-Islamy wa*

²⁷⁹ Fatwa MUI, 7 juni 2003.

²⁸⁰ Sayyid Qutb, *Fi Zilalil Qur'an*, Juz 1 (Mesir, Matbaah al ilm, 2011), 310-311

²⁸¹ Al-Qurtubi, *Tafsir al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an*, jil 5 (Beirut: DKI, 2006), 37

Adillatuhu, Dimana mereka berpendapat bahwa harta-harta tersebut wajib dikeluarkan zakatnya. Misalnya beberapa riwayat :

- a. Abu Ubaid meriwayatkan dari Ibnu Abbas Ra. tentang seorang laki-laki yang memperoleh hartanya (*al-maal al-mustafaad*). Beliau berkata: “Dia keluar zakatnya pada hari dia mendapatkan harta itu”.²⁸²
- b. Abu Ubaid meriwayatkan dari Hubairah bin Yarim, berkata: “Adalah Ibnu Mas’ud ra. memberi kami *al-’athaa’* lalu beliau mengambil zakatnya”.²⁸³
- c. Malik meriwayatkan dari Ibnu Syihab, berkata: “Yang pertama kali mengambil zakat dari *al-a’thiyah* adalah Mu’awiyah bin Abi Sufyan”.²⁸⁴
- d. Abu Ubaid menyebutkan bahwa Umar bin Abdul ‘Aziz jika memberi *al-’umalah* kepada seseorang, maka ia mengambil zakatnya. Apabila mengembalikan *al-mazhaalim* maka beliau mengambil zakatnya; beliau juga mengambil zakat dari *al-a’thiyah* apabila diberikan kepada penerimanya”.²⁸⁵

Namun, pendapat-pendapat itu tenggelam oleh pendapat mainstream yang tersusun sitimatis dalam kitab-kitab fikih terutama di Indonesia, bahwa harta yang waib dizakati adalah sebagaimana yang disebutkan langsung oleh teks-teks al-Qur’an dan hadith. Peran dari ulama modern menerapkan hukum/pemilihan hukum yang dianggap paling relevan dengan kondisi umat zaman sekarang. Hasil ijtihad para ulama

²⁸² Abu Ubaid, *Al-Amwaal* (Beirut: DKI), 413

²⁸³ Abu Ubaid, *Al-Amwaal...*, 412

²⁸⁴ Malik bin Anas, *Muwata’* ..., 115

²⁸⁵ Abu Ubaid, *Al-Amwaal...*, 432

kontemporer memasukkan profesi sebagai harta atau penghasilan yang kewajiban dalam bab zakat.

Selanjutnya, apabila dilihat dari sudut pandang masalah dan *maqasidnya* maka produk fikih ini sangat relevan dimasa sekarang terutama dalam mendatangkan kemaslahatan pada umat Islam. Di zaman modern ini, banyak bentuk penghasilan usaha-usaha /profesi yang hasilnya jauh lebih besar dari bertani, berternak, dan berdagang sebagaimana pendapatan populer pada zaman dahulu.²⁸⁶ Dan apabila hasil-hasil ekonomi itu dikeluarkan zakat maka dapat mendongkrak ekonomi masyarakat muslim dan juga mengangkat kemiskinan. Hal ini merupakan masalah yang tidak bisa dipungkiri.

Penerapan kewajiban zakat profesi ini juga mengandung keadilan yang menjadi salah satu ciri utama ajaran Islam. Bukan lagi hanya komoditi-komoditi konvensional, namun segala penghasilan dan rejeki yang diperoleh wajib dikeluarkan zakat apabila memenuhi syarat wajib zakat. Yang jelas, keadilan yang dimaksud disini bukan hanya menggunakan neraca akal manusia yang terbatas. Namun juga keadilan yang didasarkan pada spiritual keagamaan sebagaimana dinyatakan oleh Qadri,²⁸⁷ bahwa setiap orang harus berbuat atas nama Tuhan sebagai tempat bermuaranya segala hal termasuk motivasi dan tindakan.

²⁸⁶ Sejalan dengan perkembangan manusia, kegiatan penghasilan melalui keahlian dan profesi akan semakin pesat. Bahkan akan menjadi kegiatan ekonomi utama terutama di negara-negara industri sekarang ini. Afif Abdul Fattah, *Ruuh al-Dien al-Islami* (baeirut: DKI, 2010), 300.

²⁸⁷ AA Qadri, *Sebuah Potret Teori dan Praktek Keadilan Dalam Sejarah Pemerintahan Muslim*, 1987, Yogyakarta: PLP2M, 1

Penyelenggaraan keadilan dalam Islam bersumber pada Al-Qur'an serta kedaulatan rakyat atau komunitas Muslim yakni umat. Dalam hal ini keadilan yang diusung oleh zakat profesi telah memenuhi syarat karena juga didukung oleh dalil tektual, kontekstual, dan sustansial yang memuat kemaslahatan besar.

Zakat profesi sebagai hasil ijtihad/fikih yang diberlakukan di Nusantara menjadi tuntunan yang memuat substansi maslahat yang besar. Dengan itu maslahat ini masuk dalam kategori masalah *mu'tabarrah*. Ulama-ulama Indonesia telah memikirkan keputusan ini dengan mendalam dan pertimbangan yang berorientasi jauh kedepan untuk kemaslahatan umat Islam di Nusantara ini. Zakat profesi yang nantinya dapat dijalankan dengan disiplin dan dikelola oleh badan-badan pengelola zakat dapat menjadi harapan pendongkrak ekonomi umat Islam dan mengentas kemiskinan yang melanda Indonesia.

B. Penerapan Fikih Nusantara Dalam Bidang Mu'amalah Perpektifal- *Maṣlahah* Imam al-Ghazali

1. Pencatatan Pernikahan

Pencatatan nikah menjadi hal ini baru karena tidak ditemukan dalam kitab-kitab fikih klasik. Juga memiliki kesan khas Nusantara karena - menurut Nasution, dkk- dari beberapa banyak negara di dunia (terutama yang menggunakan Hukum Islam/Negara Mayoritas Muslim), hanya 7 Negara

selain Indonesia yang juga menerapkan pencacatan nikah.²⁸⁸ Yaitu Malaysia, Brunei, Mesir, Lebanon, Iran, Pakistan dan Bangladesh, dan yordania. Bahkan Arab Saudi dan negara2 UEA tidak menerapkannya.

Pemerintah Indonesia mewajibkan agar setiap pernikahan dicatat. Sebuah aturan baru untuk pernikahan yang sebelumnya belum populer terlebih dimasa ualam salaf. Peraturan ini terdapat pada beberapa pasal. Diantaranya :

Undanag-Undang nomor 22 tahun 1946

“Nikah yang dilakukan menurut agama Islam, selanjutnya disebut nikah, diawasi oleh Pegawai Pencatat Nikah yang diangkat oleh Menteri Agama atau pegawai yang ditunjuk olehnya. Talak dan rujuk yang dilakukan menurut agama Islam selanjutnya disebut talak dan rujuk, diberitahukan kepada Pegawai Pencatat Nikah.”²⁸⁹

Undanag-Undang nomor 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan

Pasal 2 ayat 2

"Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku."²⁹⁰

PP Nomor 9 Tahun 1975 Tentang Pelaksanaan UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

Bab II Pasal 2

Ayat 1

"Pencatatan Perkawinan dari mereka yang melangsungkan perkawinannya menurut Agama Islam, dilakukan oleh Pegawai Pencatat sebagaimana dimaksud dalam UU Nomor 32 tahun 1954 tentang Pencatat Nikah, Talak, dan Rujuk."

Ayat 2

"Pencatatan Perkawinan dari mereka yang melangsungkan perkawinannya menurut agamanya dan kepercayaannya itu selain agama Islam dilakukan oleh Pegawai Pencatat Perkawinan pada Kantor Catatn Sipil sebagaimana dimaksud dalam berbagai perundang-undangan mengenai pencatatan perkawinan."

Ayat 3

²⁸⁸Nasution, Khoirudin, Hukum Perdata (keluarga) Islam Indoensia dan Perbandingan HukumPerkawinan di Dunia Muslim, (Yogyakarta: Academia + Tazzafa, 2009), 338-352.

²⁸⁹ Sekretariat Negara RI, Undang-Undang no.22 tahun 1946.

²⁹⁰ Sekretariat Negara RI, Undang-Undang nomor 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan

"Dengan tidak mengurangi ketentuan-ketentuan yang khusus berlaku bagi tatacara pencatatan perkawinan berdasarkan berbagai peraturan yang berlaku, tatacara pencatatan perkawinan dilakukan sebagaimana ditentukan dalam Pasal 3 sampai Pasal 9 Peraturan Pemerintah."

Pasal 6 Ayat 1:

"Pegawai Pencatat yang menerima pemberitahuan kehendak melangsungkan perkawinan, meneliti apakah syarat-syarat perkawinan telah dipenuhi dan apakah tidak terdapat halangan perkawinan menurut Undang-undang."²⁹¹

Kompilasi Hukum Islam

Pasal 5 ayat (2)

"Pencatatan nikah tersebut pada ayat (1), dilakukan oleh Pegawai Pencatat Nikah sebagaimana yang diatur dalam Undang-undang No. 22 Tahun 1946 dan Undang-undang No. 32 Tahun 1954"²⁹²

Peraturan tersebut tidak berpengaruh terhadap keabsahan pernikahan karena adanya suatu pernikahan sejatinya dikembalikan pada agama atau kepercayaan masing-masing. Hal ini bisa dilihat pada dari apa yang dimuat dalam Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974 Pasal 2 ayat (1) yang menyatakan bahwa perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu.²⁹³ Sebagaimana dijelaskan oleh Masruhan bahwa kehadiran PPN dalam pernikahan adalah sebagai pengawas untuk mengawasi dan mencatat pernikahan. Tidak mempengaruhi terhadap keabsahan perkawinan tersebut. Bisa dikatakan hanya untuk kebutuhan administrasi.²⁹⁴

Walaupun posisi peraturan tersebut tidak masuk kedalam syarat rukun sah pernikahan tapi kehadirannya cukup menyita perhatian banyak

²⁹¹ Sekretariat Negara RI, PP Nomor 9 Tahun 1975 Tentang Pelaksanaan UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.

²⁹² Sekretariat Negara RI, Kompilasi Hukum Islam.

²⁹³ Sekretariat Negara RI, Undang-Undang nomor 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan

²⁹⁴ Masruhan, "Positivisasi Hukum Islam di Indonesia pada Masa Penjajahan Hingga Masa Orde Baru", Jurnal al-Hukama', Vol. 1, No. 1, Desember 2011, 118.

kalangan ulama serta memunculkan respon yang beragam pada masyarakat terkait pelaksanaannya. Dengan itu lahirlah nikah sirri/nikah dibawah tangan, istilah nikah yang tidak dicatatkan. Bagaimana status hukum peraturan tersebut dalam hukum Islam karena hal tersebut tidak ditemukan dalam kajian-kajian fikih mainstream. Hal ini yang selanjutnya menjadikan pencatatan nikah menjadi kajian yang sering dimuat dalam koridor permasalahan hukum Islam Indonesia.

Pembahasan tentang pencatatan nikah tidak ditemukan dalam kitab-kitab fikih konvensional melainkan hanya fungsi sanksi dalam sebuah perkawinan.²⁹⁵ Bila kita amati memang secara filosofis, saksi nikah bertujuan untuk menjaga kehormatan perkawinan dan menjadi bukti (bayyinah) ketika dimasa mendatang ditemukan kecurangan-kecurangan dan tindakan tidak bertanggungjawab dari salah satu pihak. Fuqaha menegaskan betapa pentingnya fungsi seorang wali²⁹⁶ sehingga tidak berlebihan apabila pencatatan nikah memiliki peran penting sebagaimana fungsi seorang saksi. Menimbang saksi yang adil sangat sulit ditemukan zaman sekarang. Jauh berbeda level keadilannya dibandingkan orang-orang zaman dahulu yang kredible. Sehingga dengan adanya pencatatan nikah ini bisa memperkuat fungsi saksi nikah.

Kita dapat melihat masalah yang terkandung dalam pencatatan nikah ini. Yaitu menjaga pernikahan umat Islam khususnya dan umumnya menjaga rumah tangga dan keluarga Indonesia. Karena apabila kita telaah, pemerintah

²⁹⁵ Nasution, Khoirudin, *Hukum Perdata (keluarga) Islam Indonesia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*, (Yogyakarta: Academia + Tazzafa, 2009).323.

²⁹⁶ Nasution, Khoirudin, *Hukum Perdata ...*, 327-332

disini dengan peraturan pencatatan nikah berusaha untuk menjaga umat Islam di Indonesia agar pernikahannya berjalan sebagaimana ajaran Islam. Karena masih banyak masyarakat yang awam dan juga sering terjadinya penyelewengan aturan secara sengaja atau tidak. Seperti seorang wali nikah yang ternyata bukan ayah kandung dari mempelai putri, melaikan ayah angkatny²⁹⁷Melalui proses pendaftaran, pemeriksaan data, hingga pelaksanaan ijab kabul dapat dipastikan bahwa pernikahan tersebut terlaksana dan sah menurut hukum agama.

Telah disebutkan juga dalam KHI bahwa tujuan pencatatan dihadapan dan dibawah pengawasan PPN adalah untuk terjaminnya ketertiban perkawinan.²⁹⁸Peraturan itu menegaskan bahwa Perkawinan yang dilakukan diluar PPN tidak mempunyai kekuatan hukum, dan perkawinan hanya dapat dibuktikan dengan Akta Nikah yang dibuat oleh Pegawai Pencatat Nikah.²⁹⁹ Dengan pencatatan itu maka seseorang memiliki bukti (bayyinah) yang dapat dipakai ketika aka sengketa dan untuk mengurus dampak-dampak dari perkawinan.

Oleh sebab itu, peraturan ini bukan malah memperumit pernikahan justru menjaga sendi-sendi pernikahan mulai pelaksanaan dan akibat kedepannya. Karena seandainya pernikahan tersebut tidak sah maka kedua hubungan kedua mempelai menjadi hubungan tidak halal dan seterusnya.

²⁹⁷ <http://www.nu.or.id/post/read/86012/kedudukan-dan-urgensi-pencatatan-nikah>

²⁹⁸ Sekretariat Negara RI, Kompilasi Hukum Islam.

²⁹⁹ Nasution, Khoirudin, *Hukum Perdata ...*, 338

Dengan ini Imam Ghazali mengatakan sebuah hubungan antara agama dan pemerintah yang dapat merealisasikan masalah ini. dalam kitabnya :

الدين والسلطان توأمان، ولهذا قيل: الدين أس والسلطان حارس وما لا أس له
فمهدوم وما لا حارس له فضائع³⁰⁰

Artinya, “Agama dan pemerintah adalah dua saudara kembar. Karenanya dikatakan, agama adalah dasar dan pemerintah adalah penjaga. Apa yang tidak memiliki dasar akan roboh. Apa yang tidak memiliki penjaga akan sirna.”

Afifuddin Muhajir juga memberikan pernyataan tentang hal ini.

Beliau mengatakan :

واعلم أن ما أمر به الامام ان كان واجبا تأكد وجوبه بالأمر وان كان مسنونا وجب
وكذا ان كان مباحا فيه مصلحة عامة³⁰¹

Artinya, “Ketahuilah, sesungguhnya perintah seorang imam atau pemimpin, jika hal itu wajib maka menjadi semakin wajib. Jika itu sunah maka menjadi wajib. Apabila hal itu mubah, maka juga menjadi wajib selama mengandung kemaslahatan.”

Pencatatan nikah mengandung *maslahah mursalah*, karena sebetulnya hal ini tidak diatur atau dilarang oleh syariat. Maslahat didalamnya dapat diajarkan hujjah karena sudah menjadi perkara *dharurat* dan *ammah*. Bisa kita bayangkan, dengan adanya peraturan ini masih banyak mudlarat yang

³⁰⁰ Al-Ghazali, *Al-Iqtishad fi al-I'tiqad* (Beirut: DKI, 2008), 56.

³⁰¹ Afifuddin Muhajir, *Fath al-Mujib al-Qarib*, 32.

dialami pasangan nikah. Entah karena suami tak bertanggung jawab ataupun pelaksanaan yang tidak sesuai karena keawaman masyarakat terkait pernikahan. Bagaimana apabila pernikahan dibebaskan tanpa ada pengawalan pemerintah. Demi menghindari hal-hal demikian maka sudah menjadi kewajiban warga negara untuk mentaati perintah pemerintah dengan mencatatkan pernikahannya. Karena dengan pencatatan tersebut ada beberapa manfaat yang didapat. Diantaranya :

- a. Mendapat perlindungan hukum.
- b. Memudahkan urusan perbuatan hukum lain yang terkait dengan pernikahan.
- c. Legalitas formal pernikahan di hadapan hukum.
- d. Terjamin keamanannya.

Dengan melihat fungsi, tujuan dan manfaat pencatatan nikah maka bisa dikatakan bahwa hal ini merupakan *sadd adz-dzari'ah*.³⁰² dalam kasus ini adalah mencegah nikah tanpa dicatat yang sebenarnya diperbolehkan demi menghindari hal-hal kedepannya yang berdampak buruk. Hal ini merupakan esensi yang dominan dalam masalah yang terkandung dalam pencatatan nikah. Oleh sebab itu, pencatatan perkawinan menjadi upaya

³⁰² Menurut al-Qarafi, *sadd al-zari'ah* adalah memotong jalan *mafsadah* sebagai cara menghindari *mafsadah* tersebut. Walaupun jalan tersebut sebenarnya bukan hal yang salah. (lihat Al-Qarafi, *Tanqih al-Fushul fi Ilm al-Ushul*). Senada dengan perkataan akl-Shaukani, *al-zari'ah* adalah masalah atau perkara yang pada dasarnya dibolehkan tapi akan mengantarkan pada perkara yang dilarang (*al-mahzur*) (Ali al-Shaukani, *Irsyad al-Fuhul fi Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994). 295.). Asy-Syatibi mengatakan bahwa *sadd al-zari'ah* adalah menolak sesuatu yang boleh supaya tidak mengantarkan kepada hal-hal yang dilarang (*mamnu'*). (al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Fiqh*, (Beirut: Dara I-Ma'rifah, tt.), 257-258.).

untuk tertip admimistrasi dalam bernegara disamping menjaga kemaslahatan warna negara dalam berumah tangga dan berkeluarga sesuai ajaran Islam.

2. Batas Umur Untuk Perkawinan

Pada dasarnya tidak ada dalil tekstual yang secara spesifik menentukan batas usia nikah. Fikih klasik menyebutkan, batas usia nikah dilihat dari kematangan jasmani yang diistilahkan dengan baligh.³⁰³ Dengan begitu, ketika seseorang sudah mencapai usia baligh maka dia diperbolehkan untuk menikah.³⁰⁴ Karena kedewasaan seseorang dalam Islam sering diidentikkan dengan baligh. Dalam al-Qur'an surat an-Nisa' disebutkan :

وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا (٦) ^{٣٠٥}

Artinya: “Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya. Dan janganlah kamu makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa. Barang siapa (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barangsiapa yang miskin, maka bolehlah ia makan harta itu menurut yang patut. Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka. Dan cukuplah Allah sebagai Pengawas (atas persaksian itu).” (QS. An-Nisa';6)

Dalam ayat tersebut diterangkannya bahwa anak yatim, pada umumnya semua anak boleh menikah ketika sudah “*balalghu al-nikaha*”. Kata *balalghu*

³⁰³ Salim bin Samir al-Haḍrami, *Safinah an-Najah* (Surabaya: Dar al-'Abidin, tt), 15-16.

³⁰⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, Jilid I (Jakarta: Prenada Media, 2008), 394.

³⁰⁵ Al-Qur'an :04, 06

dalam ayat tersebut ditafsirkan berbeda-beda oleh para ulama. Dalam tafsir ayat ahkam disebutkan bahwa anak bisa dikatakan baligh apabila sudah bermimpi (basah). Sebagaimana disepakati ulama bahwa baligh lelaki ditandai dengan mimpi yang disertai keluar mani (junub), sedangkan wanita ditandai dengan haid.³⁰⁶

Sedangkan dalam tafsir al-Misbah, kata “*rusydan*” diartikan dengan ketepatan dan lurusny jalan.³⁰⁷ Sehingga kata *rusydan* untuk manusia berarti kematangan akal dan jiwa sehingga dapat memilih sikap dan tindakan yang tepat. Al-Maraghi memaknai *rusydan* sebagai kemampuan manusi yang mengerti dengan baik cara menggunakan harta untuk membelanjakannya, sedangkan *balaghu an-nikaha* adalah jika umur telah siap menikah.³⁰⁸ Dengan begitu maka al-Maraghi menginterpretasikan bahwa orang yang belum dewasa tidak boleh dibebani persoalan tertentu.

Dari uraian diatas dapat kita pahami bahwa kemampuan seseorang untuk menikah dapat dilihat dari dua perspektif. *Pertama*, perspektif mental, dimana baligh diartikan sebagai kecerdasan dan kematangan mental seseorang. *Kedua*, perspektif usia fisik, dimana seseorang telah cukup umur dan bermimpi (ikhtilam) sekaligus dia telah mukallaf.

Pernikahan yang dilaksanakan sebelum baligh pernah dipraktikan oleh rasulullah dengan menikahi Aisyah yang kala itu masih berumur 6

³⁰⁶ Muhammad Ali Al-Şabuny, *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an* (Beirut: Daral-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 153

³⁰⁷ Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Jilid 2 (Jakarta: pustaka pranata, 2007), 86.

³⁰⁸ al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, juz 3 (Beirut: DKI), 92.

tahun, dan menggaulinya saat telah mencapai umur 9 tahun.³⁰⁹ sebagian ulama –kalsik- memahami hadist ini secara tekstual bahwa memang pernikahan dengan perempuan yang masih 6 tahun sah karena umur itu bagi perempuan tergolong dewasa. Namun itu hanya sebatas akad nikah tanpa menggaulinya. Ada beberapa ulama memiliki pemahaman berbeda dengan beberapa faktor. *Pertama*, hadist itu adalah *ikhbar* bukan *khithab*, hanya sebuah berita bukan doktrin yang harus kita amalkan atau tinggalkan. *Kedua*, bisa saja pada zaman Nabi, di tempat tersebut (Hijaz) perempuan pada umur 6 tahun sudah memiliki kedewasaan yang matang secara mental dan fisik. Hal ini bukana tidak mungkin karena adanya pengaruh geografis, ras, dan kultur-sosial yang berbeda disetiap ruang dan waktu.

Sebagai bukti batas baligh terpengaruhi dengan social-historis, ulama-ulama madzhab berbeda dalam menentukan batas usia memasuki perkawinan. Semua terakumulasi kedalam empat pendapat, yaitu :

- a. Syafi'iyah dan Hanabilah mengatakan bahwa batas masa dewasa itu umur 15 tahun. walaupun keduanya menerima bahwa kedewasaan dapat terjadi dengan tanda-tanda, mimpi untuk laki-laki, haid untuk perempuan, namun hal itu berbeda-beda tiap orang sehingga mereka menentukan kedewasaan dengan umur. Kedewasan antara laki-laki dan perempuan sama karena ditentukan dengan akal. Dengan akal seseorang menjadi mukallaf dengan akal pula wujudnya hukum.

³⁰⁹ Muslim, *Shahih Muslim...*, 45.

- b. Abu Hanifah mengatakan bahwa kedewasaan itu umur 19 tahun bagi laki-laki dan 17 tahun bagi perempuan.
- c. Imam Malik berpendapat bahwa usia dewasa laki-laki atau perempuan adalah 18 tahun.³¹⁰
- d. Madzhab Ja'fari mengatakn bahwa usia dewasa laki-laki yang dapat melangsungkan perkawinan adalah 15 tahun sedangkan perempuan 9 tahun.³¹¹

Ulama-ulama kontemporer memiliki sudut pandang tersendiri mengenai usia nikah. Salah satunya adalah Rasyid Ridho, ia mengatakan bahwa *bulugh al-nikah* berarti sampainya seseorang kepada umur menikah, yaitu sampai bermimpi. Pada usia ini, seseorang bisa melahirkan dan menurunkan keturunan, sehingga hatinya terdorong untuk menikah. Pada usia ini pula seseorang menjadi mukallaf (dibebankan hukum-hukum agama). Oleh sebab itu arti *rusyda* adalah kepantasan seseorang untuk melakukan *tasharruf* yang mendatangkan kebaikan dan menjauhi kejahatan. Hal ini menjadi bukti kesempurnaan akal nya.³¹²

Sedangkan Hamka lebih moderat, ia mengatakan bahwa *bulugh al-nikah* bermakna dewasa. Kedewasaan ini tidak hanya tentang umur, tapi juga pada kecerdasan dan kedewasaan fikiran. Dikarenakan ada anak yang masih

³¹⁰ Abdul Qadir Audah, *Al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami*, Juz I (Kairo: Dar al-Urubah, 1964), 602-603.

³¹¹ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fikih Lima Mazhab*, terj. Masykur AB, Cet. IV (Jakarta: Lentera, 1999), 316-318.

³¹² Muhammad Rashid Riḍa, *Tafsir al-Manar*, Juz I (Mesir: Al-Manar, 2000 M), 396-397.

kecil namun sudah memiliki kecerdasan dan kedewasaan, dan ada anak yang sudah besar namun kedewasaan pikirannya kurang.³¹³

Di Indonesia, penetapan usia nikah telah dpositifkan oleh pemerintah melalui peraturannya. Ketentuan ini diatur dalam UU No.1/1974 Tentang Perkawinan yang berbunyi :

Pasal 6 ayat (2)

Untuk melangsungkan perkawinan seseorang yang belum mencapai umur 21 tahun harus mendapat izin kedua orangtua

Pasal 7 ayat (1)

Perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 tahun³¹⁴

Disebutkan juga dalam KHI pasal 15 hal senada, pada Pasal 15 ayat (1) :

“Untuk kemaslahatan keluarga dan rumah tangga, perkawinan hanya boleh dilakukan calon mempelai yang telah mencapai umur yang ditetapkan dalam pasal 7 Undang-undang R.I No. 1 Tahun 1974 yakni calon suami sekurang-kurangnya berumur 19 tahun dan calon istri sekurang-kurangnya berumur 16 tahun.”³¹⁵

Dengan melihat UU tersebut, dapat difahami bahwa usia ideal bagi pasangan yang mau menikah adalah 21 tahun. Tetapi perkawinan tetap boleh dilakukan apabila keduanya dibawah 21 tahun dengan syarat izin kedua orangtua. Bahkan, dalam PP R.I No. 9/1975 tentang Pelaksanaan Hukum Perkawinan diatur lebih jelas bahwa pasangan yang ingin menikahdi bawah usia yang telah ditetapkan diperbolehkan, dengan syarat mendapatkan dispensasi nikah dari Pengadilan Agama.³¹⁶

³¹³ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz IV (Jakarta: Pustaka Panji Masyarakat, 1984), 267.

³¹⁴ Sekretariat Negara RI, Undang-Undang nomor 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan

³¹⁵ Sekretariat Negara RI, Kompilasi Hukum Islam.

³¹⁶ Sekretariat Negara RI, PP No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan Hukum Perkawinan

Keputusan itu tentunya telah melalui proses yang panjang dengan melihat banyak aspek baik normatif dan empiris. Menelisik kembali pada norma-norma dan mempertimbangkan praktek-prakteknya yang telah terjadi di lapangan sehingga menghasilkan suatu kebijakan yang sesuai dengan kultur masyarakat Indonesia. Kedewasaan dalam usia nikah ini diharapkan menjadi embrio terbentuknya rumah tangga dan keluarga yang sehat, baik, dan sejahtera. Hal ini bisa kita lihat dari pasal 7 UU No.1 tahun 1974, “untuk menjaga kesehatan suami isteri dan keturunan, perlu diterapkan batas-batas umur untuk perkawinan”³¹⁷.

Penetapan batas umur nikah ini secara metodologi menggunakan pendekatan masalah. Masalah atau *maqasid syari'ah* yang terkandung didalamnya adalah untuk memastikan bahwa setiap pasangan yang memulai berkeluarga benar-benar siap secara fisik, biologis dan mental. Dengan harapan setiap keluarga bangsa Indonesia menjadi keluarga yang berkualitas sekarang dan nanti sehingga dapat melahirkan generasi-generasi yang sejahtera. Hal ini bisa kita simpulkan dari tujuan peraturan itu sendiri, bahwa penetapan batas usia nikah minimal 19 tahun laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan ditujukan untuk kemaslahatan keluarga dan rumahtangga.³¹⁸ Dan kini naikkan menjadi 21 tahun sebagaimana putusan MK.³¹⁹

Banyak data kesehatan yang menjadi pengukuhan masalah ini.

Kehamilan di usia anak berdampak pada kesehatan reproduksi anak

³¹⁷ Irjen Bimas Islam & Haji, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Perkawinan*, (Jakarta; Depag RI, 2001), 32.

³¹⁸ Irjen Bimas Islam & Haji, *Himpunan Peraturan...*, 136

³¹⁹ perkawinan tetap boleh dilakukan jika keduanya berumur dibawah 21 tahun dengan syarat harus izin kedua orang tua. lihat keputusan MK terbaru tentang batas umur perkawinan.

perempuan. Anak perempuan berusia 10-14 tahun memiliki kemungkinan meninggal lima kali lebih besar di masa kehamilan dan melahirkan dibanding dengan perempuan berusia 20-25 tahun.³²⁰ WHO menyebutkan batas usia 10-20 tahun sebagai batasan remaja. Kehamilan dalam usia-usia tersebut mempunyai resiko yang lebih tinggi diantaranya kesulitan waktu kehamilan, sakit, cacat, kematian ibu/bayi. Berdasarkan profil kesehatan Povinsi Jawa Barat pada tahun 2015 terdapat 4.019 bayi meninggal meningkat 82 orang dibanding tahun 2014 yang tercatat 3.937 kematian bayi. Hal ini berarti kasus Angka Kematian Bayi (AKB) belum mengalami penurunan. Sedangkan pada kasus Angka Kematian Ibu (AKI) disebutkan bahwa dari tahun 2007 hingga 2012 terjadi kenaikan yang sangat besar. Dijelaskan bahwa besarnya kematian ibu dikarenakan faktor pendidikan. Seperti di daerah Pantura dimana AKI tertinggi di Jawa Barat ternyata perempuan yang menikah berumur 10 tahun keatas dan tidak bersekolah.³²¹

Menurut Ahli Kesehatan, leher rahim seorang wanita pada usia dini belum matang dan masih sensitif. apabila dipaksakan hamil dapat beresiko menimbulkan kanker rahim dikemudian hari. Kematangan leher Rahim tidak didasarkan pada datangnya menstruasi, tetapi dari matangnya sel-sel moksa yang berada dalam selaput kulit. Umumnya, sel moksa perempuan baru matang pada usia diatas 20 tahun. Saat usia perempuan dibawah 18 tahun, sel

³²⁰ Djamilah dan Reni Kartikawati, "Dampak Perkawinan Anak di Indonesia", Jurnal Studi Pemuda, 3, 1 (Mei 2014), 2-3

³²¹ Alma Lucyati, *Profil Kesehatan 2015* (Bandung: Dinas Kesehatan Jawa Barat, 2016), 77-81.

moksa dalam serviks belum begitu sempurna menerima rangsangan dari luar, termasuk sperma sehingga setiap sel moksa dapat berubah menjadi kanker.³²²

Kembali pada peraturan batas usia nikah, sebagaimana kita tahu tidak ada nash/dalil tekstual yang secara spesifik menyebutkan batas umur untuk menikah. Oleh sebab itu, keputusan pemerintah dalam penetapan batas usia nikah merupakan sebuah hasil ijtihad dengan menggunakan dasar *masalah mursalah*. Metodologi tersebut dalam kasus ini dilegalkan karena masalah yang dipertimbangkan adalah *masalah ‘ammah* (publik). Bukan hanya menyangkut sebagian golongan namun semua kepentingan warga negara, kepentingan bangsa dalam mempersiapkan generasi yang lebih baik.

Selain kemaslahatan keluarga dan rumah tangga, peraturan ini juga memuat unsur *sad adz-dzari’ah*, menjadi penghalang praktek pernikahan usia dini yang kebanyakan berdampak negatif pada pihak perempuan di zaman sekarang. Hal-hal ini disebabkan beberapa faktor, diantaranya :

a. Faktor ekonomi

Kebanyakan praktek pernikahan dini sering dijumpai pada kalangan ekonomi bawah. Di banyak negara, pernikahan dini seringkali terkait dengan kemiskinan. Perkawinan anak yang terjadi dikarenakan³²³ kemiskinan orang tua sehingga anak dinikahkan dengan orang yang dianggap mampu untuk meringankan beban

³²² Kurdi, “Pernikahan di Bawah Umur Perspektif Maqasid Al-Qur’an”, Jurnal Hukum Islam, 14, 1 (Juni 2016), 477

mereka.³²⁴ Hal ini tidak sejalan dengan tujuan mulia pernikahan dalam Islam.

b. Faktor pendidikan

Faktor pendidikan rendah juga dapat menjadi faktor seorang anak dinikahkan dini oleh orang tua. Tak sedikit anak yang putus sekolah dinikahkan oleh orang tua untuk mengalihkan beban tanggungjawab mereka atas anaknya. Pernikahan tak seharusnya menjadi solusi terhadap kasus pendidikan rendah/putus sekolah karena hal ini dapat merusak masa depan seorang anak.

c. Faktor budaya

Terdapat budaya Indonesia yang menikahkan seorang anak diusia sangat dini. Perkawinan usia muda juga dapat terjadi dengan sebab orang tua yang takut apabila anaknya dianggap perawan tua. Sehingga perjodohan menjadi adat untuk mencegahnya. Biasanya, orangtuayangmemilikigadis sejak kecil sudah dijodohkan oleh orang tuanya (tunangan). Kemudian mereka akan dinikahkan setelah anaktersebut mengalami menstruasi.³²⁵

d. Faktor hamil diluar nikah / MBA (*Marriage By Accident*)

Penelitian di Indonesia menyebutkan bahwa pernikahan muda sering terjadi sebagai solusi kehamilan diluar nikah. Menurut Sarwono pernikahan seperti ini sering terjadi di usia pubertas. Hal ini

³²⁴ Desy Lailatul Fitria, Dkk., *Faktor Penyebab Perkawinan Usia Muda Di Desa Mawangi Kecamatan Padang Batung Kabupaten Hulu Sungai Selatan*, JPG (Jurnal Pendidikan Geografi) Volume 2, No 6, November 2015,29.

³²⁵ Fitria, Dkk., *Faktor Penyebab Perkawinan Usia Muda...*, 29.

terjadi disebabkan sifar remaja yang rentan terhadap perilaku seksual yang mengarahkan mereka terjerumus melakukan hubungan sebelum nikah. Hal ini juga terjadi karena adanya kebebasan pergaulan antar jeniskelaminpadaremaja,denganmudah bisa disaksikan dalam kehidupan sehari-hari.³²⁶ Dengan adanya batas kedewasaan dalam menikah, para remaja akan berfikir dua kali untuk melakukan kenakalan karena tidak solusi pernikahan usia dini yang disahkan pemerintah. Orang tua juga akan lebih berhati-hati menjaga anaknya dengan alasan serupa.

3. Syarat Poligami

Pada dasarnya, asas monogami telah disebutkan dalam pasal 3 ayat (1) UU Perkawinan.³²⁷ Hal itu menegaskan bahwa dalam suatu perkawinan seorang suami hanya boleh mempunyai seorang isteri dan seorang istri hanya boleh mempunyai seorang suami. Namun, pada ayat selanjutnya disebutkan bahwa melalui pengadilan, seorang suami boleh memiliki istri lebih dari satu.³²⁸ Dari pasal ini dapat kita tarik benang merah bahwa pemerintah memberikan anjuran kepada warga negara Indonesia untuk mewujudkan rumah tangga *sakinah mawaddah dan rahmah* melalui nikah monogami. Tapi juga tidak mengesampingkan kebolehan berpoligami yang memang

³²⁶ Sarwono W.S, *Psikologi Remaja* (Jakarta: Grafindo Persada, 2003), 34.

³²⁷ “Pada azasnya dalam suatu perkawinan seorang pria hanya boleh mempunyai seorang isteri. Seorang wanita hanya boleh mempunyai seorang suami.” Lihat Sekretariat Negara RI, Undang-Undang nomor 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan

³²⁸ “Pengadilan, dapat memberi izin kepada seorang suami untuk beristeri lebih dari seorang apabila dikehendaki oleh fihak-fihak yang bersangkutan” Lihat Sekretariat Negara RI, Undang-Undang nomor 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan

secara eksplisit di sebutkan dalam al-Qur'an pada surat an-Nisa' ayat 3 yang berbunyi :

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ. أَلَّا تَعْلَمُونَ

٣٢٩
(٣)

Artinya : “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga, atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya.” (QS. An-Nisaa’: 3)

Dalam tafsirnya, Ibnu Katsir menerangkan bahwa apabila takut tidak dapat berbuat adil dalam berpoligami, maka cukup satu istri saja atau dengan para hamba sahaya. Sebab, pembagian jatah di antara hamba sahaya tidak wajib, hanya dianjurkan. Barang siapa yang melakukannya, maka itu bernilai baik dan barang siapa yang tidak melakukannya, maka tidak berdosa.³³⁰

Keadilan itu sangat sulit diwujudkan pada pernikahan poligami.

Sebagaimana disebutkan dalam surat an-Nisa' yang berbunyi :

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ... ٣٣١

Artinya : “Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena

³²⁹ Al-Qur'an :04, 03.

³³⁰ Ibn Katsir, *Tafsir Ibn Katsir*, Juz I (Beirut: DKI, 2004), 598

³³¹ Al-Qur'an :04, 129

itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada isteri yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung...” (QS.An-Nisaa’: 129)

Menurut Ulama maksud tidak adil diantara istri adalah hal yang berkenaan hati (batin). Keadilan yang diwajibkan adalah dalam perkataan dan perbuatan. Oleh sebab itu, jika ada kecondongan suatu ucapan atau perbuatan (lahir), maka itu adalah ketidakadilan.³³² Hal ini diperkuat dengan hadits dari Aisyah bahwa nabi berdoa :

“اللَّهُمَّ هَذَا قَسَمِي فِيمَا أَمْلِكُ فَلَا تَلْمَنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ” قَالَ أَبُو دَاوُدَ يَعْنِي الْقَلْبَ ٣٣٣

Artinya : “Wahai Allah, ini pembagianku dalam perkara yang aku mampu, maka janganlah Engkau mencelaku dalam perkara yang Engkau mampu, sedangkan aku tidak mampu”. Abu Dawud mengatakan: “Yang beliau maksud adalah hati”

Imam Zamakhsyari didalam *Tafsir al-Kasysyaaf* memiliki pandangan berbeda. Beliau mengatakan bahwa poligami dalam syari’at Islam merupakan suatu *rukhsah* (kelonggaran) dalam keadaan darurat. Sama hal dengan *rukhsah* bagi *musafir* dan orang sakit yang dibolehkan *ifthor* pada bulan Ramadhan.³³⁴ Sebagaimana disebutkan oleh Miftah Farid³³⁵ bahwa darurat disini adalah darurat dari sisi kecenderungan laki-laki yang ingin bergaul

³³² Ahmad Ḥaşin, *Limaadzal Hujuum ‘alaa Ta’addud az-Zaujaat*. (Beirut: Dar al-Ma’rifat, 2012), 18.

³³³ Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud...*, 54.

³³⁴ Al-Zamakhsari, *Tafsir asl-kasyaf* (Beirut: DKI, 2007), 106.

³³⁵ Miftah Faridl, *Poligami – Catatan Pengalaman dan Interpretasi Ajaran* (Pustaka, Bandung, 2007), 35.

dengan beberapa istri³³⁶ sehingga Islam pun menetapkan aturannya. seandainya Islam tidak memberi *rukhsah* ini, bahkan meniadakannya maka para lelaki akan jatuh pada dosa zina.

Namun banyak ulama kontemporer hingga pakar Islam neo-modernis yang memiliki pendapat berbeda dengan fikih konvensional. Diantaranya Muhammad Abduh, Rashid Ridha, dan Muhammad al-Madan. Mereka memilih memperketat praktek poligami daripada meletakkannya sebagai amaliyah tanpa aturan ketat.³³⁷ Abduh dalam tafsirnya menyatakan poligami adalah penyimpangan dari relasi perkawinan yang wajar dan hanya dibenarkan secara syar'i dalam keadaan darurat sosial, seperti perang, dengan syarat tidak menimbulkan kerusakan dan kedzaliman.³³⁸ Lanjutnya, menurut Muhammad Abduh, aturan ideal yang diajarkan Islam tentang perkawinan adalah monogamy. Poligami hanya diperbolehkan zaman Nabi sebagai bentuk akomodasi terhadap kondisi sosio-kultural saat itu. Sedangkan keadaan zaman kini telah berubah, poligami menurutnya justru menimbulkan permusuhan, kebencian dan pertengkaran. Menimbulkan efek buruk pada psikologis anak-anaknyakarena merasa kurang diperhatikan dan kurang hasih sayang. Suami menjadi suka berbohong dan menipu karena sifat

³³⁶ Berdasarkan sejarah poligami yang sudah ada mulai era romawi kuno, zaman para anbiya'. Lihat Muhamad Arif Mustofa, *Poligami Dalam Hukum Agama Dan Negara* (Surabaya, Pustaka Kencana, 2009)

³³⁷ Mia Fitriah Elkarimah, *Telaah Poligami Perspektif Shahrur; Khi & Undang –Undang Perkawinan Indonesia*, Hukum Islam, Vol XVIII No. 1 Juni 2018, 139.

³³⁸ Muhammad Rashid Riḍa, *Tafsir al-Manar...*, 284.

manusia yang tidak mungkin bisa berbuat adil, karena itu poligami tidak diperbolehkan.³³⁹

Menurut Mahmud Syaltut bahwa poligami menurut asal hukumnya adalah mubah. Sejak permulaan Islam sudah menunjukkan bahwa poligami itu diperbolehkan selama tidak dikhawatirkan terjadinya penganiayaan, tetapi jika dikhawatirkan terjadinya penganiayaan tersebut, maka wajib *tawahhud al-zauj* (mencukupkan isteri seorang saja).³⁴⁰

Shahrur sebagai kalangan modernis juga memiliki pandangan sendiri. dia tidak menolak keberadaan poligami sebagai syariat, baik secara *normatif-tekstual* maupun secara *historis empiris*. Namun, dengan teori *nadhariyah hadudiyah* miliknya dia memiliki pandangan berbeda dengan ulama-ulama lainnya terlebih pendapat fikih konvensional.³⁴¹ Menurutnya, pada dasarnya hukum poligami adalah mubah apabila memenuhi dua syarat, yaitu: *pertama*, istri kedua, ketiga, atau keempat adalah janda yang memiliki anak yatim. *Kedua*, harus ada kekhawatiran tidak bisa berlaku adil terhadap anak yatim.³⁴² Sehingga praktek poligami disini dapat memberikan masalah terhadap sosial masyarakat. Terutama para janda dan anak yatim. Bisa kita lihat bahwa Menurut shahrur orientasi legislasi dari poligami adalah untuk melindungi janda dan anak yatimnya. Poligami bukan sarana penyalur hasrat seksual lelaki. Karenanya keadilan yang dimaksud adalah keadilan suami pada isteri-isterinya dan anak-anak yatimnya.

³³⁹ Muhammad Rashid Rida, *Tafsir al-Manar...*, 347.

³⁴⁰ Mahmud Shaltut, *al-Islam Aqidah wa Syari'ah*, cet. III, (tpp.: Dar al-Qalam, 1966), 30-31

³⁴¹ Mia Fitriah Elkarimah, *Telaah Poligami...*, 145.

³⁴² Mia Fitriah Elkarimah, *Telaah Poligami...*, 140.

Pemikiran Shahrur mengenai poligami nampaknya dipengaruhi oleh pergulatan pemikirannya selama tujuh tahun di Moskow yang mengantarkannya kepada pemahaman yang lebih sosialis. Sebagaimana pendirian Marxis yang tidak mau dikekang oleh otoritas tradisi dalam agama, maka ia berpendapat perlunya desakralisasi terhadap tradisi. Menurutnya, sakralitas hanya milik Allah, demikian pula imunitas dari kesalahan hanya dimiliki oleh Allah.³⁴³

Dengan bermacam-macamnya perspektif hukum poligami, cocok kiranya pendapat yang diuraikan oleh Mustafa Khan, Mustafa al-Bighā dan Ali al-Syarbaji dalam kitabnya. Mereka mengatakan bahwa hukum poligami akan berbeda dilihat dari tujuan serta manfaat dan tidaknya poligami dilakukan. Hukum ini terbagi menjadi tiga: sunah, makruh, dan haram.³⁴⁴

Sehingga seorang lelaki dapat mengukur dirinya sendiri sebelum berpoligami. Apakah dia sanggup memikul beban itu dan dengan berpoligami apakah menjadikan masalah atau mafsadah bagi dirinya, rumah tangga, dan keluarganya. Karena sejatinya dalam berkeluarga sangat mendambakan sakinah mawaddah warahmah sebagai tujuan utamanya.

Saat ini ada negara-negara Islam yang melarang dan ada pula yang memperbolehkan poligami. Maroko adalah negara yang melarang poligami. Sedangkan Mesir memperbolehkan tetapi diatur dalam undang-undang.

³⁴³ Mia Fitriah Elkarimah, *Telaah Poligami...*, 140.

³⁴⁴ Mustafa Khan, Mustafa al-Bigha dan Ali al-Sharbaji, *Al-Fiqh al-Manhajiy 'ala Mazhab al-Imam al-Shafi'i*, Juz 1 (ttp.al-Maktabah alSyamilah, tt.). 409

Yakni, si pria harus menyertakan slip gaji.³⁴⁵Bahkan sebagaimana disampaikan Jamila Hussain, dosen Hukum Islam Universitas Teknologi Sidney bahwa Tunisia dan Turki sudah resmi melarang poligami.³⁴⁶Sementara itu, di Indonesia poligami diatur dan diawasi pemerintah dalam undang-undangnya. ketentuan poligami diatur dalam UU 1/1974 tentang Perkawinan. Undang-undang itu berbunyi :

Pasal 4

- (1) Dalam hal seorang suami akan beristeri lebih dari seorang, sebagaimana tersebut dalam Pasal 3 ayat (2) Undang-undang ini, maka ia wajib mengajukan permohonan kepada Pengadilan di daerah tempat tinggalnya.
- (2) Pengadilan dimaksud data ayat (1) pasal ini hanya memberikan izin kepada seorang suami yang akan beristeri lebih dari seorang apabila:
 - a. isteri tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai isteri;
 - b. isteri mendapat cacat badan atau penyakit yang tidak dapat disembuhkan;
 - c. isteri tidak dapat melahirkan keturunan.

Pasal 5

- (1) Untuk dapat mengajukan permohonan kepada Pengadilan, sebagaimana dimaksud dalam Pasal 4 ayat (1) Undang-undang ini, harus dipenuhi syarat-syarat sebagai berikut:
 - a. adanya persetujuan dari isteri/isteri-isteri;
 - b. adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan-keperluan hidup isteri-isteri dan anak-anak mereka;
 - c. adanya jaminan bahwa suami akan berlaku adil terhadap isteri-isteri dan anak-anak mereka.³⁴⁷

Syarat-syarat yang ditetapkan undang-undang telah membatasi poligami dari praktek pelaksanaan yang bebas dan semena-mena. Secara keseluruhan UU no. 01 Th. 1974 menekankan bahwa cita-cita Indonesia dalam membina Keluarga adalah melalui pernikahan berasaskan monogami.

³⁴⁵ <https://www.jawapos.com/nasional/humaniora/17/12/2018/poligami-di-negara-islam-maroko-melarang-mesir-minta-slip-gaji/>

³⁴⁶ <https://internasional.kompas.com/read/2009/04/23/22274019/Tunisia.dan.Turki.Resmi.Hapus.Poligami>

³⁴⁷ Sekretariat Negara RI, Undang-Undang nomor 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan, Dalam KHI pun tidak jauh berbeda karena KHI juga kembali merujuk pada UU tersebut.

Terlihat dari syarat-syarat ketat yang diatur bagi pihak yang menginginkan poligami. Dengan itu Indonesia berada diposisi moderat. Tidak membebaskan tidak juga melarang praktek poligami.

Apabila kita nalar, penetapan syarat-syarat berpoligami sebagaimana tertuang dalam UU yang juga telah disepakati oleh para ulama melalui KHI telah menjadi sebuah hasil ijtihad tersendiri. Diaman dalam fikih konvensional kita tidak akan menemukan adanya syarat dalam poligami, namun hasil ijtihad para ulama Indonesia melahirkan fikih khas Nusantara.

Ada kemungkinan bahwa ijtihad ini tidaklah merubah *dzatiah* hukum dari poligami. Peraturunan ini menjadi limiter atas terjadinya poligami yang berdampak negatif. Batasan-batasan pelaksanaannya berorientasi pada perlindungan hukum. Karena sanksi pelanggaran prosedur ini bukan membatalkan nikah poligami tersebut, melainkan menjadikan nikah kedua tersebut tidak berkekuatan hukum layaknya nikah sirri (yang tidak dicatat). Namun kalau melihat pasal 71 KHI bahwa nikah dapat dibatalkan dengan sebab poligami tanpa izin, maka hal ini menunjukkan bahwa syarat-syarat poligami tersebut sudah masuk pada ranah syar'i, bukan lagi sebagai syarat administrasi belaka. Sehingga sangat layak bahwa aturan ini menjadi fikih tersendiri yang khas Indonesia. Sebagaimana pendapat Mukti Ali, ia mengatakan bahwa kedudukan izin untuk berpoligami menurut UU adalah wajib, sehingga apabila melakukan poligami tanpa mendapat izin, maka perkawinan poligami (kedua) itu tidak memiliki kekuatan hukum, dengan

demikian perkawinan itu juga tidak sah karena dianggap tidak pernah telah terjadi.³⁴⁸

Secara metodologi, ketentuan izin berpoligami dari Pengadilan Agama menggunakan *masalah mursalah*. Karena al-Qur'an lebih bersifat kualitatif, bahwa apabila khawatir tidak bisa berbuat adil, maka kawinilah satu wanita saja. Disini peran pengadilan mengawasi dan menilai keadaan para suami yang ingin berpoligami. Pihak pengadilan melalui UU mempertimbangkan segala aspek dan lebih condong merealisasikan kemaslahatan daripada memenuhi keinginan suami. Sehingga masalah ini berdiri sendiri sebagai unsur/jiwa hukum Islam yang harus dipelihara.

UU syarat poligami sendiri mengandung *sad adz-dzari'ah*. Sebagaimana disebutkan juga dalam Pencatatan pernikahan. Masalah yang terkandung merupakan masalah ranah publik (*'Ammah*). Menjaga agar tidak ada kriminalisasi atau dampak negatif dari praktek poligami yang sewenang-wenang. Justru penetapan ini mengembalikan tujuan dari pensyari'atan poligami sebagai penolong para janda dan anak yatim yang direalisasi dengan melindungi istri dan anak-anak dari konflik yang akan terjadi akibat poligami yang berlandaskan kesenangan lelaki semata. Masalah yang terkandung dalam penetapan syarat ini adalah sebuah perlindungan terhadap perempuan (istri) dan anak-anak. Kemaslahatan ini sama halnya dengan kemaslahatan yang dibawa oleh konsep poligami di era Rasulullah yaitu tujuan melindungi. Di era salaf yang masih belum jauh dari realitas kehidupan masa nabi, poligami

³⁴⁸ Mukti Ali Jalil, S. Ag., M.H., *Tinjauan Sosio-Filosofis Urgensi Pemberian Izin Poligami Di Pengadilan Agama* (Jakarta : penerbit Lentera, 2009), 45.

difahami secara tekstual sehingga konsep, praktek dan dampak masalahnya tidak jauh berbeda dari zaman Nabi. Namun, di era modern ini konteks yang terjadi amat berbeda dengan konteks di zaman Nabi. Hal itu juga terjadi di Indonesia. Sehingga –dengan metodologi masalah- tanpa menghapus syariat (melarang) Poligami seperti di Maroko ditambahkan syarat-syarat demi menjaga tujuan dan kemaslahatan poligami.

4. Harta Gono-gini

Istilah “gono-gini” merupakan sebuah istilah hukum yang cukup populer di masyarakat Indonesia. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, istilah yang digunakan adalah “gana-gini“, yang secara hukum artinya “Harta yang berhasil dikumpulkan selama rumah tangga sehingga menjadi hak berdua suami dan istri “. ³⁴⁹

Harta gono-gini merupakan harta bersama suami istri semasa menikah. Dalam KHI harta waris akan dibagi setelah harta gono-gini suami istri dipisah. Misalnya seorang suami meninggal dengan uang 100 juta, maka dibagi dua menjadi 50 juta untuk masing-masing. 50 juta milik istri dan 50 juta menjadi harta waris yang dibagikan. Hal seperti ini tidak ditemui di negara-negara timur tengah. ³⁵⁰ Model pembagian ini telah menjadi tradisi dan ciri khas dari fikih Nusantara, yakni hasil nalar ijtihad para ulama Indonesia.

Dalam al-Qur’an dan al-Sunnah tak ada ketentuan khusus mengenai pembagian semacam ini, apalagi sebutan “gono-gini” secara eksplisit. Harta dalam pernikahan sebetulnya merupakan nafkah suami kepada istri. Suami

³⁴⁹ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/gana-gini>

³⁵⁰ M. Noor Harisudin, *Membumikan Islam Nusantara, ...*29

berkewajiban memberi nafkah kepada istri dan keluarganya. Hal ini disebutkan dalam surat al-Baqarah :

... وَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ...³⁵¹

Artinya : “Dan para wanita mempunyai hak yang seimbang dengan kewajibannya dengan cara yang ma’ruf.” (QS.Al-Baqarah 228)

Ibnu Katsir mengatakan, para istri memiliki hak diberikan nafkah oleh suaminya yang seimbang dengan hak suami yang diberikan oleh istrinya, maka hendaklah masing-masing menunaikan kewajibannya dengan cara yang ma’ruf, dan hal itu mencakup kewajiban suami memberi nafkah istrinya, sebagaimana hak-hak lainnya.³⁵² Rasulullah Saw. bersabda :

... وَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...³⁵³

Artinya : “Dan mereka (para istri) mempunyai hak diberi rizki dan pakaian (nafkah) yang diwajibkan atas kamu sekalian (wahai para suami).” (HR. Muslim)

Ulama-ulama fikih telah membahas serupa tentang masalah harta gono-gini ini. Sebagaimana disebutkan dalam kitab Bughyatu al-Mustarsyidin (Syafi’iyah) :

اختلط مال الزوجين ولم يعلم لأيهما أكثر ولا قرينة تميز أحدهما وحصلت بينهما فرقة أو موت لم يصح لأحدهما ولا وارثه تصرف. في شيء منه قبل التمييز أو الصلح إلا مع

³⁵¹ Al-Qur’an :02, 228

³⁵² Ibn Katsir, *Tafsir*..., Juz I 272.

³⁵³ Muslim, *Ṣaḥiḥ Muslim*..., 65

صاحبه.... إلى أن قال نعم إن جرت العادة المطردة أن أحدهما يكسب أكثر من الآخر كان الصلح والتواهب على نحو ذلك، فإن لم يتفقوا على شيء من ذلك فمن بيده شيء من المال فالقول قوله بيمينه أنه ملكه فإن كان بيدهما فلكل تحليف الآخر ثم يقسم نصفين. ٣٥٤

Artinya : “Telah bercampur harta benda suami istri dan tidak diketahui milik siapa yang lebih banyak, dan tidak ada tanda-tanda yang dapat membedakan salah satu dari keduanya, dan telah terjadi antara keduanya *firqoh* (cerai) s/d ... betul. Apabila telah terjadi kebiasaan/ adat yang berlaku, bahwa salah satu dari keduanya lebih banyak kerja kerasnya (cara mendapatkannya) daripada satunya, maka perdamaian (*suluh*) dan saling memberi atas sesama. Apabila tidak ada kesepakatan atas sesuatu dari harta yang dikuasai suami, maka yang dibenarkan adalah pendapat suami dengan disertai sumpah bahwa harta itu miliknya. Apabila harta itu di tangan keduanya maka masing-masing menyumpah yang lainnya kemudian hartanya dibagi dua”.

Dalam madzhab Hanafi pembagian harta seperti ini disebut dengan *syirkatu al-milki*. Keterangan tersebut terdapat dalam kitab *al-mabsuth* :

الشَّرِكَةُ نَوْعَانِ : شَرِكَةُ الْمَلِكِ وَشَرِكَةُ الْعَقْدِ.

(فَشَرِكَةُ الْمَلِكِ) أَنْ يَشْتَرِكَ رَجُلَانِ فِي مِلْكٍ مَالٍ ، وَذَلِكَ نَوْعَانِ : ثَابِتٌ بِعَيْزٍ فِعْلِهِمَا

كَالْمِيرَاثِ ، وَثَابِتٌ بِفِعْلِهِمَا ، وَذَلِكَ بِقَبُولِ الشَّرَاءِ ، أَوْ الصَّدَقَةِ أَوْ الْوَصِيَّةِ . وَالْحُكْمُ وَاحِدٌ ، وَهُوَ أَنَّ مَا يَتَوَلَّدُ مِنَ الزِّيَادَةِ يَكُونُ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا بِقَدْرِ الْمَلِكِ ، وَكُلُّ وَاحِدٍ

مِنْهُمَا بِمَنْزِلَةِ الْأَجْنِيِّ فِي التَّصَرُّفِ فِي نَصِيبِ صَاحِبِهِ ٣٥٥

³⁵⁴ Abdurrahman Al-Masyhur, *Bughyah* ..., 159.

³⁵⁵ Al-Sharkhasi, *al-Mabsuth*, jus 1 (Beirut: DKI, 2007), 51.

Artinya : “syirkah ada dua macam. syirkah dalam bentuk kemitraan dan syirkah dalam bentuk akad. adapun yang pertama seperti contoh: ada 2 orang laki-laki yg memiliki hak dalam 1 harta. hal itu dibagi menjadi 2 macam. Pertama, diakui tanpa ada paksaan dari keduanya seperti hak waris. Kedua, diakui dengan adanya campur tangan keduanya seperti menjual, sedekah atau wasiat.”

adapun hukumnya yaitu segala konsekuensi yang ada di tanggung bersama dengan kadar seberapa besar hak miliknya, dan masing-masing dua orang tersebut berstatus orang lain di dalam menta'arufkan / mengelola bagian teman yg satunya.

Di Indonesia, selain sudah menjadi tradisi harta gono-gini juga diatur oleh pemerintah melalui undang-undangnya. Hal ini menjadi bukti bahwa Indonesia adalah negara yang sangat memperhatikan urusan rakyatnya termasuk perihal urusan keluarga. Dalam Pasal 37 UU No. 1/1974 disebutkan : “Bila perkawinan putus karena perceraian, harta bersama diatur menurut hukumnya masing-masing.”³⁵⁶ Dijelaskan dengan Penjelasan UU tersebut : “Yang dimaksud dengan "hukumnya" masing-masing ialah hukum agama, hukum adat dan hukum-hukum lainnya.”³⁵⁷ Undang-undang tersebut menentukan bahwa kepastian hukum diserahkan terhadap hukum masing-masing. Dengan begitu apabila kasus ini dialami oleh warga negara yang muslim maka dapat merujuk ke KHI pasal 97 yang berbunyi : “janda atau duda cerai hidup masing-masing berhak seperdua dari harta bersama sepanjang tidak ditentukan lain dalam perjanjian perkawinan.”³⁵⁸

Penerapan harta gono-gini di Indonesia bukan tanpa dasar melainkan dengan melihat konteks masyarakat Indonesia dalam berkeluarga.

³⁵⁶ Sekretariat Negara RI, Undang-Undang nomor 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan

³⁵⁷ Sekretariat Negara RI, Penjelasan Undang-Undang nomor 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan

³⁵⁸ Sekretariat Negara RI, Kompilasi Hukum Islam

Mempertimbangkan kultur budaya bangsa Indonesia dalam berumah tangga. Kehidupan rumah tangga di Indonesia memadukan harta antara suami dan istri. Hidup sebagai satu tubuh, satu kehidupan, dan satu ekonomi. Hal ini digambarkan dari UU No. 1/1974 Tentang Perkawinan yang menyebutkan bahwa pernikahan adalah ikatan lahir batin antara suami dan istri. Semua konsekuensi hukum yang menyangkut hak dan kewajiban serta tanggungjawab masing-masing, mengurus anak-anak, dan menyangkut harta kekayaan bersama.³⁵⁹ Pasal 35 ayat (1) UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan juga menyatakan bahwa harta benda yang diperoleh selama perkawinan menjadi harta bersama.³⁶⁰ Dengan mempertimbangkan konteks keindonesiaan diharapkan penerapan konsep harta gono-gini ini membawa kemaslahatan.

Dengan tidak adanya dalil tekstual yang menerangkan secara jelas tentang masalah ini maka masalah ini tergolong *masalah mursalah*. Masalah ini terletak pada kriteria rumah tangga dan keluarga –terutama bangsa Indonesia– yang berasaskan kemitraan.³⁶¹ Sebagaimana juga disebutkan dalam undang-undang bahwa harta perolehan menjadi harta bersama. Didalam konsep keluarga yang demikian terdapat jiwa keharmonisan yang tinggi. Dimana dua orang menikah, bersatu, hidup menjalani rumah tangga dan bekerja keras demi anak-anaknya. Dengan adanya harta bersama maka dapat menghapus individualisme diantara suami istri dalam hal ekonomi dan harta milik. Selain itu terdapat beberapa masalah/manfaat didalamnya, diantaranya : *pertama*, memudahkan

³⁵⁹ Sekretariat Negara RI, Undang-Undang nomor 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan

³⁶⁰ Sekretariat Negara RI, Undang-Undang nomor 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan

³⁶¹ Lihat asas-asas pernikahan. Amir Syarifuddin, *Fikih Munakahat* (Surabaya: pustaka Abadi, 2007), 28.

suami baik istri dalam pemenuhan kebutuhan rumah tangga. Karena harta bersama adalah harta keluarga sehingga tidak perlu bingung menentukan harta siapa dan semisalnya ketika didesak kebutuhan keluarga. *Kedua*, letika terjadi *firqah* (cerai) maka dapat memudahkan perekonomian masing-masing. Sebab diantara keduanya sudah memiliki harta. Seandainya harta milik seorangan maka dapat terjadi salah satu akan kesulitan ekonomi setelah bercerai.



BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa munculnya gerakan reformasi di Indonesia terhadap konstruksi hukum Islam yang telah ada yang selanjutnya melahirkan sebuah konsep fikih yang lebih berbasis lokal Indonesia, yang lebih aktual untuk dapat diterapkan oleh masyarakat muslim nusantara, itulah yang dikatakan sebagai fikih keindonesiaan atau fikih nusantara.

Fikih Nusantara merupakan hasil kreasi dari penalaran (*understanding*) ulama Nusantara dalam berijtihad. Fikih ini memiliki karakteristik yang khas dikarenakan sifat *adaptabilitas* dari fikih itu sendiri. Salah satu metodologi Fikih Nusantara adalah konsep *maṣlahah*.

Setelah diteliti lebih dalam, metodologi *maṣlahah* yang diterapkan dalam fikih Nusantara adalah banyak menganut konsep *maṣlahah* imam al-Ghazali. Konsep *maṣlahah* klasik, konvensional, dan *doktriner-normatif* karena masih ketat dalam ranah nas. Berbeda dengan beberapa konsep *maṣlahah* yang lebih liberal. Namun, konsep ini sangat relevan karena moderat dan memiliki kesesuaian dengan konteks bangsa Indonesia yang mayoritas bermadzhab Sunni (*ahlus Sunnah wal Jama'ah*).

Fikih Nusantara di Indonesia juga mengakomodir segala aspek kehidupan manusia kecuali ranah *ibadah mahdah* dan hukum-hukum *qat'i* (*aqidah*). Sedangkan *ibadah ghairu mahdah*, akal manusia masih -sedikit- dapat berperan di dalamnya.

Fikih Nusantara dengan metodologi *Maṣlahah* dapat *me-repair*, *men-takhyir*, atau *mentaṭbiq* sebuah hukum ibadah yang paling maslahat untuk bangsa Indonesia tanpa melewati batas/domain yang telah disebutkan.

Penggunaan *maṣlahah* Imam Al-Ghazali sangat penting dan relevan, yakni kemaslahatan sangat diperhitungkan sepanjang tidak bertentangan dengan syara'. Hal ini sangat penting dalam ranah '*ubudiyyah* demi menjaga sifat *absolute* dan *tawqify* dari ibadah. Sehingga penerapannya hanya pada kawasan-kawasan *zanny* dan *ibadah ghairu mahdah*.

sedangkan penerapan Fikih Nusantara di Indonesia - sebagaimana fikih pada umumnya - Perspektif *Al-Maṣlahah* Imam Al-Ghazali banyak bermain dalam domain *mu'amalah*, *zany*, dan *mutaghayyirat*. Domain-domain tersebut memiliki cakupan luas seperti : jual beli, *munakahat*, *jinayat*, *siyasat*, *qaḍaya*, *ahwal al-syakhsiyyah*, dll.

Dengan *maṣlahah* sebagai metodologinya, Fikih Nusantara dapat merekonstruksi, memodifikasi, dan/atau memproduksi hukum *mu'amalah* yang paling sesuai konteks Indonesia. hal ini didukung oleh sifat *ta'auqli* yang dominan dalam *mu'amalah*, juga sifat syara' sebagai *mutammim* didalamnya.

Penerapan melalui perspektif *maṣlahah* Imam Al-Ghazali juga penting dalam ranah *mu'amalah*. Karena sifat moderat dari konsep Al-Ghazali akan tetap menjadikan seimbang (*balance*) antara otoritas sumber hukum utama (*al-Qur'an & al-Sunnah*) dan pertimbangan *ra'yu* (*maṣlahah*).

B. Saran-Saran

1. “Memperkuat Tradisi Amaliyah” Untuk Para Praktisi dan Da’i

Kebanyakan tradisi-tradisi bangsa Indonesia dalam praktek keagamaan dan budi luhur mulai digerogeti oleh sebagian golongan. Tuduhan-tuduhan banyak dilontarkan dengan dalil bid’ah dan kufurat. Para praktisi dan da’i sayogyanya (disarankan) dapat menangkisnya dengan penguatan metodologi Fikih Nusantara. Masyarakat Perlu mengerti tentang peranmetodologi ini atas amaliyah-amaliyah bangsa Indonesia, baik yang masih belum tau (*Kholiyu al-Dihni*) atau pun yang menentang/keras kepala (*‘inad*) atau “angas” -jawa-.

2. “Fikih Yang Agamis dan Humanis” Untuk Para Peneliti

Di Indonesia mulai muncul golongan yang kaku dalam menalar paradigma hukum Islam, penganut faham *normatifitas* yang menolak *adaptabilitas* antara agama dan realitas. Sedangkan kita sebagai golongan moderat(*ahlus Sunnah wal jama'ah*) yang mengedapankan akhlakul karimah dan asas *rahmatan lil ‘alamin* . Dengan menggalakkan kajian, Penelitian, dan aplikasi hukum dengan tema ini, Para Peneliti sepatutnya menunjukkan pada dunia tentang keluasan Islam, damainya Islam, dan indahnya Islam sebagaimana asas-asas karakter Islam yang ditanam oleh Walisongo.

3. “Menekan Liberalisme” Untuk Para Yuris

Liarnya akal fikiran manusia diakomodir oleh kalangan liberalisme, setidaknya merupakan ciri-ciri mereka yang menggunakan *ra'yu* secara mandiri bahkan berlebihan dalam penentuan hukum. Senada dengan haluan mu'tazilah dizaman lampau. Hal ini dapat merusak pokok-pokok/prinsip hukum Islam perspektif *ahlus Sunnah wal jama'ah*. Termasuk melegalakan *maşlahah* yang didasarkan hanya pada nalar manusia. Dengan konsep *maşlahahal-Ghazalikita* dapat menekan faham liberalisme yang mirip faham mu'tazilah dan menjaga teologi *ahlus Sunnah wal jama'ah*.



DAFTAR PUSTAKA

- AA Qadri. 1987. *Sebuah Potret Teori dan Praktek Keadilan Dalam Sejarah Pemerintahan Muslim*. Yogyakarta: PLP2M.
- Abdul Wahhab Khallaf. 2008. *Ilmu Uşuli al-Fiqhi*. Beirut: Dar al-kotob Al-Ilmiyah.
- Abu dawud. 2007. *Sunan Abu dawud*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Abu Ubaid. 2009. *Al-Amwaal*. Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah
- Abu Zahrah. Tt. *Tarikh Madzahib al-Fiqhiyyah* (ttp: Maktabah al-Madai.
- Ad-Dimyati, Tt. Abu Bakar Muhammad Shaṭa. Tt. *I'annah at-Ṭalibin*. Semarang: Taha Putra.
- Afif Abdul Fattah. 2010. *Ruuh al-Dien al-Islami*. Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah
- Al-Bukhari. Tt. *Ṣaḥiḥ al-Bukhari*. Semarang. Taha Putra.
- al-Anshari, Zakariya. Tt. *Ghayah al-Wuṣul Sharh Lubb al-Uṣul*. Surabaya. Al-Hidayah.
- Al-Asqalani, Ibnu Hajar. Tt. *Bulugh Al-Maram*. Surabaya: Al-Hidayah.
- al-Asy'ari. 1952. *Kitab al-Luma'*. Beirut: al-Maktabah al-Kâtûlîkiyyah.
- al-Banteni, Muhammad Nawawi. 2006. *Nihayah az-Zain*. Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- Al-Bukhari. 2006. *al-Jâmi' al-ṣaḥîḥ*. vol 1. Beirut: ..DÂR AL-KUTUB AL-`ILMIYYAH.
- Al-Bukhari. 2005. *Adab al-Mufrad*. Beirut: ..Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- al-Buty, Muhammad Sa'id Ramdan. 1977. *Dawabit al- Maşlahah fi asy-Syari'ah al-Islamiyyah*. Beirut. Muassasah ar-Risalah.
- al-Ghazali, Abu Hamid. 1971. *Al-Mustaşfa Min Ilmi al-Uṣuli*. Mesir. Syirkah at-Tabaah al-Fannaniyyah al-muttahidah.
- al-Ghazali. 1994. *Asâs al-Qiyâs*. Riyadh: Maktabah al-`Abîkân.
- al-Ghazali. 1995. *Syifâ' al-Ghalîl*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Muâşir.
- al-Ghazali. 1998. *al-Mankhûl min Ta'liqât al-Uṣûl*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Muâşir.
- Al-Ghazali. 2008. *Al-Iqtishad fi al-I'tiqad*. Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah
- al-Haḍrami, Salim bin Samir. Tt. *Safinah an-Najah*. Surabaya: Dar al-`Abidin

- Al-Hamawi, Ibnu Alwan. 2009. *Tuhafah al-Habib* (Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- Ali, Mohammad Daud. 1993. *Hukum Islam. Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- al-Jauzi, Ibn al-Qayyim. 1955. *A`lam al-Muwaqqin*. Beirut: Dar al-fikr.
- Al-Jurjani. Tt. *Hikmah al-Tashri` wa falsafatuh*. Beirut: Dar akl-Fikr.
- Alma Lucyati. 2016. *Profil Kesehatan 2015*. Bandung: Dinas Kesehatan Jawa Barat.
- Al-Maḥali dan Aş-Şuyuṭi. tt. *Tafsir Jalalain*. Surabaya: Al-Hidayah.
- Al-Mahali. Tt. *Kanzu al-Raghibin*. Surabaya: al-Hidayah.
- Al-Maliky, Muhammad Alawy. Tt. *Manhaj as-Salaf fi Fahmi al-Nuṣuṣ Baina Naḍariyah wa Taṭbiq*. hai`ah aş-Safwah.
- al-Maliky, Muhammad bin Alawy. Tt. *Al-Qawaidu al-Asasiyyatu fii Uṣuuli al-Fiqhi*. t.tp: hai`ah Aş-Şafwah.
- al-Maraghi. 2011. *Tafsir al-Maraghi*. Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah
- Al-Masyhur, Abdurrahman Bin Muhammad. Tt. *Bughyah al-Mustarsyidin*. (Surabaya: al-Hidayah.
- Al-Muzani. 2001. *Mukhtaṣar al-Mazani*. Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah
- al-Qarafi. 2000. *Nafâ`is al-Usûl fi Syarh al-Mahsûl*. Beirut: .Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- al-Qarafi. 2001. *Kitab al-Furuq: Anwâr al-Burûq fi Anwâr al-Furûq*. Kairo: Dâr al-Salâm
- al-Qarafi. 2004. *al-Dakhîrah*. Beirut: .Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- Al-Qarafi. 2009. *Tanqih al-Fushul fi Ilm al-Ushul* Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah
- Al-Qardlawi. 2001. *Madkhal li Dirâsah ash-Syari`ah al-Islamiyyah*. Kairo; Maktabah Wahbah.
- Al-Qur`an al-Karim
- Al-Qurṭubi. 2006. *Tafsir al-Jami` Li Ahkam Al-Qur`an*. Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- Al-Şabuny, Muhammad Ali. 1999. *Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur`an*. Beirut: Daral-Kutub al-`Ilmiyyah.

- al-Shahrastani. *Kitab al-milal wa al-Nihal* Beirut: ..DÂR AL-KUTUB AL-
`ILMIYYAH
- Al-Sharkhasi. 2007. *al-Mabsuth*. jus 1 Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- Al-Sharwani. 2007. *Ḥawashi Al-Sharwani*. Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- al-Shaukani, Ali. 1994 *Irsyad al-Fuhul fi Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*.
Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Shirazi. Tt. *Muhadzdzab* . Surabaya: al-Hidayah.
- Al-Shuyuṭi. tt. *Jami' al-Ṣaghîr*. Beirut: Dar al-fikr.
- Al-Shuyuṭi. 2003. *al-Hawi lil Fatawi*. Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- Al-Shuyuṭi. Tt. *Ashbah wa An-Naḍa'ir* . Surabaya: al-Hidayah.
- Al-Syathibi. 2005. *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*. Beirut: Dar al-Kutub al-
`Ilmiyyah.
- al-Ṭufi. 2010. *Syarh Mukhtasar al-Raudah*. Beirut: .Dâr al-Kutub al-
`Ilmiyyah.
- al-Turki, Abdullah Abd al-Muhsin. 1973. *Asbâb Ikhtilâf al-Fuqahâ*. Cairo:
Maṭba'ah al-Sa'âdah.
- Al-Zamakhshari. 2007. *Tafsir asl-kasyaf*. Beirut: Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- An-Naisaburi, Muslim bin Hajjaj. 2006. *Ṣahih Muslim*. Beirut: Dar Al-Fikr.
- An-Nawawi. 2003 *Minhaj aṭ-Ṭalibin*. Beirut: ..Dâr al-Kutub al-`Ilmiyyah.
- Anwar, Zainil. 2015. *Pemikiran Ushul Fikih Al-Ghazâlî Tentang Al-
Maslahah Al-Mursalah*. Fitrah. Vol. 01 No. 1 Januari-Juni
- Arikunto, Suharsimi. 1998. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*.
Jakarta: Rineka Cipta.
- Ash-Shiddiqi, M. Hasbi. 1993. *Falsafah Hukum Islam* Cet. V. Jakarta: Bulan
Bintang.
- as-Syukur, Ibn Abd. 1971. *Musallam ats-Tsubut* (Mesir: Syirkah at-
Thabaa'ah al-Fanniyah al-Muttahidah.
- At-Ṭabari. 2006. *Tafsir aṭ-Ṭabari*. Beirut: ..DÂR AL-KUTUB AL-
`ILMIYYAH..
- Audah, Abdul Qadir. 1964. *Al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami*. Kairo: Dar al-
Urubah.

- az-Zuhaili, Wahabh. 1969. *Naḍariyatu Al-Ḍaruratu al-Shar'iyah*. Damasku: Maktabah al-Farabi.
- Az-Zuhaili, Wahbah. 1987. *Uṣūli al-Fiqhi al-Islamy*. Beirut: Darul Fikr.
- Bentley, Jerry H., Bridenthal, Renate, Wigen, Kären E. (éds.). 2007. *Seascapes: Maritime Histories, Littoral Cultures, and Transoceanic Exchanges*. University of Hawai'i Press. Honolulu.
- Darmadi, Dadi. 2016. *tears and cheers in Jombang: some note on the 33rd Nahdlatul Ulama congress*. *studia Islamica*. vol. 23. No.1.
- Dewan Redaksi. 2008. *Ensiclopedia Islam*. vol.3. Jakarta: ikhtiar baru wan houve.
- Djamil, Fathurrahman. 1997. *Filsafat Hukum Islam. bagian pertama* Cet. I. Jakarta: Logos.
- Djamilah dan Kartikawati, Reni. 2014. "Dampak Perkawinan Anak di Indonesia". *Jurnal Studi Pemuda*.3. 1(Mei).
- Elkarimah, Mia Fitriah. 2018. *Telaah Poligami Perspektif Shaḥrur; Khi & Undang –Undang Perkawinan Indonesia*. *Hukum Islam*. Vol XVIII No. 1 Juni. 139.
- Faridl, Miftah. 2007. *Poligami – Catatan Pengalaman dan Interpretasi Ajaran*. Pustaka. Bandung.
- Fatwa MUI. 7 juni 2003.
- Fitria, Desy Lailatul. Dkk.. 2015. *Faktor Penyebab Perkawinan Usia Muda Di Desa Mawangi Kecamatan Padang Batung Kabupaten Hulu Sungai Selatan*. *JPG (Jurnal Pendidikan Geografi)* Volume 2. No 6. November. 29.
- Ghazali, Abdul Moqsith. 2017. *Metodologi Islam Nusantara*. Nomor 2. Maret.
- Hallaq. 1997. *A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunni Uṣūlal-fiqh* . Cambridge: United Kingdom at the University Press.
- Hamka. 1984. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panji Masyarakat.
- Hamzah, Muchotob. 2017. Dkk. *Pengantar Studi Aswaja An-Nahdliyah*. Yogyakarta; LKiS.
- Harisudin, M. Moor. 2016. *Membumikan Islam Nusantara*. Surabaty: pena Salsabila.

- Harisudin, M. Noor. 2014. *Menggagas Fikih Rasional*. Surabaya: Pustaka Radja
- Harisudin, M. Noor. 2016. *Membumikan Islam Nusantara*. Surabaya: Pena Salsabila
- Harisudin, M. Noor. 2018. *FIKIH NUSANTARA: Metodologi dan Kontribusinya Pada Penguatan NKRI dan Pembangunan Sistem Hukum di Indonesia*.
- Hasan, Husain Hamid. 1971. *Nazariyah fi al-Fiqhi al-Islami* Kairo: Dar an-Nahḍah al-Arabiyah.
- Haşin, Ahmad. 2012. *Limaadzal Hujuum 'alaa Ta'addud az-Zaujaat*. Beirut: Dar al-Ma'rifat.
- Ibn Abidin. 1286H. *Nasyr al-'Urfi*. Istanbul: Maktab Sanayi'.
- Ibn Katsir. 2004. *Tafsir Ibn Katsir*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibnu Malik. Tt. *Alfiyyah Ibn Malik*. Surabaya; al-Hidayah.
- Ibnu Qasim, Muhammad. Tt. *Fathul Qarib al-Mujib*. Surabaya: Imaratullah
- Irjen Bimas Islam & Haji. 2001. *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Perkawinan*. Jakarta; Depag RI.
- Ismail, Faishal. 2009. *Islam Melacak teks Menguak Konteks* (Yogyakarta: Titian Wacana.).10-16.
- Jalil, Mukti Ali. S. Ag. M.H. 2009. *Tinjauan Sosio-Filosofis Urgensi Pemberian Izin Poligami Di Pengadilan Agama*. Jakarta : penerbit Lentera.
- Kara, Muslimin. 2012. *Pemikiran Al- Shaṭibi Tentang Masalah Dan Implementasinya Dalam Pengembangan Ekonomi Syariah*. ASSETS Volume2 Nomor2.
- KBBI online. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/>
- Khallaf, Abdul Wahab. 1972. *Maşadir al-Tashri' al-Islamiy fi ma la Naşşah fih*. Kuwait: Dar al-Qalam.
- Kurdi. 2016. "Pernikahan di Bawah Umur Perspektif Maqaşid Al-Qur'an". Jurnal Hukum Islam.14. 1 Juni
- Luthfi, Khabibi Muhammad. 2016. *Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal*. Vol. 1. Nomor 1. Januari-Juni

- Malik bin Anas. Tt. *Muwaṭṭa'*. Semarang. Taha Putra.
- Martono, Nanang. 2010. *Metode Penelitian Kuantitatif Analisis Isi dan Analisis Data Sekunder*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Masruhan. 2011. “*Positiviasi Hukum Islam di Indonesia pada Masa Penjajahan Hingga Masa Orde Baru*”. *Jurnal al-Hukama'*. Vol. 1. No. 1. Desember.
- Mauluddin, Sya'ban. Tt. *KARAKTERISTIK HUKUM ISLAM (KONSEP DAN IMPLEMENTASINYA)*. Jurnal IAIN Manado.
- Moleong, Lexy J.. 2014. *Metodologi Penelitian Kualitatif Edisi Revisi*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Muhadjir, Noeng. 1991. *Metode Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Raka Serasin.
- Muhajir, Afifuddin. 2016. *Meneguhkan Islam Nusantara Untuk Peradaban Indonesia dan Dunia*. dalam *Islam Nusantara; dari Ushul Fiqh Hingga Faham Kebangsaan*. Jakarta: Mizan
- Muhajir, Afifuddin. 2018. “*Apa Yang Dimaksud dengan Islam Nusantara?*”. www.nu.or.id
- Muhajir, Afifuddin. *Fath al-Mujib al-Qarib*
- Muhammad Jawad Mughniyah. 1999. *Fikih Lima Mazhab*. terj. Masykur AB.. Jakarta: Lentera.
- Muhammad Rashid Riḍa. 2000. *Tafsir al-Manar*. Mesir: Al-Manar.
- Munawir, Ahmad Warson. 1997. *al-Munawir Kamus Arab Indonesia*. Yogyakarta: pustaka Progresif.
- Mustafa Khan. al-Bigha, Mustafa dan al-Sharbaji, Ali. Tt. *Al-Fiqh al-Manhajiy 'ala Mazhab al-Imam al-Shafi'i*. ttp.al-Maktabah alSyamilah..
- Mustofa, Muhamad Arif. 2009. *Poligami Dalam Hukum Agama Dan Negara*. Surabaya. Pustaka Kencana
- Nasution & Khoirudin. 2009. *Hukum Perdata (keluarga) Islam Indoensia dan Perbandingan Hukum Perkawinan di Dunia Muslim*. (Yogyakarta: Academia + Tazzafa.

- Opwis, Facilitas. 2005. ”*Maṣlahah in Contemporary Islamic Legal Theory*”. dalam *Islamic Law and Society* 12. 2. Leiden.
- Pramono, Teguh. 2015. *100 Muslim Paling Berpengaruh dan Terhebat Sepanjang Sejarah*. Yogyakarta: DIVA Press.
- Qaḍi al-Quḍah, ‘Abd al-Jabbar ibn Ahmad. 1996. *Syarh al-Usûl al-Khamsah*. Kairo. Maktabah Wahbah
- Qarḍawi, Yusuf. Tt. *Mujibat Taghayyur al-Fatwa Fi Aṣrina* ttp: Ittihadu al-Alami Li Ulama aL-Muslimin.
- Qomar, Mujamil. 2015. *ISLAM NUSANTARA: Sebuah Alternatif Model Pemikiran. Pemahaman. dan Pengamalan Islam*. jurnal el-Harakah Vol.17 No.2
- Qusthoniyyah. 2010. *Al- maṣlahah Dalam Pandangan Najmuddin Al-Ṭufi*. Jurnal Syari’ah Vol. II. No. II. Oktober.
- Rahman, Zaini. 2016. *Fiqh Nusantara dan Sistem Hukum Nasional Perspektif Kemaslahatan kebangsaan*. Yogyakarta: Pustaka pelajar.
- Raziq, Luthfi. 2015. *Maslahah Mursalah menurut Imam al-Ghazali dan Peranannya dalam Pembaruan Hukum Islam*. Fitrah Vol. 01 No. 1 Januari-Juni
- Saleh bin Abdullah bin Hamid. *Raf’ul Haraj Fi Shari’ah al-Islamiyyah Ḍawabiṣuh wa taṭbiqatuh* (darul Istiqamah. 1214 H). 103.
- Sarwono W.S. 2003. *Psikologi Remaja*. Jakarta: Grafindo Persada.
- Sayyid Quṭb. 2011. *Fi Zilalil Qur’an*. Juz 1 (Mesir. Matbaah al ilm Sekretariat Negara RI. PP Nomor 9 Tahun 1975 Tentang Pelaksanaan UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.
- Sekretariat Negara RI. Undang-Undang no.22 tahun 1946.
- Sekretariat Negara RI. Undang-Undang nomor 1 tahun 1974 Tentang Perkawinan
- Sekretariat Negara RI. Kompilasi Hukum Islam.
- Shaltut, Mahmud. 1966. *al-Islam Aqidah wa Syari’ah*. ttp.: Dar al-Qalam
- Shihab, Quraish. 2007. *Tafsir Al-Misbah*. Jakarta: Pustaka Pranata.
- Shihab, Quraish. 2013. *Jilbab*. Jakarta. Pustaka Madani.
- Singarimbun, Masri dkk.. 1982. *Metode Penelitian Survei* Jakarta: LP3S.

- Suhirman, Gatot. 2010. *Fiqh Madzhab Indonesia*. al-Mawarid. Vol. XI
Nomor 1. Feb-Agust.
- Surachmad, Winarno. 1990. *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar. Metode dan Teknik*. Bandung: Tarsito Rimbun.
- Suratmaputra, Ahmad Munif. 2002. *Filsafat Hukum Islam Al-Ghazali: Maşlahah Mursalah & Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus
- Syarifuddin, Amir. 1999. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Syarifuddin, Amir. 2007. *Fikih Munakahat*. Surabaya: pustaka Abadi.
- Usman, Suparman. 2001. *Hukum Islam Asas-Asas dan Pengantar Studi Hukum Islam Dalam Tata Hukum Indonesia*. Cet. I. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Wahid, Marzuki. 2014. *Fikih Indonesia*. Bandung; Penerbit Marja
- Wijaya, Aksin. 2012. *Menusantarakan Islam*. Yogyakarta: Nadi Pustaka dan Kenebag RI.
- Yusuf Qardlawi. 2010. *Fiqhu az-Zakat*. Damaskur. Dar al-Ilmi al-Arabi.
- Zahrah, Muhammad Abu.2003. *Ushul Fiqh*. Beirut: Dar Al-Fikr.
- Zaid, Mushtafa. 1964. *al-Maşlahah fi al-Tashri' al-Islamiy wa Najmuddin al-Tufi*. Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi.
- <http://www.nu.or.id>.
- <http://www.nu.or.id/>
- https://en.wikipedia.org/wiki/Shihab_al-Din_al-Qarafi
- <https://internasional.kompas.com/>
- <https://www.jawapos.com/>
- <https://www.rumahzakat.org/dalil-zakat-profesi/>
- <https://www.rumahzakat.org/>



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI JEMBER
PASCASARJANA

Jl. Mawardi No. 10, Wungu, Telp. (0331) 428104 Fax. (0331) 427005 Kode Pos: 68136
Website: www.iain-jember.ac.id Email: ops.iainjbr@gmail.com

SURAT KETERANGAN

Nomor: B-006/In.2012/PP.00.9/06/2019

Yang bertanda tangan di bawah ini Direktur Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jember dengan ini menerangkan bahwa telah dilakukan cek similaritas terhadap naskah tesis:

Nama : SAFUL BADRI
NIM : 0840518
Prodi : Hukum Keluarga (HK)
Jenjang : Magister (S2)

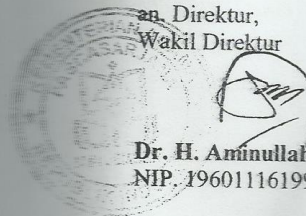
dengan hasil sebagai berikut:

BAB	ORIGINAL	MINIMAL ORIGINAL
Bab I (Pendahuluan)	89 %	70 %
Bab II (Kajian Pustaka)	95 % -	70 %
Bab III (Metode Penelitian)	97 %	70 %
Bab IV (Paparan Data)	98 %	85 %
Bab V (Pembahasan)	- %	80 %
Bab VI (Penutup)	97 %	90 %

Demikian surat keterangan ini dibuat untuk dipergunakan sebagai salah satu syarat menempuh ujian tesis.

Jember, 24 Juni 2019

an Direktur,
Wakil Direktur



Dr. H. Aminullah, M.Ag.
NIP. 196011161992031007

SURAT PERNYATAAN

Bersamaan dengan ini saya:

Nama : Saiful Badri
NIM : 0839115003
Jurusan/ Prodi : SYARIAH Hukum Keluarga
Intitusi : IAIN Jember

Menyatakan bahwa karya tulis ilmiah yang berjudul "PENERAPAN FIKIH NUSANTARA (Penerapan Al-Ma'alah Imam Al-Ghazali)" adalah asli hasil karya sendiri dan bukan merupakan plagiat atau duplikasi dari karya ilmiah orang lain, dan sepanjang pengetahuan penulis karya ilmiah ini belum pernah di ajukan untuk memperoleh gelar kesarjanaan di perguruan tinggi manapun. Apabila terdapat kesalahan di dalamnya, maka sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya.

Demikian surat pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya untuk digunakan sebagai mana mestinya.

Wassalamualaikum wa. Wa.

Jember, 19-06-2020

Saya yang menyatakan




Saiful Badri
NIM : 0839115003

BIODATA PENULIS



Nama : Saiful Badri
Alamat : Pasrujambe lumajang
TTL : 27 Maret 1991
TLP/ WA : 082337864235

Riwayat pendidikan Non Formal

- Madrasah Ibtidaiyah Miftahul Ulum Rekesan Jemberum, Pasrujambe, Lumajang
- Madrasah Ibtidiyah, Tsanawiyah, dan Aliyah PP.ASSUNNIYYAH Kencong Jember

Riwayat Pendidikan Formal

- SDN Jambearum, pasrujambe, lumajang
- Mts. Assunniyyah
- M.A Assunniyyah
- Al-Ahgaff Univercity Hadromaut Yaman

Karir Organisasi

- Anggota HIMMAH Al-Ahgaff Jember.
- Staf Kepengurusan PP. ASSUNNIYYAH Kencong Jember
- Dewan Asatidz PP. ASSUNNIYYAH Kencong Jember
- Musyrif Asrama Darul Araby PP. ASSUNNIYYAH Kencong Jember

IAIN JEMBER