

PENGARUH IJTIHAD IMAM SYAFI'I TERHADAP PERAN AKAL DALAM PEMBENTUKAN HUKUM ISLAM

Imam Syafi'i¹, Abdul Aziz²

¹Universitas Islam Zainul Hasan (UNZAH) Genggong Probolinggo, Indonesia

²Institut Agama Islam (IAI) Ibrahimy Genteng Banyuwangi, Indonesia

e-mail : [1afzuhri@gmail.com](mailto:afzuhri@gmail.com), [2azizws@iaiibrahimy.ac.id](mailto:azizws@iaiibrahimy.ac.id)

Abstract

Imam Shafi'i positions human reason in the Istimbah al-Ahkam as a mediation of the 'Aqliyah proposition to reveal the purpose of God in the form of Nash, which sometimes has a relative nature (Dhahir, Mujmal, 'Aam, Mutlaq Etc.) where the mujtahid exploits his mind to reveal Nash's goal is to be grounded. That is in accordance with human expectations on this earth "Maslahah Lil Muslimin Wa al-Muslimah". However, once the role of reason remains in harmony and subject to the texts, this can be seen where Imam Shafi'i does not recognize Istihsan as one of the istinbâth procedures and also rejects Imam Malik's al-Masalih al-Mursalah. This has an impact on his followers, especially in the position of maṣlahah as hujjah as-Syar'iyyah. When maṣlahah is considered to be in conflict with texts, ijmâ' or qiyâs, the Shafi'iyyah and Hanâbilah schools are of the opinion that if the maṣlahah conflicts with the texts, then what must be prioritized is the text and the position of the maṣlahah is not recognized for its validity. Because according to them maṣlahah mursalah can be taken later after there is a decision from the texts or fatwas of friends.

Keywords: *Ijtihad, Imam Syafi'I, Intelect.*

Accepted: November 25 2021	Reviewed: January 04 2022	Published: January 20 2022
-------------------------------	------------------------------	-------------------------------

A. Pendahuluan

Perdebatan panjang dikalangan para ulama tentang fungsi akal dan wahyu ketika terjadi polemik dalam menguak sebuah kebenaran dalam al-Qur'an tak kunjung usai, Mereka saling mempertahankan pendapatnya masing-masing guna menyikapi persoalan akal dan wahyu ketika berseberangan. Sebagian berpendapat bahwa akal tidak punya wewenang mensyari'atkan hukum dan menjatuhkan pembebanan-pembebanan hukum Islam (*at-taklifat*), dan sebagian yang lain akal lebih didahulukan, dan bahkan akal sangatlah berfungsi mempunyai peran yang berarti, hanya saja batas kemampuan fungsionalnya yang menjadi perdebatannya (Abu Zahrah, 1999).

Imam Syafi'i sebagaimana para pakar Ushul Fikih lainnya juga mengakui adanya metode *istinbâth* dengan perantaraan akal pikiran (*al-ijtihâd bi ar-ra'yî*). Yang dimaksud menurut beliau adalah teori *Qiyâs* itu sendiri, tidak yang lain. Inilah prosedur terakhir dalam metode *istinbâth* versi Imam Syafi'i. Beliau tidak mengakui *Al-Istihsân* sebagai salah satu prosedur *istinbâth*. Imam Syafi'i sangat menentang metode Istihsan yang dijadikan landasan Imam Abu Hanifah dan juga menolak *al-Mashâlih al-Mursalah* Imam Malik (Abu Zahrah, n.d.).

Beliau hidup dimasa adanya pertentangan antara *Ahl al-Hadits* yang lebih dominan pada *nash*) dengan *Ahlu ar-Ra'yî* dimana mereka lebih pada peran nalar pikiran. Beliau pernah menjadi murid dari Imam Malik yang merupakan *Ahl al-Hadits*, dan juga pernah belajar kepada asy-Syaibani (murid daripada Abu Hanifah), salah satu tokoh *Ahl ar-Ra'yî*. Dari memahami dua aliran tersebut Imam Syafi'i mencetuskan mazhabnya, dimana di sinyalir merupakan aliran di antara kedua kelompok tersebut. (Abd. Rozaq, 2011).

Di era kontemporer ini, kontek sosial kemasyarakatan, baik berupa kontek geografis maupun kontek zamannya, menjadi tolok ukur yang praktis dalam menciptakan hukum-hukum yang dinamis. Sementara dalam kasus kontemporer tentunya untuk menyelesaikan beberapa persoalan harus melalui nalar pikir yang sesuai dengan zaman itu sendiri (Muchasan, 2020). Disamping itu kontek waktu dan tempat menjadi pertimbangan pokok para ulama kekinian dalam mengakomodasi berbagai wacana perubahan sosial yang berkembang, disamping harus membumikan nilai teologis yang terdapat dalam *maqasid as-Syari'ah* (Al-Jauziyyah, 1973).

Dalam wacana hukum tidaklah bisa terlepas dari peran nalar manusia. Hal ini agar dapat mewujudkan produk-produk hukum yang relevan dengan arus zaman yang selalu berubah. Sehingga wajar kalau para ulama ushul membahas metodologi penetapan hukum kebanyakan tidak terlepas dari peran akal. Itu juga terjustifikasi dalam pembahasan *adillah al-ahkan* yang menjadi dasar utama dalam pengambilan hukum. Al-Ghazali menjelaskan secara detail dalam satu bab khusus mengenai *al-Mutsmir* (*adillah al-ahkam*), Beliau menyebutkan macam-macam *Adillah* dalam ranngka menetapkan hukum-hukum yaitu: al-Qur'an, as-Sunnah, *Ijma'* serta dalil akal dan *Istishab* (bin Muhammad, 2008).

Dengan melihat deskripsi diatas, peran akal menjadi penting dalam memberikan solusi terkait problematika yang terjadi. Pandangan Imam Syafi'i, berijtihad adalah suatu keharusan dalam persoalan-persoalan yang tidak dijelaskan oleh nash-nash al-Qur'an dan Hadis. Tentu proses ijtihad ini tidak lain adalah "memerankan" akal sebagai landasannya. Namun begitu beliau membatasinya dengan bukti menolak konsep istihsan sebagai metode *istinbath*.

Beliau tidak mengakui *Al-Istihsân* sebagai salah satu prosedur *istinbâth* dan *Mashalih Mursalah* dari Imam Malik (Abu Zahrah, n.d.). Dari hal ini penulis merumuskan masalah pokok yang hendak dikaji, yaitu dalam Persoalan bagaimanakah peran akal dalam proses *Istinbath* hukum Islam dan bagaimana pengaruh ijtihad Imam syafi'i terhadap pembentukan hukum Islam?

B. Metode Penelitian

Penelitian ini adalah pustaka dengan pendekatan kualitatif. Adapun elemen-elemen penting dan telah menjadi sesuatu yang permanen dalam metode penelitian ini yaitu; Sumber data asli (primer) dan sumber data tambahan (sekunder). Sumber data asli dari penelitian ini yaitu literatur-literatur yang mengkaji secara eksplisit tentang objek penelitian ini. Selanjutnya untuk mempertajam data dan memperkuat validitasnya, maka digunakan juga sumber data tambahan, yakni berbagai sumber yang secara tidak langsung berhubungan dengan kajian ini. Terakhir metode analisa data, data yang terkumpul dalam kajian ini akan dianalisis dan diinterpretasi dengan dua metode, yaitu: Induktif, yaitu dengan cara mengkaji secara mendalam data-data yang bersifat khusus untuk kemudian diambil kesimpulan umum (Sugiyono, 2005).

C. Hasil dan Pembahasan

1. Metode *Istinbath Al-Ahkam*

Kata metode dalam bahasa Arab dapat diterjemahkan kepada "Nizhâm", "Tariqah", "Manhaj", dan "Uslûb" (Munawir, 1997). Namun setelah peneliti mengeksplorasi lebih jauh beberapa kitab Ushul Fikih, maka yang lumrah dipakai sebagai arti dari metode adalah lafazh "Tariqah" dan "Manhaj". Kata metode dalam bahasa Indonesia diartikan sebagai metode yang teratur dan sistematis didalam pelaksanaan sesuatu (Al Barry & Pius, 1994).

Sedangkan *Istinbâth* secara etimologi berarti mengeluarkan sesuatu setelah memprosesnya. Dapat pula diartikan mengeluarkan makna-makna yang tersembunyi dari *nash-nash*. Mengenai definisi *Istinbâth* secara terminologi, di kalangan aktivis hukum Islam masih berselisih pendapat. Al-Jurjânî mendefinisikan *Istinbâth* dengan mengeluarkan atau menggali makna-makna yang dikandung teks-teks syara' dengan perantaraan akal yang murni dan potensi diri (Syafi'i, 2018).

Kemudian, Sjechul Hadi Permono mengatakan bahwa *Istinbâth* adalah menerapkan *qawâ'id ushûliyyah* dan *qawâ'id fiqhîyyah* yang *mu'tabarâh* (yang sudah mapan dan diakui kebenarannya serta kemaslahatannya). Mengenai

sumber-sumber hukum yang dapat digali dengan menggunakan kedua *al-qawâ'id* tersebut, menurut Sjechul Hadi, adalah Al-Qur'an, Hadits, dan *Al-Mashlahah Al-Mursalah* (Permono, 2002).

Sementara di sisi lain, kalangan NU memiliki pengertian sendiri tentang *Istinbâth*. Menurut ormas terbesar ini *Istinbâth* diartikan sebagai suatu kegiatan menyesuaikan diri dengan metode bermadzhab mentahqiqkan secara dinamis dari pendapat para *fuqaha`* dalam suatu problematika yang terjadi. Pengertian ini sejalan dengan pemaknaan *At-Takhrîj* seperti dikatakan oleh Utsmân Syabîr dalam bukunya *al-Mu'amalat al-Maliyyah al-Mu'ashirah fî al-Fiqh al-Islami* (Syabir, 1996).

Ada tiga perbedaan mencolok dari tiga paparan di atas. *Pertama*, terkait dengan metode atau cara yang dapat digunakan sebagai alat menggali hukum. Sjechul Hadi mengatakan bahwa *Istinbâth* dapat dilakukan dengan menggunakan alat bantu *qawâ'id ushûliyyah* dan *qawâ'id fiqhîyyah* yang *mu'tabarah*. Sedangkan menurut Al-Jurjânî, *Istinbâth* dapat dilakukan dengan bantuan akal budi yang sehat. Namun perbedaan tersebut tidak begitu prinsipil, karena boleh jadi yang dimaksudkan dengan akal budi yang sehat menurut Al-Jurjânî adalah *qawâ'id al-ushûliyyah* dan *qawâ'id al-fiqhîyyah* seperti yang dimaksudkan oleh Sjechul Hadi (Permono, 2002).

Kedua, kaitannya dengan sumber hukum sebagai obyek *Istinbâth*. Al-Jurjânî hanya menyebut Al-Quran dan Al-Hadits, sedangkan (Permono, 2002) menambahkan *Al-Mashlahah* sebagai sumber hukum. Dengan demikian, obyek *Istinbâth* menurut (Permono, 2002) dapat dibagi menjadi dua, yaitu *Nashush* (Al-Quran dan Al-Hadits), dan *Ghayru An-Nushush* (Maslahat). Pemikiran ini sejalan dengan apa yang dikatakan Fathî Ad-Darînî, yang mana dia membagi ranah *Istinbâth* kepada dua ruang, yaitu *Istinbâth* pada Nash (Al-Quran dan Al-Hadits) dan *Istinbâth* pada selain Nash.

Ketiga, mengenai obyek *Istinbâth* pula kaitannya dengan definisi yang dikatakan oleh ormas NU, kalau Sjechul menambahkan *Al-Mashlahah* sebagai sumber hukum, maka LBM NU disamping juga memperhitungkan *Al-Mashlahah* juga menambahkan *Nash-nash Fuqahâ`* sebagai sumber hukum. Kitab-kitab karangan para ahli Fikih abad pertengahan memegang peranan yang strategis dalam memutuskan hukum permasalahan yang dihadapi (Permono, 2002).

Ahmad Zahro dalam bukunya, *Tradisi Intelektual NU* menyebutkan bahwa metode *Istinbâth* hukum dalam tradisi NU itu ada tiga, yaitu metode *Qaulî*, *Ilhâqî*, dan *Manhajî* (Zahro, 2004). Yang dimaksud dengan metode *Qaulî* adalah menjawab persoalan atau kasus (*wâqi'ah*) yang sedang dibahas dalam forum Bahtsul Masâil dengan berpijak langsung pada teks-teks kitab-kitab kuning yang *mu'tabar*

(Rahmat, 2002). Jika dalam menyikapi suatu persoalan tersebut hanya ada satu *qaul* atau *wajh* (tidak ada perbedaan pendapat), maka pendapat tersebut diterapkan sebagai jawabannya. Namun bila dalam persoalan itu terdapat beberapa pendapat (ada beda pendapat), maka perlu adanya ketetapan bersama atau dikenal dengan *Taqrîr Jamâ'î*, yakni suatu usaha bersama untuk sepakat dalam memutuskan suatu kasus dengan mengambil pilihan yang dianggap benar dari *qaul-qaul* atau pendapat yang ada (Zahro, 2004).

Dalam melakukan *Taqrîr Jamâ'î* ini yang harus diperhatikan adalah pendapat ulama' yang lebih menonjol. Terkait dengan hal ini, Munas Lampung memutuskan bahwa, jika dijumpai beberapa *qaul* atau *wajh* dalam mewnyikapi suatu persoalan, maka yang dianggap lebih menonjol (dihadikan pegangan dalam *Taqrîr Jamâ'î*) adalah: pendapat para ulama yang dianggap lebih banyak maslahatnya, atau berusaha mengambil keputusan Muktamar NU. Perdebatan pendapat dapat diselesaikan dengan memilih: Pendapat yang terjadi sepakat oleh *Syaikhoni* (imam Nawawî dan imam Râfi'i), Pendapat dari imam Nawawî, pendapat yang dikemukakan imam Râfi'i, pendapat masyoritas para ulama', pendapat dari ulama yang lebih mumpuni, dan pendapat dari yang lebih wara' (Rahmat, 2002).

Selanjutnya Metode *Ilhâqî* yang hampir sama dengan metode *Qiyâs* dalam teori Ushûl Fikih. Perbedaannya hanya terletak pada *al-Ahkam asal*. Kalau *al-Ahkam asal* dalam metode *Qiyâs* berdasarkan teks *Nash* (Al-Qurân dan Al-Hadîts), maka dalam metode *Ilhâqî*, *al-Ahkam asal* ditetapkan oleh *qaul* imam. Dengan begitu, metode *Ilhâqî* adalah menyamakan hukum yang belum ada keketapannya dengan hukum yang telah tertuang jelas dalam satu kitab, karena kedua kasus tadi ada kemiripan (Khallaф, 1978).

Kalau dalam metode *Qiyâs* ada rukun-rukun yang harus dipernuhi, maka dalam metode *Ilhâqî* juga begitu. Rukun atau elemen metode *Ilhâqî* ada empat, yaitu masalah yang dihukumi, masalah yang diikuti hukumnya, hukum fikih (halal, haram, dan sebagainya), dan *wajh al-ilhâq* atau segi kemiripan (Rahmat, 2002).

Terakhir Metode *Manhajî*, Metode terakhir dalam *Istinbâth* hukum Islam versi NU, yaitu suatu metode dalam menyelesaikan persoalan dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah dari imam madzhab. Metode ini adalah upaya untuk memutuskan suatu hukum kasus dengan langsung dari Al-Quran, Hadits dan seterunya namun dengan perantaraan alat bantu *qawâ'id ushuliyyah* dan *qawâ'id fiqhîyyah*. Dengan istilah lain, revitalisasi Ushul Fiqih (Zahro, 2004).

Menurut hasil riset Zahro, metode *Manhajî* ini dapat dikembangkan dengan cara *Istinbâth Jamâ'î* yaitu suatu upaya kolektif dari para pakar untuk menggali kandungan atau spirit dari *nash-nash syara'*. Dalam banyak penelitian disebutkan bahwa, metode terakhir ini masih belum banyak dipraktikkan oleh para

musyâwirin (peserta) Bahtsul Masâil NU, kecuali hanya pada masalah-masalah yang sifatnya *diniyyah maudlû'iyah* (Rahmat, 2002).

2. Karakteristik Ijtihad Imam Syafi'i

Prosedur *Istinbâth* yang ditawarkan Imam Syafi'i secara berurutan adalah sebagai berikut: pertama; *An-Nushush* (Al-Qurân dan Al-Hadîts *Ash-Shâhîhah*). Dua sumber ini menurut Imam Syafi'i adalah sumber primer (*al-mashdar al-wahîd*) dalam merumuskan hukum Fikih Islam. Dalam merumuskan hukum Fikih, Asy-Syafi'i juga menggunakan Al-Hadîts *Al-Âhâd*. Beliau menolak sebagian orang yang tidak mengakui Al-Hadîts *Al-Âhâd* sebagai *hujjah* dengan argumentasi bahwa Rasulullah saw. dalam menyebarluaskan ajaran Islam selalu mengutus sahabatnya secara perorangan atau beberapa orang tapi tidak sampai pada taraf tingkatan *mutawâtir*, sehingga pesan-pesan (Al-Hadîts) yang dibawa oleh delegasi Rasulullah itu adalah Al-Hadîts *Al-Âhâd* (Syafi'i, 2018).

Kedua; *Al-Ijmâ'* (*konsensus para ulama`*), *Al-Ijmâ'* yang dimaksudkan Asy-Syafi'i bukanlah *Al-Ijmâ'* yang dilakukan oleh penduduk kota Madinah seperti yang dikatakan gurunya, Imam Mâlik. *Al-Ijmâ'* yang dimaksudkan Asy-Syafi'i adalah kesepakatan yang terjadi di kalangan para ulama`. Ketiga; *Aqwâl Ash-Shâhâbah*, *Aqwâl Ash-Shâhâbah* yang dimaksudkan yaitu pendapat para sahabat Nabi saw.. Menurut Asy-Syafi'i *Aqwâl Ash-Shâhâbah* terbagi menjadi tiga, yaitu: (1) yang disepakati oleh sahabat yang lain; (2) yang tidak dikomentari oleh sahabat lain (tidak menyetujuinya pun tidak menolakknya); dan (3) yang diperselisihkan di kalangan para sahabat (Abu Zahrah, n.d.).

Ke empat; *Al-Qiyâs*; Ketiga rentetan prosedur sebelumnya, Asy-Syafi'i terkesan hanya menjadi penyalur ide dari para ulama` sebelumnya, karena beliau hanya memutuskan hukum dengan teks-teks Al-Qurân, Al-Hadîts, dan perkataan ulama` sebelumnya, baik yang disepakati atau tidak. Berbeda dengan *Al-Qiyâs* ini. Dengan teori *Al-Qiyâs*-nya ini, jelas sekali posisi Asy-Syafi'i sebagai seorang mujtahid, karena beliau menguras otak dan pikiran untuk mencari titik persamaan (*'illat*) antara hukum yang ada dalam teks *Nash* dengan hukum baru yang sedang dihadapi. Menurut Abu Zahrah, Asy-Syafi'i tidak menganggap *Al-Qiyâs* sebagai sumber hukum, tapi prinsip atau metode untuk memahami makna yang terkandung dalam teks *Nash* (Qurân dan Al-Hadîts) (Abu Zahrah, n.d.).

3. Kaidah-Kaidah Istimbath al-Ahkam

Aliran yang disebut dengan *ahlu as-Syafi'i* atau *usul al-mutakalimin* mengacu pada aliran tioritis murni, karena para pengamat aliran tersebut diarahkan untuk merealisasikan kaidah-kaidah, dan memurnikannya dari

pengaruh suatu madzhab. Mereka semata-mata ingin menciptakan kaidah-kaidah yang baku, baik dapat dipergunakan oleh madzhab mereka atau tidak. Di antara ulam aliran ini ada yang menyalahi Imam Syafi'i dalam pokok-pokok usul fiqh, meskipun ia mengikuti cabang-cabangnya. Sebagai contoh, Imam Syafi'i tidak menjadikan *Ijma' Sukuti* (kesepakatan ulama secara diam-diam) sebagai *hujjah*. Akan tetapi Imam al-Amidi, pengikut madzhab Imam Syafi'i justru sebaliknya ia menjadikan *Hujjah* terhadap *ijma' sukuti* tersebut (Syuhud, 2021).

Dalam aliran ini terdapat pandangan-pandangan yang bersifat logis dan fisolofis. Mereka membicarakan asal-usul bahasa dan membahas semua permasalahan secara rasional. Seperti pembahasan tentang kebaikan akal pikiran, keburukan suatu perbuatan dan sebagainya, dan kesepakatan mereka terhadap semua hukum selain peribadatan adalah bersifat rasional, dan kesepakatan bahwa mensukuri nikmat Allah adalah wajib, akan tetapi mereka masih berselisih dalam mensukuri nikmat apakah hal itu ansih tuntutan menurut akal atau tuntutan Syara'. Demikian juga mereka berselisih tentang permasalahan-permasalahan yang bersifat rasional yang tidak berkaitan dengan perbuatan. Dan menciptakan metode untuk menggali hukum. Seperti peselisihan mereka tentang diperkenankan atau tidaknya membebani orang yang tidak ada (Alwana, 2020).

Terdapat perbedaan dalam menggali suatu hukum Islam bagi Ulama Mutakallimin dan ulama Ahnaf, dengan perbedaan inilah sehingga berkonsekuensi terhadap temuan-temuan hukum yang berbeda pula. Adapun ciri khas *manhaj* ulama Mutakallimin adalah dengan pendekatan *mantiqi-Nazhari* (logika-teoritis) dan ditambah adanya bukti (*burhan*). Metode tersebut tidak berkaitan dengan madzhabnya dimana bisa jadi berbeda pendapat. Namun yang harus adalah aspek dalil (Azizy, n.d.).

Selebihnya, metode Hanafiyah dianggap sebagai metode yang berdasarkan dengan metode-metode atau kaidah-kaidah yang sudah dirumuskan madzhabnya. Dari hal ini, kalau yang pertama yaitu Mutakallimin bebas perpikir atas logika dan dalil tanpa melihat hasil ijtihad (produk) imam madzhabnya, namun yang kedua yaitu ulama Hanafiyah, ini *tharikatnya* lebih sempit dibandingkan *tharikat* yang pertama dimana rumusan *kaidah* yang dibangun oleh Imam mereka menjadi pegangan dan batasan dalam ijtihadnya (Yasid, 2004).

4. Peran Akal dalam Pembentukan Hukum Islam

Potensi akal sebagai daya kekuatan untuk berfikir dan berijtihad dalam bidang hukum Islam sangat menarik dikalangan ulama fiqh. terutama dalam merumuskan (meng-*istinbat*-kan) hukum yang tidak ditentukan secara terperinci di dalam al-Qur'an maupun Sunnah Rasulullah. Permasalahan ini muncul

berdasarkan hadist Rasulullah. Ketika menugaskan Mu'adz bin Jabal sebagai *qadli* di Yaman.

Peluang yang diberikan Rasullah SAW. Sebagaimana yang terdapat pada hadist Mu'adz membawa berpengaruh terhadap munculnya aliran yang mengutamakan akal dalam merumuskan hukum dibanding nas (ahli Ra'yi) dan aliran yang mengutamakan nas ketimbang akal (ahlul Hadist). Tetapi, kedua aliran ini tetap menempatkan ijтиhad atau *ra'y* pada urutan ketiga dalam sumber hukum Islam setelah al-Qur'an dan sunnah Rasulullah SAW.

Dalam al-Qur'an banyak sekali ayat yang mendorong manusia menggunakan potensi akalnya untuk mengurai maksud Allah SWT Dalam al-Qur'an yang mana tujuan dari hal itu semata hanyalah untuk kemaslahatan hamba-Nya. Diantara dorongan menggunakan akal untuk memperhatikan ayat-ayat Allah Yang telah dijelaskan kepada manusia yaitu:

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

"Demikianlah Allah menjelaskan padamu ayat-ayat-Nya (hukum-hukum-Nya) supaya kamu memahaminya". (al-Baqoroh ayat. 242)

Dan untuk mengambil pelajaran dari masa lalu (QS.59:2). Banyak ayat-ayat yang ditutup dengan ungkapan "afala ta'kilun" (apakah kamu tidak enggunakan akalnya).

Nabi Muhammad SAW. Sebelum menerima wahyu dari Allah Untuk menjawab beberapa permasalahan yang muncul, beliau menggunakan akal pikirannya. Dalam suatu kasus Rasulullah Bersabda "sesungguhnya aku adalah manusia. Bila aku memerintahkan sesuatu tentang agamamu. Maka terimalah itu. Dan bila aku menyuruh tentang sesuatu berdasarkan pendapatku. Maka aku adalah manusia" (HR. Buhari. Muslim. Abu Dawud. Dan an-Nasa'i) pada hadist lain juga disebutkan bahwa Rasulullah. Menetapkan hukum berdasarkan akal pikirannya bila wahyu belum diturunkan (HR. Abu Dawud dari Salamh).

Hal ini diperlukan oleh Rasulullah, Karena sangat kompleksnya persoalan yang muncul ketika itu. Sementara wahyu belum juga turun menjelaskannya. Kendati demikian, Allah Tetap memerintahkan kepada Rasulullah. Sesuai dengan firmanNya:

فَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْنُهُ عَيْنَكُمْ وَلَا أَذْرَأُكُمْ بِهِ فَمَدْ لَبِسْتُ فِيْكُمْ عُمْرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

"....Katakanlah: tidaklah patut bagiku menggantikannya dari pihak diriku sendiri. Aku tidak mengikuti kecuali apa yang diwahyukan kepadaku..."(QS. 10:15).

Namun demikian, jika Rasulullah Melakukan ijтиhad seperti mengkiyaskan mencium istri dalam keadaan puasa dengan berkumur-kumur dalam keadaan puasa pula (HR. Buhari). Maka hasil ijтиhad ini menjadi sunnah bagi umat Islam. Ini berbeda dengan ijтиhad yang dilakukan oleh para sahabat dan ulama lainnya. Dimana hasil ijтиhad mereka tidak wajib diikuti oleh ulama yang lain. akan tetapi hanya wajib dilaksakan oleh mujtahid yang bersangkutan.

5. Interelasi Akal dengan Ijtihad

Wilayah *Ijtihad* dalam nash al-Qur'an maupun al-hadist Menurut pandangan para ulama di bagi menjadi dua bagian antara lain: pertama; Kasus Yang Terdapat Nash Hukumnya. Suatu Nash bila dipandang dari *dalalahnya* terbagi menjadi dua macam yaitu *Qoth'i ad-dalalah* dan *Zhanni ad-dalalah*. Ini adalah teori pokok yang dikembangkan oleh para ulama dalam memahami nash (teks) al-Quran dan al-Sunnah dalam rangka penalaran fiqh. Teori ini menjadi penting untuk diketahui, karena ketika kita megkaji lebih mendalam lafazh-lafazh atau hukum-hukum yang terkandung di dalamnya (al-Qur'an dan al-Sunnah) banyak yang mengandung makna dengan yang jelas, juga tidak sedikit maknanya yang masih samar. Kasus yang terdapat dalam nash ada dua macam, yaitu nash Yang Bersifat *Qat'I* dan Nash Yang Bersifat *Zhanni*.

Untuk memahami *ta'rif qath'i* ada dua pendekatan yang bisa dilakukan, yakni pendekatan dari segi linguistik dan pengistilahan. Secara bahasa atau semantik, lafazh *qath'i* berasal dari akar kata *qatha'a, yaqta'u, qath'an wa qathu'an*, yang bermakna memotong, memisahkan, mencegah, dan menghentikan (Munawir, 1997).

Jadi, dari makna di atas dapat diambil kesimpulan bahwa lafazh *qath'i* secara bahasa adalah lafazh yang sudah pasti, terpisah dan terpotong untuk pemahaman yang lain. Sedangkan pengertian *qath'i* menurut istilah sebagaimana yang dituturkan oleh Abdul Wahhab Khallaf, adalah suatu lafazh yang menunjukkan kepada suatu makna yang diperoleh dari pemahaman makna lafadz tersebut secara tertentu dan tidak mengandung kemungkinan *ta'wil* (pengalihan dari makna *hakiki* kemakna *majazi*) serta tidak ada peluang untuk memberikan pemahaman lain selain makna yang diinginkan lafazh tersebut.

Dalam menghadapi nash-nash semacam ini, kita mesti bisa menangkap segi-segi *ta'abbudiyahnya* yang tidak bisa di nalar (irasional). Sebab, meskipun Islam sangat menghargai peran akal (nalar) dan menempatkannya pada posisi

yang tinggi dalam pergumulan sosiologisnya, namun dalam segmen tertentu posisi akal hanyalah memperkuat kasus yang telah ditunjukkan oleh nash dengan jelas. Seperti kewajiban shalat lima waktu, kewajiban berpuasa Ramadhan, membayar Zakat (Yasid, 2004).

Terkait Nash Yang Bersifat *Zhanni*, Lafazh *Zhanni* diambil dari kata *zhana* yaitu menduga, mengira. Maka bisa diambil benang merah bahwa *zhanni* secara etimologi adalah makna lafazh yang berdasarkan pada dugaan dan perkiraan belaka, dimana lafazh tersebut masih bisa dijamah dengan akal (*ijtihad*). Atau dengan artian memberi peluang besar untuk diarahkan pada pemahaman lain (Khallaq, 1978).

Jadi, secara terminologi Nash *Zhanni* adalah suatu lafazh yang menunjukkan pada suatu makna, namun masih ada peluang untuk *dita'wil* atau digiring pada makna lain yang masih berada dalam kandungannya. Untuk mengimplementasikan nash yang tidak tegas penegakan hukumnya ini, dibutuhkan adanya daya kreatifitas nalar dan intelektual dalam wujud operasionalisasi pengambilan konklusi hukum dengan perangkat metodologi *istinbath al-ahkam* yang dibenarkan oleh syara' (Khallaq, 1978).

Wilayah akal dalam nash yang *Zhanni ad-Dalalah* yaitu membahas tentang makna yang dikandung oleh nash tersebut yang masih gamang. Dimana nash tersebut terkadang bersifat '*Am*, *Muthlak*, berbentuk *Amr* atau *Nahi*, yang masing-masing nash itu membutuhkan nalar untuk mengungkap apa yang dikehendaki nash itu sendiri secara *hakiki*. Baik dengan metode *Ibara an-nash*, *Isyara an-nash* dan yang lainnya, sekiranya peranan akal lebih banyak menonjol.

Kedua; Kasus Yang Tidak Terdapat Nash Hukumnya, Adapun untuk mengetahui fenomena yang tidak terdapat dalam Nash atau Ijma', maka untuk menjangkau hukumnya dengan dalil-dalil yang bernuansa *Ijtihadi* (*Adillah al-'Aqliyah*) yaitu: *Qiyas*, *Istihsan*, *Mashlahah Mursalah*, *'Urf*, *Istishhab*, *Syar'u man Qoblan* dan *Madzhab al-Sohabi* (Zuhaili, 2005).

6. Interelasi akal dengan Maslahah

Jumhur *fuqahâ'* sepakat bahwasannya *Maslahah* merupakan puncak hikmah hukum. *Maslahah* harus diterima sebagai sumber hukum dengan catatan tidak dilatarbelakangi oleh keinginan hawa nafsu dan tidak ada pertentangan dengan *nashsh* serta *maqâsid asy-Syari'ah* (tujuan-tujuan *syâri'*). Namun begitu dari Syâfi'iyyah dan Hanafiyah sangat hati-hati dan memperketat ketentuan-ketentuannya. *Maslahah* berdasar pada *qiyâs* yang terdapat *illat* dan jelas batasannya (*mundhâbith*). Oleh sebab itu harus ada *ashl* (sumber pokok) yang kemudian menjadi landasan *qiyâs* (*maqîs alaih*). Selain itu, *illat* tersebut

batasannya jelas yang mengandung *maslahah*. Sementara dari madzhab Maliki dan Hanbali, sifat *munâsib* yang merupakan alasan adanya *maslahah*, walaupun batasannya tidak jelas, dapat diajukan illat bagi *qiyyâs*. Dari hal ini, menurut madzhab Maliki dan Hanbali illta tersebut dapat diterima sebagaimana diterimanya *qiyyâs* berdasarkan adanya sifat *munâsib*, yaitu *hikmah*, tanpa melihat apakah *illat* itu *mundhâbith* atau tidak..

Adapun pandangan al-Ghazâlî yang mengatakan bahwa *maslahah mursalah* diambil sebagai sumber hukum di saat dalam keadaan dharurat, tidaklah bisa disebut sebagai *maslahah mursalah*. Sebab keadaan dharurat membolehkan hal yang terlarang. Sedang menentukan hukum berdasarkan dharurat ini telah didukung oleh sumber-sumber hukum pokok yang khusus yang bisa dijadikan rujukan. Oleh karena itu, dalam hal ini tidak bisa dikatakan sebagai *istidlâl mursal ghairu muqayyad* (pengambilan hukum secara bebas/lepas dari *nashsh*, tanpa adanya kualifikasi) (Abu Zahrah, 1999).

Kaitannya dengan ini pula, para ulama ahli fiqh telah mencapai sepakat bahwa semua ajaran yang dibawa oleh Islam mengandung *maslahah* yang nyata. Allah SWT menegaskan bahwa ajaran Islam (al-Qur'ân) merupakan rahmat, obat penyembuh dan petunjuk. Namun, mereka berselisih pendapat tentang keterkaitan antara hukum Islam dan *maslahah*. Artinya Allah SWT tidak mungkin mengeluarkan hukum *syara'* kecuali mengandung *maslahah*. Apakah *maslahah* itu mengikat hukum *syara'*? para ulama berbeda pendapat hingga terbagi menjadi tiga golongan yaitu:

Pertama, menolak bahwa hukum Islam terkait dengan *maslahah*. Boleh saja Allah mensyari'atkan hukum yang tidak mengandung *maslahah*. Demikianlah pendapat menurut Asy'âriyah dan golongan Zhâhiriyah. Meskipun dari hasil penelitian yang mereka lakukan menunjukkan semua hukum *syara'* disyari'atkan untuk kemaslahatan manusia. *Kedua*, sebagian Madzhab Syâfi'iyah dan sebagain Madzhab Hanafiyah berpendapat bahwa *maslahah* patut menjadi 'illat bagi hukum. Akan tetapi, sekedar sebagai tanda (*amarah*) bagi hukum bukan sebagai penggerak yang mendorong Allah SWT menetapkan hukum. *Ketiga*, golongan ini menegaskan bahwa segala hukum Islam *dita'lîl* (terkait dengan maslahah), karena Allah SWT telah berjanji demikian.

Adanya perbedaan sini hanyalah dalam tataran teori saja, sementara dalam empirisnya para ulama sepakat. Sebab mereka sepakat, bahwa dalam hukum yang telah ditetapkan oleh *syara'* mengandung *maslahah*. Tidak satupun hukum yang didatangkan Islam kecuali mengandung *maslahah* bagi umat manusia yang terhimpun dalam lima pokok di muka (Abu Zahrah, 1999).

Madzhab Syâfi'iyah dan Hanâbilah berpendapat, bahwa jika *maslahah* bertentangan dengan *nashsh*, maka yang wajib didahulukan adalah *nashsh* dan kedudukan *maslahah* tidak diakui kehujahannya. Sebab menurut mereka *maslahah mursalah* dapat diambil nanti setelah ada keputusan dari *nashsh* atau *fatwa sahâbat*.

Lain halnya dengan Madzhab Hanafiyah dan Mâlikiyah, mereka berpendapat bahwa jika terjadi pertentangan antara *maslahah* dan *nashsh*, maka yang harus dipandang dahulu adalah *nashsh*. Jika *dalâlah* (penunjukan *nashsh*) dan *stabâth* (ketetapan *nashsh*) dari Allah bersifat *dhanni* atau berupa Hadits *Ahad*, maka *maslahah* bisa diketepikan atau diutamakan daripada *nashsh* tersebut. Begitu juga sebaliknya, jika *dalâlah* (penunjukan *nashsh*) dan *stabâth* (ketetapan *nashsh*) adalah *qathi'iy*, maka tetap *nashsh* yang harus dimenangkan (Zuhaili, 2005).

Sedangkan Imam Ghazali dan al-Matûridi menawarkan berbeda, bahwa *maslahah* dapat diutamakan dengan syarat *maslahah* tersebut bersifat *dharûriyah* (terpaksa), *qath'iyah* (pasti), dan *kulliyah* (umum). Atau *maslahah* tersebut bukan termasuk *maslahah* yang semata-mata kebutuhan yang biasa-biasa saja atau praduga dan kecurigaan semata demi kelompok-kelompok tertentu. Misalnya bolehnya membunuh kaum muslimin yang sedang dalam tawanan kaum kafir, dimana mereka berusaha menjadi tameng warga kaum kafir untuk menghancurkan kaum muslimin sendiri. Alasannya adalah demi menjaga keselamatan seluruh warga muslimin beserta daerah-daerah tempat tinggal mereka dari ancaman yang terselubung itu. Memang dalil ini bertentangan dengan *syara'* (*nashsh*), yakni larangan yang tidak boleh membunuh orang muslim tanpa ada tindakan kriminal atau berbuat dosa (Zuhaili, 2005). Namun, demikian ini mengandung *maslahah* yang harus diangkat.

D. Simpulan

Dari data-data yang penulis kemukakan diatas, Bahwasanya dalam proses pembentukan hukum Islam dengan mengandalkan Nash al-Qur'an dan al-Al-Hadist semata, tidaklah cukup memadai dalam menyikapi persoalan kemanusiaan sehari-hari. Oleh karena itu, wujud wahyu dalam *istinbath al-Ahkam* harus "dikombinasikan" dengan akal manusia untuk merumuskan diktum-diktum ajaran yang *rahmatan lil al-'alamin*.

Begitu sentralnya peran akal manusia dalam ikut berpratisipasi menemukan jawaban-jawaban persoalan yang belum dijamah oleh al-Qur'an maupun al-Al-Hadist. Maka sumber hukum Islam sesungguhnya menurut penulis bisa disimplifikasi menjadi tiga yaitu; al-Qur'an, Al-Hadist, dan akal (ijtihad). Sementara

sumber hukum yang lain hanyalah merupakan pengejawantahan dari ketiga sumber tersebut.

Selain itu posisi *maṣlahah* sebagai *hujjah as-Syar'iyyah*. Hal ini menjadi pertimbangan ketika *maṣlahah* dianggap ada pertentangan dengan *nashsh*, *ijmā'* ataupun *qiyās*. Madzhab Syâfi'iyah dan Hanâbilah berpendapat, bahwa jika *maṣlahah* bertentangan dengan *nashsh*, maka yang wajib didahului adalah *nashsh* dan kedudukan *maṣlahah* tidak diakui kehujahannya. Sebab menurut mereka *maṣlahah mursalah* dapat diambil nanti setelah ada keputusan dari *nashsh* atau *fatwa sahâbat*.

Lain halnya dengan Madzhab Hanafiyah dan Mâlikiyah, mereka berpendapat bahwa jika terjadi pertentangan antara *maṣlahah* dan *nashsh*, maka yang harus dipandang dahulu adalah *nashsh*. Jika *dalâlah* (penunjukan *nashsh*) dan *stabâth* (ketetapan *nashsh*) dari Allah bersifat *dhanni* atau berupa Hadits *Ahad*, maka *maṣlahah* bisa diketepikan atau diutamakan daripada *nashsh* tersebut. Begitu juga sebaliknya, jika *dalâlah* (penunjukan *nashsh*) dan *stabâth* (ketetapan *nashsh*) adalah *qathi'iy*, maka tetap *nashsh* yang harus dimenangkan.

Daftar Rujukan

- Abd. Rozaq, J. (2011). USHUL AL-FIQH ANTARA AHL AL-H ADITH DAN AHL AL-RA'Y. *Islamica*, 6(1), 10–12.
- Abu Zahrah, M. (n.d.). *Târîkh Al-Madzâhib Al-Fiqhiyyah*. Al-Madani.
- Abu Zahrah, M. (1999). *Ushul al-Fiqh*. Pustaka Firdaus.
- Al-Jauziyyah, I. al-Q. (1973). *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Dar Al-Jil.
- Al Barry, M. D., & Pius, A. P. (1994). Kamus ilmiah populer. Surabaya: Arkola, 31–36.
- Alwana, H. A. (2020). ALIRAN PEMIKIRAN USHUL FIQH DAN PENGARUHNYA TERHADAP PENDEKATAN HUKUM ISLAM. *Jurnal Ilmiah Syari'Ah*, 19(2), 45–46.
- bin Muhammad, I. A. H. M. (2008). al-Ghazali, al-Mustasfa min 'Ilmi al-Ushul. Cet. I, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah.
- Khallaf, A. al-W. (1978). *Ilm Ushul al-Fiqh*. Kuwait: Dar al-Qalam.
- Muchasan, M. Z. dan A. (2020). Peran Akal Dalam Dalam Memahami Teks (Nash) Dalam Bingkai Maqashid Al-Sharyi'ah. *Jurnal Inovatif*, 6(2), 149–165.
- Munawir, A. W. (1997). *Kamus Arab Al-Munawir*. Yogyakarta: Pustaka progresif.
- Permono, S. H. (2002). Dinamisasi Hukum Islam dalam Menjawab Tantangan Era Globalisasi. Surabaya: Demak Press, t. Th.
- Rahmat, M. I. (2002). *Kritik nalar fiqh NU: transformasi paradigma bahtsul masa'il*. Lakpesdam.
- Sugiyono, P. (2005). Memahami penelitian kualitatif. Bandung: Alfabeta.
- Syabir, M. O. (1996). *al-Mu'amalât al-Mâliyyah al-Mu'âshirah fî al-Fiqh al-Islâmî*,

- cet. 1. *Yordania: Dār an-Nafāis*.
- Syafi'i, I. (2018). TRANSFORMASI MADZHAB QOULI MENUJU MADZHAB MANHAJI JAMA'IY DALAM BAHTSUL MASA'IL. *Asy-Syari'ah: Jurnal Hukum Islam*, 4(1), 19–29. <https://doi.org/https://doi.org/10.36835/assyariah.v4i1.99>
- Syuhud, K. dan H. (2021). Interelasi Akal dan Wahyu : Analisis Pemikiran Ulama Mutakallimin dalam Pembentukan Hukum Islam. *JIL: Journal of Islamic Law*, 2(1), 43–61. <https://doi.org/10.24260/jil.v2i1.43-61>.
- Zahro, A. (2004). *Tradisi Intelektual NU; Lajnah Bahtsul Masail 1926-1999: Tradisi Intelektual NU*. LkiS Pelangi Aksara.