

**PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DI ACEH**  
**(Konsep dan Aplikasi Pemikiran Fiqh Abuya Muhammad Wali)**

Oleh:

**Nazaruddin**

Nim. 94312010269

Program Studi

HUKUM ISLAM



PROGRAM PASCASARJANA  
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUMATERA UTARA  
MEDAN  
2017

PERSETUJUAN

Disertasi Berjudul

**PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DI ACEH**

**(Konsep dan Aplikasi Pemikiran Fikih Abuya Muhammad Wali)**

Oleh:

Nazaruddin

NIM. 94312010269

Dapat disetujui dan disahkan sebagai persyaratan untuk memperoleh gelar Doktor  
pada Program Studi Hukum Islam Program Pascasarjana UIN Sumatera Utara  
Medan

Medan, 09 Mei 2017

Promotor,

**Prof. Nawir Yuslem, MA**  
NIP. 195808151985031007

**Dr. H. M. Jamil, MA**  
NIP. 196609101999031003

## ABSTRAKSI

**Nama** : Nazaruddin  
**Nim** : 94312010269  
**Judul** : **Pembaharuan Hukum Islam di Aceh (Konsep dan Aplikasi Pemikiran Fikih Abuya Muhammad Wali)**

---

Disertasi ini berjudul pembaharuan hukum Islam di Aceh. Konsep dan aplikasi pemikiran fikih abuya Muhammad Wali. Adapun rumusan masalah yang hendak dijawab dalam penelitian ini adalah bagaimana metodologi perumusan fikih Abuya Muhammad Wali, dan bagaimana kontribusi pemikiran fikih Abuya Muhammad Wali terhadap perubahan hukum Islam di Aceh.

Disertasi ini bersifat *Bibliografi research*, Metode yang digunakan dalam pencarian data adalah penelitian kepustakaan (*library research*) dengan membaca buku-buku karya Abuya Muhammad Wali (sebagai data primer) dan buku-buku yang ditulis mengenai pemikiran Abuya Muhammad Wali (sebagai data sekunder) berupa pendapat, komentar yang menilai gagasan, pandangan, tipologi atau corak pemikiran hukum Muhammad Wali tentang masalah pembaharuan hukum Islam di Aceh. Dalam menganalisis data, menggunakan analisis isi (*content analysis*).

Adapun hasil penelitiannya adalah *pertama*, secara keseluruhan, konsep pembaruan hukum Islam di Indonesia, berjalan agak perlahan dibandingkan dengan negara-negara muslim lainnya, terutama di negara timur tengah, Afrika Utara, India dan Pakistan. Jika Indonesia melakukan pembaruan hukum Islam pada dekade 70-an, dengan terwujudnya undang-undang nomor 1 tahun 1974. Meskipun menjadi negara yang lambat dalam melakukan pembaruan hukum Islam, namun terwujudnya undang-undang perkawinan nomor 1 tahun 1974, peraturan pemerintah nomor 9 tahun 1975, peraturan pemerintah nomor 10 tahun 1983, peraturan pemerintah nomor 28 tahun 1977 tentang perwaqafan tanah milik, dan lahirnya kompilasi hukum Islam Indonesia tahun 1991 merupakan dinamika pembaharuan pemikiran hukum Islam yang harus disyukuri. *Kedua, metode istinbāt Abuya Muhammad Wali dalam merumuskan suatu hukum lebih banyak menggunakan metode bayāni, dan hanya sedikit yang menggunakan pendekatan secara ta'līli dan istiṣlahi.* Dalam proses penetapan hukum, Abuya Muhammad Wali tidak selalu konsisten dengan metode *istinbāt* yang di gunakannya. Karena itu dalam menetapkan suatu hukum, terkadang ia melihat kepada sumber utama hukum Islam, yaitu dengan melihat teks langsung dari Al-qur'an dan Sunnah (*naṣ* dari Al-qur'an dan Sunnah). Bila tidak di temukan, baru ia menoleh kepada dalil-dalil lain. Misalnya pendapat ulama dalam kitab-kitab klasik. *Ketiga*, kontribusi pemikiran fikih Abuya Muhammad Wali terhadap pembaharuan hukum Islam di

Aceh berdampak terhadap pengamalan masyarakat Aceh pasca kemerdekaan dan pasca konflik dan tsunami. Hasilnya adalah fatwa abuya Muhammad Wali memberi pengaruh besar dalam pembaharuan hukum Islam, diantaranya adalah fatwa Abuya tentang kenduri kematian, dan kenduri maulid, dimana fatwa ini membantah dan meluruskan fatwa Abu Daud Beureueh yang menganggap kenduri kematian dan kenduri maulid merupakan suatu hal yang bid'ah dilakukan. Dampak dari pemikiran Abuya Muhammad Wali ini, berpengaruh terhadap pengamalan masyarakat Aceh hingga sekarang. Contoh lain fatwa abuya Muhammad Wali tentang pornografi. Kemudian fatwa abuya Muhammad Wali tentang metode tata cara pelaksanaan khutbah jum'at yang sesuai dengan kearifan lokal. Fatwa ini juga memberi pengaruh besar terhadap perubahan hukum Islam sejak pasca kemerdekaan hingga saat ini. Fenomena kebangkitan ASWAJA pasca konflik dan tsunami ditandai dengan perubahan tata cara pelaksanaan khutbah Jum'at di Mesjid Raya Baiturrahman Banda Aceh oleh golongan ASWAJA adalah merupakan indikator atas pengaruh fatwa Abuya Muhammad Wali.

## DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL.....	
HALAMAN JUDUL DISERTASI.....	
LEMBARAN PERSETUJUAN PEMBIMBING .....	i
LEMBARAN PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
TRANSLITERASI .....	iii
ABSTRAK .....	v
DAFTAR ISI.....	vii

<b>BAB I : PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah .....	12
C. Batasan Istilah .....	12
D. Tujuan Penelitian.....	13
E. Kegunaan Penelitian.....	13
F. Kajian Terdahulu.....	14
G. Landasan Teoritis .....	18
H. Metode Penelitian.....	25
I. Garis Besar Isi Disertasi.....	30

## **BAB II : METODE PENEMUAN DAN PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM** **31**

A. Dinamika Pemikiran Hukum Islam Indonesia .....	31
B. Sejarah Pembaharuan dan Perkembangan Hukum Islam.....	36
1. Hukum Islam Pada Masa Rasulullah .....	38
2. Hukum Islam Pada Masa Khulafaur Rasyidin .....	43
3. Hukum Islam pada Masa Thabi'in hingga lahirnya Mazhab Fikih.....	46
4. Hukum Islam Pada Masa Taqlid.....	53
5. Hukum Islam Masa Masa Sesudah Taqlid.....	56
C. Pembaharuan Hukum Islam .....	57
1. Pengertian.....	57
2. Latar Belakang Munculnya Pembaharuan .....	59
3. Signifikansi Pembaharuan Hukum Islam.....	62
4. Obyek Pembaharuan Hukum Islam .....	73
5. Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia .....	79
6. Tokoh Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam di Indonesia.....	89
D. Metode Penemuan Hukum Islam .....	99
1. Metode <i>Bayāni</i> .....	99
2. Metode <i>Ta'li</i> .....	112
3. Metode <i>Istislahi</i> .....	113
E. Kedudukan Fatwa dalam Penemuan Hukum Islam .....	114
F. Kontribusi Ijtihad dalam Pembaharuan Hukum Islam.....	120

**BAB III: PENERAPAN DAN PEMIKIRAN FIKIH ABUYA MUHAMMAD WALI.....132**

A. Landasan Historis Muhammad Waly .....	132
1. Kelahiran .....	132
2. Rihlah Intelektual .....	134
3. Murid dan Karya Intelektual .....	143
4. Setting Sosial Politik .....	145
5. <i>Wadhifah</i> (rutinitas keseharian) Abuya Muhammad Wali.....	148
B. Anatomi Kitab <i>Al-Fatawa</i> karya Muhammad Waly .....	152
C. Metode Pemikiran Fikih Abuya Muhammad Wali .....	157
1. Pengertian Fikih .....	157
2. Metode Pemikiran Fikih ( <i>Istinbāt</i> ) Abuya Muhammad Wali .....	165
D. Pemikiran dan Perumusan Fikih Muhammad Waly .....	169
1. Tentang tata laksana Jum'at .....	169
a. Hukum wasiat dalam khutbah Juma't dengan bahasa non Arab .....	169
b. Hukum shalat Jum'at yang bilangannya tidak sampai Jamaah.....	171
c. Hukum shalat Jum'at di dua tempat dalam satu kampung....	174
2. Tentang Perbuatan Cabul .....	175
3. Tentang Menjual dan Mendonor Darah .....	
E. Analisis Penulis .....	180

**BAB IV: KONTRIBUSI PEMIKIRAN FIQH ABUYA MUHAMMAD WALI TERHADAP PERUBAHAN HUKUM ISLAM DI DALAM MASYARAKAT ACEH ..... 186**

A. Kedudukan Ulama dalam Pengamalan Hukum Islam Masyarakat Aceh.....	186
1. Kedudukan Ulama dalam pembentukan masyarakat Islam di Aceh .....	186
2. Kedudukan Ulama dalam pembentukan negara Islam di Aceh ..	190
3. Kedudukan Ulama dalam Pembentukan Hukum Islam di Aceh ..	192
4. Kedudukan Ulama dalam Perancangan Undang-undang dan Qanun .....	195
B. Metodologi Perubahan Fatwa dalam Pemikiran Hukum Islam .....	197
C. Kontribusi Pemikiran Fikih Muhammad Wali terhadap Perubahan Hukum Islam di dalam masyarakat Aceh.....	200
1. Perubahan Pengamalan Masyarakat Aceh .....	200
2. Kontribusi Abuya Mudawali dalam Perubahan Amalan Masyarakat Aceh.....	204

<b>BAB VI PENUTUP .....</b>	<b>219</b>
A. Kesimpulan.....	219
B. Saran dan Rekomendasi .....	221
 <b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>222</b>
<b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP</b>	

# **BAB I**

## **PENDAHULUAN**

### **1.1 Latar Belakang**

Menurut laporan World Health Organization (WHO) tahun 2017 Angka Kematian Ibu (AKI) didunia yaitu 289.000 jiwa. Amerika Serikat yaitu 9300 jiwa, Afrika Utara 179.000 jiwa, dan Asia Tenggara 16.000 jiwa.

Data Kementerian Kesehatan menunjukkan angka kematian bayi dan ibu saat melahirkan mengalami penurunan sejak 2015 hingga semester pertama 2017. Berdasarkan data yang dikutip dari laman resmi Kementerian Kesehatan, jumlah kasus kematian bayi turun dari 33.278 kasus pada 2015 menjadi 32.007 kasus pada 2016. Sementara hingga pertengahan tahun atau semester satu 2017 tercatat sebanyak 10.294 kasus kematian bayi. Demikian pula dengan angka kematian ibu saat melahirkan turun dari 4.999 kasus pada 2015 menjadi 4.912 kasus di tahun 2016. Sementara hingga semester satu di tahun 2017 terjadi 1.712 kasus kematian ibu saat proses persalinan (Kemenkes, 2017 dalam profil REPUBLIKA.CO.ID, JAKARTA).

Dalam upaya penurunan jumlah kasus tersebut, Kemenkes terus mendorong upaya pemenuhan gizi salah satunya dengan program Pemberian Makanan Tambahan (PMT) bagi ibu hamil dan balita. Untuk pemenuhan gizi pada balita kurus, Kemenkes telah mendistribusikan 2.014,1 ton PMT kepada 186.481 balita pada 2015. Di tahun 2016 distribusi PMT naik menjadi 5.554,7 ton untuk 514.320 balita. Sedangkan perkembangan sampai dengan akhir semester satu tahun 2017 sebanyak 2.225,1 ton PMT telah didistribusikan untuk 206.033 balita di berbagai daerah di Indonesia (Kemenkes RI, 2017).

Kemenkes juga mencatat peningkatan cakupan program Imunisasi Dasar Lengkap (IDL) yang pad.072 bayi. Sedangkan capaian hingga semester satu tahun 2017 sebanyak 1.773.440 bayi. Selain itu, Kemenkes juga mencatat penun a 2015 sebanyak 4.139.903 bayi. Kemudian di tahun 2016 meningkat menjadi 4.361runan jumlah kasus balita yang mengalami kekerdilan atau/stunting. Angka balita alami kekerdilan berhasil diturunkan

dari 29,0 persen pada 2015 menjadi 27,5 persen pada 2016 (Kemenkes RI, 2017).

Pada 2016, hasil riset Badan Pusat Statistik (BPS) mencatat bahwa angka kematian bayi (AKB) mencapai 25,5. Artinya, ada sekitar 25,5 kematian setiap 1.000 bayi yang lahir. Selama beberapa tahun terakhir, AKB Indonesia berangsur-angsur mengalami penurunan. Bahkan, perkembangan AKB di Indonesia cukup menggembirakan dalam waktu 20 tahun menunjukkan penurunan. Pasalnya, pada 1991 AKB pernah mencapai angka 68 jiwa. Namun demikian, AKB di Indonesia masih termasuk tinggi dibandingkan dengan negara tetangga seperti Malaysia dan Singapura yang sudah di bawah 10 kematian per 1.000 kelahiran bayi. Kematian bayi merupakan salah satu indikator sensitif untuk mengetahui derajat kesehatan suatu negara dan bahkan untuk mengukur tingkat kemajuan suatu bangsa. Tingginya kematian bayi pada usia hingga satu tahun menunjukkan masih rendahnya kualitas sektor kesehatan di negara tersebut.

Angka ini masih cukup tinggi apalagi jika dibandingkan dengan negara-negara tetangga. Untuk mencapai target penurunan AKB pada Millenium Development Goals (MDG) 2015, yaitu sebesar 23 per 1000 kelahiran hidup maka peningkatan akses dan kualitas pelayanan bagi bayi baru lahir (neonatal) menjadi prioritas utama. Komitmen global dalam MDGs menetapkan target terkait kematian anak yaitu menurunkan angka kematian anak hingga dua per tiga dalam kurun waktu 1990-2015 (Kementerian Kesehatan RI, 2014).

Persalinan saat ini menjadi momok yang ditakutkan di kalangan ibu, khususnya ibu hamil. Tidak sedikit ibu dan bayinya mengalami kegawatdaruratan dan sampai pada akhirnya tak dapat terselamatkan yang pada akhirnya menyebabkan meningkatnya angka kematian ibu dan bayi. Akan tetapi hal tersebut dapat diminimalisir dengan asuhan persalinan.

Asuhan persalinan kala I, II, III, dan IV memegang kendali penting pada ibu selama persalinan karena dapat membantu ibu dalam mempermudah proses persalinan, membuat ibu lebih yakin untuk menjalani proses persalinan dan ketidak normalan dalam persalinan. Persalinan yang

aman yaitu memastikan bahwa semua penolong mempunyai pengetahuan, keterampilan dan alat untuk memberikan pertolongan yang aman dan bersih, serta memberika pelayanan nifas kepada ibu dan bayi .

## **1.2 Tujuan**

### **a. Tujuan Umum**

Di harapkan mahasiswa mampu menjelaskan dan mempraktikan pada ibu bersalin dengan pendekatan 7 langkah Varney dan SOAP.

### **b. Tujuan Khusus**

- a. Mengkaji dan mengumpulkan data akurat dari berbagai sumber yang berhubungan dengan kondisi pasien.
- b. Mengidentifikasi dengan benar terhadap masalah atau diagnose dan kebutuhan klien berdasarkan interpretasi yang benar atau data – data yang telah di kumupulkan.
- c. Merencanakan asuhan yang menyeluruh untuk pasien berdasarkan masalah yang ada dan langkah – langkah sebelumnya.
- d. Melaksanakan asuhan menyeluruh seperti yang telah diuraikan pada perencanaan dan di laksanakan secara efisien dan aman.
- e. Mampu mengevaluasi keefektifan dari asuhan yang telah di berikan meliputi pemenuhan kebutuhan akan bantuan apakah benar – benar telah terpenuhi sesuai dengan kebutuhan sebagaimana telah diidentifikasi di dalam masalah dan diagnose.

## **1.3 Manfaat**

### **a. Bagi Pemakalah Selanjutnya**

Dengan adanya pembuatan laporan makalah ini dapat meningkatkan pelayanan kebidanan tentang asuhan persalinan normal serta meningkatkan kesejahteraan ibu dan bayinya.

**b. Bagi Institusi Pendidikan**

Bagi akademi kebidanan STIKes Bumi Persada Lhokseumawe di harapkan dapat menambah pengetahuan mahasiswa akademi kebidanan untuk melakukan pelayanan asuhan persalinan normal.

**c. Bagi Tenaga Kesehatan**

Bagi tenaga kesehatan dengan adanya asuhan kebidanan persalinan normal dapat diterapkan dengan seksama oleh bidan kepada pasien.

**d. Bagi Klien/Masyarakat**

Bagi klien atau masyarakat dapat meningkatkan kesejahteraan ibu dan bayi setelah asuhan persalinan normal.

## BAB II

### METODE PENEMUAN DAN PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM

#### A. Dinamika Pemikiran Hukum Islam Indonesia

Hukum Islam pernah diterima dan dilaksanakan sepenuhnya oleh masyarakat Indonesia. Diskursus mengenai penerimaan dan pelaksanaan hukum Islam ini, dapat ditemukan dalam buku “kedudukan hukum Islam dalam sistem hukum Indonesia” karya Muhammad Daud Ali. Dalam buku ini dijelaskan bahwa pada masa kesultanan Islam, hukum Islam sudah diberlakukan secara resmi sebagai hukum negara. Hukum Islam telah ada di Indonesia sejak orang Islam datang dan menetap di nusantara ini. Ibnu Battutah ketika singgah di Samudra Pasai pada tahun 1345 M, mengagumi perkembangan Islam di negeri itu. Menurut sejarah, dari Samudra Pasai hukum Islam disebarkan ke kerajaan-kerajaan lainnya di wilayah Indonesia. Bahkan setelah kerajaan Islam Malaka berdiri (1400-1500), para pakar hukum Islam Malaka datang ke Samudra Pasai untuk meminta fatwa mengenai berbagai masalah hukum yang dihadapi oleh masyarakat.

Dalam buku “hukum Islam: peradilan agama dan masalahnya” oleh Muhammad Daud Ali, menyatakan bahwa dalam proses Islamisasi kepulauan Indonesia yang dilakukan oleh para saudagar melalui perdagangan dan perkawinan, hukum Islam juga memainkan peranan signifikan. Sebagai contoh, apabila seorang saudagar muslim hendak menikah dengan seorang wanita pribumi, maka wanita itu diIslamkan terlebih dahulu dan perkawinannya dilangsungkan menurut ketentuan hukum Islam. Keluarga, yang tumbuh dari hasil perkawinan ini mengatur hubungan antara-anggotanya dengan kaidah-kaidah hukum Islam atau kaidah-kaidah lama yang disesuaikan dengan nilai-nilai Islam. Jika salah seorang dari mereka meninggal dunia maka harta peninggalannya dibagi menurut hukum Islam.<sup>1</sup>

Selanjutnya hasil kajian yang dilakukan oleh Aqib Suminto menyatakan bahwa ada beberapa teori mengenai berlakunya hukum Islam di Indonesia, yaitu:<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup>Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Peradilan Agama dan Masalahnya*, (Bandung: Rosda Karya, 1991), h. 69-71

<sup>2</sup>Muhammad Daud Ali, *Politik Islam Hindia Belanda*, (Jakarta: LP3ES, 1986), h. 10-15

1) Teori yang menyatakan bahwa hukum Islam diterima secara menyeluruh oleh umat Islam. Teori ini, bermula disebut dengan teori *receptio in complexu*. Teori ini ditemukan oleh Van Den Berg. Bukti-bukti teori ini dapat dilihat dalam ketentuan statuta batavia (1642) yang menyebutkan bahwa sengketa mengenai harta warisan antara orang pribumi yang beragama Islam harus diselesaikan dengan mempergunakan hukum Islam, yakni hukum yang diberlakukan oleh rakyat sehari-hari. Untuk keperluan ini, menurut Daud Ali,<sup>3</sup> D.W Freijer menyusun *compendium* (buku ringkasan) mengenai hukum perkawinan dan kewarisan Islam, yang diberlakukan di daerah penjajahan VOC. *Compendium* ini kemudian dikenal dengan *compendium freijer*. Selain itu digunakan juga kitab Muharrar dan kitab Pepakem Cirebon serta peraturan yang dibuat oleh B.J.D.Clootwijk untuk daerah Bone dan Goa di Sulawesi Selatan. Jadi selama VOC berkuasa (1602-1800) selama dua abad, kedudukan hukum Islam tetap berlaku dan berkembang dikalangan umat Islam Indonesia. Kenyataan ini, mungkin berkat jasa al-Raniry yang hidup pada abad ke 17 di Aceh. Dia menulis buku *sirat al-Mustaqim* (jalan yang lurus) tahun 1628 M. Kitab ini merupakan kitab yang pertama disebarkan keseluruh wilayah Indonesia untuk menjadi pegangan umat Islam. Kitab ini oleh mufti Banjarmasin, Syeikh Arsyad al-Banjari, dikomentari (disyarah) dalam suatu kitab yang diberi nama *sabil al-muhtadin* (jalan orang yang mendapat petunjuk). Buku ini dijadikan pegangan dalam menyelesaikan masalah hukum antara umat Islam di daerah kesultanan Banjar. Di daerah kesultanan Palembang, Jambi dan Banten juga diterbitkan beberapa kitab hukum Islam yang dijadikan pegangan dalam masalah hukum keluarga dan warisan. Juga diikuti oleh kerajaan-kerajaan Demak, Jepara, Tuban, Gresik dan Ngampel.<sup>4</sup>

Menurut Munawir Sjadzali bahwa pada permulaan abad ke-19, sikap pemerintahan Belanda terhadap hukum Islam mulai berubah. Namun perubahan itu dilakukan secara perlahan dan sistematis. Ketika kehidupan hukum Indonesia ingin dirubah menurut pola hukum Belanda, Schotlen van oud harlem, ketua Mahkamah Agung Belanda, menyarankan agar pemerintah berhati-hati. Untuk mencegah perlawanan dari umat Islam, karena ketentuan hukum Islam dilanggar,

---

<sup>3</sup>Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Peradilan Agama...*, h. 71

<sup>4</sup>Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Peradilan Agama...*, h. 72

harus diupayakan sedapat mungkin orang-orang pribumi yang beragama Islam dapat tetap tinggal dalam lingkungan hukum agama dan adat istiadat mereka. Nasehat Scholten inilah yang menyebabkan dalam perkara *75 Regeering Reglement* (peraturan dasar melaksanakan kekuasaan Belanda di Indonesia) tahun 1854 diperintahkan kepada pengadilan agar mempergunakan undang-undang agama Islam dalam menyelesaikan masalah hukum diantara umat Islam. Karena pengadilan Belanda tidak mampu melaksanakan undang-undang agama Islam tersebut maka pada tahun 1882 dibentuklah pengadilan agama dengan nama yang salah, yakni *priesterraad* (pengadilan pendeta), dengan bidang wewenang mengadili perkara-perkara yang terjadi dikalangan umat Islam, menurut hukum Islam.<sup>5</sup> Dengan demikian, sepanjang abad ke-19 di Indonesia berlaku hukum Islam. Pendapat ini antara lain dikemukakan oleh Salomon Keyzer (1823-1868) yang menerjemahkan Alquran kedalam bahasa Belanda dan menulis tentang Islam di Jawa. Pendapat Salomo Keyzer ini diperkuat oleh Lodewijk Willem Christian Van De Berg (1845-1927). Menurut Van Den Berg, hukum mengikuti agama yang dianut seseorang, jika orang Islam maka hukum Islamlah yang berlaku baginya.

2) Teori yang mengatakan bahwa hukum yang berlaku bagi orang Islam adalah hukum adat mereka masing-masing. Hukum Islam dapat berlaku apabila telah diterima oleh hukum adat. Jadi hukum adatlah yang menentukan ada atau tidaknya hukum Islam. Teori ini kemudian dikenal dengan teori *receptie*.<sup>6</sup> Kehadiran teori ini disebabkan oleh kecurigaan pihak penjajah terhadap Islam yang senantiasa memberikan pengaruh dan kekuatan kepada penganutnya. Kecurigaan para pemimpin Belanda mulai dikemukakan melalui kritikan-kritikan dalam peraturan-peraturan yang dikeluarkannya. Mereka mengintrodusir *het indische adat recht* atau hukum adat Indonesia. Kritikan ini diawali oleh Cornelis Van Vollenhoven (1874-1933), kemudian dilanjutkan oleh Cristian Snouck Hurgronje (1857-1936), penasihat pemerintah Belanda tentang soal-soal Islam dan anak negeri. Teori *receptie*

---

<sup>5</sup>Munawir Sjadzali, *Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam Rangka Menentukan Peradilan Agama di Indonesia*, (Bandung: Rosda Karya, 1995), h. 43-44

<sup>6</sup>Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, (Jakarta: LP3ES, 1986), h. 10

ini, menurut hasil kajian Aqib Suminto,<sup>7</sup> bertujuan untuk menghalang kemajuan Islam Indonesia, dan membentuk konsep hukum tandingan yang mendukung politik pecah belah pemerintahan kolonial. Begitu pula tulisan Deliar Noer dalam bukunya “the modernist muslim movement in indonesia 1900-1942” menyatakan bahwa musuh kolonialisme bukanlah Islam sebagai agama, melainkan Islam sebagai doktrin politik. Hal ini, menurut Deliar Noer, karena Islam sering menimbulkan bahaya dan ancaman terhadap kekuasaan Belanda. Sebab orang Islam di Indonesia memandang agamanya sebagai alat yang membedakan dirinya dengan orang lain.<sup>8</sup>

Gagasan C. Snouck Hurgronje dengan teori *receptie* tersebut memicu munculnya reaksi keras dari umat Islam Indonesia. Menurut tulisan Hazairin, teori *receptie* ini, yang diciptakan oleh kolonial Belanda, adalah teori iblis karena menentang keimanan orang Islam. Sebab dengan mengikuti teori itu orang Islam diajak untuk tidak mematuhi Alquran dan sunnah rasulullah. Oleh karena itu, sebagai responnya, lahirlah teori *receptie exit* atau *receptie a contrario*.<sup>9</sup> Teori ini mengatakan bahwa hukum adat baru berlaku apabila tidak bertentangan dengan hukum Islam. Jadi, hukum adat yang tidak sejalan dengan ketentuan hukum Islam harus dikeluarkan, dilawan dan ditolak.<sup>10</sup>

Pandangan Hazairin tersebut mendapat respon positif dari kalangan pemimpin Islam lainnya, hingga membawa kepada perjuangan untuk menempatkan hukum Islam dalam posisinya seperti semula. Perjuangan itu diawali saat perdebatan perumusan dasar negara oleh badan penyelidik usaha persiapan kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), dimana para pemimpin Islam berusaha mengembalikan dan menempatkan hukum Islam dalam negara Indonesia merdeka. Menurut Daud Ali, pada tahap awal usaha ini tidak sia-sia, karena setelah terjadi musyawarah diantara pemimpin Islam, kalangan nasionalis dan kristen, para pemimpin Indonesia yang menjadi perancang dan perumus undang-undang dasar republik Indonesia, yang kemudian dikenal dengan “UUD 1945”, bersepakat untuk memuat hasil musyawarah tersebut dal suatu piagam

---

<sup>7</sup>Aqib Suminto, *Politik Islam...*, h. 40

<sup>8</sup>Delian Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, h. 142

<sup>9</sup>Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Al-Qur'an dan Hadits*, (Jakarta: Tintamas, 1982), h. 55

<sup>10</sup>Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral...*, h. 55

Jakarta. Dalam piagam yang ditetapkan pada 22 juni 1945 itu disepakati bahwa negara berdasarkan kepada ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya. Namun demikian, atas desakan kelompok kristen, tujuh kata terakhir yang termuat dalam kalimat tersebut, dikeluarkan dari UUD 1945, kemudian diganti dengan yang maha esa, sehingga berbunyi menjadi “ketuhanan yang maha esa”, yang menurut Daud Ali,<sup>11</sup> mengandung norma dan garis hukum. Sebagai garis hukum, maka rumusan tafsirnya, menurut Hazairin, sebagaimana dikutip oleh Amir Syarifuddin, hanya mungkin ditafsirkan dalam enam kemungkinan, tiga diantaranya ialah:<sup>12</sup>

- 1) Dalam negara Indonesia tidak boleh terjadi atau berlaku sesuatu yang bertentangan dengan kaidah-kaidah hukum Islam, bagi umat Islam; atau bertentangan dengan kaidah-kaidah agama lain seperti agama Nasrani, Hindu dan Budha.
- 2) Negara Republik Indonesia wajib menjalankan syariat Islam bagi orang Islam, ajaran Nasrani bagi orang Nasrani, ajaran Hindu bagi orang Hindu dan ajaran Budha bagi orang Budha. Untuk melaksanakan syariat tersebut memerlukan perantaraan kekuasaan negara.
- 3) Syariat yang tidak memerlukan bantuan kekuasaan negara untuk menjalankannya, maka ia dapat dijalankan sendiri oleh penganut agama yang bersangkutan, menjadi kewajiban pribadi terhadap tuhan untuk menjalankan tuntunan ajaran agamanya masing-masing.

Jadi hukum Islam yang berlaku di Indonesia, menurut tulisan Daud Ali, dapat diklarifikasikan menjadi dua bagian, yaitu :

*Pertama:* hukum Islam yang berlaku secara formal yuridis, yakni hukum Islam yang mengatur relasi antara manusia dan harta benda dalam masyarakat, yang disebut dengan istilah muamalah. Bagian hukum ini menjadi hukum positif berdasarkan atau karena ditunjuk oleh peraturan perundang-undangan. Misalnya, hukum perkawinan, hukum kewarisan, hukum waqaf. Hukum Islam dalam kategori ini memerlukan bantuan pemerintah untuk melaksanakannya secara sempurna dengan jalan mendirikan lembaga penegak hukum, misalnya lembaga

---

<sup>11</sup>Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Peradilan Agama...*, h. 74

<sup>12</sup>Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam...*, h. 170

pengadilan agama, yang menjadi salah satu unsur dalam sistem peradilan nasional.

*Kedua:* hukum Islam yang bersifat normatif, yang mempunyai akibat hukum sosial. Ia bisa berupa ibadah murni atau hukum pidana. Bagian ini, menurut Daud Ali, tidak memerlukan peraturan perundang-undangan. Sebab ia lebih terkait pada tingkatan keimanan, ketakwaan, dan kesadaran kaum muslimin sendiri.<sup>13</sup>

## **B. Sejarah Pembaharuan dan Perkembangan Hukum Islam**

Pada dasarnya, sejarah merupakan penafsiran terhadap peristiwa zaman lampau yang dipelajari secara kronologis. Dengan kata lain, sejarah fikih Islam adalah *tarikh tasyri'* Islam yang pada hakikatnya tumbuh dan berkembang pada masa Nabi sendiri, Karena Nabi lah yang mempunyai wewenang untuk mentasyri'kan hukum. Dalam buku-buku *tarikh tasyri'*, biasa dijelaskan periodisasi sejarah fikih atas dasar ciri-ciri khas dan hal-hal yang menonjol pada suatu kurun waktu tertentu.<sup>14</sup>

Para ilmuan yang memperhatikan sejarah perkembangan fikih berbeda pendapat dalam membagikan dan menentukan periodisasi sejarah perkembangan fikih. Misalnya, Muhammad Khudhari Bik membaginya menjadi enam periode, yaitu :

1. Hukum Islam zaman Rasulullah SAW.
2. Hukum Islam zaman sahabat besar.
3. Hukum Islam zaman sahabat kecil.
4. Hukum Islam zaman fikih menjadi ilmu yang berdiri sendiri.
5. Hukum Islam zaman perdebatan untuk membela imam masing-masing.
6. Hukum Islam zaman taqlid.<sup>15</sup>

Sementara Abdul Wahab Khallaf membaginya empat periode, yaitu :

1. Hukum Islam zaman Rasulullah SAW.
2. Hukum Islam zaman sahabat.
3. Hukum Islam zaman imam pendiri mazhab.
4. Hukum Islam zaman taqlid.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup>Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Peradilan Agama...*, h. 74

<sup>14</sup>H.A. Djazuli, *Ilmu Fikih: Penggalan, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam*, Cet VI, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), h. 139.

<sup>15</sup>Muhammad Khudhari Bik, *Tarikh Tasyri' Al-Islami*, (Jeddah: Al-Haramain, n d), h. 4.

Selanjutnya Muhammad Ali As-Sayis membaginya menjadi enam periode, yaitu:

1. Hukum Islam zaman Rasulullah.
2. Hukum Islam zaman Khulafa al-Rasyidin.
3. Hukum Islam zaman pasca Khulafa al-Rasyidin hingga awal abad II H.
4. Hukum Islam zaman awal abad II H, hingga pertengahan abad IV H.
5. Hukum Islam zaman pertengahan abad IV H hingga Bagdad hancur.
6. Hukum Islam sejak zaman pertengahan abad VII H hingga kini.<sup>17</sup>

Setelah kita melihat periodisasi yang dibuat oleh para *muarrikh* fikih, kita bisa menyederhanakan periodisasi perkembangan fikih sebagai berikut :

1. Fikih pada masa Rasulullah
2. Fikih pada masa Khulafa al-Rasyidin
3. Fikih pada masa Tabi'in hingga lahirnya Mazhab fikih.
4. Fikih pada masa taqlid.
5. Fikih setelah masa taqlid

### **1. Fikih Pada Masa Rasulullah SAW.**

Periode ini dimulai sejak kerasulan Muhammad SAW sampai wafatnya Nabi SAW pada tahun ke 11 H. Era ini merupakan masa pertumbuhan dan pembentukan fikih islam, suatu masa turunnya syari'at islam dalam pengertian yang sebenarnya.<sup>18</sup> Periode ini berlangsung relatif singkat. Namun pengaruhnya sangat besar dan penting, karena telah mewariskan beberapa ketetapan hukum dalam al-Qur'an dan Sunnah, dan sejumlah dasar-dasar pokok tasyri' secara menyeluruh. Dengan demikian, periode ini telah mewariskan dasar-dasar pembentukan tasyri' secara sempurna.<sup>19</sup>

Berikut ini penulis akan mengemukakan fase pembentukan fikih pada masa Rasulullah, sumber-sumber hukum yang digunakan, ijtihad Rasulullah, dan ijtihad sahabat pada masa Rasulullah SAW.

#### **a. Fase Mekkah dan Madinah.**

---

<sup>16</sup>Abdul Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan dan Perkembangan Hukum Islam*, Penerjemah: Wajidi Sayadi, Cet I, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), h. 7.

<sup>17</sup>Muhammad Ali As-Sayis, *Sejarah Fikih Islam*, Penerjemah: Nurhadi AGA, Cet I, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2003), h. 1-3.

<sup>18</sup>Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam...*, h. 22.

<sup>19</sup>Abd Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, h. 8

Periode awal ini dapat dibedakan menjadi dua fase yaitu: fase Makkah dan fase Madinah. Pada fase Makkah, umat Islam masih sedikit dan masih lemah, belum dapat membentuk dirinya sebagai suatu umat yang mempunyai kedaulatan dan kekuasaan yang kuat.<sup>20</sup> Dalam masa ini Risalah Nabi SAW lebih banyak tertuju pada masalah aqidah. Ayat hukum yang turun pada periode ini tidak banyak jumlahnya, dan itu pun masih dalam rangkaian mewujudkan revolusi aqidah untuk mengubah sistem kepercayaan masyarakat jahiliyah menuju penghambaan kepada Allah SWT semata.<sup>21</sup>

Pada fase Madinah, umat Islam berkembang dengan pesatnya dan telah mempunyai tata pemerintahan tersendiri sehingga media-media dakwah berlangsung dengan aman dan damai. Keadaan seperti inilah yang mendorong adanya pembentukan perundang-undangan yang mengatur hubungan antar individu suatu bangsa dengan bangsa lain, dan mengatur kontak komunikasi antara umat Islam dengan non muslim, baik dimasa damai maupun dimasa perang.<sup>22</sup>

Oleh karena itu, disyariatkanlah hukum-hukum kemasyarakatan yang mencakup bidang pernikahan, perceraian, warisan, perjanjian, hutang-piutang, kepidanaan, dan lain-lain. Dengan demikian, pada surat-surat Madaniyah dalam Al-Qur'an seperti Al-Baqarah, Ali Imran, Al-Nisa', Al-Maidah, Al-Anfal, dan lain-lain, banyak memuat ayat-ayat tentang hukum, disamping memuat pula ayat tentang akidah, akhlak, dan kisah-kisah.<sup>23</sup>

Fikih pada masa Rasulullah SAW adalah fikih waqi' 'amali, artinya, hukum dibahas setelah terjadinya suatu kejadian ( mencari hukum setelah kejadian ). Jadi, Fikih pada masa ini bersifat praktek dan bukan teori, dimana para sahabat meminta fatwa dan bertanya tentang hukum setelah terjadinya suatu kejadian. Jadi metode penyariatatan pada masa ini memakai 2 cara, *pertama*, Penyariatatan yang didahului oleh pertanyaan para sahabat, karena kebutuhan mereka terhadap hukum. *Kedua*, penyariatatan yang diwahyukan tanpa adanya pertanyaan dari sahabat ( tanpa sebab )

---

<sup>20</sup>Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fikih*, Cet II, Ed II, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1999), h. 133.

<sup>21</sup>Ali As-Sayis, *Sejarah Fikih Islam...*, h. 19.

<sup>22</sup>Abd Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, hlm 9.

<sup>23</sup>Abd Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, h. 10.

Pada periode ini Rasulullah adalah tokoh utama yang menjadi panutan hukum para sahabat dalam memahami segala sesuatu, Rasulullah SAW menyampaikan apa yang diterimanya dari Allah SWT dan menjelaskannya kepada mereka baik aspek ibadah, maupun muamalah. Jadi, pada masa ini tidak terjadi perselisihan dalam hukum dari sekian banyak hukum.<sup>24</sup>

#### **b. Sumber Hukum Pada Masa Rasulullah SAW.**

Sumber hukum pada masa Rasulullah adalah Wahyu Ilahi, baik yang ditilawahkan (Al-Qur'an) atau pun yang tidak ditilawahkan (Al-Sunnah). Para sahabat mentaati dan mengikuti keputusan Rasulullah SAW, baik yang bersumber dari wahyu *matlu* atau wahyu *ghairu matlu*.<sup>25</sup>

Al-Qur'an mengemukakan kaidah-kaidah yang bersifat umum dan hukum-hukum yang bersifat *Ijmaliyah*. Oleh karenanya, nabi SAW lah yang menjelaskan, menguraikan, dan membatasi kaidah-kaidah yang umum tersebut. Dengan demikian, Nabi SAW menjadi sebagai pensyarah Al-Qur'an yang selalu mendapat bimbingan dan pengawasan dari Allah SWT.<sup>26</sup>

#### **c. Ijtihad Rasulullah SAW.**

Para Ulama berbeda pendapat tentang ijtihad Rasulullah pada permasalahan yang tidak diwahyukan oleh Allah SWT atau pun sesuatu yang tidak ada nashnya. Sebagian Asya'irah dan kebanyakan Mu'tazilah berpendapat bahwasanya Rasulullah tidak boleh berijtihad terhadap sesuatu yang tidak ada nashnya yang berhubungan dengan hukum-hukum amaliah tentang halal dan haram. Sedangkan Ulama Ushul, diantaranya Abu Yusuf dari golongan Hanafiah dan Al-Syafi'i membolehkan ijtihad Nabi Muhammad pada sesuatu yang tidak ada nashnya.<sup>27</sup>

Adapun pendapat yang *rajih* menyatakan bahwasanya Rasulullah SAW boleh berijtihad dalam peperangan dan dalam menetapkan hukum syara'. Rasulullah adalah seorang yang *ma'sum* dari kesalahan, karena jika ada kesalahan dalam ijtihadnya maka akan ada wahyu yang membenarkannya.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup>Ali As-Sayis, *Sejarah Fikih Islam...*, h. 21.

<sup>25</sup>Jaih Mubarak, *Sejarah dan perkembangan Hukum Islam*, cet I, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2000), h. 23.

<sup>26</sup>Muhammad Salam Madkur, *Al-Madkhal li al-Fikih al-Islami Tarikhuhu wa Mashadiruhu Wa Nazhriyatuhu al-'Ammah*, Cet I, (n p: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1960) h. 71

<sup>27</sup>Jaih Mubarak, *Sejarah dan perkembangan...*, h. 30.

<sup>28</sup>Taj Al-Din Al-Subki, *Jam'u Al-Jawami'*, jld II, (Semarang: Toha Putra, nd), h. 386

Adapun contoh ijtihad Nabi Muhammad SAW adalah:

1) Tawanan Perang Badar.

Dalam masalah ini belum adanya nash tentang perlakuan terhadap tawanan, dan keadaan menuntut untuk memutuskan permasalahan ini dengan segera. Kemudian Rasulullah SAW bermusyawarah dengan sahabatnya. Kemudian Abu Bakar berpendapat: " menurut saya kita mengambil fidyah ( tebusan ) dari mereka, semoga nantinya mereka mendapatkan hidayah Allah untuk memeluk Islam". Kemudian Rasulullah bertanya kepada Umar, dan Umar berkata: " Saya tidak sependapat dengan apa yang disampaikan oleh Abu Bakar, menurut saya, semua tawanan ini kita bunuh " Kemudian Rasulullah lebih cenderung memilih pendapat Abu Bakar. Kemudian turunlah firman Allah ( Al-Anfal 67, 68, 69 ) yang menyatakan tidaklah patut bagi seorang Rasul untuk mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuh-musuhnya.<sup>29</sup>

2) Keizinan bagi sebagian orang untuk tidak ikut Perang Tabuk.

Pada perang Tabuk sebahagian orang tidak mau ikut serta, dan merekapun memberikan alasan-alasan untuk mendapatkan keizinan Rasul, lalu Rasulullah memberikan izin kepada mereka untuk tidak ikut dalam perang tabuk. Kemudian Allah menegur Rasulullah atas keizinan yang diberikan kepada mereka sebagaimana Firman Allah dalam surat At-Taubah ayat 46.<sup>30</sup>

3) Kisah Khawalah binti Tsa'labah.

Ketika Khawalah bertanya kepada Nabi Muhammad tentang suaminya, Aus bin Shamit yang telah menzhihar dirinya, Nabi Muhammad menjawab: "Kamu haram bagi suamimu yang telah zhirar kepadamu." Dengan demikian zhihar berarti sama dengan talak atau cerai. Kemudian Allah berfirman surat Al-Mujadilah ayat 1-4. Yang menyatakan bahwa

---

<sup>29</sup>Salam Madkur, *Al-Madkhal li al-Fikih...*, h. 72.

<sup>30</sup>Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, h. 18-19.

zhihar tidak termasuk thalaq tetapi yang bersangkutan harus membayar kifarat.<sup>31</sup>

**d. Ijtihad Sahabat Pada Masa Rasulullah SAW.**

Menurut pendapat kuat, boleh saja orang lain berijtihad pada masa Rasulullah, dan hal ini pernah terjadi.<sup>32</sup> Diantara sahabat yang melakukan ijtihad pada zaman Rasulullah SAW adalah mereka yang diutus menjadi qadhi diantaranya: 'Ali bin Abi Thalib yang diutus Rasulullah untuk menjadi qadhi di Yaman, Mu'adz bin Jabal yang diutus Rasulullah menjadi qadhi di Yaman, dan Khudzaifah al-Yamani yang diutus Nabi untuk menyelesaikan sengketa dinding antara tetangga yang saling mengakui dinding itu milik mereka, begitu juga dengan 'Amr bin Ash yang pada suatu hari Rasulullah berkata kepadanya : Putuskanlah hukum untuk masalah ini, kemudian dia berkata, ”apakah saya memutuskan hukum sedangkan engkau ada ya Rasulullah?, Nabi menjawab ya, kalau ijtihadmu benar, maka bagimu dua pahala, dan kalau salah hanya satu pahala bagimu”.<sup>33</sup>

Diantara ijtihad sahabat pada masa Rasulullah SAW:

- a. Pada hari Ahzab Rasulullah berkata kepada para sahabat: "Janganlah salah seorang diantara kalian shalat ashar kecuali di Bani Quraizhah." Sebelum sampai ke Bani Quraizhah, waktu shalat ashar hampir habis. Sebagian sahabat berijtihad dengan melakukan shalat diperjalanan. Mereka melihat makna dari perkataan rasul adalah menginginkan sahabat melakukan perjalan secara cepat ke Bani Quraizhah sebelum waktu ashar habis. Sebagian sahabat yang lain berpegang kepada lafadh hadits sehingga mereka shalat ashar di Bani Quraizhah pada waktu malam.<sup>34</sup>
- b. Dua orang sahabat Rasulullah Saw tidak mendapatkan air dalam perjalanan dan waktu shalat telah tiba, kemudian mereka bertayammum dan shalat, kemudian mereka mendapatkan air dan waktu shalat masih ada, seorang sahabat mengulangi kembali shalatnya dan yang seorang lagi tidak

---

<sup>31</sup>Jaih Mubarak, *Sejarah dan perkembangan...*, h. 32.

<sup>32</sup>Al-Subki, *Jam'u Al-Jawami'...*, h. 387.

<sup>33</sup>Abd Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, h. 11.

<sup>34</sup>Jaih Mubarak, *Sejarah dan perkembangan...*, h. 34.

mengulangi lagi shalatnya. Kemudian setelah berjumpa dengan Rasulullah SAW mereka pun menceritakan kejadian ini dan Rasulullah membenarkan kedua perbuatan mereka.<sup>35</sup>

Dari penjelasan ini dapat difahami, bahwa sumber hukum pada masa Nabi SAW adalah wahyu, baik yang *matlu* maupun *ghairu matlu*, Walaupun kita menetapkan bahwa Nabi berijtihad, karena ijtihad Nabi tidak akan pernah salah, disebabkan Allah memberikan kepadanya sifat ma'shum.

Adapun mengenai ijtihad sahabat pada masa Nabi, meskipun pada dasarnya hasil ijtihad mereka ada kemungkinan salah, tapi hal ini tidak mungkin terjadi pada saat Nabi masih hidup. Karena hasil ijtihad sahabat ketika sampai kepada Nabi, pastilah Nabi melegitimasinya bila benar, atau memperbaikinya bila ternyata salah. Apa yang dilakukan Nabi disini, baik melegitimasi atau memperbaikinya tidak terlepas dari bimbingan wahyu, karena nabi tidak melakukan sesuatu yang menyimpang dari wahyu.

## **2. Fikih Pada Masa Khulafah Al-Rasyidin.**

Periode ini dimulai sejak wafatnya Nabi Muhammad SAW sampai tahun 40 H.<sup>36</sup> Periode ini disebut periode sahabat sebab kekuasaan perundang-undangan dipegang oleh para tokoh sahabat.

### **a. Sumber Hukum Pada Masa Sahabat.**

Sumber fikih pada periode ini, disamping Al-Qur'an dan sunnah Nabi SAW, juga ditandai dengan munculnya berbagai ijtihad para sahabat. Ijtihad yang dilakukan ketika itu berbentuk kolektif, disamping individual. Dalam melakukan ijtihad kolektif, para sahabat berkumpul dan memusyawarahkan hukum suatu kasus. Hasil musyawarah sahabat kemudian disebut *ijma'*.<sup>37</sup>

Ijtihad ini dilakukan ketika persoalan yang akan ditentukan hukumnya tidak dijumpai secara jelas dalam nash. Mereka tidak memperlebar wilayah ijtihad kepada masalah-masalah yang belum terjadi dan masih bersifat prediksi. Mereka tidak akan meneliti hukum suatu kasus, sebelum kasus tersebut menjadi nyata.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup>Jaih Mubarak, *Sejarah dan perkembangan...*, h. 34

<sup>36</sup>Khudhari Bik, *Tarikh Tasyri' Al-Islami...*, h. 103.

<sup>37</sup>Jaih Mubarak, *Sejarah dan perkembangan...*, h. 41.

<sup>38</sup>Khudhari Bik, *Tarikh Tasyri' Al-Islami...*, h. 114

Pada masa inilah timbulnya penafsiran *nash-nash* yang diterima dari Rasul dan terbukalah pintu istinbath terhadap masalah-masalah yang tidak ada nashnya, khususnya setelah Umar bin al-Khattab menjadi khalifah (13 H), ijtihad sudah merupakan upaya yang luas dalam memecahkan berbagai persoalan hukum yang muncul di tengah masyarakat. Persoalan hukum pada periode ini sudah semakin kompleks dengan semakin banyaknya pemeluk Islam dari berbagai etnis dengan budaya masing-masing.<sup>39</sup>

Pada periode ini, untuk pertama kali para fuqaha berbenturan dengan budaya, moral, etika dan nilai-nilai kemanusiaan dalam suatu masyarakat majemuk. Hal ini terjadi karena daerah-daerah yang ditaklukkan Islam sudah sangat luas dan masing-masing memiliki budaya, tradisi, situasi dan kondisi yang menantang para fuqaha dari kalangan sahabat untuk memberikan hukum dalam persoalan-persoalan baru tersebut.

Diantara tokoh-tokoh fikih pada periode sahabat adalah:

- a. Di Madinah: Abu Bakar Shiddieq, Umar bin Khatab, Usman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Zaid bin Tsabit, Ubay bin Ka'ab, Abdullah bin Umar, dan aisyah.
- b. Di Mekkah: Abdullah bin Abbas.
- c. Di Kufah: ali bin Abi Thalib, dan Abdullah bin Mas'ud.
- d. Di Basrah: Anas bin Malik, dan Abu musa Al-asy'ari.
- e. Di mesir: Abdullah bin 'amru bin 'Ash
- f. Di Yaman: Mu'az bin Jabal, dan 'Ubadah bin Shamit.<sup>40</sup>

Dalam menyelesaikan persoalan-persoalan baru itu, para sahabat pertama kali merujuk pada Al-Qur'an. Jika hukum yang dicari tidak dijumpai dalam Al-Qur'an, mereka mencari jawabannya dalam sunnah Nabi SAW. Namun jika dalam sunnah Rasulullah SAW tidak dijumpai pula jawabannya, mereka melakukan ijtihad.<sup>41</sup>

Ijtihad kadang-kadang dilakukan secara kolektif, dan terkadang dilakukan secara individual. Bentuk ijtihad pertama, pada abad-abad kemudian dikenal dengan *ijma'*, dan bentuk kedua disebut *ra'yu*. Kasus pertama yang diputuskan

---

<sup>39</sup>Abd Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, hlm 55.

<sup>40</sup>Abd Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, hlm 46.

<sup>41</sup>Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fikih...*, h. 47.

dengan menggunakan ra'yu adalah masalah khalifah setelah wafatnya Rasulullah SAW, karena masalah ini tidak ditegaskan dalam Al-Qur'an dan Sunnah, sehingga penggunaan ra'yu tak terelakkan<sup>42</sup>

Dari uraian tersebut, dapatlah difahami bahwa yang menjadi sumber hukum pada masa sahabat adalah: Al-Qur'an, Sunnah, Ra'yu/Qiyas, dan ijma'.

#### 1. Sebab-sebab Terjadinya Ikhtilaf Para Sahabat.

Pada masa sahabat, masalah yang muncul semakin banyak dibandingkan masa Rasulullah. Apalagi setelah kekuasaan islam semakin luas ke daerah luar jazirah arab, para tokoh sahabat pun tersebar ke berbagai daerah, sehingga khalifah di Madinah merasa kesulitan mengumpulkan mereka di satu tempat. Maka bila terjadi suatu kasus yang tidak terdapat ketentuan hukumnya dalam Al-Qur'an dan Sunnah, para sahabat melakukan ijtihad, baik secara kolektif maupun individual.<sup>43</sup> Saat itulah ruang perbedaan pendapat antara seorang sahabat dengan sahabat yang lain semakin terbuka. Hal ini dilatarbelakangi oleh beberapa faktor, sebagaimana penjelasan secara global dan singkat berikut ini:

- a. Adanya perbedaan dalam memahami nash Al-Qur'an. Hal ini biasa saja disebabkan suatu lafaz yang mengandung arti ganda, Misalnya kata-kata **قروء** yang terdapat dalam surat Al-Baqarah ayat 228. Para sahabat berbeda pandangan dalam mengartikan kalimat tersebut. Umar bin Khatab dan Ibnu Mas'ud memahaminya bermakna *haidh*. Sedangkan Zaid ibn Tsabit mengartikannya dengan makna *suci* yang terletak diantar dua *haidh*.<sup>44</sup>
- b. Adanya perbedaan dalam periwayatan hadits dari Nabi Muhammad SAW. Ada sahabat yang mengetahui hadits tertentu dan ada yang tidak tau. Abu Hurairah r.a berpendapat bahwa orang yang masih junub pada waktu subuh, tidak dihitung berpuasa ramadhan. Kemudian pendapat ini didengar oleh 'Aisyah yang berpendapat sebaliknya. 'Aisyah menjadikan peristiwa dengan Nabi SAW sebagai alasan. Maka Abu Hurairah menarik kembali pendapatnya.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup>Ali As-Sayis, *Sejarah Fikih Islam...*, hlm 72.

<sup>43</sup>Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, hlm 57

<sup>44</sup>Khudhari Bik, *Tarikh Tasyri' Al-Islami...*, h. 127.

<sup>45</sup>Jaih Mubarak, *Sejarah dan perkembangan...*, h. 43.

- c. Adanya perbedaan dalam penalaran hukum. Umpamanya, Ibnu Umar meriwayat dari Rasulullah SAW bahwa seseorang mayat disiksa didalam kubur oleh sebab ratapan keluarganya. Aisyah mendengar berita tersebut, lalu menghukuminya sebagai salah faham dari Ibnu Umar terhadap ucapan Rasulullah SAW. ketika beliau melewati kuburan seorang wanita yang ditangisi keluarganya, beliau berkata “keluarganya menangisinya, padahal ia disiksa didalam kuburnya”. Ibnu Umar mengira bahwa siksaan tersebut disebabkan oleh tangisan keluarganya, dan berlaku atas semua mayat.<sup>46</sup>
- d. Dan lain-lain.

### **3. Fikih Pada Masa Tabi'in Hingga Lahirnya Mazhab Fikih.**

Periode ini mulai abad ke II H dan berakhir dan berakhir pada pertengahan abad ke IV H, proses perkembangannya berlangsung selama 250 tahun. Periode ini disebut periode tadwin atau pembukuan karena pada masa inilah gerakan penulisan dan pembukuan huku-hukum islam mengalami perkembangan dan kemajuan sangat pesat. Hadits-hadits Nabi SAW, fatwa-fatwa sahabat, serta berbagai risalah ilmu telah terkodifikasi dalam suatu bentuk pembukuan.<sup>47</sup>

Periode ini merupakan periode keemasan dalam sejarah pembentukan hukum islam. Hukum islam telah berkembang dan menjadi matang hingga membuahakan perbendaharaan hukum. Dengan demikian, pemerintahan islam kaya dengan berbagai undang-undang dan hukum-hukum sesuai dengan keluasan wilayah kekuasaan dan berbagai macam problematikanya yang timbul serta banyaknya kemashlahatan yang dipertimbangkan.<sup>48</sup>

Pada periode ini, para ahli fikih benar-benar menjadi sentral tumpuan ummat, mulai dari masyarakat kalangan bawah sampai pejabat negara. Para khalifah Abbasiyah memberikan dukungan yang sangat besar untuk pengembangan ilmu pengetahuan, dan menjadikan para ulama sebagai tempat rujukan dalam segala hal. Kondisi seperti ini membuat para ahli fikih menjadi sangat produktif

---

<sup>46</sup>Waliyullah Al-Dahlawi, *Lahirnya Mazhab-Mazhab Fikih*, Penerjemah Mujiyo Nurkholis, Cet IV, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995), h. 12.

<sup>47</sup>Abd Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, h. 71.

<sup>48</sup>Abd Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, h. 71.

dalam melahirkan hasil pemikiran ijtihad, dan kondisi ini menyebabkan upaya ijtihad semakin berkembang.<sup>49</sup>

a. Faktor Yang Mendorong Perkembangan Fikih Masa Tabi'in.

Mulai masa ini perkembangan fikih sangat luar biasa, dari pemahamannya yang dipakai untuk segala urusan agama mulai mengarah kepada satu disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Adapun faktor-faktor berkembangnya fikih pada masa ini, antara lain adalah:

- 1) Meluasnya daerah kekuasaan Islam dan bercampurnya berbagai kebudayaan sehingga terjadinya interaksi baru, mulai adanya perjanjian-perjanjian dan hubungan dengan daerah kekuasaan lainnya, terbukanya wacana baru serta permasalahan-permasalahan baru yang membutuhkan ketetapan hukum.
- 2) Perbedaan penggunaan Ra'yu, sehingga muncullah dua madrasah besar yaitu: madrasat al-hadits dan madrasatu ar-ra'yi. Dan inilah sebenarnya awal pembentukan mazhab.<sup>50</sup>
- 3) Tersebarinya para fuqaha ke berbagai daerah kekuasaan islam.
- 4) Munculnya perdebatan-perdebatan antara para fuqaha.
- 5) Banyaknya Mawali (non Arab) yang mempelajari Islam dan terjadinya percampuran dengan penduduk asli sehingga masuklah unsur-unsur Persi dan Romawi, dan Mawali juga sangat pandai dalam menggunakan akal dan falsafah.<sup>51</sup>
- 6) Munculnya kasus-kasus baru dalam berbagai hal, dimana pada masa sebelumnya tidak pernah terjadi. hal ini membuat para ahli fikih harus mencurahkan segenap kemampuan mereka untuk mencari jawaban hukumnya.<sup>52</sup>
- 7) Munculnya tokoh-tokoh yang mempunyai bakat dan kemampuan yang dikukung oleh faktor situasi dan kondisi yang ada, sehingga fikih semakin berkembang, seperti Abu Hanifah (wafat 150 H), Imam Malik bin Anas (wafat 179 H), Imam Syafi'i (wafat 204 H), dan Ahmad bin Hanbal (wafat

---

<sup>49</sup>Salam Madkur, *Al-Madkhal li al-Fikih...*, h. 93.

<sup>50</sup>Jaih Mubarak, *Sejarah dan perkembangan...*, h. 54-55

<sup>51</sup>Khudhari Bik, *Tarikh Tasyri' Al-Islami...*, h. 136-138

<sup>52</sup>Salam Madkur, *Al-Madkhal li al-Fikih...*, h. 96.

241 H), dan sahabat mereka, serta tokoh-tokoh lainnya yang semasa dengan mereka.<sup>53</sup>

Pada masa tabi'in terdapat tiga pembagian geografis yang besar dalam dunia Islam yaitu: Iraq, Hijaz, dan Syiria. Iraq sendiri memiliki dua mazhab yaitu Bashrah dan Kufah. Begitu pula Hijaz juga memiliki dua pusat kegiatan hukum yaitu Mekkah dan Madinah. Mazhab Syiria kurang tercatat dalam buku-buku teks awal, meskipun demikian hukum dari mazhab ini dapat kita ketahui melalui tulisan Abu Yusuf.

Setiap kota yang penting memiliki pemimpinnya sendiri yang menjadi panutan pendapat yang memberikan sumbangan pada perkembangan pemikiran hukum di propinsi yang bersangkutan. Berikut ini nama-nama yang tercatat dari para ahli hukum generasi tabi'in di berbagai tempat:

- a) Mekkah: Ikrimah Maula Ibnu abbas, 'Atha bin Abi Rabah, Mujahid bin Jabir, dan Thaus bin Kausan.
- b) Madinah: Sa'id bin al-Musayyib, 'Urwah bin al-Zubayr, Abu Bakar bin 'Abdul Rahman, 'Ubaydillah bin 'Abdullah, Kharijah bin Zayd, Sulayman bin Yasar, Al-Qasim bin Muhammad. Mereka ini umumnya dikenal sebagai tujuh ahli hukum dari Madinah.
- c) Bashrah: Muslim bin Yasar, Al-Hasan bin Yasar, Muhammad bin Sirin, Qatadah bin di'amah, Rafi' bin Mahran, Abu Sya'tsa bin Zaid, Aiyub Al-Shakhtiyani, dan Usman Al-Batti.
- d) Kufah: 'Alqamah bin Qays, Masruq bin al-Ajda, Al-Aswad bin Yazid, Syurayh bin al-Harits, amir bin Syarahil Al-sya'by, Sa'id bin Jubair, dan Ubaidah bin amr Al-Silmani.
- e) Syiria: Qabisah bin Dzuwayb, 'Umar bin 'Abdul 'Aziz, Makhul bin Abu Muslim, Abd al-Rahman bin Gunmin, Al-Khulani bin 'Aidzullah, dan raja' bin Hayah.<sup>54</sup>

#### b. Sumber Hukum Pada Masa Tabi'in.

Yang menjadi sumber hukum pada periode ini adalah: Al-qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas. Para ahli fikih saat itu sepakat menggunakan ke empat dalil tersebut secara berurutan, tetapi mereka kadang-kadang berbeda pandangan dalam

---

<sup>53</sup>Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, h. 73.

<sup>54</sup>Abd Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, h. 76-80.

tata cara menggunakannya, dan porsi penggunaannya. Sebagian ahli fikih lebih memilih hadits ahad ketimbang qiyas, sebagian lainnya justru memilih qiyas dari pada hadits ahad. Untuk kasus-kasus yang tidak didapatkan nash nya dalam Al-Qur'an atau Sunnah, sebagian mereka hanya membatasi penalaran hukumnya dengan qiyas, sedangkan sebagian lainnya tidak membatasinya pada qiyas, tetapi melakukan penalarannya dengan metode lain, seperti *maṣlahah mursalah*, *istihsan*, dan lain-lain.<sup>55</sup> Jadi, seluruh cara-cara ijtihad yang kita kenal sekarang ini, sudah digunakan dalam periode ketiga ini.

Al-Qur'an dan Sunnah pada masa ini sudah disusun dan dibukukan, bahkan usaha perbaikan bentuk penulisan Al-qur'an dan pemberian baris pada huruf-hurufnya juga dilakukan pada ketika itu. Hal tersebut dilakukan karena banyaknya orang-orang non arab yang masuk islam, sehingga muncul kekhawatiran akan terjadi kekeliruan atau bercampur aduk dalam membaca khat Al-Qur'an. Dengan melihat kenyataan ini menjadi masalah, maka gubernur Irak Ziyad bin abihi mengintruksikan kepada Abu Al-aswad Al-Dualiy (w. 67 H), untuk membuat tanda baris diakhir tiap-tiap kalimat.<sup>56</sup>

### c. Pembentukan Mazhab-Mazhab Fikih.

Telah kita sebutkan sebelumnya, bahwa pada masa sahabat Nabi SAW mulai terjadi perbedaan pendapat dalam bidang fikih. Diantara faktor yang melatar belakangi perbedaan tersebut adalah perbedaan mereka dalam memahami nash, sebagian sahabat berpegang pada makna literal, sedangkan sebagian lainnya kadang-kadang mengembangkan nash tersebut kepada makna yang lebih umum karena melihat kepada 'illah hukum. Selanjutnya corak pemikiran sahabat dalam memutuskan hukum, menjadi warisan yang mempengaruhi terbentuknya suatu aliran fikih bagi daerah-daerah dimana para sahabat menetap.<sup>57</sup>

Sesudah kekuasaan penetapan hukum dikendalikan oleh para imam mujtahidin pada abad ke II H, lapangan perbedaan pendapat yang sebelumnya terbatas, menjadi semakin luas hingga sampai kepada sebab-sebab yang berkaitan dengan sumber-sumber hukum, dan prinsip-prinsip bahasa dalam memahami suatu nash. Hal ini membuat setiap golongan dari mereka mempunyai mazhab

---

<sup>55</sup>Salam Madkur, *Al-Madkhal li al-Fikih...*, h. 101.

<sup>56</sup>Abd Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, h. 84-85.

<sup>57</sup>Salam Madkur, *Al-Madkhal li al-Fikih...*, hlm 94

atau aliran hukum tertentu yang terbentuk dari hukum-hukum furu'iyah yang di istinbathkan dari garis tasyri' tertentu.<sup>58</sup> Demikianlah terbentuknya mazhab-mazhab fikih, yang kemudian dinisbatkan kepada para mujtahid yang menjadi ikutannya masing-masing.

Perbedaan pendapat mengenai garis penetapan perundang-undangan, berpangkal dari perbedaan mereka didalam tiga persoalan, yaitu:

- a. Perbedaan mengenai penetapan sebagian sumber-sumber hukum.

Salah satu contoh mengenai hal ini adalah perselisihan pendapat imam mujtahid mengenai jalan menerima hadits dan dasar-dasar yang dipergunakan untuk mentarjih hadits-hadits. Misalnya, Abu Hanifah dan Ashab-Ashabnya hanya berhujjah dengan *Sunnah Mutawatirah* dan *Masyhurah* saja, dan mentarjihkan hadits-hadits yang diriwayatkan oleh fuqaha'-fuqaha yang mereka percayai. Lain halnya dengan Imam Malik dan ashabnya yang mentarjihkan hadits-hadits yang diriwayatkan oleh ulama madinah, dan meninggalkan hadits-hadits *Ahad* yang menyalahi amalan ulama Madinah. Sedangkan Imam Syafi'i berhujjah dengan hadits *Ahad* dengan syarat, diriwayatkan oleh perawi yang adil dan terpercaya, baik sesuai dengan amalan ulama Madinah ataupun tidak.<sup>59</sup>

- b. Kecenderungan dalam beristinbath.

Dikalangan imam mujtahid lahirlah dua kecenderungan dalam berijtihad. *Pertama*, kecenderungan ulama hijaz (ahlu al-hadits). Dan *kedua*, kecenderungan ulama irak (ahlu al-ra'yi).<sup>60</sup> Kedua kelompok tersebut sepakat bahwa hadits Nabi adalah salah satu sumber hukum, demikian juga dengan qiyas. Namun pemberian nama yang berbeda tersebut, karena melihat kepada kecenderungan masing-masing kelompok dalam metode istinbath hukum. Ahlu al-ra'yi lebih memperhatikan maksud-maksud syara' dan sendi-sendi tasyri' dalam beristinbath. Mereka berpendapat, bahwa semua hukum syara' dapatlah ditemukan illat nya. Hal ini menyebabkan lapangan ijtihad makin meluas dengan adanya kekuatan analisis rasional.

Sedangkan ahlu al-hadits lebih mencurahkan perhatiannya dalam menghafal hadits-hadits dan fatwa para sahabat. Cara mereka dalam menetapkan

---

<sup>58</sup>Abd Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, h. 93.

<sup>59</sup>Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fikih...*, h. 67-68

<sup>60</sup>Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fikih...*, h. 69

hukum ialah dengan memahami hadits-hadits itu sesuai ungkapan tekstualnya tanpa menganalisis mengenai illat-illat hukum dan prinsip-prinsipnya. Dengan cara seperti ini, mereka telah mempersempit lapangan ijtihad, dan mereka tidak memakai analisis rasional kecuali pada waktu darurat saja.<sup>61</sup>

Pada periode keemasan ini, pertentangan antara *ahl al-hadits* dan *ahl al-ra'yi* sangat tajam, sehingga menimbulkan semangat berijtihad bagi masing-masing aliran. Semangat para fuqaha melakukan ijtihad dalam periode ini juga mengawali munculnya mazhab-mazhab fikih, yaitu Mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali. Upaya ijtihad tidak hanya dilakukan untuk keperluan praktis masa itu, tetapi juga membahas persoalan-persoalan yang mungkin akan terjadi yang dikenal dengan istilah fikih taqdiri.<sup>62</sup>

Bila diteliti lebih jauh, ternyata pertentangan antara ahlu al-hadits dan ahlu al-ra'yi telah mewariskan khazanah dalam pemikiran hukum fikih. Kedua kelompok ini sama-sama berjasa dalam perbendaharaan metode istinbath hukum, sebab berkat kegigihan ahlu al-hadits, maka hadits-hadits Nabi terlestarikan. Sedangkan ahlu al-ra'yi telah melestarikan illat-illat hukum yang dianalisa secara rasional.

c. Perbedaan mengenai sebagian prinsip-prinsip pokok bahasa.

Dalam menganalisa mengenai *uslub* (gaya bahasa) arab, para imam mujtahid juga berbeda pandangan. Diantara contoh perbedaan mengenai prinsip bahasa adalah perbedaan mengenai istinbath melalui metode mafhum mukhalafah, Abu Hanifah tidak membolehkan istinbath dengan metode ini. Sedangkan Imam syafi'i menggunakannya dalam beristinbath.<sup>63</sup>

Periode keemasan ini juga ditandai dengan dimulainya penyusunan kitab fikih dan usul fikih. Diantara kitab fikih yang paling awal disusun pada periode ini adalah al-Muwaththa' oleh Imam Malik, al-Umm oleh Imam al-Syafi'i, dan Zahir al-Riwayah dan al-Nawadir oleh Imam al-Syaibani. Kitab ushul fikih pertama yang muncul pada periode ini adalah al-Risalah oleh Imam asy-Syafi'i. Teori usul

---

<sup>61</sup>Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, h. 97.

<sup>62</sup>Khudhari Bik, *Tarikh Tasyri' Al-Islami...*, h. 146.

<sup>63</sup>Wahbah Zuhaili, *Ushul Al-Fikih Al-Islami*, Jld I, Cet I, (Damsyiq: Dar al-Fikr, 1986), h.

fikih dalam masing-masing mazhab pun bermunculan, seperti teori kias, istihsan, dan al-maslahah al-mursalah.<sup>64</sup>

#### **4. Fikih Pada Masa Taqlid.**

Periode ini adalah periode pergeseran orientasi. Kalau sebelumnya merujuk langsung kepada Al-Qur'an dan Sunnah, maka pada fase ini yang dirujuk adalah kitab-kitab fikih yang disusun oleh imam yang dipandang lebih berkompeten. Untuk menjaga kesucian kitab-kitab fikih disamping Al-Qur'an dan Sunnah, ulama melakukan kegiatan yang bersifat internal, yakni membangun mazhab yang dianutnya sehingga dapat berkembang. Terdapat dua ciri yang cukup dominan pada masa tersebut, yaitu taqlid dan tidak ada lagi upaya ijtihad.<sup>65</sup>

Tegasnya pada masa ini, para ulama membatasi diri dalam mengikuti cara yang telah dibentangkan oleh para mujtahidin sebelum mereka. Masa ini dimulai dari pertengahan abad ke IV H. kesungguhan para fuqaha' pada masa ini ditujukan untuk memahami lafaz dan perkataan imam saja, bukan lagi memahaminya langsung dari nash. Pada awalnya taqlid hanya dilakukan dalam sebagian masalah, tapi lama kelamaan berubah untuk semua permasalahan.<sup>66</sup>

Para ahli sejarah fiqh menguraikan sebab-sebab terjadi dan meluasnya budaya taqlid dengan berbagai penjelasan yang beragam, diantaranya adalah:

- a) Tidak terdapatnya suatu undang-undang fatwa yang teratur untuk diikuti oleh para mufti. Oleh karena itu, praktek ijtihad dapat dilakukan oleh siapa saja yang mau, meskipun ia tidak memiliki keahlian untuk ijtihad. Orang-orang bodoh memperlakukan nash-nash syar'i, mereka berani berfatwa kepada ummat islam. Maka muncullah berbagai macam fatwa yang saling bertentangan antara satu dengan lainnya. Hal ini juga diikuti munculnya berbagai putusan hukum di peradilan yang saling bertentangan di suatu negeri dalam satu kasus yang sama. Situasi dan kondisi ini membuat para ulama merasa khawatir sehingga mereka mengambil sikap kebijaksanaan hukum dengan mengikat para mufti dan hakim supaya mengikuti

---

<sup>64</sup>Djazuli, *Ilmu Fikih...*, h. 153.

<sup>65</sup>Jaih Mubarak, *Sejarah dan perkembangan...*, h. 137.

<sup>66</sup>Muhaammad Abu Zahrah, *Muhadharat fi tarikh Al-Mazahib Al-Fikihiyah*, (n p: Mathba'ah Mukhayyar, 1961), h. 79.

ketetapan-ketetapan hukum para imam mujtahid terdahulu.<sup>67</sup> Inilah kebijakan yang ditempuh ulama untuk menjaga kemurnian syari'ah agar tak digunakan seenaknya oleh orang-orang yang berfatwa dengan dorongan hawa nafsu.

- b) Pengembangan mazhab-mazhab imam mujtahid terdahulu yang dilakukan oleh para kader-kader mazhab tersebut. Mereka mencurahkan segenap perhatiannya untuk mengemukakan argumentasi-argumentasi untuk melegitimasi pendapat-pendapat imam mazhabnya, serta menampakkan kekurangan-kekurangan argumentasi yang diajukan oleh kader dari mazhab lain. Sebab, pembukuan hukum-hukum fikih pada masa sebelumnya, telah memberikan suatu kemudahan bagi mereka sebagai pijakan dalam berfatwa, sehingga mereka melihat bahwa apa yang telah dirumuskan oleh para imam mujtahid sudah mendekati sempurna<sup>68</sup>
- c) Melemahnya daulah islamiyah. Sebagaimana kita ketahui, dukungan pemerintah sangat berpengaruh terhadap kegiatan ilmiah. Dunia islam pun maju dan berkembang setelah khalifah berpihak kepada pengembangan ilmu dan penerjemahan buku-buku filsafat dan kedokteran ke dalam bahasa arab. Melemahnya pemerintahan berarti melemah pula dukungan terhadap pengembangan ilmu.<sup>69</sup>
- d) Pemerintah mengangkat hakim dan mufti dari orang-orang yang mengikuti mazhab tertentu. Putusan hukum yang dikeluarkan tentu tidak melenceng dari ketentuan mazhabnya. Seperti mengkhususkan mazhab hanafi sebagai pijakan dalam memutuskan hukum di irak, mazhab maliki di andalus dan maghribi, dan mazhab Syafi'i di syiria.<sup>70</sup>
- e) Menurunnya moral manusia. Manusia saat itu mulai terpengaruh dengan kecintaan terhadap materi, kecintaan ini telah mendorongnya untuk berupaya mengumpulkan harta dan kekayaan. Hal ini tentu menyurutkan minat mereka dalam mengembangkan ilmu pengetahuan.<sup>71</sup>

---

<sup>67</sup> Abd Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, h. 116.

<sup>68</sup> Salam Madkur, *Al-Madkhal li al-Fikih...*, h. 111.

<sup>69</sup> Jaih Mubarak, *Sejarah dan perkembangan...*, h. 139.

<sup>70</sup> Abu Zahrah, *Muhadharat fi tarikh Al-Mazahib...*, h. 80.

<sup>71</sup> Ali As-Sayis, *Sejarah Fikih Islam...*, h. 1

a. Aktivitas Fukaha' Pada Masa Taqlid.

Walaupun pada masa ini para fukaha' tidak lagi melakukan ijtihad muthlaq dan mengembangkan hukum-hukum fikih langsung dari sumber-sumbernya, namun tidaklah berarti aktivitas mereka dalam bidang pengembangan hukum dan memberikan fatwa juga berhenti. Meskipun dalam kerangka taqlid, mereka tetap berupaya menemukan jawaban hukum terhadap setiap kasus yang tidak ditetapkan hukumnya oleh imam mujtahid, bahkan kadang-kadang terhadap kasus yang telah ditetapkan hukumnya oleh imam mujtahid.

Bentuk penalaran hukum yang dilakukan pada masa itu bervariasi, diantaranya adalah:

- a. Sebagian mereka kadang-kadang berijtihad langsung kepada sumber-sumber hukum, tapi tetap berpegang kepada metode istinbath yang dirumuskan oleh imam mazhab. Dengan demikian, mereka tidak terlepas dari imam tersebut karena menggunakan prinsip ijtihadnya, meskipun sesekali mereka berbeda pandangan dengan imam mereka tentang hukum hasil istinbath mereka. Kelompok ini kemudian dikenal dengan istilah *mujtahid muntasib*.<sup>72</sup>
- b. Sebagian mereka hanya berijtihad mengenai kasus-kasus yang tidak ada riwayat dari imam mazhabnya, dengan berpegang kepada dasar-dasar istinbath yang di godok imamnya. Mereka ini tidak menyalahi imam mereka dalam metode ijtihad dan juga dalam hukum-hukum cabang hasil ijtihad. Jadi, mereka hanya memperluas atau mempersempit penerapan sesuatu yang telah ada dalam mazhab. Kelompok ini dikenal dengan sebutan *mujtahid fi al-Mazhab*.
- c. Sebagian mereka hanya berusaha untuk mengunggulkan beberapa pendapat imam mazhabnya yang saling kontradiksi pada suatu masalah. Kelompok ini dikenal kemudian dengan nama *mujtahid tarjih*.<sup>73</sup>
- d. Dan lain-lain.

Diantara ulama-ulama yang hidup pada masa ini adalah: Ibnu Hazm al-Zahiri, Abu Hamid al-Ghazali, Ibnu Taimiah, dan lain-lain.

---

<sup>72</sup>Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, h. 118.

<sup>73</sup>Abd Wahab Khallaf, *Sejarah Pembentukan...*, h. 119

## 5. Fikih Setelah Masa Taqlid.

Di pertengahan abad ke 18 M, timbullah upaya melepaskan diri dari taqlid dalam tubuh umat Islam. Usaha ini tidaklah terjadi sekaligus, melainkan secara bertahap. Usaha ini timbul karena sebagian ilmuwan islam menduga adanya kemunduran yang kemudian menimbulkan gerakan-gerakan keagamaan di berbagai negeri-negeri Islam.<sup>74</sup>

Adapun gerakan-gerakan pembaruan dalam Islam saat itu adalah:

1. Di Hijaz dalam abad ke 13 H / 18 M, timbul gerakan Wahabi yang dipelopori oleh Muhammad bin Abdul Wahab.
2. Di Libya, Muhammad bin Sanusi, yang juga pernah melawat ke Afrika dalam usahanya menyeru masyarakat untuk kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah.
3. Di Syria timbul usaha perbaikan yang bersendi agama yang dibangun oleh Al-Mahdi dan mengajak kembali kepada hukum Tuhan dan Rasul.
4. Di Mesir pada permulaan abad ke 20 M, akhir abad ke 19 M, muncullah tokoh Jamaluddin al-Afghani. Ulama-ulama Mesir yang ingin melepaskan diri dari taqlid, mengajak masyarakat kembali kepada mazhab Salaf dan kepada sumber-sumber yang asli. *Al-Urwatul Wutsqa* dan majalah *al-Manar* merupakan terompetnya yang mengumandangkan suaranya ke seluruh dunia Islam.<sup>75</sup>

Dengan adanya seruan untuk berijtihad dan meninggalkan taqlid, maka saat itu lahirlah tokoh-tokoh yang mendakwakan diri mereka sebagai mujtahid, mereka secara terang-terangan menyalahkan dan mencerca ummat islam yang hidup dalam situasi taqlid, dan mereka membangun opini bahwa penyebab kemunduran ummat islam karena terbelenggu dalam pemikiran ulama-ulama abad pertengahan. Padahal bila diteliti lebih jauh, persepsi ini belumlah tentu kebenarannya.

---

<sup>74</sup>Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fikih...*, h. 87.

<sup>75</sup>Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fikih...*, h. 88.

## C. Pembaharuan Hukum Islam

### 1. Pengertian

Istilah “pembaruan” memiliki arti proses, cara, perbuatan membarui.<sup>76</sup> Jika istilah ini dibawa ke dalam konteks hukum Islam, maka yang dimaksud adalah upaya untuk melakukan penyesuaian-penyesuaian ajaran Islam di bidang hukum dengan kemajuan modern, sehingga hukum Islam dapat menjawab segala tantangan yang ditimbulkan oleh perubahan-perubahan sosial sebagai akibat perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern.<sup>77</sup>

Sedangkan istilah “hukum Islam” merupakan istilah khas Indonesia, sebagai terjemahan dari *al-Fikih al-Islāmi* atau dalam konteks tertentu dari *al-Syari’ah al-Islāmi*. Istilah ini dalam wacana ahli hukum Barat digunakan *Islamic Law*. Dalam Al-Qur’an maupun Al-Sunnah, istilah *al-Ḥukm al-Islāmi* tidak dijumpai, tetapi yang digunakan adalah kata syari’ah yang dalam penjabarannya kemudian lahir istilah fikih.<sup>78</sup>

Untuk konteks Indonesia, dapat dipahami bahwa hukum Islam adalah peraturan-peraturan yang diambil dari wahyu dan diformulasikan dalam keempat produk pemikiran hukum yakni fikih, fatwa, keputusan pengadilan dan undang-undang yang dipedomani dan diberlakukan bagi umat Islam Indonesia.

Pembaruan hukum Islam, menurut Abdul Manan, adalah upaya dan perbuatan melalui proses tertentu dengan penuh kesungguhan oleh pihak-pihak yang memiliki kompetensi dan otoritas dalam pengembangan hukum Islam (mujtahid), melalui cara-cara yang telah ditentukan berdasarkan kaidah-kaidah *istinbāt* hukum, agar hukum Islam dapat disesuaikan dengan perkembangan zaman.<sup>79</sup>

Sasaran pembaruan hukum Islam dalam hal ini adalah fikih. Fikih merupakan

---

<sup>76</sup>Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Ed. III; Cet. IV; (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), h. 109.

<sup>77</sup>Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani : Relevansinya bagi Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, Cet. I; (Jakarta: Logos, 1999), h. 170

<sup>78</sup>Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Ed. I; Cet. VI; (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003), h. 3

<sup>79</sup>Abdul Manan, *Aspek-aspek Pengubah Hukum*, Ed. I; Cet. III; (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2005), h. 225.

hasil pemikiran dari para ahli. Dalam penggalian fikih, para ulama sangat dipengaruhi

kondisi sosialnya, sehingga kadang-kadang terjadi perbedaan pemikiran di kalangan para fuqaha yang berada dalam kondisi zaman dan tempat yang berbeda. Hal ini sekaligus menandakan bahwa pada fikih terbuka peluang untuk diadakan pemikiran ulang atau dilakukan pembaruan-pembaruan.

Sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Qayyim al-Jauziyah:

تغير الفتوي واختلا فيها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والأواء<sup>80</sup>

Bahwasanya fatwa dapat berubah karena adanya perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan.

Berdasarkan penelitian Ibnu al-Qayyim terhadap teks-teks Al-Qur'an dan Al-Sunnah, akhirnya beliau menyimpulkan bahwa syari'at Islam dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan yang universal yakni keadilan, kerahmatan, kemaslahatan dan kebijaksanaan atau mengandung makna (hikmah) bagi kehidupan. Jadi, prinsip-prinsip ini harus menjadi dasar dan substansi dari seluruh persoalan hukum Islam. Penyimpangan terhadap prinsip-prinsip ini berarti bertentangan dengan cita-cita syari'at atau agama. Dengan demikian, setiap hal yang zhalim, tidak memberi rahmat, bukanlah hukum Islam.

## 2. Latar Belakang Munculnya Pembaharuan

Mengingat bahwa Nabi Muhammad SAW. adalah Nabi yang terakhir dan risalahnya berlaku bagi seluruh umat yang datang kemudian, maka syariat itu haruslah bersifat universal agar dapat menjamin terciptanya kemaslahatan di setiap masa dan tempat. Akan tetapi, juga menjadi sunnah Allah, masyarakat manusia selalu mengalami perubahan dan perkembangan dalam berbagai bidang kehidupan; sosial, budaya, politik, ekonomi, ilmu, hukum, dan lain-lain. Kehidupan pada masa modern sekarang telah jauh berbeda dengan kehidupan di zaman Rasullullah SAW. Perubahan sosial dalam berbagai aspeknya, selalu

---

<sup>80</sup>Ibnu al-Qayyim Al-Jauziyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, Juz III, Cet. II; (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993M-1414 H), h. 11.

melahirkan tuntutan agar perangkat hukum yang menata masyarakat itu haruslah “ikut” berkembang bersamanya.

Perubahan sosial dapat terjadi karena beberapa faktor, seperti kependudukan, habitat fisik, teknologi atau struktur dan kebudayaan masyarakat, sedangkan prosesnya dapat didorong oleh kemajuan sistem pendidikan, sikap toleransi terhadap penyimpangan perilaku, sistem stratifikasi sosial yang terbuka, tingkat heterogenitas penduduk, dan rasa ketidakpuasan terhadap kondisi kehidupan tertentu.<sup>81</sup> Perubahan sosial dengan berbagai faktor dan akibatnya memberikan pengaruh terhadap hukum; dalam arti; menuntut adanya perubahan hukum dalam rangka menanggapi problema dimaksud, sebagaimana dikatakan oleh Soejono Dirdjo Sisworo:

“Terjadinya interaksi antara perubahan hukum dan perubahan masyarakat adalah fenomena nyata . . . titik sentral sebagai penentu dari berbagai gejala yang juga menentukan watak dan perubahan hukum adalah manusia sendiri.”<sup>82</sup>

Dalam hubungannya dengan masyarakat, hukum mempunyai dua fungsi, yaitu sebagai *social engineering* dan sebagai *social control*. Pada fungsi pertama, hukum berperan menciptakan perubahan struktur sosial dan memacu masyarakat agar bergerak. Artinya, hukum-hukum diatur untuk tujuan menggerakkan masyarakat pendukungnya supaya maju. Sebaliknya, pada fungsi kedua hukum itu berperan memelihara stabilitas sosial serta mengendalikan arah dan mengontrol lajunya perubahan masyarakat, agar tidak keluar dari ketentuan-ketentuan yang berlaku. Dalam kaitan ini, hukum selalu ketinggalan dari, dan mengalami tarik menarik dengan tuntutan perubahan masyarakat yang dinamis. Pada satu sisi hukum mengekang berbagai gerakan masyarakat, dan di sisi lainnya dinamika masyarakat selalu menuntut agar hukum menyesuaikan diri dengan kebutuhan zaman.<sup>83</sup>

Menurut para pakar hukum Islam di Indonesia,<sup>84</sup> pembaharuan hukum Islam yang terjadi saat ini disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain : pertama, untuk mengisi kekosongan hukum karena norma-norma yang terdapat dalam

---

<sup>81</sup>Soerjono Sukanto, *Beberapa Permasalahan dalam Kerangka Pembangunan di Indonesia*, (Jakarta : UI. Press, 1975), h. 139 – 140

<sup>82</sup>Soejono Dirdjo Sisworo, *Sosiologi Hukum : Studi tentang Perubahan Hukum dan Sosial*, (Jakarta : Rajawali Pers, 1983), h. 83

<sup>83</sup>Soerjono Sukanto, *Beberapa Permasalahan ...*, h. 146-147

<sup>84</sup>Lahmuddin Nasution, *Pembaharuan Hukum Islam dalam Mazhab Syāfi'ī*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001), h. 243-246.

kitab-kitab fikih tidak mengaturnya, sedangkan kebutuhan masyarakat terhadap hukum terhadap masalah yang baru terjadi itu sangat mendesak untuk ditetapkan. Kedua, pengaruh globalisasi ekonomi dan IPTEK sehingga perlu ada aturan hukum yang mengaturnya, terutama masalah-masalah yang belum ada aturan hukumnya. Ketiga, pengaruh reformasi dalam berbagai bidang yang memberikan peluang kepada hukum Islam untuk bahan acuan dalam membuat hukum nasional.

Keempat, pengaruh pembaharuan pemikiran hukum Islam yang dilaksanakan oleh para mujtahid baik tingkat internasional maupun tingkat nasional, terutama hal-hal yang menyangkut perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Pembaharuan hukum Islam disebabkan karena adanya perubahan kondisi, situasi, tempat dan waktu, sejalan dengan teori *qawl qadīm* dan *qawl jadīd* yang dikemukakan oleh Imām Syāfi‘ī.<sup>85</sup> Selain itu, hukum dapat juga berubah karena berubahnya dalil hukum yang ditetapkan pada peristiwa tertentu dalam melaksanakan *maqāṣid al-Syarī‘ah*.

Ahmad Mustāfā al-Maragī,<sup>86</sup> mengemukakan bahwa sesungguhnya hukum-hukum itu diundangkan untuk kepentingan manusia dan kepentingan manusia itu tidak sama satu dengan yang lainnya karena ada perbedaan waktu dan tempat. Apabila suatu hukum yang diundangkan itu pada saat dibuat dipandang sebagai suatu kebutuhan, kemudian pada saat yang lain kebutuhan akan hukum itu sudah tidak ada lagi, maka adalah suatu tindakan bijaksana untuk menghapus hukum itu dan menggantikannya dengan hukum yang baru yang lebih sesuai dengan tuntutan zaman. Dengan nada yang hampir sama Muhammad Rasyid Ridha<sup>87</sup> mengatakan bahwa sesungguhnya hukum itu dapat berbeda karena ada perbedaan waktu dan lingkungan, situasi dan kondisi. Jika suatu hukum yang diundangkan pada waktu dibuat sangat dibutuhkan oleh masyarakat terhadap hukum itu, tetapi kemudian kebutuhan akan hukum itu sudah tidak ada lagi, maka sebaiknya hukum yang lama itu segera diperbaharui dengan hukum yang baru

---

<sup>85</sup>Abdul Manan, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2006), h., 153-154.

<sup>86</sup>Ahmad Mustāfā al-Maragī, *Tafsīr al-Maragī*, Juz I, (Mesir : Mustafā al-Bābī al-Halabī wa Auladuh, 1973), h. 187

<sup>87</sup>Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Manar*, Juz I, (Mesir : Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1987), h. 414.

sesuai dengan situasi dan kondisi, waktu dan tempat dalam masyarakat yang melaksanakan hukum itu.

Terjadinya perubahan kondisi dan situasi, waktu dan tempat telah mengundang berbagai masalah serius berkaitan dengan hukum Islam, sedangkan metode ijtihad yang dikembangkan para pembaru dalam menjawab berbagai masalah tersebut belum memuaskan. Dalam hal ini JND Anderson<sup>88</sup> telah membuat kritik dengan mengatakan bahwa ahli hukum Islam dalam menghadapi masalah kontemporer berkecenderungan mengadakan kajian hukum Islam yang bersifat parsial, metode yang digunakan masih bertumpu pada pendekatan yang adhoc dan terpilah-pilah dengan menggunakan prinsip *takhayyūr* dan *talfīq*, sehingga tidak mampu menghasilkan hukum Islam yang komprehensif. Terhadap hal ini Joseph Schacht mengemukakan bahwa hukum Islam kontemporer membutuhkan basis teori baru yang lebih tegas dan menyeluruh dalam berbagai masalah hukum.

Ijtihad dalam rangka pembaharuan hukum Islam perlu dilaksanakan secara terus-menerus guna mengisi kekosongan hukum, sebab tidak mungkin ijtihad ulama terdahulu dapat mencakup semua hal secara mendetail ketentuan hukum masa sekarang. Apalagi saat ini frekuensi perubahan tingkah laku manusia sangat tinggi jika dibandingkan dengan masa-masa sebelumnya sebagai akibat dari faktor-faktor yang telah diuraikan di atas. Ijtihad yang dilaksanakan tidak boleh menyimpang dari prinsip-prinsip kemaslahatan dan harus sesuai dengan tujuan syariat.

### **3. Signifikansi Pembaharuan Hukum Islam**

Sudah sunnatullah manusia mengalami pasang-surut dalam kehidupan, baik secara perseorangan maupun kelompok. Sepanjang sejarah Islam, umat Islam mengalami berbagai perubahan-perubahan, baik perubahan tatanan sosial, politik, budaya, ekonomi, dan lain-lain. Dalam panggung politik, umat Islam pernah mengalami kejayaan dan memegang kekuasaan politik yang berpengaruh kuat di dunia internasional dan sekaligus sebagai pusat perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Kejayaan dan kemajuan ini diperoleh umat ketika mereka berpegang teguh dan mengamalkan Qur'an dan Hadis secara baik. Umat

---

<sup>88</sup> JND Anderson, *Law Reform in The Moslem World*, (London : University of London, 1976), h. 42.

mengalami masa kemunduran seiring dengan sikap sebagian besar mereka tidak mengamalkan Qur'an dan Hadis secara keseluruhan kecuali dalam masalah *ta'abudi* (ibadah). Di samping itu, kemunduran umat Islam dalam beberapa abad terakhir bersumber dari kesalahan dan penyimpangan dalam memahami dan mengamalkan Islam.<sup>89</sup>

Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang sangat pesat memberikan kemudahan kepada manusia dalam kehidupannya. Di sisi lain, kemajuan ini berimplikasi munculnya berbagai masalah baru dalam kehidupan manusia. Diantaranya, muncul sejumlah persoalan yang membutuhkan jawaban sesegera mungkin. Salah satu cara menjawab masalah itu dilakukan dengan ijtihad. Diantara produk ijtihad adalah *tajdīd*.

Sejalan dengan perputaran waktu dan perkembangan zaman terjadi perubahan sosial. Perubahan sosial ini berdampak sosial yang sedemikian rupa sehingga merubah bentuk, susunan, dan pola hubungan yang berbeda dari masa sebelumnya. Dalam konteks ini, terjadi pergeseran pola hubungan di antara individu dengan individu atau kelompok dengan kelompok dalam masyarakat atau unsur-unsur dalam suatu sistem. Persoalan sosial yang muncul akibat perubahan sosial ini menimbulkan kesenjangan antara ukuran-ukuran yang diterima dalam kehidupan sosial dengan realita sosial yang terjadi. Sejak abad ke-19 M berkembang pendapat yang menyatakan ada hubungan timbal balik antara evolusi sosial dan hukum. Hal ini dipandang sebagai sesuatu yang pasti terjadi sepanjang sejarah. Atas dasar ini, Savigny berpendapat bahwa hukum harus sesuai dan mencerminkan kesadaran yang ada dalam masyarakat. Penguasa tidak boleh memberlakukan apalagi memaksakan aturan yang bertentangan dengan kesadaran hukum tersebut.<sup>90</sup>

Islam dan hukum Islam yang diturunkan kepada Nabi SAW. harus diakui memiliki prinsip, kaidah, dan tujuan hukum yang matang dan sempurna. Dengan kematangan dan kesempurnaan ini, Islam dan hukumnya mampu memenuhi

---

<sup>89</sup>Safar ibn Abd al-Rahmān al-Hawalī, *al' Ilmāniyah Nas'atuhā wa Tatawaruhā wa Asaruhā fī al-Hayāh al-Islāmiyyah al-Mu'āsirah*, (Mekah: Dār Makkah, tt), h. 519

<sup>90</sup>Soerjono Soekanto, *Perspektif Teoritis Studi Hukum Dalam Masyarakat*, (Jakarta: Rajawali, 1985), h. 8

kebutuhan manusia. Namun, ini bukan berarti bahwa hukum Islam tidak boleh mengalami perubahan.<sup>91</sup>

Di sisi lain, tidak dapat diingkari bahwa hukum Islam yang terdapat di Indonesia dan dunia Islam lain sampai hari ini sebagian besar merupakan fikih sebagai hasil kreasi dan penafsiran ulama pada abad ke dua hijrah dan beberapa abad berikutnya. Dalam batas tertentu, kitab-kitab fikih hasil karya ulama masa lalu masih menjadi rujukan bagi kalangan umat Islam, baik di tingkat lembaga pendidikan maupun masyarakat umum.

Hukum Islam yang merupakan hasil pemahaman para ulama terhadap Qur'an dan Hadis tidak dapat dilepaskan dari pengaruh situasi dan kondisi lingkungan ulama yang merumuskannya. Ini cukup logis mengingat hukum yang dilahirkan ulama sebagai upaya menjawab berbagai persoalan yang muncul pada masanya. Hal ini terutama terjadi pada bidang muamalah yang tidak dinyatakan dengan tegas hukumnya dalam Qur'an dan Hadis. Hukum Islam dalam bentuk ini tentu hanya relevan untuk masa dan lingkungannya.

Cukup banyak bukti yang menunjukkan bahwa para ulama masa lalu dalam melahirkan hukum Islam dipengaruhi oleh lingkungan dan *'urf* mereka ketika itu. Dalam berbagai buku *tarīkh tasyrī* ' ditemukan penjelasan bagaimana ulama *ahl ra'yi* dan *ahl al-hadīs* berkembang di dua wilayah geografis berbeda. Abū Hanīfah sebagai pelopor ulama *ahl ra'yi* berkembang di Kufah dan Baghdad yang metropolitan sehingga harus menghadapi secara rasional sejumlah persoalan baru yang muncul akibat kompleksitas kehidupan kota. Hal ini diikuti pula oleh kenyataan bahwa Abū Hanīfah dan muridnya yang tinggal di Baghdad berada jauh dari pusat kota Hadis yaitu Madinah sehingga perbendaharaan Hadis mereka terbatas. Oleh karena itu, mereka menulis kitab-kitab fikih yang lebih mendasarkan kepada *ra'yu* daripada Hadis yang tidak masyūr ketika tidak ada nash Qur'an. Sebaliknya, Mālik bin Anas yang menetap di Madinah dengan tingkat kompleksitas hidup masyarakat yang sederhana dan ditambah kenyataan banyak perbendaharaan Hadis yang dimilikinya, sehingga ia cenderung menggunakan Hadis daripada rasio atau akal dalam menulis kitab fikihnya. Kitab

---

<sup>91</sup> Nourouzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), Cet. ke-1, h. 7

*Muwatha'* karya Imam Mâlik yang terkenal itu merupakan buku kumpulan Hadis pertama, sekaligus kitab fikih yang didasarkan pada Hadis atau riwayat<sup>92</sup>

Pengaruh faktor geografis dan tingkat urbanisme masyarakat turut pula mempengaruhi Ibn Rusyd dalam menuliskan karya fikihnya, *Bidâyah al-Mujtahid* sekitar abad ke-12 M. Ulama ini hidup di kota Kordova, Spanyol yang waktu itu menjadi kota metropolitan. Tingkat kemajuan kota Kordova ketika itu tidak dapat ditandingi kota London di Inggris dan kota-kota di Eropa yang masih belum tersentuh kemajuan. Kompleksitas kehidupan masyarakat dan ibn Rusyd sendiri yang dikenal sebagai filosof yang berpandangan luas mendorongnya menulis kitab *Bidâyah al-Mujtahid* dengan menyajikan berbagai pendapat mazhab fikih dengan alasan-alasannya tanpa memihak kepada mazhab tertentu. Padahal kita mengetahui bahwa kecenderungan kepada fikih perbandingan baru berkembang pesat pada zaman modern ini ketika tingkat urbanisme masyarakat muslim meningkat pesat.<sup>93</sup>

Dengan terjadi perubahan masa, hukum yang dirumuskan para mujtahid beberapa abad lalu, ada bagiannya yang tidak relevan dengan kemaslahatan umat Islam kini. Ini bukan hanya terletak pada nilai-nilai dan esensi yang terkandung di dalam hukum Islam, tetapi juga terletak pada format yang ditampilkannya sudah “kuno”, seperti persoalan-persoalan yang terkait dengan muamalah. Sebagian bentuk muamalah yang terdapat dalam kitab-kitab fikih ada yang tidak menyambung dengan perekonomian modern yang berkembang saat ini sehingga ketika berbicara tentang muamalah seolah-olah tinggal kenangan belaka. Meskipun demikian, kini kajian muamalah digiatkan kembali oleh umat Islam untuk menjawab kebutuhan hidup mereka.

Berbagai materi hukum Islam yang terdapat dalam kitab-kitab fikih menggunakan bahasa yang sudah kuno sehingga sebagian umat Islam mengalami kesulitan untuk memahaminya dengan baik. Sebagian istilah-istilah yang digunakan sulit dicarikan padanan yang setara dengannya di masa kini. Ini menjadi hambatan bagi umat Islam dalam membujukannya di kalangan sendiri dan masyarakat lain.

---

<sup>92</sup>Atho Mudzhar, *Membaca gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi, 1998), Cet. ke-1, h. 108

<sup>93</sup>Atho Mudzhar, *Membaca gelombang Ijtihad...*, h. 108-109

Berbagai istilah fikih yang tidak relevan ini perlu disesuaikan dengan istilah-istilah yang familiar dan berkembang saat ini sehingga mudah bagi umat Islam memahaminya.<sup>94</sup> Selain itu, hukum Islam yang terdapat dalam berbagai kitab fikih memuat pendapat-pendapat ulama dengan karakteristik tersendiri. Ada kitab fikih yang membahas setiap persoalan dengan panjang lebar dan ada pula kitab fikih yang membahasnya secara singkat. Seringkali ditemukan sebuah kitab fikih yang menguraikan suatu masalah yang tidak terdapat pada kitab fikih lain. Dalam kitab fikih tertentu diuraikan perbedaan pendapat ulama tentang suatu masalah. Perbedaan pendapat terjadi karena berbeda riwayat yang diperoleh ulama dari imam mazhabnya dan berbedanya kemampuan ulama yang mengistinbathkan hukum tersebut.

Bagi sebagian umat Islam yang hidup pada masa modern ini akan mengalami kesulitan untuk memahami kitab fikih dengan format seperti yang disebutkan. Untuk itu, format fikih perlu diperbaharui dengan memisahkan antara pendapat-pendapat ulama yang kuat dari pendapat-pendapat yang lemah tanpa perlu tenggelam dengan pembahasan yang terlalu panjang dan luas.<sup>95</sup>

Begitu pula sebagian hukum Islam tidak berlaku formal di berbagai negara Islam karena tidak didukung kebijakan politik penguasa. Kondisi politik umat Islam yang lemah di berbagai belahan dunia memberikan pengaruh terhadap keberlakuan hukum Islam. Berlakunya suatu hukum pada masa modern di berbagai negara diukur dengan diundangkan secara formal. Untuk dapat mengundang hukum Islam perlu dukungan politik yang kuat dan kreasi ulama untuk merumuskannya. Memang ada sebagian hukum Islam yang berhasil diundangkan di berbagai negara Islam, tetapi itu hanya terbatas pada hukum kekeluargaan, meliputi perkawinan, kewarisan, wakaf, dan sedikit dalam bidang perdata lain.

Kecenderungan sebagian umat Islam lebih mengutamakan mempelajari ibadah mahdhah, kurang memperhatikan materi hukum Islam lain. Mereka sibuk membicarakan dan memperbandingkan pendapat suatu mazhab dalam ibadah

---

<sup>94</sup>Yūsuf al-Qardhāwī, *Taysīr al-Fikih li al-Muslim al-Mu' āsharah fī Dhau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, Terjemahan Zuhairi Misrawi dan M. Imdadun Rahmat, dalam *Fikih Taysir Metode Praktis Mempelajari Fikih*, (Jakarta: Al-Kautsar, 1999), Cet. ke-1, h. 8

<sup>95</sup>Mushthafā Ahmad al-Zarqā', *al-Madkhal al-Fikih al-Ām*, (Damsyik: Dār al-Fikr, 1968), Juz 1, h. 197

tertentu dengan pendapat mazhab lain, sementara bidang hukum Islam lain, seperti bidang muamalah sering terabaikan. Hukum Islam yang tidak disentuh ini tinggal tertulis dalam kitab-kitab fikih.

Dalam melakukan kajian terhadap hukum Islam selama beberapa abad terakhir sampai saat ini, ilmu usul fikih oleh sebagian orang diabaikan. Ini yang menyebabkan ijtihad ulama ada yang keliru dan keluar dari prinsip-prinsip Islam. Sebab, usul fikih berfungsi sebagai alat untuk mengistinbathkan hukum dan menentukan salah atau benar hukum yang ditetapkan ulama. Andaikan usul fikih digunakan, lebih banyak guna mempertahankan mazhab fikih yang mereka anut.

Menghadapi kenyataan hukum Islam yang demikian, dan tuntutan zaman yang senantiasa berubah dan berbagai persoalan hukum yang menghendaki jawaban segera, melahirkan beberapa pendapat di kalangan umat Islam. Ini gambaran yang terjadi di kalangan umat Islam pada abad 19 M ketika terjadi kontak antara dunia Islam, khususnya Turki dan Mesir dengan dunia Barat yang membawa pengaruh besar terhadap sikap mereka. Ada tiga sikap umat Islam terhadap hukum Islam dalam merespon perkembangan modern.

*Pertama*, sebagian umat Islam ingin mempertahankan hukum Islam seperti yang ada dalam kitab-kitab fikih, tanpa membedakan secara tegas hukum yang harus tetap atau stabil dan hukum yang dapat berubah, dinamis dan berkembang, hukum yang manshûsh dan hasil ijtihad.<sup>96</sup> Menurut kelompok ini, umat Islam harus secara ketat berpegang pada produk ijtihad masa lalu, baik dalam bidang ibadah maupun muamalah dan semua itu bukan lapangan ijtihad. Ulama saat ini tidak mungkin melakukan ijtihad karena mereka tidak alim dan pintar seperti mujtahid masa lalu. Ijtihad tidak perlu lagi karena dalam kitab-kitab fikih klasik telah tersedia semua bentuk hukum untuk menjawab tantangan masa kini.

Menurut kelompok ini, kejayaan umat Islam tercapai kembali apabila situasi dan kondisi disesuaikan dengan tatanan hidup yang dikehendaki hukum Islam, bukan sebaliknya hukum Islam yang harus menyesuaikan dengan situasi dan kondisi saat ini. Mereka menentang segala bentuk perubahan terhadap hukum

---

<sup>96</sup>Satria Effendi M. Zein, Dalam *70 tahun Prof.Dr.H. Munawir Sjadzali, MA*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), h. 153

Islam dan apa yang datang dari luar karena akan membawa umat Islam mundur dalam mengamalkan Islam.

*Kedua*, sebagian umat Islam berpandangan untuk mengejar ketertinggalan mereka dan menyesuaikan diri dengan kemajuan abad modern dan perubahan dalam kehidupan umat Islam, pintu ijtihad harus dibuka secara bebas tanpa terikat dengan konsep metodologis yang telah dirumuskan mujtahid terdahulu.<sup>97</sup> Menurut kelompok

ini, ijtihad harus dilakukan tanpa harus membedakan antara nash yang *qath'ī* dan *zannī*. Nash-nash ini dapat disesuaikan penafsirannya dengan situasi dan kondisi saat ini. Sementara itu, hukum Islam yang tidak cocok dengan kemajuan abad modern harus disingkirkan dan diganti dengan hukum lain, yaitu hukum Barat. Pendapat ini dianut oleh orang-orang yang berpaham sekuler yang terdapat diberbagai negara Islam.

*Ketiga*, sebagian umat Islam berpendapat untuk mencapai kemajuan dan dapat hidup tenang di abad modern harus dengan mentaati ajaran Islam. Mengambil ijtihad masa lalu seadanya tidak akan cukup menyelesaikan masalah kehidupan umat Islam masa kini. Untuk itu, umat Islam boleh dan harus berijtihad, tetapi tetap berada dalam kerangka yang telah ada.<sup>98</sup> Dalam kaitan ini, perlu dibedakan antara hukum Islam yang bersifat absolut kebenarannya dan hasil-hasil ijtihad yang relatif kebenarannya.

Usul fikih sebagai metodologi ijtihad menjelaskan bahwa hukum Islam selain yang tegas dalam Qur'an dan Hadis, berasal dari hasil ijtihad mujtahid yang disimpulkan dari kedua nash itu. Hasil ijtihad ini ada yang dipengaruhi dalam pembentukannya oleh situasi dan kondisi. Hasil ijtihad seperti ini yang merupakan lapangan ijtihad untuk disesuaikan dengan masa kini. Hukum yang ditetapkan melalui ijtihad, dapat diperbarui agar membawa kemaslahatan bagi umat Islam kini. Ijtihad bisa pula dilakukan terhadap masalah-masalah yang tidak ada ketetapan hukumnya secara tegas dalam Qur'an dan Hadis.

Kelompok ketiga ini menolak pendapat kelompok pertama karena akan membuat hukum Islam ketinggalan zaman dan tidak dapat mengikuti dinamika sosial.

---

<sup>97</sup>Satria Effendi M. Zein, Dalam *70 tahun...*, h. 154

<sup>98</sup>Satria Effendi M. Zein, Dalam *70 tahun...*, h. 155

Kelompok ini tidak setuju dengan kelompok kedua karena prinsip liberal yang mereka anut dalam berijtihad dan keinginan mengganti hukum Islam dengan hukum asing. Pemikiran kelompok kedua ini berbahaya karena bila diikuti banyak ayat-ayat Qur'an dan Hadis Nabi yang disingkirkan dengan alasan tidak sesuai dengan akal manusia yang sering dikendalikan hawa nafsu.

Pola pikir kelompok ketiga ini yang kemudian diikuti oleh panitia penyusunan materi hukum perdata kerajaan Turki Usmani. Kumpulan hukum itu dikenal dengan

*Majalat al-Ahkām al-Adliyah* yang disusun antara tahun 1869 M dan 1876 M. Kumpulan hukum ini diberlakukan di semua wilayah kekuasaan kerajaan Turki Usmani, kecuali Mesir.<sup>99</sup>

Pola dan cara berpikir ketiga kelompok ini berkembang di dunia Islam sampai saat ini, termasuk di Indonesia. Meskipun demikian, secara bertahap pendapat yang menyatakan penting melakukan ijtihad sebagai langkah pembaruan hukum Islam lebih populer dan terus berkembang di kalangan umat Islam, baik mereka yang menyarankan ijtihad secara liberal maupun ijtihad dalam batas tertentu. Pendapat yang tetap ingin mempertahankan hukum Islam apa adanya terus berkurang karena pendapat mereka bertentangan dengan realitas kehidupan yang selalu berkembang dan berubah.

Berkaitan dengan persoalan ini, penulis cenderung memilih pendapat yang menyatakan ijtihad perlu dihidupkan kembali oleh para ulama sebagai upaya melakukan pembaruan terhadap hukum Islam. Pembaruan hukum Islam penting untuk mengembangkan hukum Islam sekaligus merespon berbagai peristiwa hukum yang selalu terjadi dan berkembang di tengah-tengah masyarakat Islam. Pembaruan hukum Islam harus dilakukan setiap saat dalam batasan dan lingkup yang telah digariskan Allah dan Rasulnya yang kemudian dirumuskan para ulama. Pembaruan ini harus dilakukan secara berkesinambungan agar hukum Islam tidak ketinggalan zaman. Pembaruan bukan dimaksudkan meninggalkan, merombak dan menghancurkan nash, tetapi sebagai upaya memperbaharui hukum Islam yang telah usang dengan mengembalikannya seperti keadaan semula dan mampu menjawab berbagai persoalan baru yang muncul. Pembaruan merupakan tuntutan

---

<sup>99</sup>Shufi Hasan Abū Thalib, *Tathbīq al-Syarī'ah al-Islāmīyah fī al-Bilād al-Arabīyah*, (Kairo: Dār al-Nahdah al-Arabiyah, 2001), Cet. ke-4, h. 256

dan kebutuhan untuk menjadikan hukum Islam tetap aktual di kalangan umat Islam sepanjang masa.

Dalam sejarah perkembangan hukum Islam terbukti bahwa perubahan sosial dan masalah yang terjadi dalam kehidupan umat Islam selalu dapat diatasi hukum ini. Ada ungkapan yang populer di kalangan pakar hukum Islam, yaitu *al-Syarī'ah al-Islāmiyyah Shālihat li kulli zamān wa makān* (syariah Islam cocok dipedomani dalam segala waktu dan tempat). Prinsip ini menjadi keyakinan mendalam di kalangan umat Islam sepanjang masa. Perubahan waktu membawa pada perubahan situasi dan kondisi sehingga menimbulkan pula perubahan dalam cara hidup umat Islam. Perubahan ini dapat berpengaruh pada pergeseran tata nilai. Terjadinya perubahan hukum seringkali sebagai konsekwensi perkembangan dan perubahan sosial. Umar bin Khattab, terkenal sebagai salah seorang sahabat terkemuka yang sering melakukan pengembangan dan perubahan pemahaman jangkauan nash melalui ijtihad dengan berbagai metodenya. Perubahan ini dipandang sebagai upaya menjadikan hukum mampu merespon perubahan situasi dan kondisi masyarakat. Misalnya, sikap Umar yang tidak memberikan bagian zakat kepada para mu' allaf karena telah terjadi perubahan situasi dan kondisi. Umar berpendapat bagian zakat untuk mu'allaf diberikan ketika umat Islam berada dalam kondisi lemah guna menghindarkan agar mereka tidak berbuat jahat kepada umat Islam dan sebagai upaya menarik hati mereka kepada Islam. Ketika kondisi umat Islam telah kuat dan jumlah mereka telah banyak, tidak perlu lagi menarik hati mu' allaf dengan memberikan bagian zakat kepada mereka.<sup>100</sup>

Untuk mewujudkan pembaruan, semangat melakukan ijtihad harus dikembangkan di kalangan ulama. Ijtihad merupakan sarana dalam penggalian hukum dengan maslahat sebagai tujuannya. Oleh sebab itu, kewajiban mujtahid untuk menggali hukum terhadap peristiwa-peristiwa hukum bidang muamalah yang belum ada ketentuan hukumnya dalam *nash*. Para mujahid dituntut mampu melahirkan fikih (hukum Islam) yang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang dihadapinya, demi memenuhi kebutuhan masyarakat terhadap hukum di setiap waktu dan tempat.

---

<sup>100</sup>Muhammad Rawās Qala'rajī, *Mausū'ah Fikih Umar bin al-Khattāb*, (Beirūt: Dār alNafāis, 1989), Cet. ke-4, h. 470

Melakukan ijtihad merupakan tugas para ulama yang tidak dapat dihindari. Agar para ulama mampu menjalankan tugasnya, mereka harus berupaya meningkatkan kemampuan diri melalui proses pendidikan secara terus menerus sehingga mencapai derajat mujtahid. Kondisi ini sangat berpeluang untuk dicapai. Dalam hal ini, lembaga pendidikan Islam mempunyai peran penting untuk melahirkan para mujtahid yang mampu memecahkan masalah-masalah hukum yang terjadi pada masanya.

Dengan demikian, pembaruan hukum Islam mempunyai peran penting untuk mempertahankan hukum Islam agar berlaku di kalangan umat Islam. Agar pembaruan hukum Islam dapat berjalan terus, dilakukan dengan benar, dan mampu mengikuti dinamika kehidupan umat Islam, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan. Dalam konteks ini, semangat melakukan ijtihad fardî maupun *jama'î* di kalangan ulama harus selalu dikembangkan.

Semangat ijtihad yang dicontohkan para sahabat Nabi, tabi'in, tabi'-tabi'in, dan imam-imam pendiri mazhab, perlu terus dipertahankan ulama masa kini. Ijtihad tersebut mengambil bentuk ijtihad fardî (individu). Ulama-ulama kini yang memenuhi kualifikasi ijtihad harus tampil untuk melakukan ijtihad *fardî* guna memecahkan berbagai persoalan hukum yang dihadapi umat Islam. Seiring dengan perkembangan zaman, khususnya zaman modern saat ini, selain ijtihad *fardî*, perlu pula dikembangkan ijtihad *jama'î*. Sebab, ijtihad *fardî* belum memadai menjawab persoalan hukum yang semakin rumit dan kompleks sehingga dibutuhkan ijtihad *jama'î* untuk menyelesaikannya. Pendapat sekelompok orang akan lebih dekat kepada kebenaran daripada pendapat individu, meskipun yang seorang itu tinggi dan luas ilmunya.

Semangat beragama umat Islam yang ingin mengamalkan Islam dalam berbagai lapangan kehidupan merupakan modal utama dalam menghadapi tantangan yang terdapat di abad modern ini sekaligus menumbuhkan semangat melakukan ijtihad dan pembaruan hukum Islam. Munculnya berbagai institusi yang menamakan Islam baik dalam lingkup lokal maupun internasional, seperti OKI dan bank-bank Islam merupakan bukti kesadaran beragama umat Islam semakin meningkat. Dengan semangat beragama yang baik, umat Islam mengukur

segala aktifitas kehidupan mereka bertentangan atau tidak dengan ajaran agamanya, terutama dalam bidang hukum Islam.

Semangat beragama perlu didukung peningkatan semangat umat Islam dalam *tafaquh al-dīn* (pemahaman agama). Tradisi umat Islam yang menekankan pendidikan sepanjang umur sebagai realisasi dari upaya meningkatkan pemahaman terhadap ajaran agama. Islam menganjurkan umatnya menuntut ilmu secara sungguh-sungguh meskipun menempuh jarak dan memakan waktu lama. Secara institusional, semangat *tafaquh al-dīn* didukung dengan terus berkembangnya berbagai lembaga pendidikan Islam yang berskala nasional dan internasional, seperti Universitas Al-Azhar di Mesir.

Dengan semangat *tafaquh al-dīn*, umat Islam berusaha melakukan pembaruan terhadap Islam dan hukum Islam. Tajdīd yang dilakukan dalam bentuk menguji kembali pemahaman umat Islam terhadap ajaran agama dengan menjadikan Qur'an dan Hadis sebagai alat ukur. Andaikan ditemukan penyimpangan pemahaman umat terhadap agamanya, maka dikembalikan kepada ajaran yang dikehendaki Islam.

Melalui semangat *tafaquh al-dīn*, umat Islam akan mampu dan berpeluang menjadikan hukum Islam dan ajaran Islam tetap aktual dan mampu mengikuti situasi dan kondisi tanpa keluar dari aturan Islam. Ungkapan para ulama bahwa syariah Islam cocok untuk setiap situasi dan kondisi dapat terwujud dalam kehidupan umat Islam.

#### **4. Obyek Pembaharuan Hukum Islam**

Pembaruan hukum Islam tidak dapat diabaikan para ulama kapan dan di mana pun. Melalui pembaruan diharapkan mampu menampilkan keindahan dan kesempurnaan hukum Islam sehingga dapat membawa kemaslahatan bagi umat Islam. Namun demikian, dalam melakukan pembaruan tetap diperlukan sikap kehati-hatian sehingga tidak terjadi kesalahan dan kekeliruan. Hal ini tentu terkait dengan orang yang akan melakukan pembaruan dan objek hukum Islam yang dapat diperbarui.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> Menurut para ulama orang yang melakukan pembaruan hukum Islam harus memenuhi syarat dalam berijtihad. Ia harus berpribadi kokoh, jujur, memiliki pengetahuan tentang Quran, Hadis, Ijma', usul fikih, bahasa Arab, *maqāṣid al-Syarī'ah*, dan ilmu modern, seperti antropologi dan sosiologi dalam kaitannya dengan hukum kekeluargaan. Menurut Muhammad bin Ahmad bin 'Abd al-'Azīz, perlu dibedakan syarat ijtihad bagi mujtahid mutlaq dengan mujtahid fī al-mazhab.

Dengan melihat kenyataan hukum Islam sebagai hasil ijtihad ulama masa lalu, objek pembaruan hukum Islam dapat dilakukan dalam dua bentuk, yaitu; pembaruan dari segi materi dan segi formatnya.

#### 1. Pembaruan dari segi materi hukum Islam

Dalam melakukan pembaruan materi hukum Islam ini perlu dibedakan antara hukum Islam yang dapat diperbarui dan tidak dapat diperbarui. Menurut ‘Abd al-Wahhâb Khallâf dan Muhammad ‘Alî as-Sayis, hukum Islam dilihat dari sumbernya terdiri dari beberapa bagian.

- i. Hukum yang bersumber pada *nash sharîh* (tegas) dan *qath’î* terhadap objeknya (unsur materil) sehingga tidak ada peluang bagi akal untuk menemukan hukum, selain dari yang ditegaskan *nash*. Termasuk dalam kategori ini, *‘illat qashîrah* (terbatas padahukum asl) sehingga tidak boleh dilakukan ijtihad padanya, tetapi harus mengikuti ketentuan *nash*. Hukum-hukum yang demikian tidak mengalami perubahan dan pembaruan.
- ii. Hukum yang didasarkan pada *nash* atau dalil *zannî*. Dalam hal ini, akal mempunyai peluang untuk melakukan ijtihad (mencari objek lain yang ditunjuk *nash*). Ijtihad bertujuan mencari maksud *nash* yang tepat. Namun, ijtihad terbatas pada pemahaman *nash* dan tidak boleh keluar dari jangkauannya. Hukum-hukum yang termasuk kategori ini banyak terkait dengan bidang muamalah. Terhadap *nash* seperti ini boleh dilakukan pembaruan pemahaman selama tidak bertentangan dengan *nash qath’î*, masalah-masalah yang terdapat Ijma’ ulama dan tidak bertentangan dengan kemaslahatan umum.
- iii. Hukum yang dilandaskan pada kesepakatan para ulama atau *Ijma’ sharîh* yang dinukilkan secara *mutawâtir* tentang objek tertentu. Ijtihad tidak boleh dilakukan terhadap hukum-hukum seperti ini, kecuali untuk menguji kebenaran terjadinya Ijma’. Misalnya, Ijma’ ulama tentang pemberian hak

---

Adapun syarat mujtahid mutlak adalah mengetahui ilmu usul fikih, dalil-dalil *sam’îyyah* (ayat-ayat Quran dan Hadis tentang hukum), *nasikh* dan *mansûkh*, hadis sahîh dan dha’îf, ilmu nahu dan bahasa Arab yang terkait dengan Quran dan Hadis, Ijma’ ulama, *asbâb nuzûl* al-Qur’an dan *asbâb wurûd al-hadîs*, dan mengetahui Allah dengan sifat-sifat wajib dan yang boleh ada pada-Nya. Sedang mujtahid fî al-mazhab, ia harus mengetahui tentang metode yang dipakai imam mazhabnya dalam mengistinbathkan hukum. Lihat Muhammad bin Ahmad bin ‘Abd al-‘Azîz bin ‘Alî al-Futûhî al-Hanbalî (W.972 H), Syarh al-Kaukib al-Munîr populer disebut Mukhtashâr al-Tahrîr, (Riyâdh: Maktabah al-Abikhan, 1997), Juz 4, h. 459-46

warisan seperenam kepada nenek. Hal ini dilandaskan pada Hadis dalam kasus kewarisan yang menurut kesepakatan (Ijma') para ulama memang benar dinukilkan dari Nabi SAW. Dalam konteks ini, Nabi SAW. pernah memberi nenek seperenam harta warisan dari si mayit yang telah tiada ibunya (HR.Abu

Dawud dan Tirmidzi).

- iv. Hukum yang tidak didasarkan pada nash tertentu, seperti kebanyakan hukum Islam yang terdapat dalam berbagai mazhab fikih. Hukum-hukum ini ditarik dari prinsip-prinsip umum yang terdapat dalam nash. Dalam hal ini, terbuka peluang melakukan ijtihad untuk mengkaji ulang hukum Islam yang telah dirumuskan ulama itu dan terbuka kemungkinan melakukan pembaruan dan perubahan hukum seiring dengan perubahan sosial. Ijtihad dilakukan pula untuk menetapkan hukum-hukum yang belum terjangkau oleh ijtihad ulama masa lalu. Misalnya, menetapkan hukum haram inseminasi buatan yang dilakukan dengan bantuan donor sperma atau ovum, dan hukumnya sama dengan zina (prostitusi). Namun, inseminasi buatan boleh dan halal apabila dilakukan dengan sel sperma dan ovum suami istri yang sah dan tidak ditransfer embrionya ke dalam rahim wanita lain, termasuk istrinya sendiri yang lain (bagi suami yang berpoligami).

Dengan mengamati pembagian hukum Islam di atas, dapat ditegaskan bahwa pembaruan tidak dapat dilakukan terhadap *nash* hukum yang *qath'ī* karena ia berlaku di segenap waktu dan tempat. Biasanya, ajaran yang terkandung dalam *nash qath'ī* merupakan ajaran mendasar (essensial) sehingga bersifat *tsawābit* (tetap) dan tidak bersifat *mutaghayyirat* (berubah) karena perubahan zaman. Diantara hukum yang tidak boleh dilakukan pembaruan terhadapnya terkait dengan kewajiban shalat, puasa, zakat, haji, menyucikan diri dari hadas, dan keharaman khumar.<sup>102</sup> Andai kata ajaran ini boleh diperbarui tentu akan muncul ketidakstabilan dalam Islam.

Pembaruan tidak dapat dilakukan terhadap *Ijma' sharīh* yang disandarkan kepada nash karena *Ijma'* yang demikian biasanya untuk mendukung *nash qath'ī*. Bahkan, *Ijma'* di kalangan ahli usul fikih dipandang lebih kuat dari nash. Namun,

---

<sup>102</sup>Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Syarī'ah*, (t.p.: Dār ibn Affān, 1997), Jilid 2, Cet. ke-1, h. 16

bila Ijma' dirumuskan berlandaskan pada prinsip maslahat, dimungkinkan untuk diperbarui, apabila maslahat tersebut tidak terwujud pada suatu masa. Pembaruan dapat dilakukan terhadap hukum Islam yang diatur dengan nash *zannī* yang mengandung penafsiran dan penakwilan, lebih populer disebut masalah fikih. Pembaruan itu dilakukan selama berkisar dalam ruang lingkup arti dari suatu redaksi, baik arti hakiki maupun arti metaforis (*majazī*), dimana *takwīl* bisa dilakukan apabila didukung oleh suatu indikasi yang kuat bahwa yang dimaksud oleh yang punya redaksi (*Syāri'*) adalah arti *majazīnya*.

Umumnya, hukum Islam yang berkaitan dengan masalah muamalah diatur nash dalam bentuk prinsip-prinsip dasar dan sebagian besar diatur nash *zannī*. Hukum Islam yang didasarkan pada nash *zannī* dan hukum-hukum yang tidak rinci, dapat diubah sejalan dengan perubahan waktu dan tempat. Dalam hal ini, para ahli hukum Islam berpeluang untuk melakukan *ijtihad* dan pembaruan terhadapnya. Di sini letak kekuatan hukum Islam, dimana persoalan bidang muamalahnya yang bersifat umum itu dapat dikembangkan setiap masa dan tempat.

Sebagian besar hukum muamalah yang dijelaskan Qur'an dalam bentuk prinsip-prinsip dasar, penjelasannya secara rinci dapat dilihat dalam Hadis Nabi SAW. Dalam melihat Hadis yang perlu diperhatikan, mana penjelasan yang pasti, tidak boleh ditambah dan dikurangi dan mana pula yang merupakan contoh praktis untuk masyarakat pada waktu wahyu diturunkan. Dalam hal terakhir ini, para ahli hukum Islam bisa menambah contoh lain, selama berkisar dalam ruang lingkup makna suatu lafal yang akan dijabarkan.

Pembaruan dapat dilakukan pula terhadap hukum Islam yang berasal dari hasil *ijtihad* ulama. Biasanya dalam merumuskan hukum Islam yang demikian, ulama menggunakan metode *istinbāth* hukum, seperti *maslahah mursalah* dan *'urf*. Dengan terjadi perubahan kemaslahatan dan *'urf* dalam kehidupan masyarakat mendorong ulama melakukan pembaruan terhadap hukum Islam yang demikian. Sejalan dengan prinsip itu, hasil *ijtihad* para ulama masa lampau yang relevan dan cocok untuk masa dan tempatnya, belum tentu sesuai dengan situasi kini, meskipun di tempat itu sendiri. Prinsip ini sejalan dengan sebuah kaidah

fikih, yaitu “hukum boleh berubah karena perubahan masa dan hukum ditetapkan berdasarkan illat yang sesuai dan terkait dengannya”.

Biasanya persoalan muamalah banyak dirumuskan ulama dengan berpijak pada kebiasaan masyarakat. Dengan terjadi perubahan kehidupan masyarakat, jelas membawa perubahan terhadap adat mereka. Perubahan masa dan tempat membawa pula perubahan kemaslahatan masyarakat yang terkait dengannya.

## 2. Pembaruan hukum Islam dari segi format

Pembaruan hukum Islam dalam pandangan Yûsuf al-Qardhawi dapat dilakukan dengan jalan menampilkan hukum Islam dalam bentuk format baru dan mudah memahaminya.<sup>103</sup> Secara jujur harus diakui hukum Islam yang dirumuskan ulama pada abad kedua, ketiga, keempat hijrah, dan masa sesudahnya yang ditemui sampai sekarang masih dalam bentuk format lama. Format ini tentu relevan dan cocok untuk masanya. Namun, dengan perkembangan masa format itu terlihat ketinggalan yang diikuti dengan realitas sulit dipahami oleh sebagian umat Islam saat ini.

Dalam upaya melahirkan hukum Islam format baru, perlu mempertimbangkan unsur-unsur kuat yang digunakan para ulama dalam merumuskan hukum Islam yang meliputi potensi, ketelitian, dan kedalaman ulama dalam membahas suatu permasalahan, seperti semangat berijtihad dan ketelitian ulama masa lalu dalam meneliti Qur'an dan Hadis. Misalnya, imam Syāfi'ī yang rela berjalan berbulan-bulan hanya untuk mengetahui pengertian *qurū'* di berbagai negeri Islam. Di samping itu, dalam pembahasan hukum Islam harus ditonjolkan pemakaian metode pembahasan yang memperhatikan esensi dari hukum Islam.

Menampilkan hukum Islam dalam format baru bukan berarti membuat hukum baru yang berasal dari ijtihad sehingga membatalkan dan menggugurkan hukum yang telah ditetapkan (diwajibkan) Allah atau menghalalkan yang telah diharamkan Allah. Upaya ini bukan pula membuat bid'ah dalam Islam yang tidak dibenarkan Allah.

Adapun format baru hukum Islam yang diharapkan dapat memudahkan dalam memahaminya dibuat dengan tetap menjaga kemudahan dan keringanan dalam syarī'at. Berdasarkan hal ini, tidak tepat memperlakukan semua manusia

---

<sup>103</sup>Yusuf Qardhāwī, *Yajibu ai Yakūna li al-Muslimīn Fikih al-Mu'āshir*, al-Wa'yu al-Islāmī, 366, (Juli, 1996), h. 37

secara sama. Begitu pula tidak tepat menyamakan tuntutan terhadap orang yang kuat dengan yang lemah.

Sejalan dengan maksud ini, ada dua bentuk format baru hukum Islam yang dapat ditampilkan melalui upaya pembaruan. *Pertama*, pembaruan hukum Islam dilakukan dengan meninggalkan semua fikih yang tidak relevan dengan masa kini dan membuang unsur-unsur lemah dalam hukum Islam, seperti keharusan berpegang pada satu mazhab. Menggunakan pendapat-pendapat mazhab fikih yang relevan dengan saat ini.

Untuk mempermudah memahami hukum Islam dilakukan dengan tidak fanatik pada satu mazhab. Khazanah hukum Islam yang terdapat dalam kitab-kitab fikih yang luas dan kaya dengan berbagai mazhab dipakai selama sejalan dengan kebutuhan dan membawa kemaslahatan kepada umat Islam saat ini. Ini sejalan dengan ungkapan *al-Muhāfazhah 'ala al-qadīm al-shālih wa al-akhdu bi al-jadīd al-ashlāh*.

*Kedua*, upaya memperbarui hukum Islam dilakukan dengan menjadikannya sebagai hukum positif. Pada masa modern ini, suatu hukum disebut hukum apabila telah diundangkan atau dijadikan hukum positif. Oleh sebab itu, bila hukum Islam ingin diberlakukan di negara-negara Islam, perlu diperjuangkan menjadi hukum positif di negara-negara itu, terutama terhadap materi hukum Islam yang pemberlakuannya tergantung kepada kekuatan politik dan dengan diundangkan.

Melalui cara ini, hukum Islam akan mengikat dan dilaksanakan umat Islam dalam kehidupan mereka. Memang tidak semua bagian hukum Islam yang dapat diundangkan dan dijadikan hukum positif. Hukum Islam yang terkait dengan ibadah tidak dapat diundangkan. Pelaksanaan hukum Islam ini tidak tergantung kepada undang-undang, tetapi lebih ditekankan kepada kesadaran umat Islam.

Persoalan yang penting diperhatikan bahwa hukum Islam yang terdapat dalam kitab-kitab fikih belum siap untuk diangkat menjadi undang-undang. Hal ini terjadi diantaranya disebabkan bahasanya yang sudah kuno. Ini bukan berarti hukum Islam tidak bisa dipakai. Hukum Islam dapat digunakan sebagai bahan baku dalam membuat undang-undang.

## 5. Pembaruan Hukum Islam di Indonesia

Secara keseluruhan, pembaruan hukum Islam di Indonesia, berjalan agak berlahan dibandingkan dengan negara-negara muslim lainnya, terutama di negara timur tengah, Afrika Utara, India dan Pakistan.<sup>104</sup> Jika Indonesia melakukan pembaruan hukum Islam pada dekade 70-an, dengan kewujudan undang-undang nomor 1 tahun 1974, maka di Jordania telah menetapkan *law of family right* tahun 1951, Syria melahirkan *Syria of personal status* tahun 1953, Maghribi melahirkan *family of Maroco* tahun 1957, Pakistan melahirkan *family of Pakistan* tahun 1955, Iraq tahun 1955 mewujudkan *law of personal status of Iraq*, Tunisia melahirkan *tunisian code of personal status* tahun 1957, dan Sudan telah melahirkan *sudan family law* tahun 1960.<sup>105</sup>

Meskipun menjadi negara yang lambat dalam melakukan pembaruan hukum Islam, namun kewujudan undang-undang perkawinan nomor 1 tahun 1974, peraturan pemerintah nomor 9 tahun 1975, peraturan pemerintah nomor 10 tahun 1983, peraturan pemerintah nomor 28 tahun 1977 tentang perwakafan tanah milik, dan pewujudan kompilasi hukum Islam Indonesia tahun 1991 merupakan dinamika pembaruan pemikiran hukum Islam yang harus disyukuri. Sebagai produk pemikiran hukum Islam, yang merupakan hasil daripada kerja sama antara lembaga eksekutif (*ulil-amri*) dan lembaga legislatif (*ahl al-hall wa al-'aqd*), maka ia harus dipatuhi, baik secara normatif maupun historis. Sesungguhnya di Indonesia, studi tentang pembaharuan hukum Islam telah dilakukan secara kontinyu oleh para cendekiawan muslim, terutama mengenai materi undang-undang keluarga dan institusi peradilan Islam.

Pada umumnya kajian mengenai institusi peradilan Islam berhubungan dengan soal perhatian, dan pertanyaan bagaimana, serta cara pengadilan-pengadilan Islam dapat bertahan, bahkan dapat menjadi lebih kuat kedudukannya di negara Indonesia. *Islamic courts in Indonesia, A studyng the political bases of legal institutions* oleh daniel S.Lev, adalah diantara karya yang cukup baik dalm

---

<sup>104</sup>Thahir Mahmood, *Family Law Reform in The Muslim World*, (Bombay: N.M. Tripathi, 1972), h. 72

<sup>105</sup>Thahir Mahmood, *Family Law Reform...*, h. 53

membahas masalah ini. Buku “peranan peradilan agama Islam dalam pembinaan hukum nasional “ oleh Baqir Manan, juga dapat dirujuk dalam persoalan ini.<sup>106</sup>

Kajian tentang undang-undang keluarga, perhatian banyak ditujukan kepada persoalan-persoalan perkawinan dan kewarisan, khususnya yang berkaitan dengan hukum adat daerah-daerah tertentu, yang tidak sesuai bahkan berseberangan dengan hukum Islam. Salah seorang penulis Indonesia yang paloing banyak menghasilkan karya tentang hukum dan dan masyarakat Islam adalah Hazairin, pengajar dan pakar hukum Islam di universitas Indonesia. Melalui karya-karyanya ia dengan penuh antusias mengutamakan hukum Islam daripada hukum adat, sikapnya tanpak kontras dengan sejumlah pakar hukum Belanda yang lebih cenderung memilih hukum adat daripada hukum Islam seperti Snouck Hurgronje, Vollenhoven, dan ter haar , dan anak didiknya di Indonesia, Supomo. Untuk kajian ini dapat dilihat, misalnya dalam buku “hukum kewarisan billateral menurut al-quran dan hadist“ karya Hazairin, yang menyatakan bahwa dalam adat jawa, laki-laki dan perempuan menerima bagian warisan yang sama banyaknya, dan di Sumatera Barat, perempuan malah menerima lebih banyak dari laki-laki, sedangkan menurut Islam laki-laki meski menerima bagian dua kali lebih besar dari pada perempuan.<sup>107</sup> Atas berbagai perbedaan tersebut banyak pihak yang menyarankan agar dilakukan reaktualisasi ajaran Islam agar dapat diaplikasikan dalam kehidupan masyarakat Indonesia.

Sebenarnya semenjak tahun 1970 M, usaha untuk menempatkan hukum Islam sebagai sub-sistem hukum nasional telah dilakukan, yakni dengan lahirnya undang-undang nomor 14 tahun 1970 tentang ketentuan-ketentuan pokok kekuasaan kehakiman pada tahun 1974, melalui undang-undang perkawinan, sebagian upaya tersebut mulai terlihat meskipun keputusan pengadilan agama tetap harus mendapat pengesahan dari pengadilan sipil. Pada tahun 1989, setelah melalui usaha dan perjuangan yang panjang, akhirnya lahir undang-undang nomor 7 tahun 1989 tentang peradilan agama. Meskipun didalamnya lebih banyak memuat hal-hal teknis beracara di Pengadilan Agama, namun didalamnya masih

---

<sup>106</sup>Bagir Manan, *Peranan Peradilan Agama dalam Pembinaan Hukum Nasional*, (Bandung:Rosda Karya, 1991), h. 143-147

<sup>107</sup>Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut AL-Qur'an dan Hadits*, (Jakarta: Tintamas, 1982), h. 17-23

terdapat pilihan atau alternatif bagi subjek hukum. Misalnya dalam soal warisan, pihak terdakwa dapat memilih untuk mengajukan perkaranya di Pengadilan Agama atau di Pengadilan Sipil.<sup>108</sup>

Namun demikian, menurut kajian Mahadi, perkembangan dan kemajuan tentang pemikiran tentang hukum Islam di Indonesia baru terjadi sejak dikeluarkan undang-undang nomor 1 tahun 1974 tentang hukum perkawinan. Mahadi menyatakan, dengan dikeluarkannya undang-undang tersebut maka berakhirlah teori *receptie* “teori iblis” yang diberlakukan pada masa sebelumnya. Untuk menguatkan pendapat ini, Mahadi mengutip pasal 1 ayat 1 yang menyatakan bahwa “perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut ketentuan hukum masing-masing agama dan kepercayaannya”.<sup>109</sup> Dengan demikian, hukum Islam menjadi sumber hukum langsung tanpa harus melalui hukum adat dalam menilai apakah suatu perkawinan itu sah atau tidak. Jadi secara yuridis formal, hukum Islam telah berlaku dan dilaksanakan oleh masyarakat Islam Indonesia.

Walau bagaimanapun, pemikiran hukum Islam dalam masalah perkawinan berkembang begitu menarik pada masa pra undang-undang perkawinan dan pada masa sesudahnya. Undang-undang perkawinan adalah sebuah peraturan yang harus berjalan dikalangan masyarakat Indonesia, termasuk untuk umat Islam yang selama ini terikat dengan fikih munakahat. Amir Syarifuddin, seorang pakar hukum Islam Indonesia, menyatakan bahwa undang-undang perkawinan dalam beberapa pasalnya berbeda dengan apa yang termuat di dalam fikih munakahat menurut paham mazhab Imam Syafi’i, yang selama ini dijalankan oleh umat Islam Indonesia. Bahkan juga berbeda dengan kitab-kitab fikih selalu menjadi rujukan para ulama Indonesia.<sup>110</sup>

Dalam hal-hal yang berbentuk peraturan yang bersifat administratif, seperti pencatatan perkawinan dan surat nikah, tidak menjadi permasalahan bagi para pakar hukum Islam Indonesia, meskipun hal itu tidak terdapat dalam kitab-kitab fiqih. Namun terhadap ketentuan yang berbeda dengan aturan yang terdapat dalam kitab fiqih, ia diperdebatkan secara luas. Amir Syarifuddin mengungkapkan

---

<sup>108</sup>Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta:Grafindo Persada, 1995), h. 24

<sup>109</sup>Mahadi, *Hukum Waris Bagi Umat Islam*, (Jakarta: Proyek Peningkatan Badan Pembinaan Peradilan Agama, 1980), h. 33

<sup>110</sup>Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam...*, h. 131

beberapa perbedaan materi hukum yang terdapat dalam undang-undang perkawinan dengan yang ada dalam kitab fiqih. Seperti, antara lain, masalah batas umur perkawinan, yang menyebutkan 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan. Ini berbeda dengan ketentuan hukum yang termuat dalam kitab-kitab fikih yang membolehkan perkawinan dengan anak-anak tanpa ada ketentuan pembatasan umur. Undang-undang perkawinan juga membolehkan perempuan yang telah mencapai umur 21 tahun untuk menikah tanpa wali, padahal dalam kitab-kitab mazhab Syafi'i dikatakan bahwa perempuan dalam hal apapun, besar, kecil gadis atau janda tidak sah kawin tanpa ada wali. Undang-undang perkawinan hanya membolehkan perkawinan poligami apabila mendapat izin dari Pengadilan Agama dan setelah memenuhi persyaratan tertentu, sedangkan dalam mazhab Syafi'i begitu juga dalam kebanyakan kitab fikih lainnya, dibolehkan berpoligami tanpa ada izin dari siapapun dan juga tanpa persyaratan selain syarat adil dalam giliran tidur. Undang-undang perkawinan menetapkan pelaksanaan talak harus disaksikan didepan sidang pengadilan, sedangkan dalam fikih kalangan ulama ahli sunnah termasuk Syafi'i dinyatakan talak sah tanpa persyaratan kesaksian, karena itu ia dapat dilakukan kapanpun.

Demikian beberapa contoh diferensiasi antar materi undang-undang perkawinan dan fikih yang dijalankan oleh umat Islam Indonesia selama ini. Dapat dikatakan masalah hukum perkawinan telah menjadi isu penting dikalangan para ulama Indonesia, meskipun ditandai dengan corak keragaman dan perbedaan.

Pendapat senada juga terungkap dalam tulisan Yahya Harahap yang mengatakan, meskipun materi-materi perkawinan itu berbeda dengan fikih, namun ia dapat diterima oleh masyarakat Indonesia sebagai hukum yang dapat diikuti dan dilaksanakan dengan penuh keyakinan. Hal ini disebabkan, antara lain, bahwa undang-undang perkawinan merupakan peraturan perkawinan umat Islam yang wajib dipenuhi sebagai kewajiban agama dan negara. Bahkan ia dapat dianggap sebagai fikih munakahat bagi masyarakat Indonesia. Pernyataan ini berdasarkan kepada kenyataan bahwa kitab-kitab fikih klasik sesuai dan relevan pada masanya, sedangkan untuk masa sekarang harus dilakukan pengkajian ulang terhadap materi hukumnya dalam rangka pembaharuan hukum Islam, terutama dalam mengantisipasi perkembangan era modern.

Penerimaan terhadap undang-undang perkawinan tersebut, yang berbeda dengan paham fikih yang diamakan selama ini di Indonesia, dapat dikatakan sebagai usaha pembaharuan hukum Islam. Pembaharuan, dalam konteks ini, mungkin dalam bentuk penerimaan paham fikih diluar paham mazhab Syafi'i, dan mengambil berbagai paham yang terdapat dalam kitab-kitab fikih, tanpa mengambil aliran mazhab yang diikuti oleh pengarangnya.

Ide pembaharuan semakin hangat diperbincangkan di berbagai institusi, seperti perguruan tinggi, organisasi-organisasi Islam seperti Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama dan Persatuan Islam serta dalam berbagai lembaga dan kesempatan lainnya. Singkat kata, nyaris semua ulama Indonesia terlibat dalam membicarakan masalah pembaharuan ini. Berbagai perbincangan tersebut pada akhirnya berujung pada suatu kesimpulan bahwa, pada prinsipnya, pembaharuan hukum Islam dapat diterima selama tidak bertentangan dengan dalil-dalil *sharih* dan *qat'i*, dalam alquran dan hadist yang mutawatir. Oleh karena itu, gerakan pembaharuan hukum Islam terus dilakukan sehingga terkodifikasinya kompilasi hukum Islam Indonesia, yang menurut Amir Syarifuddin, merupakan puncak pembaharuan pemikiran hukum Islam di Indonesia.<sup>111</sup>

Kompilasi hukum Islam yang secara formal disahkan melalui intruksi Presiden nomor 1 tahun 1991 adalah merupakan refleksi dan puncak perkembangan pemikiran hukum Islam di Indonesia. Pernyataan ini didasarkan pada diadakannya seminar nasional, yang dihadiri oleh para ulama fikih dari organisasi-organisasi Islam, ulama fikih dan institusi pendidikan tinggi, dari masyarakat umum dan bahkan dari semua lapisan ulama fikih ikut serta dalam pembahasan-pembahasan itu, sehingga patut dinilai sebagai *ijma'* ulama Indonesia.

Sebagai *ijma'* ulama Indonesia, kompilasi hukum Islam tersebut diharapkan dapat dijadikan sebagai pedoman bagi para hakim dan syarekat seluruhnya. Karena pada hakikatnya, secara substansial, kompilasi tersebut dalam sepanjang sejarahnya, telah menjadi hukum positif yang berlaku dan diakui keberadaannya. Karena pada awalnya, hukum Islam yang dimaksudkan diatas, merupakan hukum dalam kitab-kitab fikih yang banyak didalamnya terdapat

---

<sup>111</sup>Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Hukum Islam...*, h. 135

perbedaan pendapat, dicoba diunifikasikan kedalam bentuk kompilasi. Jadi dalam konteks ini, yang terjadi sebenarnya adalah perubahan bentuknya saja, dari kitab-kitab fikih menjadi terkodifikasi dan terunifikasi dalam kompilasi hukum Islam yang substansi muatannya tidak banyak mengalami perubahan. Perbedaan atau perubahannya adalah, jika terdapat kitab-kitab fikih, kaum muslimin dapat memilih menurut kecocokan orientasinya, maka terdapat kompilasi, keragaman dari kitab-kitab fikih tadi dicoba diunifikasikan, agar tidak menimbulkan keraguan dalam menerima ketentuan hukumnya.<sup>112</sup>

Kompilasi hukum Islam Indonesia disahkan melalui intruksi Presiden Republik Indonesia nomor 1 tahun 1991. Kemudian ditindaklanjuti keputusan Menteri Agama Republik Indonesia nomor 154 tahun 1991, dan disebarluaskan melalui surat edaran direktur pembinaan badan peradilan agama Islam nomor 3694/EV/HK.003/AZ/91. Oleh karena itu, kompilasi hukum Islam, yang dikatakan sebagai *ijma'* ulama atau kesepakatan mayoritas umat Islam Indonesia, mengikat umat Islam Indonesia untuk mempedomani dan menerimanya dengan senang hati sebagai refleksi dari kesadaran hukum mereka. Kewajiban mematuhi ketentuan-ketentuan hukum yang dikeluarkan oleh pemerintah yang akan mendatangkan kemaslahatan itu memiliki asas yang kuat.

Abu al-Hasan al-Mawardi (w.450 H), dalam kitabnya *bunya al-ahkām al-sulthaniyah*, mengatakan bahwa wajib bagi kita mentaati keputusan pemerintah, yaitu para pemimpin yang memerintah kita. Beliau mengemukakan argumentasi dengan mengutip hadist riwayat Hisyam ibn Urwah dari Abu Shalih dari Abu Hurairah yang menyatakan bahwa Rasulullah saw bersabda: “akan mendampingi sesudah aku kekuasaan pemerintah, maka kebaikan akan mendampingi kamu sekalian dengan kebaikan pemerintah, dan pemimpin yang nista (al-fajir) akan mendampingi kamu sekalian dengan kenistaannya. Maka dengarkanlah mereka dan taatilah dalam semua hal sepanjang sesuai dengan kebenaran, apabila mereka berbuat kebaikan, maka kebaikan itu untuk kamu sekalian dan untuk mereka, dan jika mereka berbuat kejelekan, maka kejelekan itu untuk kamu sekalian, dan tanggung jawabnya pada mereka.”<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup>Ahmad Rofiq, *Hukum Islam...*, h. 25

<sup>113</sup>Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), h. 5

Proses penyusunan kompilasi, telah diawali dengan mendengar serta menghimpun pendapat-pendapat para ulama, intelektual, dan tokoh masyarakat, ditambah dengan mendiskusikan khazanah keilmuan Islam lasik (kitab-kitab klasik) dengan memperhatikan nuansa perkembangan yang terjadi di Indonesia, barulah pemerintah mengintruksikannya kepada lembaga terkait dan kepada masyarakat yang memerlukannya untuk menyebarluaskan dan mempedomaninya. Jadi dari segi substansi muatan hukumnya sejalan dengan isyarat dari sabda Rasulullah saw diatas.

Rachmat Djatnika mengatakan bahwa penerapan konsepsi hukum Islam dalam perundang-undangan Indonesia, walaupun masih sebagian, telah berkembang dengan penerapannya yang menjawab tantangan dan keperluan masyarakat untuk menuju *maqāsid al-Syar'iyah*, seperti dalam hal monogami, masalah batas umur boleh kawin, masalah jatuhnya talak dihadapan sidang pengadilan, masalah harta bersama, masalah nazar paksu pada perwakafan tanah milik, dan masalah ikrar perwakafan harus tertulis. Semuanya itu, baik penerapan hukum dalam kehidupan masyarakat, dalam pengadilan agama maupun dalam perundang-undangan mengandung masalah ijthadiyah yang diselesaikan dengan ijthihad ulama Indonesia dengan menggunakan metode dan pendekatan *al-Islāh*, *al-istihsān*, *al-urf* dan lain-lain metode dan lain-lain, metode *istislāh* dengan tujuan *jalb al-Masālih wa Dar al-Mafāsīd*.<sup>114</sup>

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa para hakim dan para pihak yang berperkara dengan berlakunya kompilasi hukum Islam Indonesia, terikat dan berkewajiban untuk melaksanakan sepenuhnya apa yang terkandung didalamnya. Dalam konteks tertentu, sebagai hakim dengan kewenangan ijthihad yang dimilikinya, dapat menyempurnakan kompilasi tersebut melalui fatwa atau keputusan-keputusan yang dikeluarkannya sebagai yurisprudensi hukum.

Hukum Islam dalam bentuk fatwa, sifatnya kasuistik. Ia merupakan respon atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa. Fatwa tidak mempunyai daya ikat, dalam arti si peminta fatwa tidak harus mengikuti isi hukum fatwa yang diberikan kepadanya. Menurut Atho' Mudzhar, fatwa biasanya cenderung bersifat dinamik karena merupakan respon terhadap perkembangan

---

<sup>114</sup>Rachmat Djatnika, *Sosiolisasi Hukum Islam di Indonesia...*, h. 254

baru yang sedang dihadapi oleh masyarakat sipeminta fatwa. Isi fatwa itu sendiri belum tentu dinamis, karena boleh jadi diambil dari kitab-kitab fikih yang dibacanya. Tetapi sifat responsifnya itu yang dapat dikatakan dinamis. Dalam konteks sekarang ini, meskipun telah ada kompilasi hukum Islam, tidak tertutup kemungkinan bahwa lembaga fatwa tetap diperlukan. Undang-undang nomor 7 tahun 1989 pasal 52 perkara 1, secara implisit membuka peluang hakim untuk memberikan fatwa, pengadilan dapat memberikan keterangan, pertimbangan, dan nasehat tentang hukum Islam kepada institusi pemerintah di daerah hukumnya, apabila diminta.

Keputusan pengadilan agama bersifat mengikat kepada pihak-pihak yang berperkara. Meskipun sebagai produk lembaga yudikatif, keputusan pengadilan dapat dinilai sebagai jurisprudensi, yang dalam kasus yang sama, dapat dijadikan sebagai rujukan hukum. Sampai pada tingkat tertentu, menurut Atho' Mudhar, keputusan pengadilan bersifat dinamis. Karena ia merupakan usaha untuk memberikan jawaban atau menyelesaikan masalah yang diajukan kepada pengadilan pada suatu titik masa tertentu. Sama halnya dengan produk pemikiran hukum Islam yang berbentuk perundang-undangan, bersifat mengikat dan bahkan daya ikatnya lebih luas. Dinamikanya agak perlahan, karena sebagai peraturan organik, kadang-kadang tidak cukup elastis untuk mengantisipasi tuntutan waktu dan perubahan. Dengan mengambil contoh undang-undang perkawinan misalnya, yang didalamnya terdapat muatan-muatan hukum Islam, ia mengikat semua warga masyarakat Indonesia.

Dengan memperhatikan ragam produk pemikiran hukum Islam tersebut diatas, muncul pertanyaan, apakah kompilasi hukum Islam tersebut dapat dikatakan sebagai karya fikih, atau sebagai perundang-undangan, atau keduanya sekali. Mengingat ia ditegaskan melalui intruksi presiden dan ditindak lanjuti dengan keputusan menteri agama sebagai pemimpin dan pemerintah yang sah, maka kompilasi lebih dekat, dapat dikatakan, sebagai perundang-undangan. Paling tidak dapat dikatakan sebagai fikih dalam bahasa perundang-undangan. Namun demikian, terlepas dari persoalan tersebut, kompilasi merupakan karya bersama ulama dan umat Islam Indonesia. Karena itu, sepatutnya ia dipahami dan ditempatkan sebagai pedoman hukum yang dijadikan *reference* hukum dalam

menjawab setiap persoalan hukum yang muncul, baik di pengadilan agama maupun di dalam masyarakat.

Selanjutnya, dengan melihat sumber rujukan yang digunakan dalam penyusunan kompilasi hukum Islam yang dianggap lengkap, mulai dari kitab-kitab fikih klasik dan modern, pendapat dan pemikiran ulama Indonesia, produk pemikiran berupa fatwa dan keputusan pengadilan, dan juga hukum yang berlaku diberbagai negara muslim didunia. Diharapkan kompilasi hukum Islam tersebut aspiratif dalam menjawab tuntutan keadilan bagi masyarakat dan bangsa Indonesia yang senantiasa dihadapkan kepada kemajuan dan perkembangan.

Jadi, dapat ditegaskan bahwa umat Islam Indonesia, sejak zaman kolonialisme sampai sekarang, sesungguhnya tidak pernah berhenti berfikir dalam menghadapi setiap masalah yang timbul. Pada zaman kolonial pemikiran Islam yang hadir ditengah masyarakat terpusat pada usaha pembebasan daripada penjajahan, pencerdasan umat dan bangsa, pembersihan akidah dari syirik. Setelah Indonesia merdeka pada tahun 1945, pemikiran Islam terutama terpusat pada usaha mengisi kemerdekaan itu dengan sebaik-baiknya. Isu-isu politik pada masa kemerdekaan telah banyak menyedot energi umat Islam. Debat dalam usaha pembentukan negara persatuan, dan perdebatan di majelis kontitusi tentang dasar negara, sampai konsep nasakom dan demokrasi terpimpin, sedikit banyak telah menguras energi umat Islam dan para pemimpinnya. Pemikiran-pemikiran Islam yang lahir waktu itu mencoba menanggapi berbagai masalah yang timbul, ada yang berjangka pendek dan ada pula yang berjangka panjang. Jadi, gerakan pemikiran hukum di Indonesia pada dasarnya telah dirintis dalam waktu yang cukup lama seiring dengan keberhasilan perjuangan fisik bangsa Indonesia. Dalam perspektif historis, ketika dirumuskan dan disahkan dalam piagam Jakarta, yang kemudian termanifestasikan kedalam pembukaan undang-undang dasar 1945, adalah rentetan perjalanan sejarah pemikiran hukum Islam di indonesia, untuk mengakhiri cengkeraman teori iblis *receptie* yang diwujudkan oleh pemerintah kolonial melalui politik tipu daya pihak penjajah itu. Namun, sejak disahkan undang-undang dasar 1945, maka terhapuslah secara formal teori tersebut. Walaupun demikian, pengaruh teori *receptie* itu tidak hilang begitu saja, sehingga Indonesia merdeka dan bahkan sampai dengan pengumbalan undang-

undang nomor 7 tahun 1989 tentang pertadilan agama, sisa-sisa pengaruh teori *receptie* itu masih kuat menghujam dalam pemikiran sebagian kaum muslimin Indonesia. Kenyataan ini dapat dilihat pada asas mengamandemen undang-undang nomor 1 tahun 1974 tentang perkawinan, dan undang-undang nomor 7 tahun 1989 tentang peradilan agama. Pewaris teori *receptie* cenderung menolak atau sekurang-kurangnya berusaha untuk meminimalkan terjadinya kodifikasi hukum Islam kedalam hukum formal Indonesia. Namun berkat perjuangan daripada para pemikir Islam Indonesia, maka gerakan pembaharuan hukum Islam tersebut dapat dilakukan secara kontinyu sehingga terkodifikasinya kompilasi hukum Islam Indonesia, yang dapat dikatakan sebagai puncak daripada pembaharuan pemikiran hukum Islam Indonesia.

Pernyataan tersebut didasari pada seminar “kompilasi hukum Islam” yang diadakan di Jakarta pada Februari tahun 1988. Pada kesempatan ini hadir para ulama fikih dari organisasi-organisasi Islam, dari perguruan tinggi, dan dari masyarakat umum. Diperkirakan dalam forum ini hampir semua lapisan ulama fikih ikut dalam pembahasan, sehingga rumusan hukum yang dihasilkan dari seminar tersebut dapat dinilai sebagi ijma’ ulama Indonesia. Sebagai ijma’ ulama Indonesia, kompilasi hukum Islam, yang secara formal disahkan melalui intruksi presiden nomor 1 tahun 1991, diharapkan dapat menjadi pedoman para hakim dan masyarakat Indonesia seluruhnya. Karena pada hakikatnya, secara subtansial, kompilasi tersebut dalam sepanjang sejarahnya telah menjadi hukum positif yang berlaku yang terdapat dalam berbagai kitab fikih yang notabene sarat dengan perbedaan pendapat, hingga kemudian dilakukan unifikasi kedalam bentuk kompilasi.

## **6. Tokoh yang Berkontribusi dalam Pembaharuan Pemikiran Hukum di Indonesia**

Jika ditelusuri, lahirnya pembaruan-pembaruan hukum Islam di Indonesia semisal KHI antara lain didasarkan pada ide-ide pembaruan yang dilontarkan oleh beberapa tokoh terkemuka. Mereka ini telah melontarkan gagasan-gagasan pembaruannya dalam rangka menciptakan hukum Islam yang berkarakter keindonesiaan, yakni sesuai dengan kondisi masyarakat Indonesia. Tokoh-tokoh

dan gagasan-gagasan mereka akan diuraikan satu-persatu dalam uraian di bawah ini :

a) Hasbi Ash-Shiddieqy: Fikih Indonesia

Hasbi Ash-Shiddieqy merupakan seorang pemikir kenamaan Indonesia yang menekuni berbagai disiplin ilmu keislaman. Khusus dalam bidang hukum, beliau berpendirian bahwa syariat Islam bersifat dinamis dan elastis, sesuai dengan perkembangan masa dan tempat. Ijtihad merupakan sarana untuk melahirkan hukum-hukum lewat pemahaman terhadap wahyu dalam rangka mengantisipasi setiap perkembangan yang timbul dalam masyarakat. Olehnya itu, beliau melihat pentingnya upaya perumusan kembali fikih yang berkepribadian Indonesia. Menurut beliau, umat Islam harus dapat menciptakan hukum fikih yang sesuai dengan latar belakang sosio kultur dan religi masyarakat Indonesia.<sup>115</sup>

Ide tersebut mulai digelindingkan Hasbi pada sekitar tahun 1940-an melalui artikelnya yang berjudul “Memudahkan Pengertian Islam”. Di dalamnya beliau menyatakan pentingnya pengambilan ketetapan fikih dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan bangsa Indonesia agar fikih tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik. Langkah tersebut berlanjut pada tahun 1948 melalui tulisannya yang berjudul “Menghidupkan Hukum Islam dalam Masyarakat”. Di dalam tulisan tersebut beliau menyatakan bahwa eksistensi hukum Islam pada tataran praktis telah sampai pada tingkat dekadensi yang klinis, tampil bagai sosok yang terasing, tidak berarti dan tidak berdaya guna. Puncak dari gagasan beliau diketengahkan pada tahun 1961, saat berbicara pada Dies Natalies IAIN Sunan Kalijaga. Pada moment inilah beliau memberikan defenisi fikih Indonesia melalui orasi ilmiahnya yang bertema ”Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman.”<sup>116</sup>

Rumusan fikih yang dikehendaki Hasbi, tidak harus terikat pada salah satu mazhab, tetapi merupakan penggabungan pendapat yang sesuai dengan keadaan masyarakat. Menurut beliau, hukum yang baik adalah yang mempertimbangkan dan memperhatikan kondisi sosial, ekonomi, budaya, adat-istiadat dan

---

<sup>115</sup> Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid VI, Cet. I, (Jakarta: Ichtar Baru Van Hoeve, 1996), h. 531

<sup>116</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam di Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Cet. I, Yogyakarta: Lkis, 2005), h. 64-66.

kecenderungan masyarakat yang bersangkutan. Dalam konteks ini, beliau mengambil contoh terjadinya perubahan pendapat Imam Syafi'i dari *qaul qadim* ketika di Iraq menjadi *qaul jadid* saat di Mesir yang disebabkan karena perbedaan lingkungan dan adat-istiadat.<sup>117</sup> Dengan demikian, sebuah hukum tertentu tidak bisa dipaksakan untuk diberlakukan sama pada kondisi yang berbeda. Bahwasanya kondisi yang melingkupi sangat mempengaruhi keberlakuan sebuah hukum. Di sinilah pentingnya sebuah pendekatan kontekstual dalam kajian hukum Islam. Sistem hukum yang dianut Hasbi berpijak pada prinsip masalah mursalah yang berasaskan keadilan dan kemanfaatan serta *zadd al-Zari'ah*. Karenanya, menurut Hasbi, nash baru diamalkan selama tidak berlawanan dengan kemaslahatan dan tidak mendatangkan kemudharatan. Bila terjadi pertentangan antara nash dan kemaslahatan, maka pelaksanaan nash ditangguhkan oleh syara' sendiri sampai kemudharatan itu hilang.<sup>118</sup> Dengan demikian, menurut beliau, *maslahat* merupakan prinsip yang harus dikedepankan dalam penetapan suatu hukum, agar hukum dapat memberikan nilai kemaslahatan bagi pemakainya. Di sinilah letaknya rahasia tasyri'. Dalam hal ini, tujuan syariat Islam bagi Hasbi adalah mewujudkan kemaslahatan, baik di dunia maupun di akhirat, menolak kemudharatan dan kemafsadatan serta mewujudkan keadilan yang mutlak.

Adapun Fikih Indonesia yang diinginkan Hasbi yakni fikih yang ditetapkan yang sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan watak dan tabiat Indonesia. Gagasan ini berangkat dari kondisi yang ada, di mana fikih yang berkembang dalam masyarakat Indonesia kala itu sebagiannya adalah fikih Hijazi, atau fikih Misri, yakni fikih yang terbentuk atas dasar adat-istiadat dan kebiasaan Mesir, atau fikih Hindi, yaitu fikih yang terbentuk atas urf dan adat-istiadat yang berlaku di India. Pemberlakuan fikih-fikih tersebut didasarkan taklid, bangsa Indonesia belum mampu mewujudkan kemampuannya untuk berijtihad dalam rangka mewujudkan hukum fikih yang sesuai dengan kepribadian Indonesia.<sup>119</sup> Atas dasar hal tersebut, Hasbi menyerukan agar proses perumusan hukum Islam hendaknya memperhatikan kondisi objektif dan aspek-aspek atau pranata sosial

---

<sup>117</sup>Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi...*, h. 532

<sup>118</sup>Nouruzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia: Penggagas dan Gagasannya*, Cet. I, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 65-67.

<sup>119</sup>Nouruzzaman Shiddiqi, *Fikih Indonesia...*, h. 231

kehidupan masyarakat Indonesia sehingga hasilnya nanti akan cocok dengan keadaan dan kebutuhan masyarakat Indonesia. Olehnya itu, dalam pelaksanaannya tidak dibatasi dengan hanya menggunakan satu pendekatan saja.<sup>120</sup> Wujud nyata dari obsesi Hasbi untuk mewujudkan pembaruan tercermin pada pendapatnya dalam hukum-hukum praktis yang tampak berbeda dengan hukum yang telah ada sebelumnya yang berlaku dalam masyarakat Indonesia. Di antara pemikiran-pemikirannya yang cukup aktual untuk dikaji adalah mengenai zakat. Menurutnya, zakat dapat saja dipungut dari non muslim untuk diserahkan kembali demi kepentingan mereka sendiri. Hal tersebut sebagaimana telah ditempuh khalifah Umar yang memberikan zakat kepada kaum zimmi. Selanjutnya beliau melihat perlunya upaya peninjauan ulang standarisasi ukuran nisab sebagai syarat wajib zakat dengan berpatokan pada ukuran emas. Beliau juga membolehkan pemungutan zakat secara paksa oleh pemerintah, serta pentingnya pembentukan dewan zakat yang berdiri sendiri. Demikian pula, keharusan pengaturannya dalam bentuk undang-undang agar berkekuatan hukum.<sup>121</sup>

b) Hazairin: Mazhab Nasional Indonesia

Hazairin adalah mantan Guru Besar Hukum Islam dan Hukum Adat Fakultas Hukum Universitas Indonesia. Seperti diketahui, di antara sumbangsih beliau dalam pemikiran hukum Islam adalah upayanya mengintroduksi teori *receptie exit*. Hazairin merupakan penggagas pembentukan Mazhab Nasional, mazhab yang sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia dan kebutuhan zaman. Menurut beliau, hanya dengan menghilangkan taklid dan menggantinya dengan kebebasan berijtihad, kita dapat dengan sempurna mempertautkan hukum adat dengan kehendak Ilahi.<sup>122</sup> Pemikiran beliau dalam hukum Islam antara lain adalah mengenai asas bilateral dalam hukum kewarisan. Menurut beliau, sistem kekeluargaan (perkawinan dan kewarisan) dalam alquran adalah bilateral. Pernyataan tersebut, konon merupakan kesimpulan atas hasil telaah beliau terhadap ayat-ayat perkawinan dan kewarisan dalam Alquran. Beliau meyakini alquran adalah anti kepada masyarakat yang unilateral, yakni masyarakat yang

---

<sup>120</sup>Imam Syaukani, *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia*, Ed. I, Cet. I, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), h. 93

<sup>121</sup>Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi...*, h. 532

<sup>122</sup>Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi...*, h. 551

berclan-clan menurut sistem kekeluargaan secara matrilineal dan patrilineal. Jadi, Alquran hanya meridhai masyarakat yang bilateral.<sup>123</sup>

Keyakinan tersebut diperoleh setelah mempelajari dengan seksama surat alNisa (4) ayat 23 dan 24, di mana ayat ini berbicara mengenai larangan-larangan perkawinan. Di dalam ayat tersebut, Allah tidak melarang perkawinan *cross cousins* dan *parallel cousins* antara seorang laki-laki dan seorang wanita. Ini mengandung makna bahwa tidaklah wajib melakukan perkawinan eksogami untuk mempertahankan calan (matrilineal dan patrilineal) dalam masyarakat unilateral serta tidak adanya larangan untuk melakukan perkawinan endogamy dalam clan atau usbahnya. Karena sistem kekeluargaan dalam alquran adalah bilateral, maka asas kewarisan yang merupakan bagian sistem kekeluargaan harus bilateral pula.

Tampaknya, ide itulah yang memotivasi diakomodirnya sistem bilateral dalam Kompilasi Hukum Islam, yakni penempatan laki-laki dan perempuan secara serempak menjadi ahli waris. Seperti diketahui, pasal 174 KHI menyatakan:

- a. Kelompok-kelompok ahli waris terdiri dari: 1) Menurut hubungan darah:
    - golongan laki-laki terdiri dari: ayah, anak laki-laki, saudara laki-;laki, paman dan kakek. golongan perempuan terdiri dari: ibu, anak perempuan, saudara perempuan dan nenek.
  - 2) Menurut hubungan perkawinan terdiri dari: ibu, anak perempuan, saudara perempuan dan nenak
- b. Apabila semua ahli waris ada, maka yang berhak mendapat warisan hanya: anak, ayah, ibu, janda atau duda.<sup>124</sup>

Masih terkait dengan hukum kewarisan, Hazairin juga melontarkan pemikiran mengenai ahli waris pengganti. Ide tersebut beliau angkat dari perbendaharaan Hukum Adat Indonesia. Ide itu dianggap baru karena tidak ditemukan dalam hukum kewarisan versi fikih.

Gagasan mengenai ahli waris pengganti tersebut, juga telah diakomodir dalam KHI sebagaimana termaktub dalam pasal 185:

---

<sup>123</sup>Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam : Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Ed. VI, Cet. VIII, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), h. 289-290.

<sup>124</sup>Zainal Abidin Abubakar, *Kumpulan Peraturan Perundang-undangan dalam Lingkungan Peradilan Agama*, Cet. III, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), h. 419.

a. Ahli waris yang meninggal terlebih dahulu daripada si pewaris maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut dalam pasal 173.

b. Bagian ahli waris pengganti tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti.<sup>125</sup>

Gagasan ini dinilai lebih mencerminkan keadilan terhadap pihak-pihak yang harusnya mendapatkan keadilan. Dengan adanya aturan tersebut, maka pihak si anak dari orang tua yang meninggal dunia akan terhindar dari perilaku semena-semena si paman yang bermaksud menguasai semua harta sang kakek dan mengabaikan perasaan anak yang telah ditinggal mati orang tuanya.

#### c) Munawir Syadzali: Reaktualisasi Hukum Islam

Reaktualisasi berasal dari kata dasar “aktual” yang mempunyai arti “baru dan sedang menjadi perbincangan umum, nyata dan sesungguhnya.”<sup>126</sup> Jadi, reaktualisasi berarti penyegaran dan pembaruan nilai-nilai kehidupan masyarakat. Dalam hal ini, penyegaran atau tindakan untuk menjadikan aktual (baru, hangat) kembali. Maka reaktualisasi ajaran Islam berarti penyegaran atau pembaruan kembali pemahaman dan pengamalan umat Islam atas pedoman atau petunjuk dalam agama.<sup>127</sup> Khusus dalam hukum Islam, kata reaktualisasi menjadi sangat populer di Indonesia pada tahun 1985. ketika Munawir Syadzali melontarkan ide mengenai bunga bank dan pembagian warisan sama antara anak laki-laki dan perempuan.

Ide tersebut mendapat banyak respon dari berbagai kalangan, baik pro maupun kontra. Hal ini dapat dimaklumi, karena ketika itu Munawir menjabat Menteri Agama, ditambah cara melontarkannya dengan sangat menarik, dan materi yang dilontarkannya pun sangat aktual.<sup>128</sup>

Ide peninjauan ulang atas institusi-institusi hukum Islam, khususnya kewarisan dan lembaga perbankan didasarkan atas pengamatan Munawir terhadap gejala sikap mendua masyarakat Indonesia dalam berbagai kasus penyelesaian

---

<sup>125</sup>Zainal Abidin Abubakar, *Kumpulan Peraturan...*, h. 351

<sup>126</sup>M.D.J.Al-Barry dan Sofyan Hadi A.T., *Kamus Ilmiah Kontemporer*, Cet. I, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h. 17

<sup>127</sup>Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi...*, h. 1488

<sup>128</sup>Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman : Seputar Filsafat, Hukum, Politik dan Ekonomi*, (Cet. II, Bandung: Mizan, 1994), h. 143.

kewarisan dan perbankan. Ia mensinyalir membudayanya kebijaksanaan *preemptive*<sup>129</sup> dalam kewarisan, atau adanya istilah wasiat wajib seperti yang berkembang di Kalimantan Selatan. Sementara itu, dalam kasus perbankan masih diyakini secara umum bahwa bunga bank itu adalah riba yang hukumnya haram. Akan tetapi, sebagian kaum muslimin hidup dari bunga deposito, banyak sekali berhubungan dengan jasa perbankan, bahkan mendirikan bank dengan alasan darurat. Alasan ini dinilainya tidak relevan dengan firman Allah dalam surat al-Baqarah (2) ayat 173. Maka, ia mengajak umat Islam Indonesia agar memberanikan diri untuk secara kolektif mencontoh sikap khalifah Umar dalam pengambilan keputusan hukum yang pasti, tidak mendua, dengan bermodal akidah yang kuat serta memanfaatkan akal secara bertanggung jawab dan kejujuran kepada Islam.<sup>130</sup>

d) Ibrahim Hosen: Memfikhkan Nash Qat'i

Ibrahim Hosen adalah salah satu pakar fikih Indonesia yang cukup terkemuka. Beliau pernah menjabat guru besar Fakultas Syari'ah IAIN (sekarang UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Pemikirannya tentang pembaruan hukum Islam dimunculkan untuk menyambut gagasan Munawir. Dasar pemikiran beliau adalah bahwasanya ketentuan hukum bagi setiap aktivitas tidak semuanya tercantum secara tegas dalam nash. Maka, perlu ada ijtihad dalam menghadapi berbagai persoalan baru, dengan berdasarkan pada pedoman dan kaidah-kaidah yang telah diakui dan ditetapkan dalam Ilmu Ushul Fikih.<sup>131</sup>

Kaitannya dengan upaya ijtihad tersebut, menurut Ibrahim Hosen, diperlukan beberapa langkah sebagai berikut: 1) memasyarakatkan pendapat bahwa pintu ijtihad masih terbuka 2) menggalakkan pengkajian di dalam bidang ushul fikih, fikih muqaranah, siyasat syar'iyat, dan hikmah tasyri' 3) menggalakkan pendapat yang mengatakan bahwa orang tidak harus terikat dengan salah satu

---

<sup>129</sup>*Preemptive* berasal dari bahasa Inggris "Pre-empt" yang berarti menduduki lebih dahulu atau memiliki lebih dahulu. Lihat John M. Echols dan Hasan Sadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Cet. XIII, Jakarta: Gramedia, 1996), h. 443. *Preemptive* dalam konteks kewarisan, kepala keluarga sebelum meninggal terlebih dahulu membagikan sama besar kekayaannya kepada anak-anaknya (lelaki dan perempuan) sebagai hibah sehingga yang tersisa sedikit, malahan kalau perlu sudah habis.

<sup>130</sup>Muhammad Wahyu Nafis dkk (Ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Syadzali, MA*, Cet. I, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 87-89.

<sup>131</sup>Ibrahim Hosen, "Menyongsong Abad ke21: Dapatkah Hukum Islam Direaktualisasikan? Dalam Mimbar Hukum: Aktualisasi Hukum Islam, No. 12 Tahun V, 1994, h. 1-2.

mazhab 4) mengembangkan toleransi dalam bermazhab dengan mencari pendapat yang paling sesuai dengan kemashlahatan.<sup>132</sup> Terkait dengan hal tersebut, beliau terlebih dahulu membuat kategorisasi antara syari'ah dan fikih. Syari'ah adalah hukum Islam yang ditetapkan oleh nash al-quran dan Sunnah yang *qath'i al-dalalah* atau *ma'ulima min al-din bi al-dharurah* atau *mujma' alaih*. Sedangkan fikih adalah hukum Islam yang dilahirkan dari dalil Al-quran dan Sunnah yang kata-kata dan redaksinya berstatus dzanni aldalalah karena mengandung penafsiran atau pentakwilan, demikian pula yang diperoleh melalui ijtihad bi al-ra'yi. Maka, berdasarkan kategorisasi ini, berarti hukum Islam kategori syari'ah jumlahnya relatif lebih sedikit dibandingkan dengan kategori fikih. Dengan demikian, lapangan ijtihad sangat luas. Selanjutnya beliau menegaskan beberapa aspek yang terkait dengan fikih, yaitu kebenarannya nisbi, wataknya berbeda, elastis dan dinamis, tidak mengikat, harus menjadi rahmat, mengutamakan kemashlahatan serta adanya campur tangan pemerintah.<sup>133</sup> Sehingga semakin teranglah bahwa memang sangat terbuka peluang untuk melakukan pembaruan di dalamnya.

e) Ali Yafie dan Sahal Mahfuz: Fikih Sosial

Ali Yafie dan Sahal Mahfuz dikenal sebagai tokoh yang memperkenalkan wacana fikih sosial. Padahal, keduanya merupakan tokoh intelektual berbasis tradisional. Banyak yang menilai, langkah mereka dimotivasi oleh maraknya wacana yang cenderung memarjinalkan fikih klasik. Melalui elaborasi yang komprehensif, mereka berupaya menggali khasanah fikih klasik untuk dibawa ke masa kini dalam melalui sebuah reformulasi kontekstual masyarakat modern.

Fikih sosial (al-fikih al-ijtima) menekankan kajiannya pada aspek ajaran tentang hubungan antar sesama manusia, yakni individu dengan masyarakat dan masyarakat dengan masyarakat lainnya. Dalam hal ini, fikih sosial merupakan fikih yang berdimensi sosial atau fikih yang dibangun atas dasar hubungan antar individu atau kelompok di dalam masyarakat.<sup>134</sup> Bagi Ali Yafie dan Sahal Mahfuz, fikih yang ada sekarang ini telah cukup memadai secara materi. Hanya saja, sistem

---

<sup>132</sup>Ibrahim Hosen, "Memecahkan Permasalahan Hukum Baru" dalam *Ijtihad dalam Sorotan* Cet. IV, (Bandung: Mizan, 1996), h. 44.

<sup>133</sup>Ibrahim Hosen, "Memecahkan Permasalahan...", h. 7

<sup>134</sup>Mahsun Fuad, *Hukum Islam di Indonesia:...*, h. 109

penyajian dan reformulasinya menemui kendala-kendala. Selain itu, anomali penilaian yang hampir menjadi patologi sosial, disebabkan oleh kelaziman dalam mengimplementasikan fikih yang sering kali hanya berkutat pada dimensi ibadah saja, itupun tidak utuh. Padahal, aspek ibadah hanya seperempat dari keseluruhan kandungan fikih, karena ia meliputi juga bidang mu‘amalat, munakahat dan jinayat.<sup>135</sup>

Dengan demikian, dibutuhkan reformulasi fikih untuk dibahasakan dengan bahasa masa kini atau disesuaikan dengan kebutuhan kontemporer agar bisa menjawab masalah-masalah kekinian. Terlebih fikih memiliki cakupan luas yang menyentuh hampir seluruh aspek kehidupan manusia, baik dalam lingkup kehidupan pribadi maupun dalam lingkup kehidupan sosial kemasyarakatan. Menurut Sahal Mahfuz, dalam fikih memang harus selalu dilakukan pengembangan-pengembangan. Yang namanya fikih itu bukan paten. Fikih adalah hasil ijtihad. Fikih adalah hukum yang digali mujtahid yang terkait dengan amaliah dan perilaku manusia.<sup>136</sup>

Kaitannya dengan hal ini, upaya pengembangan fikih bisa dilakukan melalui komponen yang dimiliki fikih itu sendiri yakni Usul Fikih dan Qawaid al-Fiqhiyah. Kedua komponen ini tetap relevan untuk digunakan membangun fikih masa kini, karena ruang lingkungannya menjangkau dan mayoritas kaidahnya diciptakan secara global.<sup>137</sup>

Dengan demikian, bisa dipahami bahwa konstruksi fikih sosial Sahal Mahfuz bertumpu pada hal-hal sebagai berikut: pertama, ajaran syari’at Islam yang telah diuraikan oleh fikih dalam komponen-komponen ibadah, muamalah, jinayat, munakahat, jihad dan qadha, Komponen-komponen tersebut merupakan sarana mencapai kesejahteraan hakiki bagi manusia di dunia dan di akhirat. Kedua, komponen-komponen tersebut merupakan indikasi bahwa manusialah yang menjadi sasaran syari’at Islam. Oleh karena itu, segala pertimbangan hukum harus bermuara pada terciptanyakemashlahatan umum yang bersifat sosial obyektif. Ketiga, untuk mewujudkan kemashlahatan umum tersebut, dibutuhkan

---

<sup>135</sup>Mahsun Fuad, *Hukum Islam di Indonesia:...*, h. 111

<sup>136</sup>Sahal Mahfuz, “Islam dan Hak Reproduksi Perempuan: Perspektif Fikih” dalam Syafiq Hasyim (Edit.), *Menakar “Harga” Perempuan* (Cet. I, Bandung: Mizan, 1999), h. 118.

<sup>137</sup>Sahal Mahfuz, *Nuansa Fikih Sosial*, Cet. I, (Yogyakarta: LkiS, 1994), h. 48

kontekstualisasi teks-teks fikih yang semula bersifat legal formalistik menjadi lebih bernuansa pemaknaan sosial. Pendapat senada dikemukakan oleh Ali Yafie. Menurut beliau, membangun harmoni antara yang lama dengan yang baru merupakan langkah yang paling adekuat dan arif untuk menegembangkan fikih. Hal ini karena fikih telah begitu mapan dan menyatu dengan masyarakat. Begitu dominannya, fikih telah menjadi wujud paling nyata dalam perwujudan kehidupan umat Islam.<sup>138</sup>

Menelaah intisari pemikiran dari kedua tokoh tersebut, tampak semakin jelas bahwa keduanya terobsesi untuk memberdayakan fikih sebagai produk hukum Islam melalui sebuah reformulasi yang disesuaikan dengan tuntutan dunia kontemporer dengan tetap mengacu pada khasanah keilmuan Islam klasik yang telah dihasilkan oleh ulama-ulama masa lampau. Bahwasanya upaya pembaruan yang dilakukan tidak berarti harus menghapus sama sekali warisan keilmuan masa lalu, terlebih jika hal itu masih relevan untuk diterapkan di masa kini.

#### **D. Metode Penemuan Hukum Islam**

Secara garis besar, metode *istinbāt* yang telah berkembang dalam khazanah pemikiran hukum Islam dapat dikategorikan dalam tiga metode *istinbāt*, yaitu metode *Bayāni*, *Ta`līli*, dan *Istiṣlāhi*.<sup>139</sup>

##### **1. Metode Bayāni (Penalaran Kebahasaan)**

Metode *bayāni* adalah pola penalaran yang tertumpu pada kaidah-kaidah kebahasaan atau pada makna-makna lafaz.<sup>140</sup> Biasanya pembahasan ini diletakkan dalam pembahasan *al-Qawā'id al-Usūliyyat al-Lughawiyat*.<sup>141</sup> Ulama ushul membagi penalaran bayani kepada empat pembahasan, yaitu:

- 1) Pembahasan lafaz dari segi cakupan maknanya (isi). Pembahasan ini terdiri dari: *`am*, *khas*, *mutlaq*, *muqayyad*, dan *musytarak*.

---

<sup>138</sup> Mahsun Fuad, *Hukum Islam di Indonesia:...*, h. 112

<sup>139</sup> Ma`ruf al-Dawalibi, *Al-Madkhal ila `Ilm Usul al-Fikih*, (Libanon: Dar al-Kutub al-Jadid, 1965), h. 422. Pembagian yang hampir serupa dikemukakan oleh Al Yasa Abu Bakar dalam tesis beliau yang berjudul "*Metode Istinbath Fiqih di Indonesia, (Kasus-kasus Majelis Mudzakaroh Al Azhar)*", (Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1983), h. 2-3.

<sup>140</sup> Ali Hasballah, *Usul al-Tasyri` al-Islamy*, (Al-Qahirah: Dar al-Ma`arif, 1964), h.173

<sup>141</sup> Abdul Wahhab khallaf, *Ilmu Usul al-Fikih...*, h. 140. Bandingkan dengan Wahbah Zuhaili, *Usul Fikih al-Islamy...*, h. 197.

- 2) Pembahasan lafaz dari segi haqiqi atau tidaknya arti yang dimaksud, pembahasan ini mencakup: *haqiqat*, *majaz*, *sarih*, dan *kinayah*.
- 3) Pembahasan lafaz dari segi kejelasan dan tidak kejelasan artinya, terdiri dari *wadih*, dan *mubham*.

Pembahasan lafaz dari segi cara memahaminya ketika terletak dalam teks, pembahasan ini terdiri dari: *dalālah ʿibarah*, *dalālah isyarah*, *dalālah nas*, dan *dalālah iqtida`*.

### **Pembahasan Lafaz dari Segi Cakupan Maknanya (isi)**

#### ***Lafaz `am***

Lafaz `am adalah suatu lafaz yang menunjukkan kepada suatu makna yang mencakup seluruh satuan yang tidak dibatasi oleh jumlah tertentu.<sup>142</sup> Termasuk dalam lafaz `am adalah lafaz "كل" (setiap), "جميع" (semua), *isim istifham* (kata tanya) seperti lafaz "ما" (apa), "من" (siapa), "اين" (dimana), *isim mausul* (kata ganti penghubung), *isim mufrad* yang dita`rifkan dengan *al-jinsiyyat*, dan kata jama` yang dita`rifkan dengan *al* atau *idafah*.

Ulama usul sepakat bahwa `am mencakup atas semua satuan-satuannya, tanpa adanya batasan dan pengecualian. Namun mereka berbeda pendapat tentang *dalalah `am* atas satuan-satuannya, apakah *zanni* atau *qat`i*. Jumhur ulama berpendapat bahwa *dalalah `am* atas kemencakupan kepada satuan-satuannya adalah *zanni* (tidak memerlukan dalil-dalil lain sebagai pembatasnya). Sementara kalangan mazhab Hanafi mengemukakan<sup>143</sup> bahwa *dalalah `am* tersebut adalah *qat`i* kecuali jika ada pentakhsisnya, dan pentakhsis itu lebih kuat dalilnya.

#### ***Lafaz Khas***

*Lafaz khas* adalah lafaz yang menunjukkan kepada suatu satuan, individu tertentu, atau sesuatu yang terbatas dan diketahui jumlahnya.<sup>144</sup> Seperti nama orang; (Muhammad, Ismail, Ibrahim, dan sebagainya), nama benda atau

---

<sup>142</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fikih*, (Mesir: Dar al-Fikr al-`Arabi, 1958), h. 156. Bandingkan dengan. Al-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul...*, h. 98. Bandingkan pula dengan. Mustafa Sa`id al-Khin, *Athar Al-Ikhtilaf fi al-Qawa`id al-Usuliyat fi Ikhtilaf al-Fuqaha`*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1972), h. 195.

<sup>143</sup>Fati al-Durayni, *Al-Manahij al-Usuliyat fi al-Ijtihad bi al-Ra`yi fi al-Tasyri` al-Islamy*, (Damaskus: Dar al-Kitab al-Hadith, 1975), h. 536

<sup>144</sup>Mukhtar Yahya, Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fikih Islam*, (Bandung: al-Ma`arif, 1977), h. 181.

species tertentu; (kambing, lembu, dan sebagainya), kata bilangan; (dua, tiga, tujuh seratus, dan seterusnya), kata perintah (al-amr), dan kata larangan (al-nahy). Menurut ulama usul *lafaz khas* dari sudut *dalalah* kepada satuan-satuannya menunjukkan *qat`i* terhadap makna khusus yang dikehendaknya. Hukum yang dikandungnya pun bersifat *qat`i* selama tidak ada *qarinat* (indikasi) yang memalingkan maknanya kepada makna yang lain.

### ***Mutlaq dan Muqayyad.***

*Lafaz mutlaq* adalah *lafaz khas* yang tidak diberi qayyid (pembatas) yang mempersempit keluasan artinya. Sebagai contoh, firman Allah SWT QS. Al-Mujadalah/58: 3

...فتحري رقية من قبل ان يتماسا... (المجادلة: ٣)

...Maka merdekakanlah seorang hamba sahaya, sebelum keduanya (suami isteri) bercampur...”

Lafaz “*رقبة*” dalam ayat di atas adalah *lafaz khas mutlaq* yang mencakup segala jenis hamba sahaya, sehingga memberi pengertian boleh memerdekakan hamba sahaya mukmin dan yang kafir.

Sedangkan *lafaz muqayyad* adalah *lafaz khas* yang telah diberi qayyid (pembatas) dengan suatu sifat yang mempersempit keluasan artinya.<sup>145</sup> Sehingga cakupannya hanya terbatas apa yang disebutkan oleh lafaz tersebut. Misalnya kata “*رقبة*” disifati dengan kata “*مؤمنة*”, sebagaimana terdapat dalam firman Allah, QS. Al-Nisa`/4: 92.

...ومن قتل مؤمنا خطأ فتحري رقية مؤمنة... (النساء: ٩٢)

*Artinya*: “...Barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (tidak sengaja), maka (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya perempuan mukmin...”

Lafaz *raqabah* dalam ayat tersebut adalah *lafaz khas* yang diberi *qayyid* dengan sifat tertentu, yaitu lafaz *mukminah* sehingga memberikan pengertian

---

<sup>145</sup>Rahmat Syafe`i, *Ilmu Ushul Fiqih*, (Bandung: Pustaka Setia, 1999), h. 212.

harus memerdekakan seorang hamba sahaya perempuan yang beriman tidak memadai yang selainnya.

### ***Amr dan Nahy***

*Amr* atau kalimat perintah adalah lafaz yang berisi perintah untuk melakukan sesuatu dari pihak yang lebih tinggi kedudukannya kepada yang lebih rendah.<sup>146</sup> Sighat *amr* yang digunakan dalam nas, antara lain: *fi`il amr*, *fi`il mudari`* yang didahului oleh *lam al-amr*, jumlah khabariyyah (kalimat berita) yang mengandung perintah, lafaz yang memberi pengertian kepada wajib, seperti lafaz *kutiba*, *furida*, dan sebagainya. Jumhur ulama berpendapat bahwa semua lafad *amr* mengandung pengertian wajib, kecuali ada indikasi (qarinah) yang memalingkan maknanya kepada makna yang lain. Seperti, sunat, mubah dan sebagainya.

Adapun *nahy* adalah suatu lafaz yang mengandung tuntutan (perintah) untuk meninggalkan sesuatu dari yang lebih tinggi kedudukannya kepada yang lebih rendah. Sighat *nahy* yang digunakan dalam nas antara lain,<sup>147</sup> *fi`il al-Mudari`* yang didahului oleh *la nahiyah*, perintah untuk meninggalkan, kalimat berita yang mengandung pengertian larangan, seperti lafaz *hurrima*, *la yahillu* atau kata lain yang sejenis.

Sebagaimana halnya *amr* yang memberikan pengertian wajib, maka *nahy* menunjukan kepada haram, tidak dibedakan antara *nahy* yang menyangkut dengan bidang `ibadah dan bidang mu`amalah, keduanya menghendaki haram dan batal perbuatan yang dilarang sesuai dengan maksud syara` kecuali ada *qarinah* yang menghendaki makna lain.<sup>148</sup>

### ***Musytarak (al-Mustarak)***

*Musytarak* adalah lafaz yang mempunyai arti lebih dari satu, sedang antara satu dengan lainnya mempunyai pengertian yang berbeda atau berlawanan.<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup>Al-Amidi, *Al-Ihkam...*, h. 6

<sup>147</sup>Mustafa bin Muhammad bin Salamah, *Al-Ta`sīs fi Usūl al-Fikih`Ala Dau`i al-Kitāb wa al-Sunnah*, (Qahirah: Maktabah al-Haramain li al-`Ulum al-Nifi`ah, 1415 H), h. 293

<sup>148</sup>Mustafa bin Muhammad, *Al-Ta`sīs...*, h. 311.

<sup>149</sup>Badran Abu `Ainain, *Bayan al-Nusus al-Tasyri`iyyah*, (Misra: al-Ma`arif, 1969), h. 100. Bandingkan dengan Abu Zahrah, *Usul al-Fikih...*, h. 156.

Misalnya lafaz *quru`* mempunyai arti suci dan haid, sebagaimana firman Allah SWT, QS.Al-Baqarah/ 2:228

والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء.(البقرة: ٢٢٨)

Artinya: "Dan wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri (menunggu) tiga kali *quru`*..."

Abu Hanifah, al-Thauri, al-Auza`i, Ibnu Abi Laila, dan juga di antara sahabat, seperti `Umar Ibnu al-Khattab, `Ali, Ibnu Mas`ud, dan lain-lain mengartikan "quru`" dengan makna haid. Al-Syafi`i, Malik, jumhur ulama Madinah, Abu Thur, dan di antara sahabat, seperti Ibnu `Umar, Zaid bin Thabit, dan `Aisyah memilih makna *quru`* dengan suci.<sup>150</sup>

#### **b. Pembahasan Lafaz dari Segi Hakiki atau Tidaknya Arti yang Dimaksud.**

Pembahasan lafaz ini dikategorikan kepada *haqīqat*, *majaz*, *sarih* dan *kinayah* (sindiran).

#### ***Haqiqat dan Majaz***

##### ***Haqiqat***

*Haqiqat* adalah suatu lafaz yang digunakan menurut maksud yang dikandungnya, baik *haqiqat* secara *lughawi*, *`urf*, *syar`i*. *Haqiqat lughawi* adalah lafaz yang digunakan menurut makna bahasa, seperti lafaz *insan* (manusia) yang arti hakikinya menurut bahasa adalah *hayawan al-natiq* (binatang yang berakal). Sementara *haqiqat `urf* terbagi kepada dua macam, yaitu *`urf `am* dan *`urf khas*.<sup>151</sup>

Adapun *haqiqat `urf `am* adalah lafaz yang digunakan untuk makna yang sesuai dengan *`urf `umum*, seperti lafaz *al-dabbah* untuk binatang yang berkaki empat. *Haqiqat `urf khusus* yaitu lafaz yang digunakan untuk makna yang sesuai dengan *`urf khusus*. Seperti, lafaz *rafa`*, *nasab*, dan *jar* yang dipakai oleh para ahli nahu (grametika) dalam perih. perubahan bunyi akhir kata.

---

<sup>150</sup>Hasan Ahmad Khatib, *Al-Fikih al-Muqaran*, (t.t.p: Matba`ah Dar al-Ta`lif, 1957), h. 270-271.

<sup>151</sup>Muhktar Yahya, Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum...*, h. 259.

*Haqiqat syar`i* adalah lafaz yang digunakan menurut makna syara`. Contohnya lafaz “salat” yang arti hakikinya menurut syar`i adalah segala ucapan dan perbuatan yang dimulai dengan takbir dan disudahi dengan salam berdasarkan syarat-syarat dan rukun-rukun yang telah ditetapkan.

### **Majaz**

*Majaz* adalah lafaz yang digunakan bukan menurut makna hakikinya. Sebagaimana lafaz hakikat, lafaz majaz terbagi empat,<sup>152</sup> yaitu: *majaz lughawi*, *majaz `urf*; *`urf `am* dan *`urf khas*, *majaz syar`i*. Adapun *majaz lughawi*, contohnya lafaz *asad* untuk julukan bagi pemberani. *Majaz `urf `am*, seperti lafaz *dabbah* untuk manusia bodoh, *majaz `urf khas*, contohnya: lafaz *al-h*. untuk menunjukkan manusia berada dalam kebaikan atau kejahatan. *Majaz syar`i*, seperti lafaz *salat* untuk makna do`a.

Menurut ulama usul bahwa semua lafaz dikembalikan menurut arti hakikinya, selama tidak ada indikasi yang menunjukkan kepada makna majaz. Golongan Syafi`iyah berpendapat bahwa lafaz majaz semuanya dipandang khas, tidak ada yang `am, karena pengalihan suatu lafaz kepada majaz itu dalam keadaan terpaksa (daruriyyah) maka harus pada cakupan yang minimal.

### **Sarih dan Kinayah**

Selanjutnya lafaz haqiqat dan majaz ini terbagi kepada *sarih* dan *kinayah*. Sarih adalah lafaz yang sudah jelas artinya, lantaran sudah jelas pemakaiannya baik secara hakiki maupun majazi. Contoh lafaz sarih hakiki “perkataan menjual dan membeli”, perkataan menjual berarti melepaskan barang dari penjual, dan perkataan membeli berarti memilikkan barang kepada pembeli. Contoh lafaz sarih majazi, yaitu ucapan seseorang “saya memasak nasi” maksud perkataannya adalah "saya memasak beras", yang dalam istilah ilmu Bayan disebut *i`tibar maya`ul*, tergolong ke dalam majaz mursal (beras akan menjadi nasi bila dimasak).<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup>Mukhtar Yahya, Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum...*, h. 259-260.

<sup>153</sup>Ahmad bin Muhammad al-Sawi, *Al-Sawi*, (t.tp: t.p, t.t), h. 15.

*Kinayah* adalah lafaz yang berupa sindiran dan terselubung artinya, sangat tergantung dengan pembicara (*mutakallim*). Sebagaimana lafaz sarih, lafaz kinayah pun dibagi kepada *haqiqi* dan *majazi*. *Kinayah haqiqi*, seperti ucapan seseorang "temanmu menemui saya", kata "teman" belum jelas di sisi pendengar (*sami`*), namun yang dimaksud pembicara merupakan makna hakiki. Contoh *kinayah majazi* adalah ucapan "beriddahlah kamu", adalah kalimat sindiran sang suami kepada isterinya untuk perceraian.

### **c. Pembahasan Lafaz dari Segi Kejelasan dan Ketidakjelasan Artinya.**

#### ***Wadih al-Dilalah dan Khafi al-Dilalah***

##### ***Wadih al-Dilalah***

*Wadih al-dilalah* ialah lafaz yang langsung dipahami maknanya tanpa menunggu dalil lain sebagai penjelasannya. Lafaz ini dibagi kepada empat macam, yaitu: *zahir*, *nas*, *mufassar*, dan *muhkam*.

##### ***Lafaz Zahir***

*Lafaz zahir* adalah suatu lafaz yang jelas artinya, tetapi bukan arti itu yang dimaksud dalam konteks (*siyaq al-kalam*), contoh untuk ini, yaitu firman Allah QS.Al-Baqarah/ 2:275.

واحل الله البيع وحرم الربا... (البقرة: ٢٧٥)

Arti lahirnya ialah kehalalan jual beli dan keharaman riba. Adapun arti menurut konteksnya adalah perbedaan jual beli dengan riba, h. ini untuk menolak pemahaman orang musyrik bahwa jual beli sama dengan riba. Lafaz zahir wajib diamalkan selama tidak ada dalil yang menafsirkan, mentakwilkan dan menasakhkannya.<sup>154</sup>

##### ***Lafaz Nas***

Lafaz *nas* yaitu lafaz yang jelas artinya dan memang itulah arti yang dimaksud oleh konteksnya (*siyaq al-kalam*). Sebagai contoh firman Allah QS.Al-Nisa`/4:3

---

<sup>154</sup>Wahbah Zuhaili, *Usul al-Fikih...*, h. 317.

...فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنو ثلاث ورباع... (النساء: ٣)

*Artinya:* "...Maka nikahilah wanita-wanita yang kamu cintai, dua, tiga dan empat..."

Makna nas dalam ayat di atas adalah pembatasan jumlah wanita yang boleh dikawini (poligami).

#### ***Lafaz Mufassar.***

*Lafaz mufassar* yaitu lafaz yang sangat jelas artinya dan sesuai dengan maksud konteks. Tetapi tidak dapat ditakwilkan atau ditafsirkan selain oleh syari` (pembuat hukum) sendiri.<sup>155</sup> Seperti firman Allah tentang ayat had qazaf, QS.Al-Nur/ 24:4

...فاجلدوهم ثمانين جلدة... (النور: ٤)

*Artinya:* "...maka deralah mereka sebanyak delapan puluh kali..."

Lafaz *tsamanina* (delapan puluh) adalah lafaz mufassar karena jumlahnya pasti, tidak boleh dikurangi apalagi ditambah.<sup>156</sup>

#### ***Lafaz Muhkam.***

*Lafaz muhkam* yaitu lafaz yang jelas artinya sesuai dengan teks dan konteksnya. Lafaz ini tidak dapat ditakwilkan, ditafsirkan, atau dinasakhkan. Ia harus berlaku untuk selama-selamanya, h. ini karena mencakup persoalan-persoalan yang asasi dan prinsip dalam agama, seperti dasar-dasar keimanan, keutamaan akhlak, persamaan hak dan kewajiban.<sup>157</sup>

#### ***Khafi al-Dalalah.***

*Khafi al-dalalah* adalah lafaz yang tersembunyi maknanya sehingga perlu penjelasan . Lafaz ini dibagi kepada empat tingkatan yang berbeda, yaitu *khafi*, *musykil*, *mujmal*, dan *mutasyabbih*.<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup>Mukhtar Yahya, Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum...*, h. 276

<sup>156</sup>Wahbah Zuhaili, *Usul al-Fikih...*, h. 321

<sup>157</sup>Zakiyuddin Sya`ban, *Usul al-Fikih al-Islamy...*, h. 345

<sup>158</sup>Wahbah Zuhaili, *Usul al-Fikih...*, h. 336

### *Khafi.*

Lafaz khafi yaitu, lafaz yang mempunyai makna yang jelas namun mengalami kekaburan dalam penerapan maknanya. Sebagai contoh lafaz *sariq* dalam firman Allah QS. Al-A`raf ayat:38

والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما... ( الاعراف: ٣٨ )

*Artinya:* "Dan pencuri laki-laki maupun perempuan maka potonglah tangan keduanya."

Makna lafad *sariq* (pencuri) sebenarnya cukup jelas, yaitu orang yang mengambil harta orang lain secara sembunyi dari tempat penyimpanannya secara wajar. Akan tetapi dalam menerapkan maknanya terhadap satuan-satuannya terjadi kekaburan. Misalnya lafaz *nasyal* (pencopet) dan lafaz *nubasy* (pencuri kain kafan atau barang berharga lainnya dalam kubur), demikian pula pelaku korupsi. Untuk menggolongkan perbuatan-perbuatan tersebut ke dalam lafaz *sariq* memerlukan penelitian.

### *Musykil.*

Lafaz musykil yaitu lafaz yang tidak jelas artinya karena lafaz itu sendiri tidak akan diketahui maknanya sebelum diadakan penelitian atau mencari qarinah yang menjelaskan maksudnya.<sup>159</sup> Terkadang kemusykilan itu terjadi dalam nas yang terdapat lafaz *musytarak*, seperti lafaz *quru`* dalam firman Allah yang telah tersebut sebelum ini.

### *Mujmal.*

Lafaz mujmal adalah lafaz yang sulit diketahui artinya kecuali adanya penjelasan dari syara`. Wahbah Zuhaili menyebutkan, bahwa kemujmalan sebuah lafaz disebabkan, yaitu: musytarak tanpa qarinah, penggunaan bahasa yang jarang sekali pemakaiannya yaitu lafaz gharib (lafaz yang jarang sekali pemakaiannya) menurut istilah yang diberikan oleh Jalal al-Din al-Mah.li,<sup>160</sup> perubahan makna

---

<sup>159</sup>Wahbah Zuhaili, *Usul al-Fikih...*, h. 336

<sup>160</sup>Jalal al-Din al-Mahalli, *Al-Mahalli*, Juz. I, (t.tp: Syirkah Nur Asia, t.t), h. 12.

lughawi menjadi makna istilah.<sup>161</sup> Sebagai contoh lafaz *al-qari`ah* dalam firman Allah, QS. Al-Qari`ah/101:1-2.

أَلْقَارِعَةُ . مَالْقَارِعَةِ ... (الْقَارِعَةُ: ٢-١)

*Artinya:* "Hari Kiamat, apakah hari kiamat itu...?"

Lafaz *al-Qari`ah* menurut bahasa berarti pengetuk, tetapi oleh syara` diartikan dengan hari kiamat.<sup>162</sup>

*Al-Mutasyabbih.*

Lafaz mutasyabih adalah suatu lafaz yang maknanya tidak jelas dan tidak ada penjelasan dari syara`. Lafaz ini memiliki tingkat kesukaran yang paling tinggi. Menurut penelitian ulama usul, lafaz mutasyabih tidak terdapat dalam ayat-ayat dan hadith hukum, tetapi hanya semata-mata berkaitan dengan akidah.<sup>163</sup>

#### **d. Pembahasan Lafaz dari Segi Cara Memahaminya Ketika Terletak dalam Teks.**

Pembahasan lafaz ini terbagi menjadi empat cara, yaitu: *dalalah al-`ibarah*, *dalalah al-isyarah*, *dalalah al-dalalah*, dan *dalalah al-iqtida*.

***Dalalah al-`Ibarah.***

*Dalalah al-`ibarah* disebut juga *`ibarah nas* adalah petunjuk yang diperoleh dari apa yang tersurat dalam nas. Dengan dalalah ini penunjukan lafaz kepada makna akan dapat dipahami sesuai dengan konteks.<sup>164</sup>

***Dalalah al-Isyarah.***

*Dalalah isyarah* disebut juga *isyarah nas* ialah penunjukan suatu lafaz kepada makna yang tersirat, dan tidak bisa dipisahkan dari makna yang dimaksud dalam teks. Contoh firman Allah, QS. Al-Baqarah/2: 187

---

<sup>161</sup>Wahbah Zuhaili, *Usul al-Fikih...*, h. 341

<sup>162</sup>Muhktar yahya, Fatchurrahman, *Dasar-dasar...*, h. 290

<sup>163</sup>Abdul Karim Zaidan, *Al-Wajiz fi Usul al-Fikih*, (t.tp: Muassasah Qurtubah, 1987), h. 353

<sup>164</sup>Muhammad Adib Salih, *Masadir al-Taysri` al-Islamy wa Manahij al-Istinbat*, (Damsyiq: al-Matba`ah al-Ta`awuniyah, 1968), h. 293.

احل لكم ليلة الصيام الرفث الي نساءكم ... (البقرة: ١٨٧)

Artinya: "...Dihalalkan bagimu para suami mencampuri dengan isteri-isterimu pada malam Ramadhan..."

*Dalalah isyarah* dalam ayat ini adalah ; sahnya puasa seseorang yang berjunub, karena kebolehan bersetubuh sepanjang malam sampai terbit fajar dalam bulan ramadan, sehingga mandi junub bisa dilakukan setelah terbit fajar.

### ***Dalalah al-Dalalah***

*Dalalah al-dalalah* atau disebut juga *dalalah nas* ialah penunjukan suatu lafaz bahwa hukum yang diambil dari nas (mantuq) berlaku pula bagi perbuatan yang tidak tertera dalam nas (mafhum muwafaqah),<sup>165</sup> karena ada persamaan `illat hukum bagi keduanya. Misalnya firman Allah, QS. Al-Isra': 23

...فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما... (الاسراء: ٢٣)

Artinya: "...maka jangan sekali-kali kamu mengatakan " ah" dan membentak keduanya..."

*Dalalah nas* dalam ayat di atas adalah larangan memukul, mencaci, dan sebagainya kepada kedua orang tua, karena diduga perbuatan ini lebih besar menyakiti dari sekedar ucapan "ah".

### ***Dalalah al-Iqtida`***

*Dalalah al-Iqtida`* atau dinamakan dengan *iqtida` al-Nas* yaitu penambahan suatu lafaz dalam kalimat agar mendapatkan makna lebih sempurna. Contoh firman Allah, QS. Al-Nisa`/4: 23

حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم... (النساء: ٢٣)

Artinya: "...Diharamkan bagimu mengawini ibu-ibu dan anak-anak perempuanmu..."

---

<sup>165</sup>Muhammad Adib Salih, *Masadir al-Tasyri`*..., h. 296.

Dalam ayat tersebut dapat difahami maknanya dengan sempurna manakala ditambah lafad *nikah* atau *zawaj*, dengan demikian bermakna: "Diharamkan menikahi ibu-ibu kamu..."

Beberapa proses penemuan hukum, yang dilakukan oleh ahli hukum dengan pendekatan metode bayani :

1. Penemuan hukum bayani oleh qadhi (hakim).

Sebelum mengambil putusan (*ex ante*) disebut heuristika yaitu proses mencari dan berfikir yang mendahului tindakan pengambilan putusan hukum. Pada tahap ini berbagai argumen pro-kontra terhadap suatu putusan tertentu dipertimbangkan antara yang satu dengan yang lain, kemudian ditemukan mana yang paling tepat. Dan tahap sesudah pengambilan putusan (*ex post*) disebut legitimasi yang berkenaan dengan pembenaran dari putusan yang sudah diambil. Pada tahap ini putusan diberi motivasi (pertimbangan) dan argumentasi secara substansial, dengan cara menyusun suatu penalaran yang secara rasional dapat dipertanggungjawabkan. Apabila suatu putusan hukum tidak bisa diterima oleh forum hukum, maka berarti putusan itu tidak memperoleh legitimasi. Konsekuensinya, premis-premis yang baru harus diajukan, dengan tetap berpegang pada penalaran putusan (*ex ante*), untuk menyakini forum hukum tersebut agar putusan dapat diterima. Disinilah pentingnya penemuan hukum bayani oleh hakim. Penemuan hukum oleh hakim tidak semata-mata hanya penerapan undang-undang dan peraturan-peraturan hukum terhadap peristiwa konkrit, tetapi sekaligus pencipta hukum dan pembentuk hukum.

2. Penemuan hukum bayani oleh badan legislasi.

Metode penemuan hukum ini mempunyai peran penting bagi para pembuat undang-undang dan peraturan kebijakan, sebab pembuatan hukum yang dimulai dari perencanaan, perancangan pembahasan, putusan sampai dengan sosialisasi hukum, itu sarat dengan pekerjaan interpretasi atau pemahaman hukum. Interpretasi itulah merupakan ruh dari metode bayani.

3. Penemuan hukum oleh Ilmuwan hukum / Fuqaha.

Ilmuwan hukum (fuqaha) berperan dalam memberikan anotasi (pandangan dan penilaian hukum) atas suatu peristiwa hukum di masyarakat sehingga

meningkatkan bobot dan kualitas hukum.<sup>166</sup> Penafsiran sebuah aturan hukum atau ayat sebagai bagian dari keseluruhan sistem, artinya aturan itu tidak berdiri sendiri, tetapi selalu dipahami dalam kaitannya dengan jenis peraturan yang lainnya, seperti penafsiran ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, hadis dengan ayat, hadis dengan hadis.

## 2. Metode *Ta`lili* (Penalaran *Qiyasi*)

Metode *ta`lili* adalah pola penalaran yang tertumpu pada `illat (rasio logis).<sup>167</sup> Pola penalaran ini didasarkan pada suatu anggapan bahwa segala ketentuan yang diturunkan Allah guna mengatur perilaku manusia mempunyai alasan logis (`illat) atau hikmah yang ingin dicapai. Mengenai `illat dapat dibedakan menjadi tiga macam, yaitu: *`illat tasyri`i*, *`illat qiyasi*, dan *`illat istihsani*.<sup>168</sup>

Penggunaan `illat sebagai dasar metode ijtihad diterima oleh semua fuqaha, kecuali kalangan mazhab Zahiriyyah dalam hal ini Ibnu Hazm, menurutnya mencari `illat yang tidak disebutkan secara tegas di dalam nas al-Qur`an maupun Hadith serta mengistinbatkan hukum berdasarkan `illat adalah mengada-ada dan batal.<sup>169</sup>

Dalam h. cara menemukan `illat, para ulama usul mengemukakan beberapa cara yang pada prinsipnya mengacu kepada dua cara, yaitu melalui nas al-Qur`an dan Hadith (*`illat mansusah*) dan melalui penalaran logis (*`illat ghair mansusah*).

Penemuan `illat melalui nas al-`Qur`an dan Hadith yaitu dengan menggunakan lafaz-lafaz tertentu, seperti lafaz: *la`alla*, *kay*, *hikmah*, *min ajl*, *li ajl*, *idhan*, *lam*, *ba*, *in*, *idh*, *`ala*, *fi*, dan *min*.<sup>170</sup> Juga dapat diperoleh melalui isyarat (al-ima`), dan dapat ditemukan dengan ketentuan *ijma`*. Adapun penemuan `illat melalui penalaran logis (*ghair al-mansusah*) yang dalam pelaksanaannya

---

<sup>166</sup>Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum...*, h. 46-51

<sup>167</sup>Rafi`i Nazari, *`Illat dan Dinamika Hukum Islam*, Disertasi, (Jakarta: IAIN Sahid, 1991), h. 219.

<sup>168</sup>Al-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul...*, h. 285.

<sup>169</sup>Mustafa Syalabi, *Ta`lil al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Nahdah al-`Arabiyah, 1981), h. 13-

<sup>170</sup>Muhammad Mustafa Syalabi, *Ta`lil al-Ahkam...*, h. 158-160.

ulama usul menyebutkan dengan beberapa istilah, yaitu *al-munasabah*, *al-sabr wa al-taqsim*, dan *tahqiq al-manat*.<sup>171</sup>

### 3. Metode *Istislahi*

Metode *istislahi* adalah pola penalaran yang tertumpu pada dalil-dalil umum, karena ketiadaan dalil-dalil khusus mengenai suatu permasalahan dengan azas kemaslahatan. Penalaran ini dilakukan untuk mendukung atau menguatkan dua penalaran terdahulu yakni bayani dan ta`lili. Metode ini berusaha mendeduksi tujuan-tujuan umum syariat serta menyusun kategori guna menentukan skala prioritas. Ketentuan hukum untuk masalah baru akan dibuat berdasarkan kedudukan dalam kategori dan skala prioritas itu. Dalam h. ini ada tiga skala prioritas, yaitu: *Pertama*, yang penting dan harus terpenuhi untuk kelangsungan hidup manusia; contoh demi memelihara agama, jiwa, harta, akal, dan keturunan (disebut *daruriyyat*). *Kedua*, yang dibutuhkan manusia untuk melindungi kebutuhan primer (disebut *hajiyyat*). *Ketiga*, yang melindungi kebutuhan komplementer (disebut *tahsiniyyat*).<sup>172</sup>

Dalam pola penalaran *istislahi* ada beberapa persyaratan pada aplikasi hukum yang didasarkan padanya, bukan sekedar anggapan yang bersifat setereotip. Dengan kata lain, aplikasi hukum tersebut dapat menjamin terealisasinya kemaslahatan umat. Kemaslahatan hendaknya menyangkut hajat dan kepentingan orang banyak, bukan semata-mata didasarkan pada kepentingan individu atau komunitas tertentu. Hukum yang dihasilkan dari penalaran *istislahi* tidak berujung pada terabaikannya suatu prinsip yang ditetapkan oleh al-Qur`an maupun Hadith.<sup>173</sup>

#### E. Kedudukan Fatwa dalam Penemuan Hukum Islam

Secara etimologi kata fatwa berasal dari bahasa Arab *al-Fatwa*, menurut Ibnu Manzhur kata fatwa ini merupakan bentuk *maşdar* dari kata *fata*, *yaftu*,

---

<sup>171</sup>- Abd al-Hamid al-Hakim, *Al- Sullam*, (Jakarta: Sa`adah Putra, t.t), h. 121.

<sup>172</sup>Peunoh Dali, "*Menelusuri Pemikiran Maslahat dalam Hukum Islam*", *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Penyunting: Iqbal Abdurrauf Saimin, (Jakarta: Panji Mas, 1988), h. 149- 161.

<sup>173</sup>Ali Yafie, "*Konsep-konsep Istihsan, Istislah, dan Maslahat al-`Ammah*", Budi Munawar Rahman (ed.), (Jakarta: Paramadina, 1994), h. 366-367

*fatwan*, yang bermakna muda, baru, penjelasan, penerangan. Pendapat ini hampir sama dengan pendapat al-Fayumi yang mengartikan sebagai pemuda yang kuat. Sehingga orang yang mengeluarkan fatwa dikatakan sebagai *mufti*, karena orang tersebut diyakini mempunyai kekuatan dalam memberikan penjelasan dan jawaban terhadap permasalahan yang dihadapinya sebagai mana kekuatan yang dimiliki oleh seorang pemuda

Sedangkan secara terminology, sebagaimana dikemukakan oleh Zamakhsyri (w. 538 H) fatwa adalah penjelasan hukum syara' tentang suatu masalah atas pernyataan seseorang atau sekelompok. Menurut al-Syatibī, fatwa dalam arti *al-Ifta* berarti keterangan-keterangan tentang hukum syara' yang tidak mengikat untuk diikuti.

Menurut kitab *Maṭālib Ulin Nuha fi Syarh Ghayah al-Muntaha*, pengertian fatwa adalah:

تبين الحكم الشرعي للسائل عنه بلا إزام

*Menjelaskan hukum syar'i kepada penanya dan tidak mengikat*

Menurut Yusuf Qardawi, fatwa adalah menerangkan hukum syara' dalam persoalan sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa (*mustafi*) baik secara perorangan atau kolektif

Dari beberapa pengertian di atas ada dua hal penting yang perlu dicatat:

- 1) Fatwa bersifat responsive. Ia merupakan jawaban hukum (*legal opinion*) yang dikeluarkan setelah adanya suatu pertanyaan atau permintaan fatwa (*based on demand*).
- 2) Dari segi kekuatan hukum, fatwa sebagai jawaban hukum tidaklah bersifat mengikat. Dengan kata lain, orang yang meminta fatwa, baik perorangan, lembaga, maupun masyarakat luas tidak harus mengikuti isi atau hukum yang diberikan kepadanya.

Terdapat beberapa istilah yang berkaitan dengan proses pemberian fatwa, yakni:<sup>174</sup>

- 1) *Al-Ifta* atau *al-Futya*, artinya kegiatan menerangkan hukum syara' sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan.
- 2) *Mustafi*, artinya individu atau kelompok yang mengajukan pertanyaan atau meminta fatwa.
- 3) *Mufti*, orang yang memberikan jawaban atas pertanyaan tersebut atau orang yang memberikan fatwa.
- 4) *Mustafti fih*, masalah, peristiwa, kejadian, kasus, perkara yang ditanyakan status hukumnya
- 5) *Fatwa*, jawaban hukum atas masalah, peristiwa, kasus atau perkara yang ditanyakan.

Adapun orang yang pantas dimintai fatwa tidaklah sembarang orang. Jalaluddin al-Mahalli menyebutkan bahwa di antara syarat seorang mufti adalah:

*“menguasai pendapat-pendapat dan kaidah-kaidah dalam ushul fikih dan fikih, mempunyai kelengkapan untuk melakukan ijtihad, mengetahui ilmu-ilmu yang dibutuhkan untuk memformulasikan suatu hukum, misalnya ilmu Nahwu, ilmu bahasa, ilmu Mushth.ah al-Hadits, tafsir ayat-ayat dan hadits-hadits hukum”*.<sup>175</sup>

Al-Syaukani menyebutkan tiga syarat yaitu, mampu berijtihad, adil dan terhindar dari kesan memperlonggar dan mempermudah hukum. Sedangkan menurut Imam al-Nawawi bahwa seorang mufti haruslah nyata-nyata seorang *wara'*, *tsiqah*, terpercaya, terhindar dari fasiq, tajam pikiran, sehat rohani dan sedapatnya sehat jasmani.

Dilihat dari luas atau sempitnya cakupan bidang ilmu yang diijtihadkan mujtahid itu terbagi ke dalam beberapa tingkatan, yaitu:

- a. Mujtahid Mutlak atau *Mujtahid Mustaqil* atau *Mujtahid fi al-Syar`i* ialah: mujtahid yang mempunyai metodologi yang mandiri dalam mengistinbatkan hukum syar`i. Dengan kata lain mereka yang berijtihad

---

<sup>174</sup>Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus ilmu ushul fikih*, (Jakarta: Amzah, 2005), h. 142

<sup>175</sup>Jalaluddīn al-Maḥallī, *Kanz al-Gharibīn*, juz. 4, (Beirut: Dār al-Fikr, tt), h. 56

secara bebas baik dalam usul maupun furu` tanpa terikat dengan pendapat orang lain. Mereka itu antara lain: Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi`i, Imam Ahmad bin Hanbal (para pendiri mazhab empat), Imam al-Auza`i, Imam Daud al-Dhahiry, dan Ja`far al-Shadiq.<sup>176</sup>

- b. Mujtahid Muntasib atau *Mujtahid fi al-Mazhab* atau *Mujtahid Ghairu al-Mustaqil* yaitu para mujtahid yang mengikuti imam mazhabnya dalam baik dalam usul atau metode ijihad dan furu`nya akan tetapi dalam penerapannya bisa terjadi perbedaan (memperluas atau mempersempit penerapan sesuatu yang telah ada dalam mazhab). Misalnya Imam Abu Yusuf, Muhammad ibnu Hasan dan Zufar dalam mazhab Hanafiyah, Asyhab dan Ibnu Abd al-Hakam dalam mazhab Maliki, Imam al-Muzanni dan Buwaithi mazhab Syafi`i, dan Abu Hamid dalam mazhab Hanbali.<sup>177</sup>
- c. Mujtahid fi al-Masa-il yaitu para mujtahid yang membatasi diri hanya berijtihad dalam hal-hal yang belum diijtihadi oleh imamnya, namun tidak terlepas dari metode imamnya. Seperti al-Karkhi dari kalangan mazhab Hanafi, Ibnu Arabiya di kalangan mazhab Maliki, Imam al-Ghazali dari mazhab Syafi`i.<sup>178</sup>
- d. Mujtahid Tarjih atau Mujtahid Fatwa atau Mujtahid Muqayyad yaitu Para mujtahid yang kegiatannya mentarjih atau menguatkan pendapat-pendapat yang berbeda yang ada dalam mazhabnya. Para mujtahid pada tingkatan ini tidak lagi melakukan istinbath hukum terhadap masalah-masalah yang sudah maupun yang belum diijtihadkan oleh ulama-ulama terdahulu, mereka hanya memilih pendapat yang dianggap kuat. Mereka itu antara lain: Al-Karakhi dan al-Qaduri dalam mazhab Hanafi, Al-Rafi`i dan Imam al-Nawawi dalam mazhab Syafi`i.<sup>179</sup>

---

<sup>176</sup>Muhktar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fikih Islami*, (Bandung: Al-Ma`arif, 1997), h. 383-384. Lihat Juga. Djazuli, *Ilmu Fikih Penggalan, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam*, (Jakarta: Kencana, 2005), h. 157

<sup>177</sup>M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), h. 59-60. Lihat Juga. Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi`i*, ( Jakarta: Tarbiyah, 1994), h. 75. Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fikih Islami...*, h.384

<sup>178</sup>Djazuli, *Ilmu Fikih Penggalan, Perkembangan, dan Penerapan Hukum Islam...*, h. 158.

<sup>179</sup>Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Madzhab Syafi`i...*, h. 75. Lihat Pula. Muhammad Abu Zahrah, *Usul Fikih*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Mua`sir, 1989), h. 47-48. Hasbi Ash-

Mengenai apakah seorang mujtahid atau mufti harus dapat menjawab semua pertanyaan, Imam Ghazali menyatakan bahwa ijtihad bukan pekerjaan yang tidak terbagi-bagi. Menurutnya seorang alim dapat dikatakan melakukan ijtihad meskipun ia melakukan ijtihad dalam beberapa ketentuan hukum saja.

Tidak hanya seorang mufti saja yang mempunyai syarat, akan tetapi terdapat adab dan syarat dalam meminta fatwa (*mustafi*). Di antara adab yang dimaksud adalah sebagai berikut:

- 1) Orang atau pihak yang meminta fatwa harus tidak mempunyai kemampuan untuk menentukan fatwa sendiri.
- 2) Orang atau pihak yang meminta fatwa harus meneliti terlebih dahulu apakah orang atau lembaga yang dimintainya fatwa benar-benar mempunyai kompetensi untuk menetapkan fatwa.
- 3) Orang atau pihak yang meminta fatwa tidak harus mengetahui bahwa fatwa yang akan dikeluarkan adalah menurut madzhab tertentu.
- 4) Orang atau pihak yang meminta fatwa apabila mendapati adanya fatwa yang berbeda dari dua mufti atau lembaga, maka baginya untuk mendahulukan fatwa dari seseorang atau lembaga yang secara luas diakui lebih berkompeten dalam mengeluarkan fatwa. Jika yang memintanya tidak tahu mana yang paling berkompeten, maka boleh memilih mana yang lebih “aman”.
- 5) Orang atau pihak yang meminta fatwa apabila hanya mendapati satu orang atau lembaga yang mempunyai kompetensi dalam berfatwa dan tidak ada orang atau lembaga lain yang mempunyai kompetensi untuk berfatwa. Maka dirinya terikat dengan fatwa yang dikeluarkan oleh orang atau lembaga tersebut.
- 6) Orang atau pihak yang meminta fatwa jika mendapati permasalahan yang sama yang pernah difatwakan, maka apakah ia harus memintakan fatwanya? Ada dua perbedaan di antara para Ulama. *Pertama*, meminta kembali menanyakan, karena boleh jadi berbeda dengan sebelumnya sesuai dengan kondisi dan zaman. *Kedua*, tidak perlu, hanya perlu merujuk kepada fatwa yang sudah ada.

- 7) Orang atau pihak yang meminta fatwa sebaiknya datang sendiri secara langsung kepada Mufti.
- 8) Orang atau pihak yang meminta fatwa seyogyanya berprasangka baik dan berperilaku baik kepada mufti.
- 9) Orang atau pihak yang meminta fatwa seyogyanya tidak menuntut kepada mufti untuk menyertakan dalil beserta argumentasi.
- 10) Orang atau pihak yang meminta fatwa jika tidak menemukan mufti di daerahnya atau dimanapun maka ia tidak terkena *taklif*.<sup>180</sup>

Mengingat fatwa begitu penting dikalangan awam dalam menjalankan ibadahnya, maka setiap mufti tidak boleh menolak apabila dimintai fatwa. Dalam h. ini Imam al-Nawawi menyebutkan beberapa hal yang perlu diperhatikan dengan hukum fatwa.<sup>181</sup>

*Pertama*, berfatwa hukumnya fardhu kifayah, jika ada orang atau pihak yang menanyakan suatu masalah maka wajib bagi orang yang mempunyai kompetensi berfata menjawabnya.

*Kedua*, jika suatu fatwa itu sudah dikeluarkan akan tetapi oleh karena suatu hal. fatwa tersebut dirasa tidak sesuai, maka bagi pihak yang mengeluarkan fatwa harus memberitahukan orang yang meminta fatwa, bahwa fatwa yang telah dikeluarkan terdahulu tidak sesuai.

*Ketiga*, haram hukumnya bagi mufti untuk terlalu mudah mengeluarkan fatwa, dan jika diketahui seperti itu maka haram bagi mustafi meminta fatwa kepadanya.

*Keempat*, seorang mufti ketika menetapkan fatwa harus stabil psikis dan fisiknya, sehingga bisa berfikir jernih dan menjaga kenetralannya dalam menetapkan hukum suatu masalah.

*Kelima*, seorang mufti dilarang menjadikan fatwa sebagai sumber penghasilan untuk kepentingan dirinya.

---

<sup>180</sup>Jalaludin Rahmat, *Ijtihad dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 23

<sup>181</sup>Jalaludin Rahmat, *Ijtihad dalam...*, h. 25

*Keenam*, bagi mufti yang dalam menetapkan fatwa tentang hukum suatu masalah kemudian dilain waktu ada pihak lain yang menanyakan masalah yang sama, maka mufti boleh menyamakan dengan yang pertama dengan syarat masih ingat dalil-dalil dan penjelasannya.

*Ketujuh*, jika mufti yang dalam menetapkan fatwa merujuk kepada pendapat ulama madzhab tertentu, maka harus didasarkan atas pendapat ulama yang terdapat dalam kitab fikih yang diakui.

*Kedelapan*, ketetapan fatwa harus jelas dan dapat langsung dilaksanakan oleh peminta fatwa.

Kaidah *istinbāt* yang dijadikan pedoman dalam penetapan fatwa:

1) Metode Bayani

Metode ini dipergunakan untuk menjelaskan teks al-Quran dan as-Sunnah dalam menetapkan hukum dengan menggunakan analisis kebahasaan. Pembahasan metode bayani ini dalam kajian ushul fikih mencakup:

- a) Analisa berdasarkan segi makna lafaz
- b) Analisa berdasarkan segi pemakaian makna
- c) Analisa berdasarkan segi terang dan samarnya makna
- d) Analisa berdasarkan segi penunjukan lafaz kepada makna menurut maksud pencipta nash.

2) Metode *Ta'lili*

Metode ini digunakan untuk menggali dan menetapkan hukum terhadap suatu kejadian yang tidak ditemukan dalilnya secara tersurat. *Istinbāt* ini ditunjukkan untuk menetapkan hukum suatu peristiwa dengan merujuk kepada kejadian yang sudah ada hukumnya karena adanya kesamaan *illat*.

3) Metode *Istiṣlahi*

Metode ini dipergunakan untuk menggali, menemukan, dan merumuskan hukum syara' dengan cara menerapkan hukum *kulli* untuk peristiwa yang ketentuan hukumnya tidak terdapat dalam *nash*, belum diputuskan dengan *ijma'* dan tidak memungkinkan dengan *qiyās* atau *istiḥsān*.<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup>Ma'ruf Amin. *Fatwa dalam system hukum Islam*, (Jakarta: Elsas. 2008), h. 19-47

## F. Kontribusi Ijtihad dalam Pembaharuan Hukum Islam

Perkataan *al-Ijtihād* berasal dari kata *jahada*, *yajhadu*, *jahd* dan *juhd*, berarti *al-taqah* (tenaga, kuasa dan daya), sementara *al-ijtihād* dan *al-Tajāhud* berarti *bazl al-wus'ī wa al-Majhūd* (penumpahan segala kesempatan dan tenaga).<sup>183</sup> Bertitik tolak dari pengertian kata tersebut, al-Gazali,<sup>184</sup> merumuskan ijtihad dalam arti bahasa : “pencurahan segala daya upaya dan penumpahan segala kekuatan untuk menghasilkan sesuatu yang berat dan sulit”. Karena itulah Muhammad Iqbal, ketika membicarakan prinsip gerak dalam struktur Islam, ia mengidentikkan *ijtihād* dengan *mujāhadah*. Menurut praktek sahabat, kata Ibrahim Hosen, ijtihad ialah penelitian dan pemikiran untuk mendapatkan sesuatu yang terdekat dengan kitab Allah dan Sunnah Rasul, baik melalui suatu nas, yang disebut *qiyās* (Ma'qūl al-Naş), maupun melalui maksud dan tujuan ataupun hikmah Syariat yang disebut *Maşlahah*. Dari sejumlah defenisi ijtihad yang dikemukakan oleh Sayid Muhammad Mar'iy dalam kitabnya dan Hasan Ahmad Mar'iy dalam karya tulisnya, secara umum dapat disimpulkan bahwa pengertian ijtihad adalah :

الإجتihad هو استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية

Mencurahakan Kemampuan maksimal dalam upaya menggali dan menemukan hukum-hukum syara'.<sup>185</sup>

Di samping pengertian ijtihad tersebut, para pakar hukum Islam memberikan batasan pengertian ijtihad dalam arti sempit dan luas. Menurut pengertian yang sempit, ijtihad sama artinya dengan pengertian *qiyās*, dengan kata lain ijtihad itu hanya menjalankan *qiyās* atau membandingkan suatu hukum dengan hukum yang lain. Sedangkan dalam arti yang luas, ijtihad adalah mempergunakan segala kesanggupan untuk mengeluarkan hukum syarak dari

---

<sup>183</sup>Jamāl al-Dīn Muhammad Ibn Muḥarrām, *Lisān al'Arab*, (Mesir : Dār al-Miṣriyāt li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, t.th.), jilid III, h. 107-109

<sup>184</sup>Al-Gazali, *Al-Mustaşfā*, (Mesir : Al-Matba'ah al-'āmiriyyah, 1324 H.), jilid II, h. 350

<sup>185</sup>Al-Asnawy, *Nihāyah al-Sūl fī Syarh Minhāj al-Wuṣūl*, (Mesir: Muhammad Aly Subaih, t.th.), juz III, h. 191

kitabullah dan hadis atau usaha maksimal dalam melahirkan hukum-hukum syariat dari dasar-dasarnya melalui pemikiran dan penelitian yang serius.

Menurut Ibrahim Husen,<sup>186</sup> peran ijtihad pada garis besarnya dapat dibagi menjadi tiga segi : *pertama*, ijtihad dilakukan untuk mengeluarkan hukum dari *ḍahir nas* manakala persoalan dapat dimasukkan ke dalam lingkungan *nas*. Cara ini dilakukan setelah memeriksa keadaan ‘*amm*-kah ia atau *khas*, *mutlaq*-kah atau *muqayyad*, *nāsikh*-kah atau *mansūkh*, dan hal-hal lain lagi yang bersangkutan dengan lafad. *Kedua*, ijtihad dilakukan untuk mengeluarkan hukum yang tersirat dari jiwa dan semangat *nas* dengan memeriksa lebih dahulu apakah yang menjadi illat bagi hukum *nas* itu: ‘*illat manṣuṣah* atau *mustanbatah*, ‘*illat qāsirah*, ataukah *muta‘addiyah*, dan sebagainya. Cara ini dikenal dengan *qiyās*. *Ketiga*, ijtihad dilaksanakan untuk mengeluarkan hukum dari kaidah-kaidah umum yang diambil dari dalil-dalil yang tersebar. Cara ini dikenal dengan *istiṣlāh*, *istiṣhāb*, *maslahah mursalah*, *sadd ḍarī‘ah*, *istiḥsān*, dan sebagainya. Dari ketiga segi ini terlihat bahwa ijtihad tidak dilakukan apabila ada *nas* yang *ṣarīh* (tegas dan pasti).

Bila dikaitkan dengan pembaharuan, maka hukum Islam yang dapat diperbaharui secara teoritis adalah hukum Islam kategori fikih (fikih ijtihādi). Namun dalam praktek sejarah hukum Islam menyatakan bahwa perubahan hukum terjadi bukan hanya dalam bidang hukum hasil ijtihad ulama (fikih ijtihādi), tetapi juga dalam bidang hukum yang ditentukan secara jelas, tegas dan rinci dalam Alquran sendiri.

Hal seperti itu nampak pada periode awal, pembaharuan hukum Islam dapat dilihat dari banyaknya kegiatan ijtihad yang dilakukan para ulama dalam merespons perkembangan yang terjadi, sejalan dengan ekspansi wilayah pada abad pertama dan kedua Hijriyah. Melalui kegiatan, mereka berhasil mengembangkan ijtihad dengan pendekatan substantif untuk melengkapi pendekatan tekstual dalam memahami nas-nas Alquran dan al-Sunnah.

Ijtihad dengan pendekatan *maqāṣid al-Syarī‘ah* (tujuan umum kehendak Tuhan) adalah kemaslahatan umat. Oleh karena kemaslahatan umat itu tidak bersifat universal dan dapat berubah menurut perubahan situasi dan kondisi, maka asumsi terhadap kehendak Tuhan mungkin berubah dan mungkin pula dianggap

---

<sup>186</sup>Ibrahim Husen, *Fikih Perbandingan, Masalah Pernikahan*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), h. 15-16

secara berbeda. Kenyataan ini terlihat sudah mulai tumbuh pada masa Khulafā'ur-Rasyidīn. Pemikiran yang progresif itu muncul mungkin disebabkan oleh perubahan situasi yang sangat pesat dengan meluasnya kekuasaan Islam, sehingga banyak tingkah laku manusia yang harus diurus dan dicocokkan dengan *maqāsid al-Syarī'ah* (tujuan umum kehendak Tuhan). Tokoh yang terkenal mempunyai pemikiran hukum seperti ini adalah Umar ibn Khattāb. Bahkan di dalam beberapa masalah beliau melangkah lebih maju, sehingga terlihat berbeda dengan langkah yang dirintis oleh Nabi, dan dalam beberapa hal tampak berbeda dengan teks Alquran yang dipandang mempunyai makna yang jelas, tegas dan terperinci.<sup>187</sup>

Misalnya, muallaf berhak menerima zakat berdasarkan Q.S. al-Taubah: 60,

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ  
وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Tetapi Umar tidak memberikannya berdasarkan pertimbangan *maslahat*. Demikian juga harta ganimah diberikan 4/5 kepada tentara yang mendapatkannya berdasarkan Q.S. al-Anfal : 41,

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ  
السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ أَجْمَعِينَ وَاللَّهُ عَلَىٰ  
كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

Tetapi Umar menyerahkan ganimah itu kepada pemiliknya dengan syarat ia membayar kharaj (pajak). Hukuman potong tangan bagi pencuri berdasarkan Q.S. al-Maidah : 38,

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Tetapi Umar tidak melaksanakannya, karena pencurian itu terjadi karena desakan hidup (masa panceklik).

Pada masa tabi'īn, tradisi ijtihad yang sering dilakukan para sahabat tetap diteruskan. Pada masa itu dikenal seorang mujtahid bernama Ibrāhīm an-Nakhā'i yang mempunyai pengaruh besar dalam mengistinbāt hukum, beliau telah mengajarkan berbagai kajian fikih kepada Hamid Ibn Abi Sulaiman yang kemudian beliau ini menjadi guru Abu Hanifah. Dalam masa yang sama, di

<sup>187</sup>Harun Nasution, *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1996), cet. IV, h. 197

Madinah juga dikenal seorang ahli fikih yang bercorak rasional yang bernama Rabī'ah bin Abdu al-Rahmān Furh. Beliau adalah guru dari Imam Malik, sehingga Imam Malik memiliki kecenderungan dalam berijtihad mencapai puncaknya pada masa pasca tabī'in yang disponsori oleh Abu Hanīfah yang bernama asli Nu'mān bin tsābit bin Zutā (80 – 150 H) dari Kufah. Gelar Abu Hanifah diberikan oleh masyarakat karena kecenderungannya kepada kebenaran, kerajinan beribadah dan keikhlasannya dalam beramal.<sup>188</sup>

Imam Abu Hanifah dalam melaksanakan ijtihad tidak hanya dalam bidang fatwa agama saja, tetapi ia mampu menciptakan metode-metode baru dalam berijtihad di luar metode ijtihad yang telah dilakukan oleh pendahulunya. Dalam berijtihad ia berani menysihkan hadis *aḥad* dari sumber hukum dan mengambil *istihsān* sebagai pengembangan dari *qiyās* yang telah ada sebelumnya.<sup>189</sup>

Dalam waktu yang bersamaan, muncul pula pikiran Imam Malik bin Anas bin Malik bin Abi Amir bin Amar al-Madany (93 – 179 H). Beliau adalah salah satu murid dari Imam Rabī'ah ar-Ra'yu seorang ahli fikih dari generasi tabī'in. Imam Malik juga melahirkan metode baru dalam kajian hukum Islam yang dipergunakan dalam berijtihad. Metode ijtihad yang dikembangkan adalah metode *istiṣlah*, yaitu menyelesaikan segala persoalan hukum yang tidak dinyatakan secara eksplisit dalam nas dengan mengacu pada kemaslahatan umum manusia yang secara keseluruhan bertumpu pada *maqāṣid al-Syarī'ah*.

Selain metode ijtihad yang dikembangkan kedua tokoh tersebut, perlu juga diketahui metode ijtihad yang dikembangkan oleh Muhammad bin Idrīs al-Syāfi'ī. Beliau adalah murid Imam Malik yang berbeda dengan gurunya dalam melakukan kajian Islam. Dalam melaksanakan ijtihad, Imam Syāfi'ī mempergunakan hadis-hadis *aḥad* sejauh kriteria sebagai hadis sahih yang dapat dipergunakan sebagai dasar dalam penetapan hukum, karena terpakai atau tidaknya sebuah hadis tidak ditentukan oleh sejumlah perawi pada setiap *thabaqāt*nya.

tetapi oleh kualitas mereka yang terlibat dalam periwayatan hadis-hadis tersebut. Sejauh mereka itu adil, *ḍabit* dan *sīqah*, serta sanadnya bersambung dan tidak ada 'illat serta tidak *syāḍ*, hadis-hadis *syāḍ* tersebut dapat dipakai sebagai

---

<sup>188</sup>Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993), h. 122-123.

<sup>189</sup>Dede Rosyada, *Hukum Islam...*, h. 123

dalil hukum untuk menyelesaikan masalah yang dihadapinya. Tindakan Imam Syāfi‘ī menggunakan metode ijtihad seperti ini dianggap positif oleh sebagian ulama penerus beliau karena tindakannya yang memperkaya perbendaharaan as-Sunnah sebagai rujukan dalam kajian hukum.<sup>190</sup>

Sejalan dengan perkembangan ini, lahir metodologi baru dalam kajian hukum Islam yang disebut metode *uṣūl* fikih dan metode ini digunakan oleh semua mazhab dalam kajian fikih, meskipun ada perbedaan dalam penerapannya. Metode *uṣūl fikih* ini pertama kali digagas oleh Imam asy-Syāfi‘ī yang kemudian dirumuskan lagi secara lebih komprehensif oleh murid-muridnya. Fenomena yang muncul pada akhir abad ke-13 H merupakan suatu wujud kesadaran dari bangkitnya kajian hukum Islam yang dilakukan oleh para cendekiawan dan pembaharu (mujtahid) dalam rangka menghadapi kebekuan berfikir dan meluasnya taqlid dalam kalangan Islam, serta perlunya kesadaran bersama yang konstruktif memikirkan kembali warisan Islam untuk menjawab tantangan intelektual dari pemikiran modern melalui asimilasi kreatif, serta menghadapi Kristen yang selalu memberi citra buruk kepada hukum Islam.

Munculnya tokoh-tokoh pembaharu seperti Ibnu Taimiyah, Muhammad Abduh, Muhammad bin Abdul Wahab, Jamal al-Din al-Afghani, dan beberapa tokoh lainnya memberikan kontribusi yang sangat besar dalam pembaharuan hukum Islam yang berkembang saat ini. Langkah awal yang mereka laksanakan adalah menentang sikap taklid. Mereka menekankan perlunya pemahaman tentang argumentasi yang terlibat dalam suatu sikap keagamaan. Sebagai konsekuensinya, ijtihad harus terus-menerus dilakukan untuk menghasilkan pemahaman keagamaan yang segar dan kontekstual. Dalam argumentasi pentingnya ijtihad ini ia menekankan posisi sentral Alquran dan as-Sunnah dan mencela penghargaan yang berlebihan kepada karya-karya ulama terdahulu, tetapi harus ditempatkan pada suatu hal yang wajar dan proporsional sebagai khazanah yang memang perlu dihargai.<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup>Dede Rosyada, *Hukum Islam...*, h. 123

<sup>191</sup>Yusuf Qardhawi, *Min Ajli Syahwatīn Rasyīdah Tajaddidud Dīn*, terjemahan Nabhan Idris, *Fiqh Tajdīd dan Syahwah Islamiyah*, (Jakarta : Islamina Pers, 1997), h. 35-37.

Menurut Yusuf al-Qardhawi, ada dua metode yang tepat dan cocok digunakan, untuk dilaksanakan dalam menghadapi era globalisasi saat ini, yaitu<sup>192</sup>.

Pertama, ijtihad *intiqā'ī* (tarjih) ialah memilih satu pendapat dari pendapat terkuat yang terdapat dalam warisan fikih Islam, kemudian menyeleksi mana yang lebih kuat dalilnya dan lebih relevan dengan kondisi sekarang ini. Kemungkinan besar pendapat para ahli hukum Islam terdahulu mengenai masalah yang dipecahkan ini berbeda-beda. Dalam hal ini mujtahid muntaqi bertugas mempertimbangkan dan menyeleksi dalil-dalil dan argumentasi-argumentasi tersebut, kemudian memberikan referensinya pada pendapat yang dianggap kuat dan dapat diterima.

Kedua, ijtihad *insyā'ī* ialah pengambilan kesimpulan baru dari suatu persoalan, di mana persoalan tersebut belum pernah dikemukakan oleh ulama-ulama terdahulu baik berupa persoalan lama maupun baru. Dalam ijtihad model ini diperlukan pemahaman yang menyeluruh terhadap kasus-kasus baru yang akan ditetapkan hukumnya. Tanpa mengetahui secara baik dan bagaimana kasus baru itu ada, sulit bagi mujtahid munsyi untuk dapat menetapkan hukumnya dengan baik dan benar. Di samping itu, dalam metode ijtihad *insyā'ī* diperlukan pemahaman yang baik tentang metode penentuan hukum yang dikemukakan oleh para ahli uşūl fikih, yaitu *qiyās*, *istihsān*, *istişlāh*, *maşlahah mursalah* dan *sadd darī'ah*.

Konsep ijtihad jamā'i, yang sejak awal dipraktikkan oleh Khulafā' al-Rasyidīn dan para mujtahid terdahulu, seperti Abu Hanifah dan para sahabatnya kini kembali menjadi sangat penting sebagai alternatif jalan keluar dari persoalan hukum abad modern dengan permasalahannya yang kompleks.<sup>193</sup>

Dalam konteks ijtihad ini, maka pembaharuan itu dapat terjadi dalam empat bentuk :

- a) Apabila kasus tersebut belum ada ketentuan hukumnya dalam kitab-kitab fikih, karena masalah tersebut adalah masalah baru,

---

<sup>192</sup>Yusuf Qardhawi, *Min Ajli Syahwatin...*, h. 37

<sup>193</sup>Muhammad Salām Madkur, *Manāhij al-Ijtihād fī al-Islām*, (Kuwait : Jāmi'ah Kuwait, 1974), h. 424-425.

maka bentuk pembaharuan dalam masalah ini dengan menetapkan hukum berdasarkan ijtihad. Contohnya : bayi tabung (inseminasi buatan), pencangkokan kornea mata dan transplantasi organ tubuh, dll., seperti dijelaskan di atas.

- b) Apabila hasil ijtihad lama itu adalah salah satu dari sekian kemungkinan (keboleh-jadian) yang dikandung oleh suatu teks Alquran dan Hadis. Bentuk pembaharuan dilakukan dengan mengangkat pula kemungkinan (kebolehjadian) yang lain, yang terkandung dalam ayat atau Hadis tersebut. Contoh, kebanyakan ulama telah menetapkan lima macam kekayaan yang wajib zakat, yaitu emas dan perak; tanam-tanaman dan buah-buahan; barang-barang dagangan; binatang ternak; barang tambang dan barang peninggalan orang dahulu yang ditemukan waktu digali. Kelima macam kekayaan yang ditetapkan wajib zakat itu berkisar dalam ruang lingkup keboleh-jadian (kemungkinan).
- c) Apabila hasil ijtihad lama didasarkan kepada ‘urf setempat, maka hasil ijtihad lama dapat berubah dengan berubahnya ‘urf, sehingga ditetapkan hasil ijtihad baru yang didasarkan kepada ‘urf setempat yang telah berubah itu. Misalnya harta pencaharian bersama suami istri; menurut hasil ijtihad ulama terdahulu menetapkan bahwa istri tidak berhak memperolehnya, sesuai dengan ‘urf masyarakat Islam, terutama orang Arab, yang menganut sistem kekeluargaan patrilineal (kebapakan) masa itu, dimana wanita hanya tinggal dirumah dan tidak ikut bekerja membanting tulang untuk mencari kebutuhan keluarga.

Dengan timbulnya kesadaran masyarakat dan berkembangnya paham emansipasi wanita, ‘urf masyarakat Islam sekarang sudah berubah, apalagi pria dan wanita sama-sama ikut bekerja membanting tulang untuk mencari kebutuhan keluarga, dan dibantu oleh yurisprudensi, maka harta pencaharian bersama dibagi dua antara suami dan istri, apabila terjadi cerai mati atau cerai hidup.

- d) Apabila hasil ijtihad lama ditetapkan dengan kias, maka pembaharuan dapat dilakukan dengan meninjau kembali hasil-hasil ijtihad tersebut dengan menggunakan metode-metode istinbāt hukum lainnya, seperti istihsān, istiṣlah dan lain-lain. Misalnya hasil ijtihad tentang larangan masuk mesjid bagi wanita yang haid, kemudian dikiaskan kepada orang yang junub karena sama-sama berhadad besar. Ada ulama yang merasa kias di atas kurang tepat.

Menurut mereka ada unsur lain yang membedakan haid dengan junub, walaupun keduanya sama-sama hadas besar. Junub bersifat ikhtiari dan orang boleh bersuci secepat dia inginkan. Sedangkan haid, bersifat fitri dan tidak akan berhenti sebelum waktunya habis, yang relatif sangat panjang dibandingkan dengan junub. Karenanya tidak pantas melarang perempuan haid memasuki masjid kalau hanya dikiaskan kepada junub.<sup>194</sup>

Berbicara tentang pembaharuan hukum Islam di Indonesia secara khusus, pada hakekatnya tidak jauh berbeda dengan negara-negara muslim lainnya. Meskipun secara keseluruhan pembaharuan hukum Islam di Indonesia berjalan relatif lamban dibanding dengan negara-negara muslim lain, terutama di negara-negara Timur Tengah dan Afrika Utara. Bahkan, pembaharuan hukum Islam di Indonesia telah menimbulkan ketegangan-ketegangan, kadang-kadang nampak samar-samar dan tertahan, dan terkadang pula nyata dan jelas, yaitu antara tuntutan ke arah kekuasaan yang terang-terangan Islam dengan kekuasaan yang kenyataannya bersifat non Islam, maupun yang bersifat sinkretis keagamaan

Untuk melihat lebih jelasnya pembaharuan hukum Islam di Indonesia, dapat kita selusuri melalui keberadaan hukum Islam di Indonesia. Ada dua bentuk berlakunya hukum Islam di Indonesia,<sup>195</sup> yaitu: Pertama, sebagai aturan moral, yaitu (bagian) hukum Islam yang mempunyai sanksi kemasyarakatan apabila

---

<sup>194</sup> Al-Syaukani, *Nail al-Authar*, (Mesir : Dār al-Hadis, t. th.), jilid I, h. 229-232.

<sup>195</sup> Muhammad Daud Ali, "Peradilan Agama dan masalahnya" dalam Tjun Surjaman (Ed.), *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*, (Bandung : Rasda Karya, 1991), h. 7273; M. Yahya Harahap, "Informasi Materi Kompilasi Hukum Islam : Mempositifkan Abstraksi Hukum" dalam *Mimbar Hukum Aktualisasi Hukum Islam* , No. 5 Tahun III, (Jakarta: Al-Hikmah & Ditbinbapera, 1992), h. 23-24

norma-normanya dilanggar. Hampir semua bagian hukum Islam yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, bersifat aturan moral.

Pembaharuan hukum Islam dalam tahapan ini belum ada upaya menciptakan keseragaman hukum bagi masyarakat Indonesia melalui unifikasi dan kodifikasi, dan belum ada upaya melibatkan pemerintah dalam pelaksanaannya. Pembaharuan hukum Islam baru bersifat ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang timbul dalam masyarakat, karena ketentuan-ketentuan hukum lama (fikih) yang dianut sebelumnya dirasakan tidak adil oleh masyarakat setempat. Hal ini terjadi karena akibat perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi atau tradisi dan budaya masyarakat setempat tidak terakomodir di dalam fikih yang dianut masyarakat selama ini. Sebagai contoh telah lahir berbagai karya tulis monumental ulama-ulama Indonesia yang mengajukan ide-ide baru, seperti : *mir'āt al-Thullāb*, *sirāt al-Mustaqīm*, *Sabīl al-Muhtadīn*, *Kutaragama*, *Sajināh al-Hukm*, dan lain-lain. Meskipun semua karya tulis itu bercorak fikih mazhab Syāfi'ī, namun ada perkembangan yang dijumpai di dalamnya. Seperti harta gono-gini (pencaharian bersama selama dalam perkawinan) yang tidak dikenal dalam kitab-kitab fikih lama, karena tuntutan tradisi dan budaya setempat, maka Syekh Arsyad al-Banjarī (1122-1189H. / 1716-1812 M.) telah membahas harta gono-gini tersebut dan memasukkannya ke dalam kitab yang disusunnya *Sabīl al-Muhtadīn*.

Kedua, secara formal yuridis, adalah (bagian) hukum Islam yang mengatur hubungan manusia dengan manusia lain dan benda dalam masyarakat. Bagian hukum Islam ini menjadi hukum positif berdasarkan atau karena ditunjuk oleh peraturan perundang-undangan. Hukum Islam dalam bentuk ini, berarti telah terlebih dahulu melalui proses legalisasi hukum nasional sesuai dengan prosedur yang berlaku. Melaksanakan hukum Islam seperti ini, bukan hanya berdasarkan iman dan kesadaran hukum masyarakat, tetapi juga sudah berkaitan dengan *uli al-amri* (penguasa) yang turut campur tangan dalam pelaksanaannya. Artinya, hukum Islam tersebut sudah dapat dijalankan secara paksa sesuai sifat hukum positif yang melekat padanya. Cara penyajian dan sistematiknya pun tidak seperti pembahasan fikih secara umum, tetapi sudah berubah menyerupai peraturan perundang-undangan modern, dalam bentuk bab, pasal-pasal dan ayat-ayat. Ciri khas fikihnya

pun telah hilang, dan identitasnya pun tidak lagi disebut hukum Islam, tapi berubah menjadi hukum Nasional.

Dari hasil uraian dari bab II ini dapat disimpulkan bahwa terdapat tiga teori besar dalam pembaharuan hukum di Indonesia, yaitu teori *receptie in complex*, teori *receptiet*, dan teori *receptie exit*.

Kemudian dalam sejarah perkembangan hukum Islam, hukum Islam terbagi kedalam beberapa periodisasi, yaitu fikih pada masa Rasulullah, fikih pada masa Khulafa al-Rasyidin, fikih pada masa Tabi'in hingga lahirnya Mazhab fikih, fikih pada masa taqlid, dan fikih setelah masa taqlid. Diantara lain tokoh-tokoh di Indonesia yang terkenal dengan gagasannya dalam pembaharuan hukum Islam yaitu Hasbi asshiddiqi dengan konsep Fikih Indonesia, Hazairin dengan konsep Fikih Mazhab Indonesia, Ibrahim husen dengan konsep Memfikihkan nash qat'i, Sahal mahfuzh dan Alie Yafie dengan konsep Fikih Sosial. peran ijtihad dalam pembaharuan hukum Islam dapat dilakukan untuk mengeluarkan hukum dari *dahir nas* manakala persoalan dapat dimasukkan ke dalam lingkungan *nas*.

## BAB III

### PENERAPAN DAN PEMIKIRAN FIKIH ABUYA MUHAMMAD WALI

#### A. Landasan Historis Abuya Muhammad Wali

##### 1. Kelahiran

Muhammad Wali dilahirkan didesa Blang Pohroh, kecamatan Labuhan Haji, kabupaten Aceh Selatan, pada tahun 1338 H/1917 M.<sup>196</sup> Tidak ada yang mengetahui dari familinya tentang hari dan tanggal ia dilahirkan. Ini merupakan hal yang sering terjadi tentang orang-orang tua kita zaman dahulu. Meskipun mereka seorang ulama, tetapi tentang mencatat hari dan tanggal kelahiran anak cucu kurang diperhatikan melainkan hanya mengingat tahun kelahiran saja. Ia adalah putra bungsu dari putra putri orang tua beliau yang bernama Syeikh Haji Muhammad Salim bin Malin Palito. Sebenarnya masih ada lagi adiknya, tetapi meninggal dunia pada waktu masih kecil.

Setelah beberapa lama Syeikh Muhammad Salim menetap di Labuhan Haji, ia dijodohkan dengan seorang wanita yang bernama Siti Janadat, putri seorang kepala desa yang bernama Keuchik Nya` Ujud yang berasal dari Desa Kota Palak, Kecamatan Labuhan Haji, Aceh Selatan.<sup>197</sup> Siti Janadat meninggal dunia pada saat melahirkan adik dari Muhammad Waly.<sup>198</sup> Ia meninggal bersama bayinya. Syeikh Muhammad Salim sangat menyayangi Muhammad Wali melebihi saudaranya yang lain.<sup>199</sup> Kemana saja ia pergi mengajar dan berdakwah Syeikh Abuya Muhammad Wali selalu digendong oleh ayahnya.<sup>200</sup>

Nama Abuya Muhammad Wali pada waktu kecil adalah Muhammad Waly. Pada saat beliau berada di Sumatra Barat, ia dipanggil dengan gelar Angku

---

<sup>196</sup>Muhibuddin Waly, *Ayah Kami Maulana Syeikh Haji Muhammad Waly al-Khalidy (Teungku Syeikh Haji Muda Wali)*, (Malaysia: Kulliyah Of Laws International Islamic University, 1993), h. 57

<sup>197</sup>Amran Waly, *Oto Biografi (Sejarah Hidup) Abuya Syeikh Haji Muhammad Waly al-Khalidy*, (Aceh Selatan: Darul Ihsan, 2006), h. 1

<sup>198</sup>Siradjuddin Abbas, *Keagungan Mazhab Syafi'i*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah), h. 261

<sup>199</sup> Nama-nama saudaranya yang lain adalah Abdullah Ghani, Ummi Kalsum, Siti Maliyah.

<sup>200</sup>Dalam buku karangan Muhibuddin Wali, dijelaskan bahwa Mungkin Sheikh Muhammad Salim telah memiliki firasat bahwa suatu saat anaknya ini akan menjadi seorang ulama besar, apalagi pada saat Sheikh Muhammad Waly masih dalam kandungan, beliau bermimpi bulan purnama turun kedalam pangkuannya.

Mudo atau Angku Mudo Waly atau Angku Aceh. Setelah beliau kembali ke Aceh masyarakat memanggil beliau dengan Teungku Muda Waly. Sedangkan beliau sering menulis namanya sendiri dengan Muhammad Waly atau lengkapnya Syeikh Haji Muhammad Waly Al-Khalidy. Ia meninggal pada hari Selasa 20 Maret 1961 M, bertepatan dengan 11 Syawal 1381 H dalam usia 44 tahun,<sup>201</sup> dengan meninggalkan 21 orang anak dan empat orang isteri.<sup>202</sup> Satu di antaranya cerai sebelum menikahi istri kelimanya. Beliau dimakamkan di tengah kompleks Dayah dan hingga kini setiap harinya, ratusan bahkan ribuan warga berdatangan menziarahinya.

Adapun urutan istri dan anak beliau adalah sebagai berikut:

a. Istri beliau dari Sumatra Barat

Istri pertamanya bernama Hj. Rasimah, darinya dikaruniai keturunan, yaitu: Muhibbuddin Wali, Himah Wali, Muhammad Wali (meninggal waktu kecil), Djamaluddin Waly, Nahyatuddin Wali (meninggal waktu kecil), Marhaban Wali, Nurhayati Wali (meninggal waktu kecil), Ahmad Khatib Wali (meninggal waktu kecil), Muhammad Rum Wali (meninggal waktu kecil), Burhan Wali (meninggal waktu kecil), Ruslan Wali.<sup>203</sup>

Istri kedua bernama Hj. Siti Rabi'ah, darinya dikaruniai dua orang anak yaitu Ahmad Wali dan Mawardi Wali. Sedangkan istri ketiga bernama Umi Supayang. Darinya tidak dikaruniai anak.

b. Istri beliau dari Aceh

Istri keempat bernama Hj. Riadhatunnur, darinya dikaruniai dua anak, yaitu Hj. Zubaidah Wali dan Amran Wali. Istri kelima adalah Piek Putieh. Darinya dikaruniai tiga orang anak yaitu Harun Wali, Muhammad Nasir Wali, dan Abidah Wali, dan istri yang terakhir adalah Umi Ainsyah, darinya memperoleh keturunan yaitu Mariah Wali dan Abdul Rauf Wali.

---

<sup>201</sup>Musliadi, *Abuya Syeikh Muda Waly al-Khalidy (1917-1961)*, (Labuhan Haji: Dayah Darussalam, 2013), h. 4

<sup>202</sup>Apabila dijumlahkan secara keseluruhan, abuya memiliki jumlah istri sebanyak 5 orang, namun ketika ia meninggal istri yang sah sebanyak empat orang. Abuya menikahi perempuan sebanyak itu bukanlah karena ia seorang yang “gila” wanita, namun pernikahannya sebanyak itu dikarenakan permintaan dari masyarakat setempat demi untuk kepentingan dakwah dan pengembangan agama.

<sup>203</sup>Hasil wawancara dengan Hajjah Rasimah, tanggal 22 Februari 2016

Sebahagian besar anak beliau ini menjadi ulama besar serta mengikuti jejak perjuangan beliau, mengajar, berdakwah, dan memimpin pendidikan dan peribadatan dengan mendirikan dayah dan sekolah agam baik di Aceh maupun di Sumatra Barat.<sup>204</sup>

## 2. Rihlah Intelektual

### a) Belajar pada orang tua

Abuya Muhammad Wali belajar belajar Al-Qur'an dan kitab-kitab kecil tentang tauhid, fiqh, dan dasar ilmu bahasa Arab kepada ayahnya. Pembelajaran ini sering dilakukan pada malam hari sesudah shalat maghrib, sebagaimana lazimnya dilakukan oleh para masyarakat di Aceh.

### b) Belajar di Vervolks-School

Disamping beliau belajar pada orang tuanya juga masuk sekolah Volks-School yang didirikan oleh Belanda. Pada usia tujuh tahun ia mulai belajar di sekolah Belanda tersebut yang terletak di Gampong Kuta Trieng Kecamatan Labuhan Haji Barat. Sekolah tersebut terkenal hanya untuk para putra bangsawan, sedangkan bahasa pengantar yang dipakai adalah bahasa Belanda.<sup>205</sup> sekolah ini setara dengan sekolah dasar (SD) pada masa sekarang ini. Ia menamatkan dan menyelesaikan pendidikannya di sekolah itu selama 3 tahun.<sup>206</sup>

### c) Belajar di Dayah Jami'ah Al-Khairiyah

Setelah tamat sekolah Volks School, beliau dimasukkan ke sebuah Pesantren di ibu kota Labuhan Haji, Pesantren Jam'iah Al-Khairiyah yang dipimpin oleh Teungku Muhammad Ali yang dikenal oleh masyarakat dengan panggilan Teungku Lampisang dari Aceh Besar setelah selesai sekolah di *Vervolg School*. Setelah lebih kurang 4 tahun ia belajar di pesantren Al-Khairiyah.

---

<sup>204</sup>Amran Waly, *Oto Biografi (Sejarah Hidup)*...,h. 6

<sup>205</sup>*Majalah Dakwah Santri Dayah*, Edisi: 1/MS.SD/06/2009, h. 14

<sup>206</sup>Shabri dkk, *Biografi Ulama-ulama Aceh Abad XX*, (Banda Aceh: Dinas Pendidikan Provinsi NAD, 2003), h. 81.

d) Belajar di Dayah Bustanul Huda

Setelah menyelesaikan pendidikannya di Dayah Jami'ah, ia kemudian diantarkan oleh ayahnya ke pesantren Bustanul Huda<sup>207</sup> di ibukota kecamatan Blangpidie. Di pesantren Bustanul Huda, ia mempelajari kitab-kitab yang masyhur dikalangan ulama Syafi'iyah seperti *I'ānah al-Ṭalibīn*, *Tahrīr*, dan *Mahally* dalam ilmu fiqh, *Alfiyah* dan *Ibn 'Aqil* dalam ilmu Nahwu dan Sharaf. Setelah beberapa tahun di Pesantren Bustanul Huda, terjadilah satu masalah antara beliau dengan gurunya, Teungku Syeikh Mahmud. Yaitu perbedaan pendapat antara beliau dengan gurunya tersebut tentang masalah berzikir dan bershalawat sesudah shalat didalam masjid secara *jahar* (mengeraskan suara). Di kemudian harinya Syekh Abuya Muhammad Wali ingin melanjutkan pendidikan kepesantren lainnya di Aceh Besar, tetapi sebelumnya, ayahnya, Haji Muhammad Salim meminta izin kepada Syekh Mahmud, untuk dapat melanjutkan pendidikan ke pesantren lainnya serta meminta maaf atas kelancangan Abuya Muhammad Wali berbeda pendapat dengan gurunya dalam masalah tersebut. Berkali-kali beliau dan ayahnya meminta ma'af kepada Syeikh Mahmud tetapi beliau tidak menjawabnya. Pada akhirnya setelah beliau kembali dari Sumatra Barat dan Tanah suci, Makkah, maka timbullah kasus di kecamatan Blang Pidie. Ada seorang ulama dari kaum Muda dari PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh) yang bernama Teungku Sufi, mendirikan Madrasah Islahul Umum di Susuh, Blang Pidie, berda'wah dan membangkitkan masalah-masalah khilafiyah. Dalam satu perdebatan terbuka di ibukota kecamatan Blang Pidie, dia mengungkapkan dalil dan alasannya sehingga hampir kebanyakan ulama termasuk Teungku Haji Muhammad Bilal Yatim dapat dikalahkan. Tetapi pada waktu giliran perdebatan Teungku Sufi tersebut dengan Syeikh Abuya Muhammad Wali semua dalil dan alasannya beliau tolak. Tak lama setelah itu barulah Syeikh Mahmud mema'afkan kesalahan Syeikh Abuya Muhammad Wali yang berani berbeda pendapat dengan gurunya tersebut pada waktu masih belajar di Bustanul Huda.

---

<sup>207</sup>Pesantren ini merupakan sebuah pesantren yang berpaham Ahlussunnah wal jama'ah sama seperti Pesantren Al-Khairiyah, yang dipimpin oleh seorang ulama besar yang datang dari Aceh Besar, Syeikh Mahmud.

e) Belajar di Dayah Krueng Kalee

Setelah beberapa tahun belajar di Bustanul Huda pada tahun 1935 di usianya yang ke 18 tahun, ia melanjutkan pendidikannya ke pesantren Krueng Kalee di Aceh Besar.<sup>208</sup> Sebagai bekal dalam perjalanan beliau dari Labuhan Haji, ayahanda beliau Syeikh Muhammad Salim memberikan sebuah kalung emas yang lain merupakan milik kakak kandung Syekh Muhammad Waly, yaitu Ummi Kalsum. Beliau diantar oleh ayahanda beliau dari desanya sampai ke kecamatan Manggeng. Setelah sampai ke Manggeng, ayahanda beliau berkata” Biarkan aku antarkan engkau sampai ke Blang Pidie”. Sesampainya di Blang Pidie, Syeikh Muhammad Salim berkata kepada putranya, Abuya Muhammad Wali” biarkan aku antarkan engkau sampai ke Lama Inong”.

Pada kali yang ketiga ini, Abuya Muhammad Wali merasa keberatan, karena seolah-olah beliau seperti tidak rela melepaskan anaknya merantau jauh untuk menuntut ilmu. Abuya Muhammad Wali berangkat ke Aceh Besar ditemani seorang temannya yang juga merupakan tamatan dari pesantren Bustanul Huda, namanya Teungku Salim, beliau merupakan seorang yang cerdas dan mampu membaca kitab-kitab agama dengan cepat dan lancar. Sesampainya di Banda Aceh, beliau berniat memasuki Pesantren di Krueng Kalee yang dipimpin oleh Syeikh H.Hasan Krueng Kale,<sup>209</sup> Beliau sampai di Pesantren Krueng Kale pada pagi hari, pada saat Syeikh Hasan Krueng Kalee sedang mengajar kitab-kitab agama. Diantaranya kitab yang dibacakan adalah kitab *Jawhar Maknūn*.

Syeikh Abuya Muhammad Wali mengikuti pengajian tersebut. Sebelum Dhuhur selesailah pembacaan kitab tersebut, dengan kalimat terakhir *Wa huwa hasbi wa ni`mal wakil*. Setelah selesai pengajian tersebut, Abuya Muhammad Wali merasa bahwa syarahan-syarahan yang diberikan oleh Syeikh Hasan Krueng

---

<sup>208</sup>Muhibbuddin Wali, *Ayah Kami...*, h. 68

<sup>209</sup>Hasan Krueng Kale atau terkenal dengan sebutan Teungku Haji Hasan Krueng Kale (lahir [18 April 1886](#) di Meunasah Ketembu, Sangeue, [Kabupaten Pidie](#) - meninggal [19 Januari 1973](#) pada umur 86 tahun) adalah ulama besar asal [Aceh](#) yang hidup pada pertengahan abad ke-20. Ia seangkatan dengan [Teungku Muhammad Daud Beureueh](#), [Teungku Ahmad Hasballah Indrapuri](#), dan [Teuku Nya' Arif](#) yang banyak berperan dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia di wilayah Aceh. Dayah ini bertempat di desa Meunasah Blang Siem Aceh Besar. Lihat selengkapnya Mutiara Fahmi, dkk, *Teungku Haji Muhammad Hasan Krueng Kalee*, (Aceh Besar: Yayasan Ihsan Krueng Kalee, tt), h. 54. Lihat juga di : [https://id.wikipedia.org/wiki/Teungku\\_Hasan\\_Krueng\\_Kale](https://id.wikipedia.org/wiki/Teungku_Hasan_Krueng_Kale).

Kalee tidak lebih dari pengetahuan yang beliau miliki dan apabila beliau membacakan kitab tersebut maka beliau juga akan sanggup menjelaskan seperti syarahan yang dipaparkan oleh Syeikh Hasan Krueng Kalee. Walaupun demikian beliau tetap menganggap Syeikh Hasan Krueng Kalee sebagai guru beliau. Bagi Syeikh Muhammad Waly, cukuplah sebagai bukti kebesaran Syeikh Hasan Krueng Kalee, apabila guru beliau Syeikh Mahmud Blang Pidie adalah seorang alumnus Pesantren Krueng Kalee.<sup>210</sup>

f) Belajar di Dayah Indrapuri

Lamanya Muhammad Wali di Pesantren Kreung Kalee hanya satu hari, beliau bersama Tengku Salim mencari pesantren lain untuk menambah ilmu. Akhirnya merekapun berpisah. Pada saat itu ada seorang ulama lain di Banda Aceh yaitu Syeikh Hasballah Indrapuri, beliau memiliki sebuah Dayah di Indrapuri. Pesantren ini lebih menonjol dalam ilmu Al-Qur'an yang berkaitan dengan qira'at dan lainnya. Muhammad Wali merasakan bahwa pengetahuan beliau tentang ilmu Al-Qur'an masih kurang. Inilah yang mendorong beliau untuk memasuki Pesantren Indrapuri. Pesantren Indrapuri tersebut dalam sistem belajar sudah mempergunakan bangku, suatu hal yang baru untuk kala itu. Pada saat mengikuti pelajaran, kebetulan ada seorang guru yang membacakan kitab-kitan kuning, Muhammad Wali tunjuk tangan dan mengatakan bahwa ada kesalahan pada bacaan dan syarahannya, maka beliau meluruskan bacaan yang benar beserta syarahannya. Dari situlah Ustad dan murid-murid kelas itu mulai mengenal anak muda yang baru datang kepesantren itu dan memiliki pengetahuan yang luas. Maka ustad tersebut mengajak beliau kerumahnya dan memerintahkan kepada pengurus pesantren untuk mempersiapkan asrama tempat tinggal untuk beliau, kebetulan sekali pada saat itu perbekalan yang dibawa Muhammad Wali sudah habis, maka dengan adanya sambutan dari pengurus pesantren tersebut beliau tidak susah lagi memikirkan biaya hidupnya.

Pimpinan Pesantren Indrapuri yaitu Teungku Syeikh Hasballah Indrapuri<sup>211</sup> sepakat untuk mengangkat Muhammad Wali sebagai salah satu guru

---

<sup>210</sup>Musliadi, *Abuya Syeikh...*, h.14

<sup>211</sup>Tgk. H. Hasballah Indrapuri Lahir pada tanggal 03 Juni 1888 M di Lam U, Montasik Aceh Besar, setelah belajar agama di beberapa dayah seperti Dayah Pineung, Dayah Samalanga,

senior di Pesantren tersebut. Semenjak saat itu Muhammad Wali mengajar di pesantren tersebut dengan jadwal yang sangat padat. Pagi, siang, sore dan malam semua waktunya digunakan untuk mengajar. Tinggallah sisa waktu luang hanya antara jam dua malam sampai subuh. Waktu waktu itupun tetap diminta oleh sebagian santri untuk mengajar. Selama tiga bulan beliau mengajar di Dayah tersebut. Karena padatnya jadwal beliau dan beliau kelihatan kurus, tetapi alhamdulillah walaupun demikian beliau tidak sakit.

g) Belajar di Normal Islam School

Setelah sekian lamanya di Pesantren Indrapuri, datanglah tawaran dari salah seorang pemimpin masyarakat yaitu Teuku Hasan Glumpang Payung kepada Muhammad Wali untuk belajar ke sebuah perguruan di Padang, Normal Islam School yang didirikan oleh seorang ulama tamatan Al-Azhar, Mesir Ustad Mahmud Yunus. Teuku Hasan tersebut setelah memperhatikan pribadi Muhammad Waly, timbullah niat dalam hatinya bahwa pemuda ini perlu dikirim ke Al-Azhar, Mesir. Tetapi karena di Sumatra Barat sudah terkenal ada seorang Ulama yang telah menamatkan pendidikannya di Al Azhar dan Darul Ulum di Cairo, Mesir yang bernama Ustad Mahmud Yunus yang telah mendirikan sebuah perguruan di Padang yang bernama Normal Islam School yang sudah terkenal kala itu melebihi perguruan-perguruan sebelumnya seperti Sumatra Thawalib.<sup>212</sup> Oleh sebab itu Teuku Hasan mengirimkan Muhammad Wali ke pesantren tersebut sebagai jenjang atau pendahuluan sebelum melanjutkan ke al Azhar. Setelah sampai di Normal Islam beliau segera mendaftarkan diri di Sekolah tersebut. Lebih kurang tiga bulan beliau di Normal Islam dan akhirnya beliau mengundurkan diri dan keluar dengan hormat dari lembaga pendidikan tersebut. Hal ini beliau lakukan dengan beberapa alasan :

- I. Cita-cita melanjutkan pendidikan kemana saja termasuk ke Normal Islam dengan tujuan memperdalam ilmu agama, karena cita-cita beliau mudah-mudahan beliau menjadi seorang ulama seperti ulama-ulama besar lainnya. Tetapi ilmu agama yang diajarkan di

---

Dayah Titue, Dayah Lam Jabat, ia melanjutkan pendidikannya ke Makkah selama 12 tahun. Setelah pulang ke Aceh, maka beliau memimpin dayah tersebut. Musliadi, *Abuya Syeikh...*, h. 16

<sup>212</sup>Shabri, dkk, *Biografi ulama...*, h. 82

normal Islam amat sedikit. Sehingga seolah olah para pelajar disitu sudah dicukupkan ilmu agamanya dengan ilmu yang didapati sebelum memasuki pesantren tersebut.

- II. Di Normal Islam pelajaran umum lebih banyak diajarkan ketimbang pelajaran agama. Disana diajarkan ilmu matematika, kimia, biologi, ekonomi, ilmu falak, sejarah Indonesia, bahasa Inggris, bahasa Belanda, ilmu khat dan pelajaran olahraga.
- III. Di normal Islam beliau harus menyesuaikan diri dengan peraturan peraturan di lembaga tersebut. Di situ para pelajar diwajibkan memakai celana, memakai dasi, ikut olah raga disamping juga mengikuti pelajaran umum diatas. Menurut hemat Syekh Muda Waly, lebih baik beliau pulang ke Aceh mengamalkan dan mengembangkan ilmu yang telah beliau miliki daripada menghabiskan waktu dan usia di Sumatra Barat.<sup>213</sup>

h) Belajar ke Arab Saudi (Makkah dan Madinah)

Ketika Abuya Abuya Muhammad Wali masih di Padang, beliau sangat terkenal di sana dengan kealimannya sehingga banyak tokoh ulama di Padang yang berkenalan dengan Muda Wali, salah satunya adalah Syekh Khatib Ali. Ia sangat tertarik kepada Abuya Muhammad Wali sehingga beliau menjodohkan Abuya Muhammad Wali dengan seorang family beliau yaitu Hajjah Rasimah. Sejak itulah kemasyhuran Muhammad Wali semakin meningkat dan terus ditarik oleh ulama-ulama besar lainnya dalam kelompok para ulama kaum tua, tetapi beliau secara tidak langsung juga mengambil hal yang baik dari ulama-ulama lainnya, seperti orang tuanya Buya Hamka, Haji rasul. Kemudian Syekh Abuya Muhammad Wali juga berkenalan dengan Syekh Muhammad Jamil Jaho. Maka beliau mengikuti pengajian yang diberikan oleh Ulama besar Padang tersebut. Hubungan beliau dengan Syekh Muhammad Wali pada mulanya hanya sekadar guru dan murid. Syekh Jamil Jaho adalah seorang Ulama Minangkabau, murid Syekh Ahmad Khatib. Beliau diakui kealimannya oleh ulama lainnya terutama dalam ilmu bahasa Arab. Di Pesantren jaho itulah Syekh Muhammad Jamil Jaho mengumpulkan murid-muridnya yang pintar untuk mencoba pengetahuan Syekh

---

<sup>213</sup>Musliadi, *Abuya Syeikh...*, h. 20

Abuya Muhammad Wali pada lahiriyahnya mereka seperti mengaji pada Abuya Muhammad Wali tapi pada hakikatnya adalah untuk menguji dan mencoba Abuya Muhammad Wali dengan berbagai ilmu alat. Hasilnya semua debatan tersebut dapat dijawab oleh Abuya Muhammad Wali. Dari situlah, Abuya Muhammad Wali semakin terkenal dikalangan para ulama Minangkabau. Kemudian Abuya Muhammad Wali dinikahkan dengan putri Syekh Muhammad Jamil Jaho yaitu dengan seorang putrinya yang juga alim, Hajjah Rabi`ah yang akhirnya melahirkan Syekh H.Mawardi Waly. Akhirnya Abuya Muhammad Wali menempati rumah pemberian paman istri beliau yang pertama, Hajjah Rasimah.<sup>214</sup>

Pada tahun 1939 M, Syekh Abuya Muhammad Wali menunaikan ibadah haji ketanah suci bersama salah seorang istri beliau Hajjah Rabi`ah. Selama di Makkah, selain menunaikan ibadah haji, beliau juga memanfaatkan waktu untuk menimba ilmu pengetahuan dari ulama ulama yang mengajar di Masjidil Haram antara lain Syekh Ali Al Maliki.<sup>215</sup>

Ketika Syekh Abuya Muhammad Wali berada di Madinah, ia berdiskusi dengan para ulama ulama dari negeri lain terutama dari Mesir. Beliau tertarik dengan dengan perkembangan ilmu pengetahuan di negeri Mesir, sehingga ia sudah merencanakan untuk pergi ke Mesir, tetapi beliau lupa bahwa pada saat itu bahwa ia membawa istrinya Hajjah Rabi`ah. Istri beliau keberatan ditinggalkan untuk pulang ke Indonesia. Akhirnya beliau tidak jadi berangkat ke Mesir. Selama ia berada di Makkah ataupun Madinah tidak sempat mengambil ijazah dalam thariqat apapun.

Hal ini dikarenakan dua keadaan:<sup>216</sup>

- I. Karena beliau berada di tanah suci lebih kurang hanya tiga bulan, waktu yang sangat singkat bagi beliau yang mempunyai cita-cita besar untuk

---

<sup>214</sup>Muhibbuddin Wali, *Ayah Kami...*, h. 79

<sup>215</sup>Ia merupakan pengarang kitab *Hasyiah al-Asybah wa al-Naḍā'ir* bahkan beliau mendapat ijazah kitab kitab hadis dari Syekh Ali Al Maliki. Selama di Makkah Syekh Muda Waly seangkatan dengan Syekh Yasin Al-Fadani, seorang ulama besar keturunan Padang yang memimpin Lembaga Pendidikan Darul Ulum di Makkah al-Mukarramah.

<sup>216</sup>Hasil wawancara dengan cucunda Abuya Muhammad Waly, Tgk. Dhaifi Waly

menggali ilmu dari berbagai ulama. Sehingga habislah waktu beliau hanya untuk menemui dan berdiskusi dengan para ulama lainnya.

II. Pada umumnya para pelajar yang datang ke Tanah suci untuk mengamalkan thariqat, mengambil ijazah, dan berkhalwat harus berada di tanah suci pada bulan Ramadhan. Karena pada bulan Ramadhan halaqah pengajian sepi bahkan libur. Semua waktu dalam bulan Ramadhan ditujukan untuk beribadah. Sedangkan Syekh Abuya Muhammad Wali berada di Tanah suci bukan dalam bulan Ramadhan.

i) Pengembangan keilmuan dalam bidang tasawuf

Kepulangan Syekh Abuya Muhammad Walidari tanah suci beliau mendapat sambutan dari murid murid beliau serta dari ulama ulama Minangkabau lainnya seerti Syekh `Ali Khatib, syekh Sulaiman Ar Rasuli, Buya syekh Jamil Jaho. H. ini dikarenakan, dengan kembalinya Syekh Muda Waly, maka bertambah kokoh dan kuatlah benteng Ahlussunnah wal jamaah di padang khususnya. Dikalangan ulama ulama besar itu, Syekh Abuya Muhammad Wali merupakan yang termuda diantara mereka, sehingga dalam perdebatan perdebatan ilmu keagamaan yang populer pada masa itu, Syekh Abuya Muhammad Wali lebih didahulukan oleh ulama dari kelompok kaum tua untuk menghadapi ulama dari kaum muda. Unikny kedua belah pihak (Ulama kaum Tua dan Ulama kaum Muda) menampilkan orang-orang muda dari kedua belah pihak. Sehingga antara ulama tua dari kedua belah pihak seolah-olah tidak terjadi perbedaan pendapat. Walaupun Abuya Muhammad Wali telah memiliki ilmu pengetahuan agama yang luas, namun ada hal yang belum memuaskan hati beliau yaitu ilmu yang beliau miliki belum mampu menenangkan batin beliau, akhirnya beliau memutuskan untuk memasuki jalan tasauf sebagaimana yang telah ditempuh oleh ulama-ulama sebelumnya. Apabila Ar-Raniri di Aceh mengambil tariqat Rifa`iyah dan Syekh Abdur Rauf yang lebih dikenal oleh masyarakat Aceh dengan sebutan Teungku Syiah Kuala mengambil tariqah Syattariyah maka, Abuya Muhammad Wali memilih Thariqat Naqsyabandiyah, sebuah tariqat yang populer di Sumatra Barat kala itu. Beliau berguru kepada seorang Ulama besar Tariqah di Sumatera Barat kala itu yaitu Syekh Abdul Ghaniy Al Kamfary bertempat di Batu Bersurat, Kampar, Bangkinang. Ia melaksanakan rutinitas "suluk" selama 40 hari. Menurut

sebagian kisah menyebutkan bahwa selama dalam khalwatnya dengan riyadah dan munajat berupa mengamalkan zikir-zikir sebagaimana atas petunjuk Syekh Abdul Ghani beliau sempat mengalami lumpuh sehingga tidak bisa berjalan untuk mandi dan berwudhuk. Setelah selesai berkhalwat beliau merasakan kelegaan batin yang luar biasa jauh melebihi kebahagiaannya ketika mendapat ilmu yang bersifat lahiriyah selama ini. Beliau mendapat ijazah mursyid dari Syekh Abdul Ghani sebagai pertanda bahwa beliau sudah diperbolehkan untuk mengembangkan thariqah Naqsyabandi yang beliau terima. Setelah mendapat ijazah thariqah beliau kembali ke Kota Padang dan mendirikan sebuah Pesantren yang bernama Bustanul Muhaqqiqin di Lubuk Begalung, Padang. Sebuah pesantren yang terdiri dari beberapa surau dan asrama. banyak murid yang mengambil ilmu di pesantren tersebut bahkan juga santri - santri dari Aceh. Tetapi pada saat Jepang masuk ke Padang, Syekh Abuya Muhammad Wali mengambil keputusan pulang ke Aceh karena di Aceh beliau merasa lebih tenang dan nyaman dalam mengamalkan dan mengembangkan ilmu yang telah ia miliki. Diantara guru yang pernah ia belajar dan menimba ilmu darinya, antara lain:<sup>217</sup>

1. Syeikh H.M. Salim Aceh Selatan, ayahnya sendiri.
2. Syeikh M. Idris Aceh Selatan.
3. Syeikh M. 'Ali Lampisang, Aceh Besar.
4. Syeikh Mahmud Blang Pidie.
5. Syeikh H. Hasan Kureng Kale, Aceh Besar.
6. Syeikh Hasbullah Indrapuri, Aceh Besar.
7. Syeikh 'Abdul Ghani Al-Kh.idi Batu Basurek, Bangkinang Sumbar.

### **3. Murid dan Karya Intelektual**

Hampir seluruh pesantren dan dayah di Aceh sekarang ini mempunyai pertalian keilmuan dengan Abuya Muhammad Wali dan dari murid muridnya lahir para ulama-ulama terpandang dalam masyarakat. Dengan adanya perjuangannya, perkembangan dan pembaruan terhadap ajaran Islam yang telah menjalar ke sebagian tokoh-tokoh di Aceh dapat dikurangi, karena ia berpegang teguh dengan faham Ahlussunnah dan mazhab Syafi'i.

---

<sup>217</sup>Sirajuddin Abbas, *Sejarah Keagungan...*, h. 261

Diantara murid muridnya yang senantiasa mengembangkan pola pemikirannya adalah<sup>218</sup>:

- a) Syeikh Marhaban<sup>219</sup>
- b) Tgk Yusuf Alami (wakil pimpinan dan menantu Abuya)
- c) Tgk. H. Abdullah Hanafiah Tanoh Mirah, pimpinan Dayah Darul Ulum, Tanoh Mirah, Bireun
- d) Tgk. Abdul Aziz bin Shaleh, pimpinan pesantren MUDI MESRA (Ma`hadal Ulum Diniyah Islamiyah) Samalanga, Bireuen.
- e) Tgk. Muhammad Amin Arbiy, Tanjongan, Samalanga, Bireuen.
- f) Tgk. H. Muhammad Amin Blang Bladeh (Abu Tumin) pimpinan pesantren Al Madinatut Diniyah Babussalam, Blang Bladeh Bireun.
- g) Teungku H.Daud Zamzamy. Aceh Besar.
- h) Tgk. Syekh Syihabuddin Syah (Abu Keumala) pimpinan pesantren Safinatussalamah, Medan.
- i) Teungku Adnan Mahmud pendiri pesantren Ashabul Yamin Bakongan Aceh Selatan.
- j) Tgk. Muhammad Isa Peudada
- k) Tgk. Ja`far Shiddiq Kuta Cane
- l) Tgk. Abu Bakar Sabil, Meulaboh Aceh Barat
- m) Tgk. Usman Fauzi.Cot Iri, Aceh Besar.
- n) Syekh. Prof. Muhibbuddin waly (putra beliau sendiri yang paling tua)
- o) Syekh Jailani
- p) Syekh Labai Sati, Padang Panjang Sumatra Barat
- q) Tgk. Qamaruddin,Teunom. Aceh Barat
- r) Tgk. Syekh Jamaluddin Teupin Puntti, Lhok sukun, Aceh utara
- s) Tgk. Syekh Ahmad Blang Nibong Aceh Utara
- t) Tgk. Syekh Abbas Parembou, Aceh Barat
- u) Tgk.Syekh Muhammad Daud, Gayo
- v) Tgk. Syekh Ahmad, Lam Lawi, Aceh Pidie
- w) Tuanku Idrus, Batu Basurek, Bangkinang

---

<sup>218</sup>Abu Keumala, *Wadhifah Ibadah...*, h. 13

<sup>219</sup>Mantan menteri Pertanian RI, ia merupakan putra dari Tgk. H. Hasan Krueng Kalee

- x) Tgk. Syekh Amin Umar, Pantan labu
- y) Syekh Nawawi Harahap, Tapanuli
- z) Tgk Syekh Usman Basyah, Langsa
- aa) Tgk. Syekh Karimuddin, Alue Bilie, Aceh Utara
- bb) Tgk. Syekh Basyah Kamal Lhoung, Aceh Barat
- cc) Dan lain-lain ulama besar baik yang berdomisili di Aceh amupun luar Aceh

Adapun karya intelektual yang berhasil ia tulis dan bukukan adalah:

- a. *Al fatwa*. Ini merupakan sebuah kitab dengan redaksi bahasa Indonesia dengan tulisan Arab (Arab-Jawi), berisi kumpulan fatwa-fatwa Muhammad Wali mengenai berbagai macam permasalahan agama yang timbul dalam masyarakat. Fatwa-fatwa tersebut dihimpun oleh muridnya Tgk. Basyah Lhong Aceh Besar.
- b. *Tanwirul Anwar*. Kitab ini berisi penjelasan dan uraian mengenai masalah masalah aqidah dan ketauhidan. Dalam materinya, kitab ini lebih menekankan kepada pembelajaran tauhid bagi orang yang sudah mahir (bukan orang awam), sehingga kitab ini tidak dianjurkan untuk dipelajari bagi orang awam.
- c. *Risalah adab zikir ismuz Zat*. Kitab ini memuat tentang tata cara melakukan ibadah zikir khusus yang terdiri dari kalimat Laila ha Illah, Allah, dan lain-lain.
- d. *Permata Intan*, sebuah risalah singkat berbentuk soal-jawab mengenai masalah i`tiqad
- e. *Hasyiah Tuhfah al-Muhtaj*, berisi masalah-masalah fiqh. Abuya memberikan komentarnya terhadap bacaan kitab Tuhfah ketika ia mengajar kitab ini kepada santri senior.
- f. *Intan Permata*, risalah singkat berisi masalah tauhid<sup>220</sup>.

---

<sup>220</sup>Dalam risalah yang terakhir (Intan Permata) beliau memberi keputusan tentang perdebatan Syekh Ahmad Khatib dengan Syekh Sa`ad Mungka, beliau menyebutkan: “Ketahuilah hai segala ummat Ahlussunnah waljamaah, bahwasanya karangan yang mulia Syekh Ahmad al Khatib yang berjudul: *Izhar Zighlil-Kazibin*, tentang membantah Rabithah dan Thariqat Naqsyabandiyah itu adalah kekeliruan dan salah paham dari Syekh yang mulia itu, karena beliau itu telah ditolak oleh yang mulia Syekh Sa`ad Mungka Payakumbuh (Sumatra Barat) dengan kitabnya *Irghamu Unufil Muta`annitin*. Kemudian kitab ini dijawab pula oleh yang mulia Syekh Ahmad al-Khatib dengan kitabnya *as Saiful Battar*. Kitab ini pun ditolak oleh yang mulia Syekh

#### 4. Keadaan Sosial Politik

Di dalam bidang sosial kemasyarakatan, Abuya Muda Wali merupakan sosok yang sangat tawadhu', peramah, baik hati, pemurah, dan berani menegakkan kebenaran. Setiap istri, anak, murid, teman, shahabat, di berbagai tempat merasa dan menganggap Abuya menganggap lebih sayang kepadanya dari pada yang lain, dan melupakan kelebihan padanya sehingga orang lain merasa senang dan tertarik padanya.<sup>221</sup>

Diantara sifat dan karakter sosial Muhammad Wali adalah:

- i. Menghormati kreatifitas orang lain
- ii. Tidak membedakan kasih sayang
- iii. Jujur dan ikhlas
- iv. Tidak pernah merendahkan orang lain
- v. Sangat menghormati guru
- vi. Terbuka dan transparan.<sup>222</sup>

Dalam bidang politik, Muhammad Wali memiliki rasa nasionalisme yang sangat tinggi. Hal ini dibuktikan dengan salah satu tokoh ulama yang menentang gerakan DI/TII di Aceh<sup>223</sup>, meski ia terkadang kurang setuju dengan kebijakan pemerintah orde lama.

---

As`ad Mungka dengan kitabnya yang bernama *Tanbihul `Awam*. Pada akhirnya patahlah kalam Tuan Syekh Ahmad al-Khatib, karena itu maka hamba yang faqir ini, Syekh Muhammad Waly al Khalidy mengambil Thariqat Naqsyabandiyah. Kesimpulan ini diambil setelah melalui proses muthala`ah pada karangan-karangan Syekh Ahmad Khathib dan karangan karangan Syekh Sa`ad Mungka dimana antara karangan kedua-dua orang ulama itu sifatnya soal jawab dan debat-berdebat.

Syekh Ahmad Khatib itu murid Sayyid Syekh Bakrie bin Sayyid Muhammad Syatha. Sedangkan Tuan Syekh As`ad Mungkar murid Mufti Az Zawawy, gurunya Syekh Usman Betawi. Maka muncullah kebenaran ditangan Tuan Syekh Sa`ad Mungka apalagi saya telah melihat pula kitab *as Saiful Maslul* karangan ulama Madinah selaku menolak kitab *Izhar Zighlil Kazibin*. Oleh sebab itu bagi murid muridku yang melihat karanagn Syekh Ahmad Khatib itu janganlah terkejut, karena karangan beliau itu ibarat "harimau yang telah dipancang kepalanya".

<sup>221</sup>Amran Wali, *Oto Biografi...*, h. 7

<sup>222</sup>Musliadi, *Abuya Syeikh...*, h. 63-67

<sup>223</sup>Pemberontakan DI/TII di Aceh dimulai pada tanggal 20 September 1953. dimulai dengan pernyataan proklamasi berdirinya Negara Islam Indonesia oleh Teuku Daud Bereueh. proklamasi ini menyatakan bahwa Aceh sebagai bagian dari Negara Islam Indonesia (NII) di bawah kepemimpinan imam besar NII Sekarmaji Soewijan Kartosoewirjo. Adapun penyebab timbulnya pemberontakan DI/TII di Aceh adalah kekecewaan Daud Beureuh karena status Aceh pada tahun 1950 diturunkan dari daerah istimewa menjadi kresidenan di bawah Provinsi Sumatera

Pada permulaan tahun 1951 terbentuklah Propinsi Sumatra Utara, dan Tapanuli. Dan kota Medan, dijadikan sebagai pusat pemerintahan Propinsi itu. Karena itu, maka berlakunya tindakan pemerintahan Pusat yang menurut Teungku Muhammad Daud Beureuh dan pengikut-pengikutnya di sana, menyebabkan kegelisahan pada mereka sebagai orang-orang PUSA. Ini merupakan puncak motivasi di atas, dan penyebab meletusnya pemberontakan Daud Beureuh pada tanggal 21 September 1953.<sup>224</sup> Untuk menghadapi pasukan DI/TII saat itu yang kebanyakan menggunakan senjata api, ia membentuk pasukan bela diri yang disebut pasukan *peudeng panyang* (pedang panjang).

Beberapa tahun kemudian, Muhammad Wali membentuk Parta Islam (PI) Perti dan lewat Pemilu partai ini menang di Aceh Selatan dan Aceh Barat. Dalam suatu rapat besar Ulama se-Indonesia di Cipanas Bogor (1955) beliau diundang oleh Menteri K.H. Masykur dan rapat tersebut dibuka secara resmi oleh Presiden pertama Ir. Soekarno. Salah satu agenda rapat besar tersebut adalah rancangan memberi gelar *Ulil Amri* kepada presiden Soekarno. Beliau satu-satunya ulama yang menyetujui pemberian gelar tersebut dengan syarat harus ditambah dengan *al-darūry bi al-Syawkah* dan akhirnya mendapat dukungan penuh dari seluruh peserta<sup>225</sup>

Setelah beberapa orang Ulama besar di Aceh, antara lain Teungku Haji Hasan Krueng Kalee, ayahku Teungku Syeikh Muhammad Waly, Teungku Abdussalam Meuraxa, Teungku Saleh Meusigit Raya dan lain-lain tidak berpihak kepada gerakan yang dipimpin oleh Daud Beureueh, karena mereka mengetahui bahwa sebab tersebut diatas bukanlah hal yang dikaitkan dengan agama tetapi hal

---

Utara. Pada tanggal 21 September 1953 Daud Beureuh yang waktu itu menjabat sebagai Gubernur Militer menyatakan bahwa Aceh merupakan bagian dari Negara Islam Indonesia di bawah Pimpinan Sekarmadji Maridjan Kartosuwiryo.

Dalam menghadapi pemberontakan DI/TII di Aceh ini semula pemerintah menggunakan kekuatan senjata. Selanjutnya atas prakarsa Kolonel M. Yasin, Panglima Daerah Militer 1/Iskandar Muda, Pada tanggal 17- 21 Desember 1962 diselenggarakan “ Musyawarah Kerukunan Rakyat Aceh “ yang mendapat dukungan tokoh-tokoh masyarakat Aceh sehingga pemberontakan DI/TII di Aceh dapat dipadamkan.

Lihat selengkapnya Adi Sudirman, *Sejarah Indonesia Lengkap*, (Jakarta: Diva Press, 2014).

<sup>224</sup> Muhibbuddin Muhammad Waly Al-Khalidy, *Ulama Besar Aceh dan Peranannya dalam Pembangunan Pendidikan*, h. 125

<sup>225</sup> Muhibbuddin Wali, *Ayah Kami...*, h. 132

yang berkaitan dengan dunia semata-mata, maka akhirnya mereka mengeluarkan fatwa itu adalah atas nama ulama besar di atas.

Oleh karena mereka secara kebetulan di dalam PERTI, maka yang lebih banyak dilihat atas nama PERTI. Padahal PERTI tidak lebih sekedar wadah Ahlusunnah wal Jama'ah, dan tanpa PERTI pun pendirian mereka di atas adalah pendirian keagamaan berdasarkan kitab hukum Islam yang selama ini dipegang oleh para ulama Aceh pada khususnya dan para ulama Islam Indonesia pada umumnya.

Para ulama tersebut menganggap pemberontakan itu sebagai golongan yang dalam istilah hukum Islam disebut dengan "Al-Bughah", yakni orang-orang yang menentang pemerintah sah dengan jalan memberontak, dan tidak mentaati pemerintahannya. Atau dengan jalan menghambat pelaksanaan undang-undang dan peraturan yang berhubungan dengan kepentingan umum.

##### **5. *Wazīfah* (Rutinitas Keseharian) Abuya Muhammad Wali**

*Wazīfah*<sup>226</sup> yang penulis maksudkan disini adalah kegiatan dan rutinitas yang lazim dilakukan oleh Abuya sehari-hari. Kegiatan Muhammad Wali dibagi ke dalam beberapa fase, yaitu:<sup>227</sup>

###### **1) Rutinitas Pagi Hari**

Setelah fajar terbit, Abuya sudah berada di dalam Mushallanya yang terletak dalam Baitul Taklif untuk mempersiapkan diri menghadapi Shalat Shubuh. Setelah masuk waktu beliau melaksanakan Shalat berjama'ah dengan murid-murid laki-laki dan perempuan yang memang sudah menunggu sebelumnya. Seusai Shalat Shubuh dan Wirid yang biasanya dilakukan dan do'anya, jama'ah yang mengikuti Abuya meninggalkan mushalla menuju kepada kegiatannya

---

<sup>226</sup>*Wazīfah* ini ditulis oleh murid langsung dan asisten (khadim) beliau oleh Tgk. Syihabuddin yang lebih di kenal dengan panggilan Abu Keumala. Ia merupakan seorang ulama yang berdomilisi di Medan Sumatra Utara. Ia pendiri Pesantren Darussalamah Medan Sumatra Utara.

<sup>227</sup>Perlu diketahui bahwa wadhifah Abuya ini kadangkala terjadi pergeseran pelaksanaannya justru mengingat waktu dan tempat, situasi dan kondisi.

masing-masing. Sedangkan Abuya masih tetap duduk di mushallanya menghadap kiblat.<sup>228</sup>

Disinilah Abuya mulai berwirid khusus yang mengandung do`a dan munajat, tasbih, dan taqdis, tahmid, tahlil dan takbir. Selain itu dirangkai pula dengan bermacam-macam bentuk bacaan Shalawat kepada baginda Rasulullah SAW. Dalam wirid ini juga, Abuya merangkaikan pula dengan berbagai Hizbul Auliya antara lain Hizbun Nashar, Hizbul Bahar (Al-Syazili), Hizbun Nawawy, Hizbul al-ustad Al Bayyuni, Al Jaljalud dan Hizbun-hizbun lainnya.

Abuya mengucap zikir, doa, dan munajat ini dengan suara *sirriyah* dan *jahriyah* yang memilukan hati bagi barang mukmin yang mendengarkannya. Abuya mengucapkan semua zikir ini diikuti oleh seluruh anggota tubuhnya ikut bergerak seirama dengan suaranya dan sesuai dengan makna dan maksud munajat yang diucapkan, yang menyangkut dengan kasih sayang serta rahmat Allah Swt dan yang menyangkut dengan amarah serta siksa Allah Swt kepada orang kafir dan maksiat kepadaNYa. Menurut kebiasaan rutinitas Abuya ini mengakhiri wiridnya dengan doa pada jam 10.00 siang. Hal ini dilakukan setiap harinya.

## 2) Rutinitas Abuya di Balai *Bustanul Muhaqqiqin*

Setelah selesai berwirid Abuya mempersiapkan diri dengan sarapan pagi dan mengenakan pakaian sebagai guru besar untuk menuju ruangan Bustan (ruangan Abuya mengajar) yang diiringi oleh beberapa orang khadam. Sesampai Abuya di pintu ruangan, semua murid yang telah menunggu di ruangan berdiri pada tempatnya masing-masing sehingga Abuya duduk diatas kursinya. lalu satu demi satu murid menjabat tangan Abuya dan kembali ketempatnya. Perlu diketahui bahwa kitab-kitab pelajaran yang akan diajarkan sudah tersedia diatas meja Abuya, yang terdiri dari:

1. Kitab *Tuhfāt al-Muhtāj* (Al Fiqh)
2. Kitab *Jam` al-Jawāmi`* (ushul Fiqh)
3. Kitab *Syurūh al-Talkhīs* (Al Ma`ani)
4. Kitab *Al-Syamsiyah* (Mantiq)
5. Kitab *Hikam Ibn `Athailah* (Tauhid dan Tashawuf)

---

<sup>228</sup>Musliadi, *Abuya Syeikh...*, h. 66

Dengan penuh khidmat Abuya mulai mengajar dengan bertanya halaman kitab yang bakal Abuya ajarkan dan kalimat di mulai bacaanya. Ruangan Bustan berukuran  $\pm 8 \times 9$  m, di dalamnya paling depan terletak sebuah meja besar 1,5x1 m dan kursi pusing khusus untuk Abuya, dan didepan meja Abuya terletak beberapa meja kecil dan kursi yang tersedia untuk murid- murid.

Abuya mengajarkan murid-muridnya dengan 2 metode;

- i. Abuya membaca dan menjelaskan seperlunya, kemudian Abuya meminta kepada murid-muridnya untuk mempersoalkan (i`tiradh) atas masalah yang sedang dibicarakan.
- ii. Murid yang membacakan serta menjelaskan, kemudian diminta kepada murid-murid yang lain untuk mengi`tirādkannya atas masalah yang sedang dibacakannya itu termasuk Abuya sendiri.

Akhir i`tirāḍ semua masalah tersebut, Abuya sendiri yang mengatakan cukup. Cara Abuya mengajar demikian, khusus pada kitab *Tuhfāh al-Muhtāj*, sedangkan kitab- kitab yang lain Abuya baca sendiri dan memberi penjelasan yang cukup. Demikianlah majlis ta`lim yang dipimpin Abuya mulai jam 10.00 - 1.00 siang. Bustan ditutup Abuya diantarkan kembali ke Baitul Ta`lif untuk melaksanakan Shalat Dhuhur berjama`ah.

### 3) Abuya Istirahat

Seusai Shalat Dhuhur Abuya makan siang pada hidangan yang telah disediakan di Baitul Ta`lif, Abuya kemudian berbaring dalam keadaan santai.<sup>229</sup> Menjelang waktu Shalat Ashar Abuya bangun dari istirahatnya mengasuh diri untuk melaksanakan Shalat Ashar di Baitul Ta`lif. Usai Shalat Ashar serta wirid dan doanya, Abuya keluar ke Raudhah Riyahin, sebuah kebun bunga yang terletak tidak jauh dari Baitut Ta`lif, sebelah selatan dari menara dan menara ini berdiri di sebelah selatan Abu Syik Salim (Ayah Abuya sendiri).

---

<sup>229</sup>Pada saat istirahat, beberapa murid beliau, mengambil kesempatan untuk memohon keterangan dan penjelasan tentang masalah yang *musykil* kami rasakan, seraya kami menunjukkan kepada Abuya Kitab *Al Mahalli*, lalu Abuya memberikan penjelasan yang cukup dan memuaskan. Pada saat kami melihat Abuya dalam keadaan ayung-ayungan kami memohon diri untuk menuju kebilik kami sendiri dan Abuya tidur.

Raudhah yang dimaksud 3x4 m persegi yang ditanami sekelilingnya bunga-bunga lapang, para tamu yang ingin bertemu dengan Abuya dapat langsung menemui beliau di Raudhah ini (waktu bertemu siang hari). Beberapa saat kemudian Abuya bangun untuk meninjau Darun<sup>230</sup> yang ditentukan seraya diringi oleh beberapa orang khadam, panglima dan tamu-tamu. Dalam peninjauan ini Abuya memberikan petunjuk kepada penghuni Darun yang ia tinjau tentang ketertiban, kebersihan, keamanan dan perbaikan lainnya. Akhirnya Abuya dan pengikutnya kembali ke Raudhah. seterusnya di Raudhah ini Abuya mengajar kitab-kitab kecil kepada murid-murid kelas satu atau kelas dua untuk mendapatkan barakah melalui Abuya, sambil menantikan waktu Shalat Maghrib beliau berdialog dengan para tamu tentang masalah-masalah agama.

#### 4) Rutinitas pada malam hari

Seusai shalat maghrib berjamaah beserta doanya, jamaah kembali ke tempatnya masing masing dan Abuya meneruskan wiridnya sebagaimana biasanya sampai waktu shalat insya, dan seterusnya selesai Shalat insya Abuya duduk di Baitut Ta`lif yang biasanya sudah ada jamaah tamu yang dekat maupun yang jauh untuk menanyakan masalah-masalah agama, terutama sekali mengenai amal Thariqah, yang demikian itu berakhir sampai jam 12.00 WIB malam. Selanjutnya meninggalkan Baitul Ta`lif menuju ke rumah ummi yang telah ditentukan bahagiannya.

#### 5) Rutinitas Abuya Khutbah Jum'at

Setelah Abuya naik ke atas mimbar dan memberi salam lalu beliau duduk, kemudian azan kedua dimulai dan setelah azan kedua selesai Abuya bangun menyampaikan khutbahnya. Adapun tata cara khutbahnya abuya:

- i. Mula-mula Abuya menyampaikan serangkaian nasehat dan petunjuk agama pada masalah yang dihadapi oleh masyarakat muslimin dengan bahasa Indonesia.
- ii. Kemudian baru Abuya memulai membaca khutbah yang pertama dalam bahasa arab penuh, tanpa campuran dengan bahasa Indonesia.

---

<sup>230</sup>Ini diistilahkan kepada perkumpulan bilik para santri setiap daerahnya.

Lalu Abuya duduk antara dua khutbah dan selanjutnya beliau bangun untuk membaca khutbah yang kedua hingga selesai.

Demikianlah sebagian wazifah Abuya yang ditulis oleh Teungku Keumala, sedangkan wazifah yang lathifah lainnya tidak mungkin diliputi oleh sebuah pena yang amat kecil dan tintanya yang amat terbatas pula. Wazifah yang mulia sudah menjadi suatu tabiat yang melekat pada pribadi Abuya. Sebagai buktinya Teungku Keumala telah melihat sendiri keadaan yang demikian selama bertahun-tahun. Untuk kebenaran catatan wazifah Abuya ini, ratusan murid Darussalam dan ribuan manusia yang telah mengenal Abuya secara dekat, telah menyaksikannya sendiri secara musyahadah.

### **B. Anatomi Kitab *al-Fatawā* Karangan Abuya Muhammad Wali**

Kitab ini merupakan soal tanya jawab tentang permasalahan yang berkembang di dalam masyarakat baik masyarakat dalam wilayah Aceh maupun di luar Aceh. Kitab ini berisi jawaban-jawaban Abuya Muhammad Wali yang kemudian dikumpulkan dan dihimpun oleh *kātib* (sekretaris) yang bernama Tgk. Basyah Lhoong. Kitab ini selesai ditulis pada tanggal 02 Dzulhijjah 1379 H atau bertepatan dengan 28 April 1960 M. Kitab ini memakai tulisan Arab Jawi, yang kemudian dialihbahasakan ke dalam bahasa Indonesia oleh Tgk. Habibie Waly, terbitan Taufiqiyah Sa'adah Banda Aceh.<sup>231</sup>

Di dalam buku ini juga Abuya tidak hanya mengutip beberapa jawaban hukum dengan semata atas pengetahuan beliau sendiri namun juga memberikan dasar-dasar dalilnya (referensi), baik dari keterangan al-Qur'an, hadist ataupun Ijmak dari para ulama, dan juga penukilan dasar dalil dari beberapa pendapat ulama tersebut juga Abuya sebutkan didalamnya.

Abuya juga memberikan beberapa jawaban hukum dengan hasil ijtihadnya, sepertimana yang telah dijelaskan diatas. Tidak hanya semata akal ataupun logika beliau yang menjadi tambahan jawaban didalam bukunya, namun beliau juga tidak meninggalkan penulikan-penulikan ilmu lainnya seperti sya'ir, ilmu mantiq (ilmu logika), ilmu balaghah (ilmu tata bahasa) dan ilmu furuiyyah lainnya (yaitu

---

<sup>231</sup>Abuya Muda Wali, *al-Fatawa*, (Banda Aceh: Taufiqiyah Sa'adah, tt)

ilmu cabang lainnya), tentunya sandaran ilmu semacam ini adalah penguat bagi setiap dalil yang beliau arahkan, sehingga tidak kepada Qur'an dan Hadist yang menjadi tumpuan dalil dalam setiap rujukan, akan tetapi menjadi pembantu, pensyarah, penjelasan, pelengkap bagi dalil yang ada pada dua nas tersebut diatas.

Diantara isi kitab *al-Fatawa* adalah sebagai berikut:

1. Hukum memotong gigi<sup>232</sup>
2. Hukum bergigi emas dan perak
3. Bolehkah tidak diterangkan bunyi هو pada (lafadz) اكبر الله (di dalam takbiratul ihram dalam sembahyang)
4. Apakah sulok dan thariqat ada dimasa nabi
5. Bagaimanakah hukum mengobati orang yang bukan Islam
6. Bagaimanakah hukum orang menjelaskan ilmu tetapi tidak mengetahui ilmu tata bahasa arab
7. Hukum uang penghasilan dari organisasi untuk gaji guru
8. Hukum orang membawa perempuan yang belum kawin untuk menuju kepada hakim pernikahan
9. Perempuan yang hamil (karena) dengan zina terus dinikahkan dengan laki-laki yang mengaku pezina perempuan itu, apa hukumnya
10. Apakah hukumnya orang menjual padi yang belum masak
11. Apakah benar kata orang bahwa Madinah dan Makkah ada didalam hati kita
12. Hukum membangun atap atau rumah diatas kuburan
13. Menggantikan nama anak karena dengan nama awal anak menjadi sakit
14. Hukum mendirikan dua masjid dalam satu kampung, karena faktor berselisih
15. Bagaimana hukum seseorang mengambil zakat anaknya untuk musafir
16. Bahagian manakah khatib dan bilal dalam harta zakat
17. Pengertian bahagian-bahagian mustahik zakat dan syaratnya
18. Bagaimana hukum amil zakat yang tidak memberikan zakat kepada haknya
19. Adakah sunat kita tambah lafadz أداء dan lafadz مستقبلًا sampai akhir (kalimat katanya) waktu kita baca أصلی umpamanya

---

<sup>232</sup> Pertanyaan nomor 1 hingga 30 berasal dari pertanyaan jamaah Aceh Singkil

20. Adakah sunat bagi khatib untuk mengangkat dua tangannya untuk berdoa ketika berkotbah
21. Adakah wajib niat waktu memandikan mayit bagi orang yang memandikannya
22. Istilah mandi sembilan atau mandi air 12 untuk mayit, adakah disunnahkan
23. Memandikan mayit adakah sunnah disisir kepalanya
24. Bolehkah si istri meminta fasakh atas suaminya karena suaminya lemah syahwat
25. Suami telah bersumpah tidak lemah syahwat tetapi si istri mengatakan bahwa suaminya lemah syahwat, bagaimana hukumnya
26. Hukum si istri tidak mau mengikut perintah suami disebabkan suami telah lama meninggalkan si istri
27. Oleh wali perempuan mewakili kepada orang lain untuk menikahkan anaknya, sesudah itu dia pula menjadi saksi, bagaimana hukumnya
28. Apakah hukumnya memasang pelita (lampu penerang) pada kubur (pada saat) malam (ke) 27 ramadhan
29. Hukum adat menginjak santan dalam proses pernikahan
30. Disuruh meminjam suatu barang kemudian hilang barang tersebut. kepada siapa barang itu harus diganti
31. Hukum memakai emas dan perak pada piring, sendok dan pada gigi<sup>233</sup>
32. Penyebutan qur'an yang mana yang haram disentuh tanpa dengan air wudhu, apakah al-qur'an yang 30 juz atau sebahagiannya atau juga lauh mahfudz.
33. Hukum menghadihkan pahala kepada si mayit dengan dibaca dzikir atau ayat, adakah tersampaikan pahalanya
34. Hukum memakan gaji pemerintah
35. Hukum bermain bola dan mencari uang didalamnya
36. Hukum membayar fidyah puasa dan fidyah sembahyang untuk si mayit dengan beras dan tahlil

---

<sup>233</sup>Pertanyaan nomor 31 hingga 40 berasal dari pertanyaan bilal mesjid di Medan.

37. Hukum menggunting rambut, berapa kalikah nabi menggunting rambut selama hidupnya, dan bagaimanakah tata cara menggunting rambut yang benar
38. Hukum shalat jum'at tidak mencapai 40 orang atau kurang daripada itu, sahkah berjumat dengan tidak mengulangi shalat dzuhur
39. Tata cara memakai kerudung yang benar bagi seorang perempuan
40. Bagaimana cara membedakan antara yang salah dengan benar dalam ilmu pengetahuan agama
41. Apakah hukumnya menjual minyak tanah yang telah dicampur dengan minyak solar<sup>234</sup>
42. Bolehkah memberikan zakat kepada pengurus masjid atau membangun masjid<sup>235</sup>
43. Bolehkah diberi zakat bahagian yang (orang yang) berutang kepada pengurus masjid
44. Padi yang kita makan sementara kita menyabut (padi tersebut) dan kita ambil untuk belanja ongkos menyabut, adakah masuk dalam perhitungan waktu kita mengeluarkan zakat
45. Hukum mendonor darah<sup>236</sup>
46. Apakah hukumnya menjual darah
47. Bagaimanakah hukum zakat padi dari usaha pemerintah
48. Bagaimana hukum zakat koperasi dan dan zakat bunga koperasi
49. Hukumnya uang jasa koperasi
50. Wajibkah zakat koperasi
51. Hukum membongkar perkuburan
52. Hukum berkhotbah dengan bahasa selain bahasa Arab
53. Hukum bermain lotre
54. Apakah hukum mentalqinkan (seperti mengucapkan kalimat syahadat, tayibah, shamadiyah dan lainnya) )untuk) orang yang sudah mati dari atas kubur<sup>237</sup>

---

<sup>234</sup>Pertanyaan dari Said / Habib Hasyim kampung Pauh, Aceh Selatan

<sup>235</sup>Pertanyaan nomor 42 hingga 44 berasal dari Palembang, Sumatra Selatan

<sup>236</sup>Pertanyaan nomor 48 hingga 53 berasal dari Padang Sumatra Barat

<sup>237</sup>Pertanyaan dari santri pesantren / dayah Darussalam, Aceh Selatan

55. Wali nasbi dan wali ghaib tidak ada di wilayah seorang perempuan, bagaimanakah hukum menikahnya<sup>238</sup>
56. Wali ghaib tidak ada kabar hidup atau matinya, bagaimana status pernikahan untuk si perempuan tersebut
57. Hukum anak yang lahir dari suami pertama sedangkan si perempuan telah cerai dengannya, namun suami pertama tidak mengakuinya, bagaimana hukumnya
58. Serupa dengan pertanyaan nomor 3, tetapi oleh laki-laki tersebut mengakui bahwa anak yang perempuan itu adalah anaknya, bolehkah laki-laki itu jadi wali untuk si anak tersebut, bagaimanakah hukumnya
59. Hukum orang yang telah lama menikah dan telah melahirkan seorang anak, namun akhirnya pernikahan itu ternyata tidak sah, bagaimanakah hukumnya
60. Suami istri sesudah melahirkan seorang anak perempuan maka nyatalah (ternyata) nikahnya itu tidak sah, bagaimanakah hukumnya.
61. Suami melakukan pergaulan seperti biasa padahal si istri berstatus iddah dengan thalak satu, bagaimana hukumnya.
62. Serupa dengan pertanyaan diatas, tetapi oleh perempuan telah selesai iddah kemudian oleh laki-laki itu bergaul juga dengan perempuan itu secara pergaulan suami istri sesudah itu oleh laki-laki ber-insaf maka dihajati secara hukum, bolehkah dinikah-kan perempuan itu dengan tidak pakai iddah lagi
63. Halalkah menjual kucing dan memakan harganya<sup>239</sup>
64. Bataukah puasa menusuk jarum kedalam kulit.<sup>240</sup>
65. Anak yang telah sampai umurnya sepuluh bulan, tetapi diwaktu lahir tidak ada tanda-tanda bahwa anak itu hidup, maka berapa perkara kewajiban bagi anak itu
66. Hukum aqiqah kurban yang diniatkan untuk anak.
67. Hukum tanah waqaf untuk masjid yang dipindahkan.<sup>241</sup>

---

<sup>238</sup>Pertanyaan nomor 55 hingga 62 berasal dari KUA Aceh Singkil

<sup>239</sup>Pertanyaan dari Makasar, dari surat kabar “ harian fajar jakarta ”

<sup>240</sup>Pertanyaan nomor 64 hingga 66 berasal dari kecamatan Teunom, Aceh Barat

<sup>241</sup>pertanyaan dari kampung Suak Berumbong, Aceh Barat

68. Hukum memakan keong sawah.<sup>242</sup>

Semua masalah ini merupakan jawaban masalah yang sempat ditulis dan dibukukan, selain yang tersebut di atas, masih sangat banyak jawaban hukum/fatwa Abuya Muhammad Wali yang belum dikumpulkan dalam bentuk tulisan atau buku, tapi tersimpan di dalam memori santri dan muridnya.

Dari uraian diatas, dapat dianalisa bahwa permasalahan yang dijawab oleh Abuya tidak hanya satu bahagian masalah saja, namun terdiri dari beragam persoalan dan permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat baik itu bidang ketauhidan, tasawuf, fikih, dan lain-lain.

### C. Metode Pemikiran Fikih Abuya Muhammad Wali

#### 1. Pengertian Fiqh

Imam Abu Hanifah, dalam *al-fiqh al-akbar* memberikan definisi fikih dengan:

معرفة النفس ما لها و ما عليها<sup>243</sup>

Artinya mengenal perkara yang bermanfaat dan mudharat untuknya.

Dari definisi ini menunjukkan bahwa fikih adalah pengetahuan tentang berbagai masalah (kaidah-kaidah) di bidang aqidah. Dalam arti ini pulalah kita harus memahami istilah fikih yang digunakan dalam *fiqh al-lughah* yang berarti kaidah-kaidah bahasa atau *fiqh al-da`wah* yang berarti kaidah-kaidah dalam berdakwah. Lebih dari itu ada juga ulama yang menggunakan istilah fikih untuk menunjuk beberapa aspek dari kajian tasawuf.

Imam asy-Syafi`i menggunakan istilah fikih untuk arti yang lebih sempit lagi, terbatas pada pengetahuan tentang kaidah-kaidah di bidang perilaku dan perbuatan keseharian seseorang, yang secara bebas dapat kita sebut sebagai aspek “hukum” dalam Islam. Beliau membedakan fikih secara relatif tajam dengan ilmu kalam (pengetahuan sistematis tentang masalah akidah) dan tasawuf (pengetahuan sistematis tentang tatacara mensucikan jiwa dalam upaya lebih mendekatkan diri

---

<sup>242</sup>Pertanyaan dari santri pesantren Darussalam, Aceh Selatan

<sup>243</sup>Al-Duraini, *Fiqh al-Islāmī al-Muqārin...*, h. 2

kepada Allah).<sup>244</sup> Oleh karenanya golongan Syafi'iyah mendefinisikan fiqh dengan:

العالم بالأحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال<sup>245</sup>

Ilmu tentang hukum-hukum syara' dari dalil-dalilnya yang terperinci yang diperoleh dengan beristidlāl.

Dalam arti yang terakhir ini fikih adalah pengetahuan sistematis tentang tuntunan atau peraturan mengenai perilaku dan tata kehidupan keseharian. Akhirnya pada masa modern, terjadi lagi pergeseran makna fikih, dari ilmu atau kemampuan menghasilkan fikih, menjadi produk yang dihasilkan tersebut. Jadi kalau pada masa dahulu fikih selalu dikaitkan dengan orang, maka pada masa sekarang tidak lagi seketat itu. Fikih sering dikaitkan dengan himpunan peraturan itu sendiri. Bahkan menyebut himpunan peraturan itu sebagai fikih pada masa sekarang adalah lebih sering daripada menyebut seorang ulama yang menghafal banyak ketentuan fikih atau yang mampu menghasilkan fikih sebagai faqih. Pada masa sekarang fikih dalam arti yang pertama hampir tidak pernah lagi digunakan, sedang dalam arti yang kedua masih ada yang menggunakannya walaupun tidak banyak. Secara umum sekiranya tidak disebutkan lain, maka fikih pada masa sekarang selalu merujuk pada arti yang ketiga atau yang keempat.

Definisi ini di dalam banyak kitab disebutkan dengan sedikit variasi, misalnya ada yang menukar kata "*furu'iyah*" (cabang) dengan "*amaliyah*" (praktis); ada juga kitab yang menambahkan frasa "dari dalil yang *tafshili*" sehingga definisi tersebut menjadi: *ilmu tentang seperangkat hukum-hukum syara' yang bersifat furu'iyah (amaliyah) yang berhasil didapatkan melalui penalaran (istinbath) atau istidlal dari dalilnya yang tafshili (dalil yang langsung atau khusus untuk masalah yang dinalar itu)*. Dengan memperhatikan penggunaan definisi ini dari masa ke masa dengan berbagai variasi yang ada, tidaklah berlebihan sekiranya dikatakan bahwa definisi ini sudah sangat tua. Seperti disebutkan di atas, menurut Wahbah definisi ini pertama sekali diperkenalkan oleh

---

<sup>244</sup>Wahbah al-Zuhayliy, *Al-Fiqh al-Islamiy wa Adillatuh, al-Syamil li al-Adillah al-Syar'iyyah wa al-Ara' al-Madzhabiyyah wa Ahammi al-Nazhāriyyat al-Fiqhiyyah wa Tahqīq al-Ahadits al-Nabawiyyah wa Takhrijihā wa Fahrasah alfaba'iyyah li al-Mawdu'at wa Ahammi al-Masa'il al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dar al-Fikr, cet 3, 1989), h. 16

<sup>245</sup>Al-Syawqāni, *Irsyād al-Fuḥūl...*, h. 3

Imam asy-Syafi'i, dan setelah itu terus digunakan oleh Al-Ghazaliy (w. 505 H), Al-Raziyy (w. 606 H)<sup>246</sup> dan Al-Asnawiy (w. 772 H).<sup>247</sup>

Pada zaman sekarang definisi di atas masih digunakan oleh Abu Zahrah, Salam Madkur, Yusuf al-Qaradhawiy, dan banyak buku ushul fikih lainnya. Penulis-penulis Indonesia pun cenderung menggunakan definisi yang sama, karena mereka pada umumnya hanya mengutip dari buku-buku berbahasa Arab.

Dari uraian-uraian yang ada, dapat penulis simpulkan bahwa yang dimaksud dengan “ilmu” dalam definisi di atas adalah pengetahuan (tahu, *al-idraku muthlaqan*) baik yang bersifat yaqin ataupun *zhan* tentang hukum syara` yang diperoleh dari dalil; artinya diperoleh melalui *istinbāth* (penalaran atau pertimbangan rasional). Jadi aturan syara` yang sudah cukup jelas (di dalam nash) sehingga tidak perlu di*istinbāth*kan seperti adanya kewajiban shalat dan zakat tidak dianggap sebagai fikih (bukan merupakan pengetahuan yang mendetil yang memerlukan *istinbāth*).<sup>248</sup> Begitu juga pengetahuan yang diperoleh melalui taqlid tidak dianggap sebagai fikih (karena diperoleh bukan melalui pengistinbathan sendiri). Karena fikih merupakan pengetahuan, maka keberadaan orang yang menguasainya adalah penting, dan mereka disebut *faqih*. Menurut para ulama fikih tidak dapat dilepaskan dari faqih, dan karena itu ada yang menganggap bahwa fikih adalah *malakah*, yang secara harfiah dapat diartikan dengan kemampuan yang diperoleh dari belajar secara mendalam dan setelah itu mampu mengaktualisasikannya secara benar dan terus menerus pada sang *faqih*. Dengan adanya *malakah* orang yang menguasai fikih bukan saja mahir, tetapi mempunyai semacam “talenta”, atau “kiat” yang dia ciptakan sendiri berdasarkan

---

<sup>246</sup> Fakhr al-Din al-Raziyy, *Al-Mahṣūl fi `Ilm Ushūl al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, cet. 1, 1988), h. 10

<sup>247</sup> Al-Asnawiy, *Al-Tamhīd fi Takhrīj al-Furū` `ala al-Ushūl*, dengan tahqiq Muhammad Hasan Hitu, (Beirut: Mu`assasah al-Risalah, cet. 2, 1981), h. 50.

<sup>248</sup> Perintah shalat misalnya, disebutkan di dalam Al-qur'an lebih dari 70 kali. Karena itu bagaimanapun caranya dipahami, tetap akan sampai kepada kesimpulan bahwa hukum shalat adalah wajib (paling kurang ada shalat yang akan dianggap wajib). Adapun mengenai perintah membaca surat al-fatihah di dalam shalat hanya disebutkan di dalam sebuah hadis, sehingga ada ulama yang menyimpulkan wajib dibaca (shalat tidak sah kalau tidak dibaca) dan ada yang menyatakan tidak wajib dibaca (shalat tetap sah walaupun surat al-fatihah tidak dibaca). Kesimpulan bahwa shalat adalah wajib oleh para ulama dianggap bukan fikih, karena kesimpulan tersebut akan diperoleh secara serta merta, tidak perlu kepada penalaran (aturan bahwa shalat adalah wajib termasuk ke dalam syari`at). Sedang kesimpulan bahwa membaca surat al-fatihah di dalam shalat adalah wajib atau tidak wajib, termasuk ke dalam fikih karena diperoleh melalui penalaran, yang memungkinkan terjadinya perbedaan pendapat.

pengalamannya, sehingga dapat menjelaskan dan menggunakan ilmu fikih yang telah menjadi *malakah* tersebut secara tepat, akurat, efektif dan efisien kapan saja diperlukan. Jadi seseorang dianggap sebagai *faqih* apabila dia sudah mempunyai *malakah* di dalam fikih, yaitu mempunyai kemampuan untuk menemukan hukum dari dalil, atau kemampuan untuk menemukan hukum syara` dari masalah-masalah di bawah sinaran dalil, secara sedemikian rupa sehingga kita beranggapan bahwa temuan atau pengajarannya itulah yang paling tepat dan paling *maslahat*. Mungkin karena cara pandang inilah maka pembahasan tentang siapa yang berhak menjadi faqih (berhak melakukan istinbath) termasuk masalah yang dibahas secara mendalam di dalam ushul fikih.

Sedang maksud dari *al-hukm al-syar`iy* (biasa diterjemahkan dengan hukum syara`, tetapi dapat juga disebut sebagai norma syara`),<sup>249</sup> adalah hukum (norma hukum) yang disimpulkan dari *nash* Al-qur`an dan Sunnah, yang berhubungan dengan perbuatan seseorang. Dalam fikih (ushul fikih) hukum syara` (norma syara`) dibagi menjadi *al-hukm al-taklifiy* (hukum taklifi) dan *al-hukm al-wadh`iy* (hukum wadh`i). Hukum taklifi adalah norma yang berisi perintah (yang mutlak yaitu wajib dan yang tidak mutlak yaitu sunat) dan larangan (yang mutlak yaitu haram dan yang tidak mutlak yaitu makruh) serta norma netral yang berisi keizinan (boleh dikerjakan dan boleh tidak dikerjakan).<sup>250</sup> Sedang hukum wadh`i adalah norma yang menjelaskan atau berhubungan dengan kondisi dari sesuatu perbuatan, yaitu sebab (menjadi sebab untuk suatu perbuatan), syarat (menjadi syarat untuk suatu perbuatan), mani` (menjadi mani` [penghalang] untuk suatu perbuatan), serta sah, batal, fasid, `azimah, dan rukhsah.<sup>251</sup> Uraian lanjut tentang hal ini dapat dilihat dalam buku-buku ushul fikih.

Adapun istilah “yang bersifat *furu`iyah* (‘amaliah)” digunakan untuk menunjuk semua “perbuatan lahir” manusia, guna membedakannya dengan “perbuatan batin atau keyakinan” manusia, yang dalam kajian keislaman menjadi

---

<sup>249</sup>Dalam kajian Islam, hukum (norma) ada tiga macam: hukum akal (*al-hukm al-`aqliy*) digunakan dalam ilmu kalam, menunjuk kepada norma yang diperoleh melalui akal, seperti dua lebih banyak dari satu; hukum adat (*al-hukm al-`adiy*), menunjuk kepada norma yang diperoleh dari kebiasaan, seperti matahari terbit di timur dan tenggelam di barat; dalam tradisi Islam norma ini digunakan untuk menjelaskan ilmu pengetahuan secara umum; dan hukum syara` (*al-hukm al-syar`iy*) yang digunakan untuk menjelaskan fiqih, yang digunakan dalam tulisan ini.

<sup>250</sup>Zakariya Anshari, *Ghayah Wusul*, (Semarang: Toha Putra, tt), hlm, 32

objek ilmu kalam. Perbuatan (maksudnya perbuatan lahir manusia) dalam fikih dipisahkan menjadi tiga yaitu, perbuatan anggota tubuh (seperti menyerahkan, menerima, melindungi, membayar, mencuri, memukul, memakan), perbuatan dalam bentuk ucapan (seperti pengakuan, pernyataan dalam sebuah transaksi, tuduhan yang dilontarkan terhadap seseorang, bacaan dalam ibadat), dan perbuatan hati yaitu niat (maksud atau kata hati yang menjadi dasar dari suatu perbuatan). Hukum syara` di atas, baik yang taklifi ataupun yang wadh`i akan melekat pada ketiga jenis perbuatan tersebut. Jadi ada niat yang dari satu segi dianggap wajib (sunnat atau mubah) sedang dari segi yang lain dianggap sebagai (menjadi) sebab atau syarat.

Sedangkan istilah “dalil yang tafshili” digunakan untuk menunjuk dalil yang mendasari sebuah peraturan. Jadi pernyataan bahwa sesuatu peraturan adalah berdasar (berdalil) ayat Al-qur’an (secara umum) tidak dianggap cukup, harus menyebut ayat berapa dan surat apa. Begitu juga sekiranya menyebut berdasar (berdalil) kepada hadis maka harus disebutkan matan hadisnya disertai dengan kualitas sanadnya. Begitu juga kalau dikatakan berdalil kepada *qiyas* atau *istihsān*, harus menjelaskan bagaimana logika dan urutan berpikirnya sehingga dapat diketahui apakah jalan pikiran tersebut sudah memenuhi syarat atau belum. Pernyataan bahwa Al-qur’an dan hadis (sunnah) adalah dalil atau *qiyas* adalah dalil, serta uraian untuk membuktikan bahwa Al-qur’an, *qiyas* dan seterusnya itu mempunyai otoritas sebagai dalil, dianggap sebagai “dalil umum” dan itu diuraikan di dalam ushul fikih. Sedang dalil di dalam hadis, seperti disebutkan tadi harus berhubungan langsung dengan perbuatan yang sedang diselesaikan atau dicarikan hukumnya itu.

Di pihak lain, dengan memperhatikan uraian para ulama di dalam ushul fikih, dapat juga disimpulkan bahwa perhatian para ulama ketika menguraikan dan menjelaskan definisi fikih, kelihatannya sangat terfokus pada: bagaimana cara memperoleh, atau mengambil hukum syara` (meng-*istinbāth* dan meng-*istidlāl*) dari nash (dalil tersebut) dan siapa yang berhak melakukannya dan apa persyaratannya. Sedang masalah lainnya yang pada masa sekarang sering dipertanyakan ketika membahas/menguraikan hukum, seperti (1) siapa yang menjadi subjek hukum dan apa persyaratannya serta (2) bagaimana cara

merumuskan pengertian dari sesuatu perbuatan hukum, cenderung tidak dibahas secara mendalam. Buku-buku (ushul fikih) yang membahas masalah subjek hukum secara relatif memadai hanyalah buku-buku bermazhab Hanafi, sedang buku ushul fikih lain hanya membahasnya secara sambil lalu. Adapun mengenai metode atau cara untuk menentukan atau membuat pengertian dari sesuatu perbuatan, (meliputi definisi, cakupannya, bedanya dengan perbuatan lain yang hampir sama), atau perbuatan bagaimana yang akan dikenai hukum syara`, dengan kata lain apa yang dimaksud dengan perbuatan hukum, bagaimana menentukan rukun dan syaratnya, dan bagaimana mengelompokkannya cenderung tidak diuraikan ketika menjelaskan definisi fikih ataupun ushul fikih. Lebih dari itu, bukan hanya tidak dijelaskan ketika menguraikan definisi, tetapi di dalam buku-buku ushul fikih pun uraian tentang ini cenderung tidak dibahas dan tidak diberi perhatian secara memadai. Ijtihad ulama masa awal (Sahabat dan tabi`in serta tabi` tabi`in) mengenai pengertian dari sebuah perbuatan hukum, cenderung diterima menurut apa adanya, sehingga yang ditambahkan oleh ulama mazhab hanyalah menetapkan atau merincikannya sehingga menjadi jelas rukun dan syaratnya. Biasanya mereka tidak memberi penjelasan yang memadai (metodologis) tentang bagaimana kesimpulan itu dibuat.

Begitu juga pembahasan tentang pihak atau orang yang bertanggung jawab untuk menegakkan hukum syara` tersebut, cenderung tidak dibahas di dalam ushul fikih. Sehingga pembahasan tentang fikih cenderung berhenti pada pencarian dan perumusan norma, tidak sampai kepada upaya penegakan hukumnya. Sedangkan buku fikih, dalam kaitan dengan penegakan hukum ini, biasanya hanya menyatakan bahwa umat Islam wajib melaksanakan fikih karena mereka adalah muslim, karena mereka harus patuh kepada Allah Swt. Adapun penegakan fikih ketika ada pelanggaran, biasanya hanya dibahas secara sambil lalu, sekedar dinyatakan ada bagian fikih yang menjadi tugas individu untuk menegakkannya, ada yang menjadi tugas masyarakat menegakkannya, dan ada yang menjadi tugas pemerintah. Individu sekiranya melakukan kesalahan diminta untuk bertaubat, misalnya dengan berjanji tidak akan mengulangi kesalahan itu lagi, atau membayar ganti rugi atau meminta maaf sekiranya berkaitan dengan hak orang lain, tanpa perlu menunggu gugatan atau putusan pengadilan. Pelaksanaan fikih

diserahkan kepada masyarakat sekiranya kesalahan yang terjadi merupakan sengketa yang dapat diselesaikan melalui arbitrase. Sedang bagian yang menjadi tugas pemerintah adalah bidang-bidang yang tidak dapat diselesaikan melalui arbitrase atau perdamaian (yang di atas tadi sudah disebutkan sebagai *siyasah syar`iyyah*), seperti penjatuhan hukuman. Tetapi pembahasan rinci tentang pihak yang bertugas dan berwenang (bertanggung jawab) terhadap penegakan hukum cenderung tidak ditemukan baik di dalam ushul fikih, fikih ataupun *siyasah syar`iyyah*. Masalah yang berkaitan dengan hukum acara yang dibahas di dalam fikih (maksudnya buku fikih yang lengkap, yang membahas semua masalah fikih dari awal sampai akhir) relatif sedikit sekali, sehingga uraian tersebut tidak memadai untuk digunakan sebagai pegangan. Kalau uraian ini digunakan maka dapat dikatakan, para hakim dan aparat penegak hukum harus berijtihad dalam banyak segi pada setiap kasus yang mereka hadapi, sehingga kepastian hukum tidak akan terwujud.<sup>252</sup> Masalah hukum acara sering dibahas terpisah dari buku fikih yang lengkap. Biasanya dibahas dalam buku-buku tersendiri, dan karena itu ada yang menganggapnya tidak mempunyai hubungan yang erat dengan fikih dalam arti ruang ijtihad dan kebebasan pemerintah (negara, aparat pengak hukum) untuk berijtihad, mengubah, mengembangkan dan menyesuaikannya dengan keperluan semasa dan setempat adalah besar sekali. Karena itu bidang ini barangkali dapat disebut sebagai bidang utama dari *siyasah syar`iyyah*.

Di zaman modern ada beberapa definisi fikih yang diungkapkan secara relatif berbeda. Dalam kitab kodifikasi fikih *Majallat al-Ahkam al-`Adliyyah* misalnya,<sup>253</sup> fikih didefinisikan dengan: *ilmu tentang hukum syara` yang bersifat ilmiah* (Pasal 1); jadi lafaz *furu`iyyah* atau *`amaliyyah* yang digunakan dalam definisi-definisi sebelumnya, dalam kitab kodifikasi ini ditukar dengan lafaz *`ilmiyyah*.<sup>254</sup> Dengan pengertian ini hukum syara` tidak dihubungkan dengan

---

<sup>252</sup> Sebagai contoh sederhana, buku fiqih tidak menjelaskan siapa yang bertanggung jawab atau bertugas untuk membawa pelaku perbuatan pidana (tertuduh) ke hadapan hakim. Begitu juga bagaimana pemeriksaan dilakukan dan bagaimana mengukur bahwa sebuah perbuatan pidana yang dituduhkan telah terbukti, tidaklah disebutkan di dalam kitab-kitab fiqih.

<sup>253</sup> *Majallat al-Ahkam al-`Adliyyah* adalah kodifikasi pertama kitab fiqih di zaman modern. Kodifikasi ini dikerjakan oleh sebuah tim yang dibentuk oleh Khalifah Turki Usmani, dan setelah itu untuk pemberlakuannya, diundangkan pula oleh khalifah melalui Firman Raja (1876 M). Kitab ini hanya berisikan peraturan tentang mu`amalat mengikuti ketentuan dalam fiqih mazhab Hanafi.

<sup>254</sup> Louis Ma`louf, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A`lam, Thab`ah Jadidah Munaqqahah*, (Beirut: Dar al-Masyriq, Beirut, cet. 39, 2002), h. 591

perbuatan, tetapi dihubungkan dengan cara memperolehnya yang harus bersifat ilmiah. Namun penjelasan yang diberikan atas definisi yang baru ini relatif sama saja dengan penjelasan yang diberikan atas definisi-definisi yang sudah ada sebelumnya, sehingga boleh dikatakan tidak ada perubahan penting yang dihasilkan oleh penggunaan lafaz baru tersebut. Sebagian buku yang lain, misalnya Abdul Wahab Khallaf menukar kata “ilmu” dengan “kaidah”, sehingga definisi tersebut menjadi: *Seperangkat (himpunan) kaidah hukum-hukum syara` yang bersifat furu`iyah yang berhasil didapatkan dari dalinya yang tafshiliyah melalui penalaran atau istidlal*. Dengan definisi ini produk dari kegiatan fuqaha` pun dapat dianggap sebagai fikih dan bukan lagi terbatas pada proses pembuatan fikih atau kemampuan membuat fikih itu sendiri.

Sejalan dengan pendapat ini, Mushtafa Ahmad Al-Zarqa`, seorang ulama kontemporer dari Suriah menyatakan bahwa fikih mempunyai dua makna: yang pertama *fikih sebagai ilmu (pengetahuan) tentang hukum syara` beserta dengan dalilnya*; dan yang kedua *fikih sebagai himpunan kaidah (norma) yang berhubungan dengan perbuatan praktis yang berlaku di dalam Islam*. Dalam arti pertama, fikih adalah kemampuan atau proses untuk menemukan fikih. Sedang dalam arti yang kedua fikih adalah produk atau hasil dari kegiatan yang pertama tadi. Pengetahuan tentang hukum syara` ini menurut beliau diketahui melalui pengaturannya secara jelas atau hanya sekedar melalui isyarat di dalam Al-qur`an atau penjelasan Rasulullah, atau melalui pengaturannya di dalam ijma`, atau melalui ijtihad para ulama atas nash Al-qur`an dan hadis, baik pada masa lalu atau masa sekarang, dan juga melalui prinsip-prinsip serta maqashid (tujuan) syari`ah.<sup>255</sup>

Dengan demikian definisi fikih, dari masa lalu sampai sekarang, cenderung tetap terfokus pada upaya penyusunan atau penetapan hukum syara` kepada perbuatan-perbuatan, dengan menyebutkan dalil-dalilnya secara jelas. Definisi tersebut seperti terlihat, belum menyentuh aspek yang lainnya, seperti tata cara perumusan pengertian dari perbuatan hukum atau pembahasan tentang subjek hukum. Dengan demikian sekiranya fikih (bersama-sama dengan ushul fikih)

---

<sup>255</sup> Mushtafa Ahmad al-Zarqa`, *Al-Madkhal al-Fiqhiy al-`Am*, jilid 1, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1968), h. 55

dianggap sebagai disiplin ilmu yang sejajar dengan ilmu hukum, maka definisi di atas perlu disempurnakan dan dirumuskan ulang, sehingga definisi fikih bukan hanya sekedar berisi cara menemukan hukum, tetapi juga akan mencakup pembahasan yang lebih luas dari itu, mencakup cara mendefinisikan sesuatu perbuatan hukum, cara menegakkan hukum dan mungkin lebih dari itu cara untuk memilih sistem yang akan digunakan.

## 2. Metode *Istinbāt* Abuya Muhammad Wali

Metode *istinbāt* yang penulis maksudkan disini adalah cara dan proses yang ditempuh oleh Muhammad Wali dalam menghasilkan sebuah jawaban hukum. Oleh karena demikian, penulis tidak bermaksud dengan penggunaan kalimat *istinbāt* disini dalam arti secara khusus yaitu proses penemuan hukum yang dilakukan oleh para mujtahid mutlaq.

Muhammad Wali, seperti yang terlihat di dalam kitab fikihnya *al-Fatawa*, dalam mengeluarkan pendapat dan menetapkan suatu ketentuan hukum selalu berdasarkan kepada dalil<sup>256</sup> dan dalil itu disebutkannya dengan jelas sumbernya<sup>257</sup>, kalau teks kitab misalnya, dijelaskannya nama kitabnya dan halamannya dan kalau hadis, disebutkannya siapa perawinya dan kualitas hadisnya bagaimana, begitu pula dengan Al-qur'an misalnya, dijelaskannya nama surat dan nomor ayatnya.

Dalam proses penetapan hukum, Abuya Muhammad Wali tidak selalu konsisten dengan metode *istinbāt* yang di gunakannya. Karena itu dalam menetapkan suatu hukum, kadang ia melihat kepada sumber utama hukum Islam, yaitu dengan melihat tunjukkan tegas dari Al-qur'an dan Sunnah (nass dari Al-qur'an dan Sunnah), apakah nass Al-qur'an dan Sunnah ada berbicara tentang

---

<sup>256</sup>Dalil yang dimaksudkan disini adalah teks kitab klasik yang menjawab permasalahan yang terjadi di masyarakat. Setelah itu baru di dukung oleh nas Al-Qur'an dan Hadits. Hal ini sama dengan metode yang dikembangkan oleh Nahdhatul Ulama (NU) dalam menjawab permasalahan hukum yang berkembang di dalam masyarakat.

<sup>257</sup>Artinya bahwa setiap penukilan teks kitab yang menjadi rujukannya dalam berfatwa selalu diiringi dengan penukilan sumber dari teks kitab tersebut, melengkapi nama kitab, halaman, dan juz.

masalah yang dibicarakan atau tidak.<sup>258</sup> Bila ia tidak menemukannya di dalam *nass* keduanya, maka ia akan melihat pada apa yang bisa di pahami dari keduanya (zahir keduanya). Bila tidak di temukannya juga baru ia menoleh kepada dalil-dalil lain yang di pakainya. Misalnya pendapat ulama dalam kitab-kitab klasik. Tidak jarang pula di temukan Muhammad Wali mengemukakan pendapat ulama sebagai dalil untuk beristinbat, baik yang saling mendukung ataupun yang berbeda dalam suatu masalah, masing-masing pendapat ini dikemukakannya dengan menyebutkan alasan masing-masing.

Jadi, dapat dianalisis bahwa pengertian *istinbāt*<sup>259</sup> menurut Muhammad Wali bukanlah mengambil hukum secara langsung dari sumber aslinya, yaitu al-Qur'an dan Sunnah akan tetapi, sesuai dengan sikap dasar bermazhab, yaitu *mentathbiq*-kan (memberlakukan) secara dinamis *nash-nash* fuqaha dalam konteks permasalahan yang dicari hukumnya. Sedangkan *istinbāth* dalam pengertian sebuah upaya untuk menemukan makna dalam Al-Qur'an dan hadits, hal ini menurut Abuya Muhammad Wali dirasa sangat sulit karena keterbatasan-keterbatasan yang disadari olehnya. Terutama di bidang ilmu-ilmu penunjang dan pelengkap yang harus dikuasai oleh yang namanya mujtahid. Sementara itu, *istinbāth* dalam pengertiannya yang kedua, selain praktis, dapat dilakukan oleh semua ulama yang telah mampu memahami ibarat kitab-kitab fikih sesuai dengan terminologinya yang baku. Oleh karena itu, kalimat *istinbāth* dengan arti "ijtihad" tidak digunakan oleh Muhammad Wali, karena keterbatasan pengetahuan. Sebagai gantinya digunakan makna *istinbāt* dengan membahas masalah-masalah waqi'ah (yang terjadi) melalui *maraji'* (referensi) yaitu *kutubul-fuqaha* (kitab-kitab karya para ahli fikih).

---

<sup>258</sup>Seperti dalam masalah Cabul, Abuya memberi jawaban dengan menggunakan rujukan langsung kepada Al-qur'an dan Hadits. Selengkapnya lihat: Abuya Mudawali, *al-Fatawa...*, h. 126

<sup>259</sup>*Istinbāt* atau penalaran dalam kajian Islam, secara umum adalah upaya untuk memahami makna Al-qur'an dan hadis (dalil) guna memperoleh hidayah (petunjuk) yang terkandung di dalamnya pada semua bidang (kehidupan) yang diperlukan. Pada awalnya *istinbāt* bermakna sempit, terbatas pada cara berpikir deduktif saja; mendeduksikan isi Al-qur'an atau hadis kepada persoalan yang ada di tengah masyarakat; Dalam kajian Islam ada dua istilah lain untuk cara berpikir: *istiqrā'* (berpikir induktif) dan *istidlāl* mencari dalil (tambahan dalil di luar teks); Dalam perkembangannya, *istinbāt* dipahami lebih luas dari itu, mencakup berpikir deduktif, induktif dan reflektif. Dengan demikian *istinbāt* (penalaran) dapat disejajarkan dengan penafsiran, pemaknaan, pemberian makna, upaya memahami, penarikan dan pembuatan kesimpulan, dan sebagainya. Lihat. Alyasa' Abubakar, *Pengantar Ushul Fiqh...*, h. 2-3

Dalam proses penetapan hukum, Muhammad Wali sangat memperhatikan kekuatan dalil yang mendasari ketetapan itu, karena menurutnya “kekuatan suatu ungkapan sangat ditentukan oleh kekuatan dalilnya”. Dalam hal berdalil dengan teks kitab (pendapat para ulama) misalnya, ia menyeleksi kitab-kitab mana saja yang dapat digunakan untuk menjadi dasar dari fatwanya. Juga ketika menggunakan teks hadis misalnya, Muhammad Wali sangat mempertimbangkan kekuatan hadis yang dipakainya. Menurutny, hadis yang bisa dijadikan *hujjah* (berdalil dengannya), sekurang-kurangnya sampai pada tingkat hadis *hasan*. Hadis *dhaif* tidak dapat dijadikan *hujjah* dalam menetapkan hukum. Ia selalu menyebutkan nama perawi hadis yang di jadikannya sebagai dalil. Bila perawinya bukan Bukhari dan Muslim, atau salah satu dari keduanya, maka Hakim akan menyebutkan peringkat nama hadis di belakang nama perawi, misalnya, *rawahu Abu Daud wa sahhah an-Nawawiy, rawahu at-Tirmizi, waqala hasanun shahihun,* dan *rawahu Ibn Hibban fi sahihah,* dan lain sebagainya.

Dalam masalah-masalah yang terdapat perbedaan pendapat ulama, yang di cantumkannya dalam kitabnya, kelihatannya Abuya Mudawali tidak selalu memakai metode yang sama dalam menanggapi setiap perbedaan itu. Adakalanya ia membiarkan saja masing-masing pendapat itu sebagaimana adanya, tanpa memberikan komentar apa-apa terhadap perbedaan pendapat itu. Ia seakan membiarkan pembaca menganalisa dan mengambil kesimpulan sendiri. Namun banyak juga didapati kasus-kasus yang langsung ditarjihkan olehnya. Bentuk yang seperti ini yang banyak di temukan dalam kitab fikihnya Abuya Muhammad Wali. Kadang-kadang ia memberikan komentar terhadap pendapat-pendapat yang berbeda dengan menganalisa dalil-dalil yang dikemukakan oleh masing-masing pendapat, kemudian ia mengemukakan pendapatnya berdasarkan dalil yang menurut penelitiannya paling kuat. Yang menjadi tumpuan perhatiannya untuk menetapkan pendapatnya dalam masalah yang di pertikaian ini bukanlah pendapat atau hasil ijtihad para ulama, tetapi dalil. Untuk mengemukakan pendapatnya dalam masalah yang seperti ini ia biasanya memakai kata *al-mu'tamad*.

Disamping itu, terlihat bahwa ia membedakan cara penyelesaian dan penetapan hukum masalah-masalah yang menyangkut ibadah dengan masalah-masalah yang menyangkut mu'amalah. Dalam masalah ibadah, ia terlihat ketat

sekali dan terkesan kaku, sedangkan dalam masalah-masalah yang menyangkut mu'amalah, terasa lebih mudah, sehingga terkadang terkesan longgar. Perbedaan cara penyelesaian masalah ibadah dan mu'amalah ini kelihatannya disebabkan oleh perbedaan kaidah yang dipegangnya dalam menyelesaikan masing-masing masalah.

Dalam masalah ibadah, ia berpegang pada kaidah fikih yang berbunyi :

الأصل في العبادات التوفيق و الإتياع

*Hukum asal dari semua ibadah adalah berdasarkan ketentuan-ketentuan agama (nass) dan mengikuti rasul.*

Ini berarti bahwa pelaksanaan ibadah harus didasarkan kepada ketentuan dan aturan dari *nass* Al-Qur'an dan Hadis serta mengikuti cara-cara yang diajarkan oleh Rasulullah Saw. Apabila keluar dari ketentuan ini, misalnya melakukan ibadah berdasarkan ijtihad ataupun berdalil dengan hadis yang *dhaif*, maka ibadah itu akan ditolak.

Berbeda halnya dengan masalah muamalah. Prinsip umum yang menjadi pegangan Abuya Muhammad Wali dalam persoalan mu'amalah, pendapat-pendapat yang di kemukakannya, cara ia mengambil kesimpulan dan kesimpulan yang diambilnya, bahwa pemikiran fikih Abuya Muhammad Wali dalam masalah mu'amalah ini cukup terbuka dan luwes. Hal lain yang juga dapat dijadikan alasan adalah keterbukaannya untuk menerima berbagai bentuk dan jenis mu'amalah yang berlaku di tengah masyarakat pada masanya, seperti gadai, tukar menukar mata uang, kemanfaatan sewa menyewa.

#### **D. Pemikiran dan Perumusan Fikih Abuya Mudawali**

Di dalam *al-Fatawa* terdiri dari 68 masalah keagamaan yang dijawab oleh Abuya Muhammad Wali. Dari 68 masalah tersebut dapat diklasifikasikan ke dalam beberapa klasifikasi, yaitu bidang Ibadah, Muamalah, Munakahat, dan permasalahan kontemporer. Dalam uraian ini, penulis tidak menganalisa seluruh isi fatwa Abuya Muhammad Wali, namun hanya membatasi beberapa persoalan

saja yang memiliki kaitan erat dengan landasan dan sumber pembaharuan dan pengamalan hukum Islam di Aceh.

### 1. Persoalan tentang Seputaran Tata Laksana Jum'at

#### a) Hukum wasiat dengan bahasa non Arab<sup>260</sup>

Setelah memperhatikan *nas-nas* (dalil) tentang masalah tersebut, Abuya memutuskan sebagai tersebut dibawah ini.<sup>261</sup>

Mestilah segala rukun-rukun khutbah itu dipakai dengan bahasa Arab dan rukun-rukun itu mesti berturut-turut (muwalat) dengan arti tidak boleh diceraikan (yaitu dipisah-pisahkan rukun) dengan bahasa Arab, (dengan syarat) kalau pidato itu waktunya tidak lebih kadar masa dua rakaat. (dan) sebaliknya bila kedapatan khutbah yang menyalahi akan yang tersebut itu diatas, maka khutbah itu dapat dihukumkan tidak sah, sebagaimana termaktub (tertulis) dalam segala kitab-kitab yang muktabar (kitab-kitab yang masyhur).

Adapun yang menjadi rujukan Abuya dalam berfatwa adalah beberapa teks kitab yang muktabarah dalam mazhab Syafi'iyah:

Keterangan dalam kitab *Hasyiah Tuhfah Al-Muhtāj* karangan Syarwani juzu' 2 nomor 45 :

( قوله دون ماعداها ) يفيد ان كون ماعدا الاركان من توابعها بغير العرابية لا يكون مانعا من الموالاته و يجيب وفاقا .ر. ان محله اذا لم يطل الفصل بغير العرابي و الا ضرر و منع الموالاته كاسكوت بين الاركان اذا طال سم على المنهج و القياس عدم الضرر مطلقا و يفرق بينه و بين السكوت بان في السكوت اعراضا عن الخطبة بالكلية بخلاف غير العرابي فانه فيه وعظا في الجملة ع. س .

Bahwa keadaan khutbah termasuk rukun dari yang mengikuti rukun tersebut dengan bahasa (khutbah) selain berbahasa Arab –selama- yang tidak terhalang dari segala tertib susunan (rukun khutbah). Imam Ramli juga sepakat wajib yang bahwa membawanya apabila tidak panjang tema dengan selain bahasa Arab dan dengan ketiadaan madharat dan dengan ketiadaan terhalang secara tertib (rukun)

---

<sup>260</sup>Pertanyaan ini berasal dari jamaah dari Padang Sumatra Barat

<sup>261</sup>Abuya Mudawali, *Al-Fatawa...*, h. 73

seperti diam diantara rukun (khutbah), walaupun panjang menurut kitab Minhaj. Dan qiyas dengan ketiadaan darurat secara mutlak dan perbedaan diantaranya serta diantara diam berpaling dari khutbah dengan semua itu adalah pendapat kilaf dalam memakai bahasa selain Arab, maka yang bahwasanya yang ada padanya memberikan khutbah didalam beberapa kalimat.

( قوله ان لم يكن الخ ) اى و لم تمض المدة الاتية فتامله سم. والمراد بالقياس غير العربية فى التوابع الى العربية فى التوابع و ان طال فلاخر. قلت و الحق عدم القياس لخصوصية العربية اه . م. ل قول ع. ش و يفرق بينه و بين السكوت الخ,

(Musannif telah berkata, jika tidak berkeadaan (sampai penjelasan akhirnya), artinya adalah bermula jika telah berlalu masa yang telah datang maka dicitacitakannya (yaitu menyampaikan isi khotbah bahasa lain). Dan bermula dengan alasan qiyas selain bahasa arab dalam h. mengikuti bahasa arab (memakai bahasa asing) walaupun panjang (isi khotbahnya) maka tidak mengapa. Aku katakan (pengarang kitab) bahwa ketiadaan qiyas bagi (kothbah) pengkhususan bahasa arab, sampai (penjelasan) akhir, dan bermula berbeda diantaranya dan diantara diamnya sampai (penjelasan) akhirnya.

Kemudian keterangan dalil di dalam kitab *Hasyiah Al-Qalyubi* jilid 1, nomor 289 :

العلم بالوعظ اى مع كون العربية هى الاصل فلا يرد مثل فى غير العربية قلت  
فحصول الفائدة بالوعظ فى الجملة مع الصل اى العربية و الا فلا فائدة شرعا فى  
غير العربية فصح كونه لغوا فصح قياسية بالسكوت فالو فاق فى الصحبة فى عدم  
طول الفصل اى دون قدر ركعتين خفيفتين حق وصواب اه . م. ل

Pengetahuan dengan nasehat (khutbah), yaitu keadaan berbahasa Arab adalah dasar hukum hukum khutbah, maka tidak tertolak memperumpamakan selain bahasa Arab, aku katakan (sipengarang kitab) maka hasilah faedah khutbah didalam kalimat khutbah beserta hukum dasar, yaitu bahasa Arab, dan jikalau tidak berbahasa Arab maka berfaedah secara syara' pada selain bahasa Arab maka sah keadaannya, maka adapun qiyas dengan diam walaupun sepakat dikalangan sahabat pada selain terperinci yang panjang, yaitu tidak pada qadar dua rakaat yang ringan maka itu benar dan layak.

Kemudian keterangan di dalam kitab Mahally (Qalyubi), juzu' 1, nomor 281 :

ولا يضر الوعظ بين الاركان و إن طال عرفا لان طال بغير العرابية كالكسوت  
الطويل اه قلت فيضرم.ل

Dan tidak memadharatkan nasehat (khutbah) diantara segala rukun (khutbah), sekalipun panjang khutbah seperti kebiasaan karena sesungguhnya memanjangkan khutbah dengan selain bahasa Arab sama seperti halnya diam yang berkepanjangan. Maka telah dikatakan (menurut satu pendapat adalah) madharat.

Setelah menguraikan dalil-dalil yang menjadi landasan pemikirannya, Abuya merekomendasikan kepada seluruh masyarakat untuk melaksanakan tata cara khutbah sebagaimana yang berikut ini:

“Yaitu mula-mula hendaklah khatib (sang pemberi khutbah) berpidato atau memberi nasehat dahulu dari bahasa indonesia, seperti halnya pidato dimuka umum menerangkan nasehat-nasehat yang berguna dengan bahasa apa saja (selain bahasa arab) sehabis pada pidato itu barulah khatib melakukan rukun-rukun khutbah sebagaimana mestinya, jangan dicampur lagi dengan pidato”

- b) Hukum shalat jum'at yang tidak mencapai 40 orang atau kurang daripada itu, sahkah berjum'at dengan tidak mengulangi ('iadah) shalat dzuhur.

Jawaban yang diberikan oleh Abuya adalah hukum shalat jum'atnya tidak sah, dan harus diulangi dengan shalat dhuhur. Adapun yang menjadi referensi Abuya dalam memutuskan hukum ini adalah keterangan dari beberapa kitab *muktabarah* dalam mazhab Syafi'iyah.<sup>262</sup>

Keterangan di dalam kitab *I'ānatut Thalibīn* karangan Abu Bakar Syata, juz. 2 nomor 56, Hadist Mas'ud R.A :

انه صلى الله عليه و سلم جمع بالمدينة و كانوا اربعين رجالا و لقوله صلى الله  
عليه و سلم اذا اجتمع اربعون فعليهم الجمعة و قوله صلى الله عليه و سلم  
لاجمعة الا في الاربعين. و يؤخذ عن هذه الأحاديث عدم صحة الحديث بدون

---

<sup>262</sup>Abuya Mudawali, *Al-Fatawa...*, h. 58

اربعين الا اجتهاد العلماء المستعبرين كالامام ابي حنيفة و الثوري, يصح عندهما  
بثلاثة و عند الامام ابي يوسف و محمد و اليث اثنان و عند عكرمة سبعة و اما  
الخمسة فلا يوجد قول عند علماء المعتبرين فمن صلى الجمعة بدون اربعين مع  
تقليد المذهب القديم فعليه الاحتياط اي بصلاة الظهر بعدها لحديث البخاري و  
مسلم دع مايريك الى ما لا يريك

Bahwasanya Nabi SAW di Madinah sedangkan para sahabat ketika itu sebanyak 40 orang laki-laki dan berkata “apabila berkumpul 40 orang maka atas mereka itu jumat”, Nabi mengatakan bahwa “tidak ada jumat jika tidak terkumpul sebanyak 40 orang laki-laki”. Dan diambil dari penjelasan hadist ini bahwa tidak sah (isi daripada) hadist kecuali 40 tentunya dengan ijthad para ulama yang mu’tabar, seperti imam Abu Hanifah dan imam Ats-Sauri bahwa sah jum’at dengan 3 orang, dan dikalangan (pendapat) Imam Abu Yusuf dan Muhammad dan Imam al-Laits bahwa 2 orang (sah jum’at), dan menurut pedanpat Imam Ikrimah adalah 7 orang, dan bermula 5 orang maka tidak ditemukan pendapat dikalangan para ulama yang mu’tabar, maka barang siapa jum’at tidak dengan 40 orang yang diambil dari pendapat ulama yang terdahulu maka atasnya itu *Ihtiyat*, yaitu shalat dzuhur setelah mengerjakan shalat jumat. Hadist Rasulullah berkata : “tinggalkan apa yang menjadi kamu ragu kepada apa yang tidak membuat kamu ragu

Kemudian didukung oleh teks kitab yang sama, yaitu:

و سئل الشيخ محمد صالح الرئيس مفتي الشافعي بمكة المشرفة رحمه الله تعالى  
هل تسن إعادة الجمعة ظهر اذا كان امامها مخالف, و اجاب بقوله نعم تسن  
اعادتها ظهرا حينئذ ولو منفردا لقولهم كل صلاة جرى فيها خلاف تسن اعادتها  
ولو فرادى و لاشك ان هذه مما جرى الخلاف في صحتها كما نية على ذلك  
التحفة في باب صلاة الجمعة, و سئل رحمه الله تعالى عن اهل قرية دون الاربعين  
يصلون الجمعة مقلدون لامام مالك في العدد مع جهلهم بشروط الجمعة عنده و  
قال لهم امامه صلوا وبكفي ذلك التقليد و اجاب بقوله نعم حيث نقصوا عن  
الاربعين جاز التقليد لامام مالك لكن مع العلم بالشروط المعتبرة عنده و العمل به

ايضا و تسن الاعادة و اما قول امامهم لهم و يكفي ... الخ, فان اراد بذلك انه لا يشترط العلم بالشروط فهو قول غير صحيح انتهى ما تيسر نقله من تلك الرسالة  
بإختصار

Syekh Muhammad Shaleh adalah seorang mufti makkah bermazhab Syafi'i Rahimahumullah pernah ditanyai oleh seseorang, apakah disunnahkan mengulangi Jum'at dengan dzuhur apabila imamnya itu berbeda, maka dijawab dengan jawaban Syekh Muhammad bahwa disunnahkan mengulanginya jum'at dengan dzuhur pada saat itu walaupun dalam keadaan sendiri. Bagi perkataan mereka (ulama yang lain) berpendapat bahwa tiap-tiap shalat itu mengulanginya walaupun sendirian. Dan tidak diragukan lagi bahwa mengulangi shalat jum'at dalam keadaan sendiri terdapat perbedaan pendapat seperti mana yang tercantum didalam kitab Tuhfah pada bab shalat Jum'at. Dan juga ditanyai oleh seseorang kepada syekh tersebut tentang ahli kampung yang tidak berjumlah 40 orang yang mereka shalat jum'at, mereka adalah pengikut imam mazhab Malik, mereka termasuk orang yang kurang mengetahui dengan segala syarat jumat, bagi mereka apakah cukup shalat jum'at dengan mengikuti pendapat yang demikian ? maka menjawab syekh "iya" keadaan seperti itu yang kurang dari 40 orang (untuk jum'at) boleh diikuti bagi imam malik akan tetapi bagi ahli kampung (masyarakat asli yang telah lama tinggal dikampung) tersebut harus mengetahui segala syarat jum'at bagi mazhab imam malik dan beramal dengannya juga. Dan disunnahkan mengulangi (jum'at dengan dzuhur). Dan adapun pendapat imam mereka (yaitu imam malik) maka memadai, dan seterusnya. Maka jika menginginkan hal yang demikian itu bahwasanya tidak disyaratkan mengetahui dengan segala syarat jumat maka pendapat tersebut adalah tidak shahih.

Kemudian keterangan di dalam kitab *Ar-riyadul Wardiyah* bagi Syekh Ahmad Khatib Minangkabau pada halaman 70 :

Dan harus mendirikan jum'at pada negri yang kurang bilangan ahlinya (ahli kampung) dari pada 40 orang yang sempurna padanya syarat, sah jumat dengan Taqlid (yaitu mengikuti mazhab). Menurut pendadat terdahulu imam Syafi'i, yaitu 3 kata :

1. Dengan 40 orang dengan imam,
2. Dengan tiga orang serta imam
3. 12 orang dengan imam

Dan pada Negeri Jawi<sup>263</sup> seperti lazimnya adalah mengikuti (taqlid) dengan salah satu dari tiga opsi yang ditawarkan tersebut di atas, dikarenakan kebanyakan orang yang menghadiri jumat adalah orang *ummi*<sup>264</sup> dengan *taqsir* pula, niscaya tiada masuk ia kepada bilangan jum'at maka tiada sah jum'at mereka itu akan sesuatu dari pada qaul itu maka (kalaulah) jika taqlid mereka itu akan demikian. Maka jika ada imam itu orang yang sempurna pada mereka itu (memenuhi dan mengetahui) syarat jumat niscaya sah-lah jum'at, atau jika kurang bilangan orang yang sempurna syarat itu dari pada dua orang niscaya tiadalah sah jum'at sama sekali dan disunatkan bahwa diulang jum'at itu dengan dzuhur karena *ihhtiyat* (berhati-hati) pada masalah taqlid itu. Adapun pendapat yang pertama (dari pendapat imam Syafi'i) adalah pendapat yang dikuatkan oleh Imam Ghazali dan Imam al-Suyuti dan para fuqaha' lainnya.

- c) Dalam satu desa atau satu Qaryah (desa) diadakan dua tempat shalat jum'at yaitu ada dua masjid, alasannya didirikan dua masjid itu karena jikalau tidak didirikan dua masjid, maka secara pasti akan terjadi pertumpahan darah (antar) sesama mereka, bagaimanakah hukumnya?

Jawaban yang diberikan Abuya adalah boleh didirikan dua masjid kalau dengan sebab pertumpahan darah.<sup>265</sup> Adapun yang menjadi referensinya adalah:

Kitab Hasyiyah Qalyubi, Juz. I, halaman. 273 :

ومن جواز ايضا وقوع خصام و عداوة بين اهل جانبي البلد و ان لم يكن مشقة و عليه نقص عدد جانبيه او كل جانب عن لم يجيب عليهم فيه ولا في الاخر

Dan dari sebahagian yang diperbolehkan membangun suatu bangunan (mesjid) adalah karena terjadi permusuhan dan penganiyaan diantara ahli *janabil balad* (yaitu wilayah atau kampung yang saling berdekatan) yang memihak (sendiri) (karena adanya pembangunan bangunan secara sepihak saja) dan jika tidak ada *masyaqqah* dan atasnya *masyaqqah* (kesulitan) itu dikurangi perhitungan ajnabi dari hal yang tidak wajib atas mereka didalamnya (membangun sebuah bangunan yang tidak memihak sendiri) dan tidak pada (ajnabi) yang lain.

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa Abuya juga menggunakan pendekatan *maṣlahah* dalam merumuskan jawaban hukumnya, namun *maṣlahah* yang digunakan olehnya masih bebas terbatas. Hal ini menunjukkan bahwa adanya *maṣlahah* yang tidak bisa dipakai secara langsung sebagai referensi

<sup>263</sup>Ini sebutan orang Arab untuk Aceh dimasa dahulu.

<sup>264</sup>Yaitu orang yang tidak terlalu banyak mengerti tentang agama.

<sup>265</sup>Abuya Mudawali, *Al-Fatawa...*, h. 32

hukum. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Ramaḍān al-Būṭī. Menurutnya suatu *maṣlahah* dapat digunakan dan diaplikasikan harus memenuhi beberapa kriteria, yaitu:<sup>266</sup>

- i. Memprioritaskan tujuan-tujuan syara'. Tujuan *Syāri'* (Allah) adalah menetapkan syari'ah tertuju dalam lima hal, yaitu agama, jiwa akal, keturunan dan harta. Segala sesuatu yang menjamin terpeliharanya lima hal ini adalah *maṣlahah* yang penting. Dan sebaliknya segala sesuatu yang tidak peduli pada lima hal ini, sebagian atau seluruhnya, adalah kemafsadatan (kerusakan).
- ii. Tidak bertentangan dengan al-Qur'an. Pertimbangan *maṣlahah* harus sejalan atau tidak bertentangan dengan *naṣ-naṣ* al-Qur'an yang *qath'i*. Oleh karena demikian, berijtihad mengenai materi hukum yang sudah jelas didapati dalam al-Qur'an, tidak diperbolehkan. Akan tetapi ijtihad mengenai penerapan hukum diperlukan, sebab menyangkut kepentingan manusia selaku subjek yang kondisinya sangat kompleks.
- iii. Tidak bertentangan dengan al-Sunnah. Seperti halnya dengan al-Qur'an, *maṣlahah* juga harus tidak bertentangan dengan al-Sunnah yang *qath'i*. Ijtihad dalam hal ini terhadap atau bagi materi hukumnya, sedangkan terhadap penerapan hukumnya tentu memerlukan ijtihad. Sebab kondisi subjek hukum sangat kompleks.
- iv. Tidak bertentangan dengan prinsip *qiyās*. Ijtihad terhadap *maṣlahah* baru yang secara tersurat tidak disebut di dalam *naṣ*, metode utama menurut al-Syāfi'ī adalah *qiyās*, karena inti dalam pengqiyasan adalah *illat* hukum, baik yang diisyaratkan oleh *naṣ* maupun tidak. Sedangkan kepentingan *qiyās* hanya untuk menjamin kepentingan umum, meskipun semua jaminan kepentingan umum tidak hanya oleh *qiyās*.
- v. Memperhatikan kepentingan umum yang lebih besar kadar kebaikannya. Penerapan-penerapan hukum Islam ada kemungkinan ditemukan dua atau lebih kepentingan namun itu menunjukkan yang

---

<sup>266</sup>Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Dhawābiṭ Al-Maṣlahah fī al-Syari'ah al-Islāmiyah*, (Beirut: Al-Risalah, 2000),

ada pada satu masalah. Adanya lebih dari satu kepentingan namun itu menunjukkan adanya peringkat kurang penting, dan sangat penting, (atau penting dan tidak penting) tentu saja dalam pelaksanaannya, *maṣlahah* yang paling penting itulah yang harus didahulukan.

## 2. Tentang persoalan Cabul (Pornografi)

Abuya dalam memberikan jawaban terhadap pertanyaan ini, ia melandasi fatwanya pada tingkat pertama dengan sumber al-Qur'an, yaitu:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

Apa yang diberikan Rasul kepadamu, Maka terimalah. dan apa yang dilarangnya bagimu, Maka tinggalkanlah... (Al-Hasyr : 7)

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

Jadilah Engkau Pema'af dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh. (Al-A'raf : 199)

Keterangan Nabi didalam sebuah hadist shahih :

إذا لم تستح فاصنع ما شئت<sup>267</sup>

Apabila kamu tidak malu maka lakukanlah apa yang kamu kehendaki.

Menurut Abuya istilah cabul (itu) umumnya artinya “tidak senonoh”, lihat juga (arti dari) pornografi.<sup>268</sup> Ia berasal dari bahasa Yunani yaitu *porne* (perempuan jalang), (adapun) tulisan-tulisan cabul, (didalam keterangan) buku-buku (tentang cabul) dan sebagainya (yaitu) melanggar kesusilaan.

Menurut Muhammad Wali bahwa cabul itu dapat dipahami sebagai tindakan asusila atau tindakan “kurang ajar”, “tidak malu”, kalau dalam istilah di Minangkabau (Padang): “tidak ber'adat”. Kalau dikaitkan dalam konteks agama

<sup>267</sup>Imam Nawawi, *Arba'un Al-Nawawiyah*, (Jakarta: Darul Hikmah, tt), h. 12

<sup>268</sup>Ensiklopedia Indonesia, jld. 3, h. 1356

diartikan dengan “tidak beradab dan tidak bermarwah (yaitu tidak memiliki harga diri)”. Dalam agama Islam, perbuatan tidak beradab itu dapat disimpulkan ke dalam tiga pembahagian :<sup>269</sup>

- i. Tidak beradab karena melanggar agama dan adat istiadat manusia seumpanya, seperti orang berzina dihadapan orang banyak, yang (hukum) zina itu walaupun dimana saja adalah hukumnya haram.
- ii. Tidak beradab karena melanggar adat istiadat manusia, tetapi tidak melanggar hukum agama sebahagian orang yang sudah kawin tetapi belum lagi pulang kepada istrinya sedangkan perempuan itu masih anak gadis kemudian oleh si laki-laki istrinya itu dibawa melancong (atau jalan-jalan) umpamanya. Hal ini menurut adat Aceh adalah perbuatan yang keliru dan membawa kedalam keributan dalam masyarakat. Namun kalau kebiasaan atau adat masyarakat perkotaan, seperti masyarakat yang berdomisili di Jakarta, maka perbuatan laki-laki itu tidak dianggap suatu keaiban dalam masyarakat, hal ini sebagaimana tersebut didalam kitab *Asybah wan Nadha'ir* :<sup>270</sup>

### العرف الخاص ينزل منزلة العام

Adapun *Urf* secara khusus (kebiasaan masyarakat yang khusus) itu diposisikan pada tempat yang umum.

Juga sesuai (ditinjau) dari sebahagian kata pepatah : “Lain padang lain belalang, lain lubang lain (pula) ikannya.

- iii. Tidak beradab menurut ajaran agama Islam tetapi tidak mengapa menurut adat setempat, seperti anak gadis di kota-kota umpamanya berboncengan (bersamaan) naik kereta angin (atau kendaraan beroda) dengan kawan sekolahnya, sedangkan keduanya (telah) bernafsu dan bersyahwat walaupun tidak salah menurut adat tempat itu.

Ketiga pembahagian di atas, termasuk dalam bahagian cabul pada padangan agama dan terbenar didalam definisi Ensiklopedia Indonesia diatas (yang telah dijelaskan tadi), karena kecabulan itu sekarang karena kebanyakan

---

<sup>269</sup> Abuya Muhammad Wali, *Al-Fatawa...*, h. 126-127

<sup>270</sup> Jalaluddin Suyuti, *Asybah wa al-Nadha'ir*, (Semarang: Toha Putra, tt), h. 44

bangsa kita (hal yang) istimewa umat Islam di beberapa kota-kota sudah dipengaruhi oleh adat istiadat barat, maka sungguh benarlah apa yang telah pernah Rasulullah katakan tersebut didalam hadist al-Bukhari :

لتبعن من قبلكم

Maksudnya: kamu nanti (umatmu wahai Muhammad) akan mengikut adat istiadat umat sebelum kamu.

Demikian kata Nabi, maka untuk menetapkan (semua) garis-garis (definisi) cabul itu disegala lapis (maka) menurut paham saya (secara) tegasnya adalah hal yang melanggar ketentuan agama, baik dari tingkah laku maupun ditinjau dari segi berpakaianya dan melanggar adat yang tiga itu dikategorikan sebagai perbuatan cabul, seperti guru-guru atau orang dewasa lainnya yang memakai celana pendek dan sebagainya yang membukakan aurat, dan perempuan dewasa yang memakai pakaian terbuka hingga ke paha, maka semuanya didalam agama juga dikatakan cabul. Dapat dikategorikan sebagai perbuatan cabul juga seperti orang yang tidak memuliakan orang tua ataupun pemimpin dan tidak mengasihi anak-anak kecil, yang membawa mentinggung perasaan masyarakat, itupun menurut adat istiadat dikatakan cabul juga.

Jadi kesimpulannya adalah untuk membawa definisi cabul dengan menerangkan satu-persatu menurut keadaan ruang dan tempat (maka) sungguh sulit dan tak dapat diterangkan (untuk itu dalam hal ini) hanya-lah kita ambil pedoman saja dalam agama Islam, asal pekerjaan atau perkataan yang (tetap juga) masuk dalam (katagori) hukum haram walaupun tidak melanggar perasaan tempat (juga) itu namanya cabul, (seperti) sebahagian anak-anak gadis yang dibawa oleh teman-temannya pergi menonton walaupun kejadian itu di Jakarta umpamanya (adalah dikatakan cabul). Dan kita ambil pedoman pula menurut adat istiadat negeri, sebahagian di Minangkabau (Padang) kalau hendak mengawinkan anak keponakan perempuan hendaklah musyawarah dulu dengan nenek mamaknya

kalau tidak begitu menjadi cabul juga namanya, sebagaimana yang tersebut dalam kaedah ushul fiqh :<sup>271</sup>

ملا ضابط له في الشرع و لا في اللغة يرجع الى العرف

Sesuatu yang tidak terpelihara bagi sesuatu tersebut didalam syara' dan tidak terpelihara didalam bahasa, maka dikembalikan kepada 'Urf (adat istiadat).

Tentang (keadaan) cabul disegala lapisan penduduk, kalau umpamanya anak-anak dibawah umur hendaklah menurut adat istiadat setempat, asal nanti (jika) dia sudah besar (dewasa). Adat itu bagus juga (yaitu adat yang terdapat di beberapa tempat), seperti membiasakan menutup aurat dan anak-anak perempuan membiasakan bersekolah memakai baju yang tertutup lutut umpamanya (maka hal itu adalah satu adat istiadat yang bagus).

Kalau umpamanya ditempat itu ada kolam mandi orang banyak petani menyelam janganlah hendak akan mandi bertelanjang mandi saja (artinya jangan terlalu telanjang, minimal aurat wajib mutlak tertutupi, seperti dua lubang jalan, paha dan setengah badan) apalagi kalau di daerah Aceh, sekalipun orang yang mandi itu orang batak kristen.

Kalau seorang Pegawai Negeri hendaklah (memakai pakaian dinas adalah) menurut aturan dan cara bagaimana yang biasa ditempat dimana kita berada asal jangan melanggar peraturan agama.

Kalau murid-murid sekolah, baik menengah ataupun diatasnya janganlah berlaku tidak beradab, seperti bercelana terbuka paha, dan bagi yang perempuan jangan diberikan bermain-main dengan tidak terbatas (yaitu melebihi permainan yang berlebihan hingga melanggar agama), artinya perempuan itu (lebih baik dalam hal) pergaulan *im* (Im : bahasa aceh, artinya diam) saja.<sup>272</sup>

Kalau kita menjadi buruh atau bekerja dalam satu perusahaan hendaklah menurut peraturan-peraturan yang berlaku dalam perusahaan itu, asal-kan jangan merusak perasaan masyarakat setempat dan peraturan-peraturan agama sekali-kali jangan dilanggar.

---

<sup>271</sup>Jalaluddin Suyuti, *Asybah wa...*, h. 34

<sup>272</sup>Abuya Muhammad Wali, *Al-Fatawa...*, h. 128-129

Kalau kita termasuk kepada golongan saudagar (orang kaya yang berjual beli sesuatu) umpamanya janganlah kita bergaul ketika berjual beli dengan perempuan orang dan lain menyolok mata (mengkedip-kedipkan mata).

Kalau kita orang majikan (pengusaha), maka mestilah jangan kita pandang orang gajian itu sebagai budak belian saja dan lain-lain ungkapan perkataan yang kurang baik.

Kita kaum bapak, (maka) janganlah dimana ada perempuan muda-muda sudah duduk pula kesitu merantam (merantam adalah bahasa melayu, artinya ngobrol banyak hal yang tidak perlu).

Bagi kaum ibu, jangan pula kalau ke tempat laki-laki orang lain, main kerling kesana dan kerling kesini dan sampai berani membukakan kaki dan pahanya serta dada-nya dan juga mengeluarkan perkataan atau perbuatan yang menyinggung perasaan orang lain.

Dan bagi guru (pendidik) yang penting sekali karena para guru menjadi cermin perbandingan murid-muridnya supaya jangan memberikan contoh sifat-sifat kekurangan ajaran, selain itu jangan memakai celana pendek bagi seorang guru dan anak-anak gadis pelajar jangan-lah dibawa bermain-main, bersenda gurau sehingga me-ngajak anak murid melancong ke hutan atau piknik yang membawa akibat merusakkan perasaan masyarakat.

Bagi kita *Ra'iyah Umum* (pengendara kenderaan dijalan-jalan) jangan umpamanya berlaku kasar kurang ajar yang membawa kepada melecehkan pemimpin-pemimpin, misalnya kita *ra'iyah* diatas kereta angin (yaitu sepeda) sedangkan pemimpin kita berjalan kaki hendaklah kita memberi hormat selaku memberi salam atau meminta maaf atau menghindarkan kereta (kendaraan roda dua, seperti sepeda, motor) akan jauh sedikit.<sup>273</sup>

---

<sup>273</sup>Pada akhir pembahasan, Abuya mengharapkan mudah-mudahan Allah Swt memberi karunia kepada segala murid-murid saya (baik) laki-laki dan perempuan, tua dan muda (bahwa mereka) jangan hendaknya berlaku sopan dan berakhlak, baik dipihak agama maupun dipihak masyarakat.

### 3. Tentang Menjual dan Mendonor Darah

Penulis mengangkat tema ini ke dalam analisis, karena persoalan ini termasuk ke dalam persoalan yang bernuansa modern dan kontemporer. Adapun deskripsi permasalahannya adalah tentang, *pertama*, apakah hukumnya memindahkan darah ke dalam badan orang yang lainnya (donor darah)?, *kedua*, apa hukumnya menjual darah?

Abuya Muhammad Wali memberikan jawaban dari kedua pertanyaan di atas, dengan merujuk kepada teks kitab kuning, adapun jawabannya:

*Pertama*, hukum memindah darah dibolehkan asalkan terpenuhi syarat-syaratnya yang tersebut dibawah ini :

- 1) Tidak sakit
- 2) Lekas sembuh yaitu dengan mendonorkan darah, si pasien dapat dengan cepat sembuhnya
- 3) Tidak mendatangkan bentuk kerusakan pada orang yang dipindahkan donor darah tersebut itu.

Adapun yang menjadi referensinya adalah teks kitab *I'ānah Thālibīn*<sup>274</sup>

و ينبغي ان يغتفر هذا التعذيب لأجل ذلك على انه تعذيب سهل محتمل و تبراء منه سريعاً  
فلم يكن تجويزه لتلك المصلحة مفسدة بوجه فتأمل فانه مهم.

Dan seyogyanya bahwa mengampuni dosa perbuatan ini karena demikian sebab yang demikian adalah perbuatan dosa yang memudahkan orang lagi ber-ihthimal dan dapat berlepas diri dari dosa tersebut secara luas, maka tidaklah berkeadaan yang demikian itu memperbolehkan bagi kemaslahatan yang rusak dengan jalan tersebut maka keadaan tersebut adalah penting.

*Kedua*, hukum menjual darah itu tidak sah, karena darah tersebut tidak suci dan tidak mungkin disucikan, tetapi kalau maksudnya dengan menjual itu memindahkan (اختصاص)<sup>275</sup> adalah sah. Adapun yang menjadi referensinya :<sup>276</sup>

---

<sup>274</sup> Abu Bakar Syata, *I'ānah al-Thālibīn*, juz. 4, (Semarang: Toha Putra, tt), h. 178

<sup>275</sup> Arti *ikhtisas* adalah dipindahkan dengan sebab khusus karena mungkin penggunaannya adalah untuk kemaslahatan tubuh manusia.

الذي ينبغي ان متقد النجاسة اذا قصد حقيقة البيع لا يصح و اذا قصد نقل الاختصاص

صح.

Yang seharusnya mempergunakan najis apabila dimaksudkan untuk jual beli niscaya tidak sah dan apabila bertujuan memindahkan karena ikhtisas maka hukumnya sah.

Demikian lagi seperti halnya uang dan harganya itu tidak halal dengan maksud jual perdagangan tersebut dan termasuk juga serupa haram jual beli dengan perdagangan anjing sama dengan anjing, karena sabda Nabi SAW :

نهى عن ثمن الكلب

Nabi telah melarang harga anjing

Tetapi kalau ada orang yang diberikan uangnya itu dengan niat hati yang senang dan bukan atas nama harga jual darah, maka kalau begitu hukumnya sah.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa pemikiran dan perumusan fikih Abuya Muhammad Wali dapat dilihat dari metode analisis yang digunakan olehnya ketika memberikan fatwanya, yaitu pemikiran Abuya Muhammad Wali tentang ijtihad kepada sumber utama hukum Islam yaitu al-Qur'an dan hadits adalah senantiasa terbuka bagi siapa saja yang memiliki kemampuan dan kriteria seorang mujtahid, namun karena keterbatasan yang dimiliki oleh mayoritas ulama pada masa sekarang, maka kemungkinan untuk sampai ke level mujtahid adalah tidak mungkin dilakukan. Oleh karena demikian solusi yang ditempuh oleh Muhammad Wali adalah dengan merujuk teks-teks kitab klasik yang disusun oleh ulama-ulama terdahulu. Kemudian teks-teks kitab tersebut digunakan untuk menjawab persoalan kontemporer melalui metode *ilhāq*.<sup>277</sup>

---

<sup>276</sup>Sulaiman Bujairimi, *Fathul Wahhab*, juz. 2, (Semarang: Toha Putra, tt), h. 177

<sup>277</sup>Kata *ilhāq* secara etimologi berarti menyamakan, menghubungkan. Sedangkan secara terminologi, proses penyamaan status hukum suatu kasus, yang belum dijawab oleh kitab, dengan kasus, yang status hukumnya, telah ditemukan dalam kitab. Lihat selengkapnya Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1259.

Adapun cara Abuya Muhammad Wali dalam merumuskan fatwanya dengan menjawab setiap pertanyaan yang disampaikan oleh para penanya, *pertama*, mencari jawaban dalam teks kitab klasik, kemudian dibantu dengan penggunaan *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, kemudian disertakan ayat al-Qur'an dan hadits, serta disertai dengan adat atau 'urf (kearifan lokal). Seperti kasus wasiat dalam rukun khutbah jum'at dengan bahasa non Arab dan kasus pencabulan.

## E. Analisis Penulis

### 1. Khutbah Jum'at (wasiat) dalam bahasa non Arab.

Abuya Muhammad Wali pernah menerbitkan fatwa tentang memberikan wasiat dalam khutbah jum'at dengan bahasa non Arab, maka penulis dapat menganalisisnya sebagai berikut:

Ahli fikih selain Mazhab Hanafi sepakat mensyaratkan rukun khutbah dibaca dalam bahasa Arab.<sup>278</sup> Ini tidak menjadi persoalan di saat khutbah Jum'at tersebut diucapkan untuk ahli Jum'at yang mengerti bahasa Arab. Namun akan menjadi persoalan disaat khutbah tersebut diperuntukkan kepada ahli Jum'at yang tidak mengerti bahasa Arab seperti di Indonesia dan negara-negara Islam non Arab lainnya. Padahal diharapkan khutbah tersebut menjadi wadah mengajak umat Islam untuk meningkatkan pengamalan agamanya. Untuk menjawab persoalan tersebut, umat Islam dunia dewasa ini dalam prakteknya memberikan solusi dengan memberikan ceramah agama dalam bahasa non Arab (bahasa setempat) yang mudah dimengerti oleh ahli Jum'at setempat dengan tiga model, yakni :

*Pertama*, melakukan ceramah dalam bahasa non Arab (bahasa setempat) sebelum masuk dua khutbah yang berbahasa Arab (ini biasa dilakukan oleh kalangan mazhab Syafi'i di Indonesia).

*Kedua*, melakukan khutbah dalam bahasa Arab secara sempurna, kemudian baru melakukan ceramah dalam bahasa non Arab (bahasa setempat)

---

Afifuddin Muhadjir, "Implementasi Sistem Pengambilan Hukum Dalam Baḥth al-Masa'il NU", *Aula*, 82 (November, 1994), h. 8

<sup>278</sup>Abdurrahman al-Jaziry, *Al-Fiqh 'ala al-Mazahib al-Arba'ah*, (Istanbul: Hakikat Kitabevi, tt), Juz. II, h. 71

*Ketiga*, melakukan ceramah dalam bahasa non Arab (bahasa setempat) di antara rukun-rukun khutbah, yaitu setelah rukun wasiat.<sup>279</sup>

Model kedua dan ketiga ditolak oleh kebanyakan kalangan mazhab Syafi'i di Aceh dan Indonesia pada umumnya, dengan alasan khutbah seperti itu menjadi batal menurut fatwa ulama-ulama mu'tabar dalam mazhab Syafi'i. Salah satunya yang menjadi rujukan di kalangan masyarakat Aceh adalah fatwa Abuya Muhammad Wali, dimana berdasarkan fatwa ulama Mazhab Syāfi'i,<sup>280</sup> ada kewajiban *muwālat* (berturut-turut) antara rukun-rukun khutbah dan antara khutbah dan shalat Jum'at. Ukuran *muwālat* ini dikembalikan kepada 'urf. Menurut Imam ar-Rāfi'i<sup>281</sup>, ukurannya adalah sama dengan ukuran *muwālat* shalat jamak<sup>282</sup> (yaitu ukuran dua raka'at sederhana). Adapun masalah menyelangi dengan nasehat agama dalam bahasa non Arab antara rukun-rukun khutbah apabila dalam ukuran yang lama, maka itu dapat menghilangkan *muwālat* menurut Imam Ramli karena sama dengan diam yang lama. Sedangkan menurut 'Ali Syibrān al-Malusi berpendapat *muwālat* tidak hilang meskipun dalam ukuran lama, karena nasehat agama dalam bahasa non Arab meskipun dalam ukuran lama, secara umum masih dalam katagori wasiat.<sup>283</sup> Pendapat Imam Ramli dianggap lebih kuat.

Kemudian analisis penulis terhadap *i'adah* (mengulangi) shalat dhuhur bagi jamaah jum'at yang belum mencapai bilangannya sebanyak 40 orang dan melaksanakan 2 shalat jum'at dalam satu tempat. Adapun analisisnya yaitu:

*I'adah* dhuhur adalah melakukan sh.at dhuhur sesudah selesai shalat Jum'at karena shalat Jum'at ternyata tidak sah atau dikuatirkan tidak sah. *I'adah* shalat dhuhur ini yang biasanya dilakukan oleh kalangan pengikut Mazhab Syafi'i kalau dirincikan dilakukan dengan beberapa sebab, antara lain :

---

<sup>279</sup>Ini sering dipraktekkan oleh masyarakat modernis dan sebahagian ormas Islam baik di Aceh maupun di Indonesia.

<sup>280</sup>Qalyubi, *Hasyiah Qalyubi wa Umairah*, (Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, tt), Juz. I, h. 280

<sup>281</sup>Ia merupakan salah seorang ulama terpengaruh dalam mazhab Syafi'i dan pendapatnya dianggap sebagai pendapat mu'tamad.

<sup>282</sup>Qalyubi, *Hasyiah Qalyubi...*, h. 281

<sup>283</sup>Syarwani, *Hasyiah 'ala Tuḥfah al-Muḥtāj*, (Mesir: Mathba'ah Mushtafa Muhammad, tt), Juz. II, h. 450

*Pertama*, jumlah jama'ah Jumat kurang dari 40 orang. Karena itu, kalau jama'ah tetap berpegang kepada pendapat yang rajih dari Syafi'i bahwa ahli Jum'at harus 40 orang,<sup>284</sup> maka apabila kurang, wajib *i'adah* dhuhur dan kalau berpegang kepada qaul *qadim* Syafi'i (pendapat dhaif dalam Mazhab Syafi'i) memadai 4 orang, maka *i'adah* dhuhur sunnat hukumnya, untuk *ihthyath* (hati-hati).

*Kedua*, jumlah masjid yang menyelenggarakan shalat Jum'at di desa tersebut lebih dari satu masjid dengan tanpa dharurat. Pada saat itu, Jum'at yang sah hanya Jum'at yang lebih duluan takbiratul ihramnya. Karena itu, apabila dipastikan, diduga (dhan) atau diragukan lebih duluan takbiratul ihram Jum'at lain, maka wajib *i'adah* dhuhur.<sup>285</sup>

---

<sup>284</sup>Telah terjadi perbedaan pendapat para ulama mengenai jumlah ahli jum'at yang menjadi persyaratan sahnya shalat jum'at. Menurut Abu Bakar Syata terdapat empat belas pendapat mengenai jumlah ahli jum'at yang menjadi persyaratan shalat jum'at, yaitu :

1. Empat puluh orang termasuk imam, menurut pendapat yang muktamad dalam mazhab Syafi'i. Pendapat ini juga merupakan pendapat Umar bin Abdul Aziz, riwayat lain dari Ahmad bin Hanbal dan Ishaq.
2. Satu orang, menurut hikayah Ibnu Hazm
3. Dua orang, sama halnya dengan persyaratan jama'ah. Pendapat ini dikemukakan oleh al-Nakh'i dan ahlu Zhahir
4. Tiga orang selain imam, menurut Abu Hanifah dan Sufyan al-Tsury
5. Dua orang selain imam, menurut Abu Yusuf, Muhammad dan al-Laits
6. Tujuh orang, menurut Ikramah
7. Sembilan orang, menurut Rabi'ah
8. Dua belas orang, menurut satu riwayat dari Rabi'ah dan menurut Malik
9. Dua belas orang selain imam, menurut Ishaq
10. Dua puluh orang, menurut riwayat Ibnu Habib dari Malik
11. Tiga puluh orang, juga menurut riwayat Ibnu Habib dari Malik
12. Lima puluh orang, menurut satu riwayat dari Ahmad dan Umar bin Abdul Aziz
13. Delapan puluh orang, menurut al-Maziry
14. Jama'ah yang banyak tanpa batasan tertentu

Dalam Kitab Umairah disebutkan, Abu Hanifah dan qaul qadim Syafi'i membolehkan shalat jum'at dengan satu imam dan dua makmum. Al-Bakri al-Damyathi dalam *Taqrir I'annah al-Thalibin* menjelaskan bahwa dalam qaul qadim Syafi'i ada qaul yang menyatakan sekurang-kurang ahli Jum'at adalah empat orang. Qaul ini dihikayah oleh pengarang Talkhis dan pengarang *Syarah al-Muhazzab* serta telah dipilih oleh al-Muzni dan ditarjih oleh Abu Bakar ibn Munzir. Al-Suyuthi juga memilih qaul ini, karena menurut beliau, qaul ini merupakan qaul Syafi'i yang didukung oleh dalil. Disamping itu, termasuk dalam qaul qadim adalah pendapat yang menyatakan ahli Jum'at adalah dua belas orang.

Selengkapnya lihat: Al-Bakri al-Damyathi, *I'annah al-Thalibin*, (Semarang, Toha Putra, tt), Juz. II, h. 57. Lihat juga al-Suyuthi, *al-Hawi lil-Fatawi*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt), Juz. I, h. 66, dan Umairah, *Hasyiah Qalyubi wa 'Umairah*, (Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah, tt) Juz. I, h. 274

<sup>285</sup>Amin al-Kurdy, *Tanwirul Anwār*, (Semarang: Thaha Putra, tt), h. 177-178

Adapun jawaban hukum tentang perbuatan cabul yang dikemukakan oleh Muhammad Wali, dapat dianalisis bahwa yang menjadi landasan utama sumber hukum yang digunakan olehnya adalah Al-Qur'an dan Hadits. Ini membuktikan bahwa Abuya Muhammad Wali tidak hanya mengambil rujukan dari teks-teks kitab klasik saja. Dilihat dari sisi lain, Abuya Muhammad Wali juga menggunakan teori adabtabilitas hukum Islam yaitu peranan adat kebiasaan yang dianggap baik dan telah berlaku pada suatu daerah.

## 2. Fatwa tentang terhadap perbuatan cabul

Jika dianalisis perbuatan cabul dari sisi fikih jinayat, pelaku perbuatan cabul dapat dikenai beberapa sanksi, yaitu:

### i. Pencabulan yang dikenakan sanksi ta'zir

Dalam hal tindak pidana pencabulan yang telah di jelaskan di atas yang dikenakan sanksi pidana ta'zir yaitu tindak pidana pencabulan yang mana tindakan tersebut belum sampai pada hubungan kelamin melainkan dalam hal ini pelaku hanya melakukan kontak terhadap bagian anggota tubuh perempuan seperti meraba-raba payudara, dan sebagainya.

Maka dalam hal ini, pelaku tidak dapat dihukum dengan sanksi pidana *hudud* tetapi sanksi pidananya ditetapkan oleh *ulil amri*, berat ringannya sesuai kemaslahatan yang dibutuhkan oleh masyarakat mengingat perbuatan tersebut dapat merusak masa depan anak.

### ii. Pencabulan yang dikenakan sanksi *hudud*

Dalam hal tindak pidana pencabulan yang dikenakan sanksi pidana *hudud* yaitu tindak pidana pencabulan yang mana tindakan tersebut sampai pada hubungan kelamin. Maka dalam hal ini, pelaku mendapat hukuman dengan sanksi pidana *hudud*

yang telah ditetapkan oleh *nas* karena perbuatan tersebut sudah masuk dalam kategori zina. Yang ancaman hukumannya seperti halnya zina yang hukumannya di rajam sampai meninggal bagi pelaku cabul yang sudah berkeluarga dan dijilid seratus kali dan diasingkan selama satu tahun bagi pelaku cabul yang belum berkeluarga.

Menurut A.Djazuli, dalam bukunya berjudul “Fiqh Jinayah” bahwa hukuman yang baik menurutnya adalah sebagai berikut:<sup>286</sup>

*Pertama*, harus mampu mencegah seseorang dari berbuat maksiat, atau mencegah sebelumnya terjadi perbuatan (preventif) dan menjelaskan setelah terjadinya perbuatan (represif), *kedua*, Batas tinggi dan rendah suatu hukuman sangat tergantung kepada kebutuhan kemaslahatan masyarakat, apabila kemaslahatan menghendaki beratnya hukuman, maka hukuman diperberat. Demikian pula sebaliknya, bila kebutuhan kemaslahatan masyarakat tidak menghendaki ringanya hukuman, maka hukuman diperingan.

Berdasarkan pendapat A. Djazuli, maka keberadaan hukuman bukan diukur dari berat atau ringannya bentuk hukuman, melainkan sejauhmana pemberian hukuman dapat menjerakan pelaku agar tercipta kemaslahatan di masyarakat.

Dalam Qanun jinayat Aceh tahun 2014, dijelaskan rincian isi Qanun jinayat, yaitu seperti yang dijelaskan oleh tabel berikut ini.

#### **Tindak Pidana (*Jarimah*) yang Diatur Qanun Jinayah**

<b>Jarimah</b>	<b>Rincian Perbuatan</b>	<b>KUHP</b>
Khamar	Minum-minuman keras; menyimpan/menimbun, memproduksi, memasukkan, memperdagangkan; membeli, membawa/mengangkut, menghadiahkan khamar; mengikutsertakan anak-anak minum khamar	Ps. 492 Ps. 536
Maisir	Dengan sengaja melakukan judi; menyelenggarakan, menyediakan fasilitas, atau membiayai perjudian; mengikutsertakan anak-anak; dan percobaan judi.	303
Kh.wat	Dengan sengaja berkh.wat; menyelenggarakan, menyediakan fasilitas, atau mempromosikan.	-
Ikhtilath	Dengan sengaja berikhtilath; menyelenggarakan, menyediakan fasilitas, atau mempromosikan;	-

<sup>286</sup> A. Djazuli, *Fiqh Jinayah...*, h. 26-27

	melakukan dengan anak berumus lebih dari 10 tahun; melakukan dengan <i>mahram</i> .	
Zina	Dengan sengaja berzina; berzina dengan anak; berzina dengan <i>mahram</i> .	Ps. 284
Pelecehan seksual	Dengan sengaja melakukan pelecehan seksual; melakukan dengan anak.	Ps. 287
Pemeriksaan	Dengan sengaja melakukan pemeriksaan; memperkosa anak-anak	Ps. 285
Qadzaf	Dengan sengaja melakukan qadzaf (menuduh orang lain berbuat zina tanpa bukti)	-
Liwath	Dengan sengaja melakukan <i>liwath</i> ; mengulangi perbuatan; melakukan dengan anak-anak	Ps. 292
Musahaqah	Dengan sengaja melakukan <i>musahaqah</i> ; mengulangi perbuatan; atau melakukan dengan anak-anak.	Ps. 292

Dari tabel di atas, pelecehan seksual yang disebutkan dalam qanun di atas, merupakan perbuatan cabul yang dimaksudkan oleh Abuya Muhammad Wali dalam kitabnya *al-Fatawa*. Dari uraian di atas, dapat dipahami pula bahwa fatwa Abuya Muhammad Wali memiliki kesamaan dan korelasi dengan materi Qanun jinayat Aceh.

Untuk lebih jelas mengukur penggunaan metode yang dipakai oleh Abuya Muhammad Wali dalam merumuskan hukum tentang pelaksanaan khutbah jum'at, perbuatan cabul dan donor darah dapat dilihat dari tabel di bawah ini.

<b>Kasus</b>	<b>Metode yang digunakan</b>
Wasiat dalam Khutbah dengan bahasa non Arab	Metode Bayani
Shalat Jum'at yang bilangannya kurang dari 40 jama'ah	Metode Bayani
Shalat jumat di dua tempat dalam satu desa	Metode Bayani
Perbuatan Cabul	Metode Bayani dan Istislahiah

Donor darah	Metode Bayani dan Istislahiah
Menjual Darah	Metode Ta'li

## BAB IV

### KONTRIBUSI PEMIKIRAN FIQH ABUYA MUHAMMAD WALI TERHADAP PEMBAHARUAN HUKUM ISLAM DI DALAM MASYARAKAT ACEH

#### A. Kedudukan Ulama dalam Pengamalan Fiqh Masyarakat Aceh

##### 1. Kedudukan ulama dalam pembentukan masyarakat Islam di Aceh

Masyarakat Aceh dikenal dengan masyarakat yang agamis, fanatik dan kental dengan nilai-nilai syariat Islam semenjak zaman dahulu. Selain itu, Aceh juga dikenal sebagai daerah yang pertama sekali agama Islam masuk di Nusantara, sehingga daerah Aceh disebut dengan Serambi Mekkah. Gelar itu telah menjadi bahagian yang tak terpisahkan dari sisi kehidupan masyarakat Aceh, bila dikatakan masyarakat Aceh artinya dari identitas agamanya adalah Islam.<sup>287</sup>

Pembentukan masyarakat Aceh menjadi masyarakat Islam, tentunya erat kaitannya dengan peran ulama dan para penguasa sejak awal masa kerajaan hingga pemerintahan sekarang ini. Karena untuk membentuk masyarakat tersebut menjadi masyarakat yang Islam membutuhkan kekuatan dan kekuasaan yang berlangsung dalam waktu yang lama. Pola pembentukan masyarakat Aceh yang Islam tersebut dilakukan melalui pendidikan, pewarisan nilai-nilai dalam syariat Islam melalui pembudayaan, penerapan syariat Islam dalam lingkungan keluarga, lingkungan masyarakat yang menyatu dengan adat istiadat masyarakat. Di sisi lain adalah melalui pengajaran aqidah yang benar, membentuk akhlak yang terpuji, pengajaran ibadah dan pola pikir yang Islami. Pola pembentukan tersebut dijadikan sebagai suatu kebiasaan masyarakat yang dibentuk dengan tata nilai dan norma yang mengikat. Sehingga secara langsung atau tidak langsung masyarakat telah membentuk diri dalam suatu komunitas masyarakat Islam. Selanjutnya ulama mengawalinya agar suasana tersebut tetap berlangsung dalam masyarakat, dan mewariskan ke generasi berikutnya lewat jalan yang panjang dan metode yang sesuai dengan kondisi zaman. Ulama memiliki andil dalam membentuk masyarakat Aceh yang Islami, karena sejak awal ulama sudah

---

<sup>287</sup>Muhibuddin Wali, *Ayah Kami :Maulana Syeikh Haji Muhammad Way al-Khalidy*, (Malaysia: IIUM, 1993), h. 1

berusaha membentuk masyarakat Islam di Aceh. Sebenarnya banyak faktor lain yang ikut memberi pengaruh terhadap pembentukan masyarakat Aceh, seperti pengaruh adat dan budaya. Namun pengaruh ulama lebih dominan mewarnai masyarakat Aceh, sehingga masyarakat Aceh lebih cenderung membentuk budaya Islam. Dan dalam kultur masyarakat Aceh ulama adalah salah satu elemen masyarakat yang memiliki status sosial yang tinggi dan mulia, bahkan kadang-kadang melebihi pemerintah itu sendiri. Karena itu pemikiran ulama memiliki pengaruh dalam pembentukan masyarakat Aceh yang Islami. Menurut Tgk. Asnawi Abdullah<sup>288</sup>, masyarakat sangat terkesan dengan ulama sehingga dalam doa keseharian nampak pengaruh ulama, seperti; masyarakat selalu berharap agar anak keturunannya nanti menjadi orang alim, pandai dan kaya. Menjadi ulama adalah cita-cita mulia masyarakat Aceh. Untuk itu profil dan sosok ulama merupakan orang yang diteladani, yang didengar ucapannya, dan yang dipatuhi. Di sisi lain pembentukan masyarakat Aceh yang Islami dilakukan oleh ulama melalui penerapan hukum Islam dalam masyarakat, dan pemantapan adat-budaya Aceh yang sesuai dengan syariat Islam.

Sejak keluarnya Undang-undang no 44 tahun 1999, ulama memiliki peran dan bertanggung jawab dalam membentuk masyarakat Aceh yang Islami. Pembentukan masyarakat Aceh melalui aturan dan hukum Islam mulai dilakukan kembali secara terprogram, sebagaimana pernah dilakukan ketika berlakunya qanun Asyi meukuta alam. Peraturan-praturan yang diatur melalui qanun-qanun syariat Islam dapat membentuk kebiasaan masyarakat untuk mematuhi aturan syariat Islam. Dengan demikian pengawasannya pelaksanaan syariat Islam dapat dilakukan secara bertanggung jawab oleh lembaga wilayatul hisbah yang memiliki kekuatan dan berkesinambungan. Demikian juga pembentukan masyarakat Aceh yang Islami melalui program pengajaran yang berlandaskan nilai-nilai agama untuk masyarakat telah menyatu antara program ulama dan program pemerintah. Salah satu program prioritas Pemerintah Aceh tahun 2001 sampai 2005 adalah pelaksanaan syariat Islam yang di dalamnya terdapat program pendidikan agama.

---

<sup>288</sup>Wawancara dengan Tgk Asnawi Abdullah MA, *Ketua MPU Kota Lhokseumawe*, tgl 6 januari 2011, sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh*, (Lhokseumawe: Moslem Education Centre, 2015), h. 23

Namun program ini belum berjalan maksimal sebagaimana harapan, menurut Abu Mustafa<sup>289</sup> program sangat bagus untuk membangun karakter bangsa, tetapi karena sudah terjadi pergantian tampuk kekuasaan sehingga program ini agak tersendat dan belum berjalan maksimal. Dan terakhir telah keluar intruksi Gubernur Aceh tahun 2010 untuk pemantapan pengajaran agama untuk masyarakat dengan istilah maghrib mengaji. Menurut Tgk. Ghazali Muhammad Syam<sup>290</sup> program maghrib mengaji sudah dicanangkan pemerintah Aceh, dan teknis pelaksanaannya perlu dirumuskan sehingga program ini dapat berjalan dengan sempurna.

Pola pengajaran agama seperti tersebut di atas dilakukan dengan cara memberikan materi pokok ajaran Islam, materi-materi pokok tersebut meliputi materi tentang iman, ibadah dan akhlak, kemudian dilanjutkan dengan pembentukan hukum. Pengajaran-pengajaran agama dilakukan dalam berbagai bentuk. Pola pendekatan tersebut masih dilestarikan, dan dipertahankan serta masih diterapkan hingga saat ini. Adapun pola pengajian tempo dulu adalah, tingkat awal pengajian dilakukan di rumah-rumah teungku Imam atau ustaz yang mengajarkan dasar-dasar ilmu agama seperti; belajar salat, cara membaca al-Qur'an, mengajarkan dan menghafal rukun iman dan rukun Islam. Tahap selanjutnya belajar tahsin baca al-Qur'an dan baca kitab-kitab dalam bahasa jawi, dan setelah itu diajarkan dasar bahasa Arab dan kitab-kitab dalam bahasa Arab yang masih rendah. Setelah selesai belajar ditingkat ini bagi yang ingin melanjutkan kejenjang yang lebih tinggi yaitu meudagang ke dayah.

Berbeda dengan tempo dulu, pengajaran agama masa sekarang sudah menjadi formal dan berkembang. Dayah-dayah di Aceh sudah disertifikasi oleh pemerintah, pemerintah menentukan tingkatan dayah dengan tipe, mulai dari tipe A, tipe B, tipe C dan tipe D dianggap sebagai balai pengajian. Menurut Tgk. Ghazali Muhammad Syam,<sup>291</sup> pola pengajian itu dapat dilihat pada beberapa

---

<sup>289</sup>Wawancara dengan Abu Mustafa, *Ketua MPU Aceh Utara* tgl 6 Januari 2011. sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam...*, h. 14

<sup>290</sup>Wawancara dengan Tgk Ghazali Muhammad Syam, *Ketua MPU Aceh*, tgl 4 maret 2011, sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam...*, h. 24

<sup>291</sup>Wawancara dengan Tgk. Ghazali Muhammad Syam, *Ketua MPU...*, tgl 4 maret 2011, sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam...*, h. 25

pola, antara lain: *Pertama*, pengajaran agama di dayah atau pesantren baik dayah salafi maupun dayah modern. *Kedua*, pengajaran agama di sekolah, baik sekolah agama maupun sekolah umum. Pelajaran agama di sekolah umum terjadi penambahan jam belajar agama selain dari jam agama yang ada dalam kurikulum secara nasional. Pemerintah Aceh telah mengintruksikan agar semua sekolah umum mulai dari tingkat Sekolah Dasar, Sekolah Menengah Pertama dan Sekolah Lanjutan Tingkat Atas yang ada di Aceh untuk mengadakan tambahan pelajaran agama. *Ketiga*, pengajian agama untuk masyarakat di mesjid, meunasah, musalla. *Keempat*, melalui dakwah, ceramah dan tausiyah.

Sementara itu ulama menginginkan agar masyarakat Islam yang ingin dibentuk adalah masyarakat yang Islami yang dilandasi oleh iman yang benar, memahami ajaran agama Islam yang benar, memahami hukum-hukum dalam agama. Sehingga akan terbentuk suatu masyarakat Islam yang memiliki kesadaran yang tinggi dan taat pada aturan agama. Sebagai mana yang di sampaikan oleh Tgk Ismail Yakob<sup>292</sup>, bahwa ulama Aceh berharap agar pengajaran-pengajaran agama Islam dapat membentuk kepribadian masyarakat yang Islami, yang taat, yang patuh dan berkarakter Islami. Sebab kondisi hari ini generasi Islam di Aceh telah jauh dari nilai dan karakter yang Islam. Pergeseran itu dapat terjadi karena pengaruh globalisasi yang tidak diikuti oleh sistem pertahanan pengajaran agama Islam yang mampu menjawab tantangan global. Apabila ulama tidak menguasai tantangan global maka segala bentuk problem yang diakibatkan oleh global sulit dapat di atasi. Menurut Hasanuddin Yusuf Adan<sup>293</sup>, bahwa ulama kurang memahami dan tidak menguasai sebab terjadinya perubahan itu, sehingga sulit menghadapi persoalan pengaruh global itu apalagi untuk menyelesaikan masalah yang sedang terjadi.

Di kota Lhokseumawe menurut Tgk. Asnawi Abdullah<sup>294</sup>, ulama mendukung program pemerintah daerah tentang pengajaran agama Islam kepada

---

<sup>292</sup>Wawancara dengan Tgk. Ismail Yakob, *Wakil Ketua MPU Aceh*, tgl 5 maret 2011, sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam...*, h. 25

<sup>293</sup>Wawancara dengan Tgk. Hasanuddin Yusuf Adan, *Ketua DDI Aceh*, tgl 15 maret 2011, sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam...*, h. 26

<sup>294</sup>Wawancara dengan Tgk. Asnawi Abdullah, *Ketua MPU Kota...*, tgl 6 januari 2011, sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam...*, h. 26

masyarakat, pemerintah Daerah telah menyebarkan guru agama yang berasal dari dayah dan sekolah yang dianggap mampu untuk mengajar ilmu kepada masyarakat. Karena dalam beberapa tahun terakhir ini menurut patauan MPU kota Lhokseumawe, telah banyak terjadi ajaran aneh yang dianggap sesat dan pendangkalan aqidah serta pemurtadan. Maka dari itu pengajaran agama harus dilakukan oleh orang yang memiliki kapasitas ilmu agama yang memadai yang diambil dari kitab-kitab yang muktabar. Untuk terlaksananya program tersebut diperlukan kepada *grand* konsep yang matang dan jelas, tujuan yang ingin dicapai, sasaran program, metode yang digunakan, evaluasi dan usaha perbaikan. Apabila program ini bersifat responsif maka program berhenti apabila tidak ada yang merespon dan tidak ada yang mengkritik.

Dengan demikian jelas terlihat bahwa pembentukan masyarakat Aceh melalui penerapan hukum Islami, membentuk adat kebiasaan masyarakat ysnag Islami dan dengan melakukan pendidikan pengajaran agama yang berkesinambungan dalam masyarakat, sehingga membentuk suatu komunitas masyarakat yang islami.

## 2. Kedudukan ulama dalam pembentukan negara Islam di Aceh

Telah masyhur diketahui bahwa ulama merupakan salah satu elemen penting dalam masyarakat yang memiliki andil dalam pembentukan negara di Aceh. Keterlibatan ulama dalam pembentukan negara sudah ada sejak zaman awal terbentuknya kerajaan-kerajaan Islam di Aceh. Di mana ulama merupakan salah satu elemen pembentuk negara di samping elemen lainnya seperti para pedagang dan para penguasa. Bentuk negara terjadi berawal dari kesepahaman tokoh-tokoh pendiri negara terhadap suatu bentuk negara yang diinginkan, salah satu elemen penting pendiri negara di Aceh adalah ulama. Maka pengaruh ulama terhadap bentuk negara tercermin dari masuknya nilai agama dalam bentuk negara yaitu kerajaan Islam. Ulama mampu mempengaruhi para penguasa dan masyarakat untuk membentuk negara berdasarkan agama, usaha mempengaruhinya itu telah membawa hasil dimana mulai dari kerajaan Islam Samudera Pasai hingga

---

kerajaan Islam Aceh Darussalam bahkan sampai sekarang Aceh telah terbentuk negara berdasarkan syariat Islam.

Menurut Hasanuddin Yusuf Adan<sup>295</sup>, terbentuknya kerajaan-kerajaan Islam melalui suatu keputusan penting yang dilakukan oleh pembesar negeri, bahwa keputusan yang cenderung kepada bentuk negara yang Islam karena diantara para pembesar negeri adalah ulama. Karena itu kedudukan ulama menjadi penting dalam membentuk negara di Aceh. Ulama menanam nilai-nilai agama dalam berbagai bentuk kehidupan sehingga semua elemen masyarakat mendukung dan tunduk patuh terhadap negara. Penanaman nilai agama terhadap masyarakat dapat dilakukan melalui pengajaran agama Islam dan pembentukan mental agama masyarakat yang sehat. Apabila masyarakat telah sehat mental agamanya maka akan membentuk kultur dan budaya masyarakat yang agamis. Dikatakan ulama memiliki andil dalam pembentukan negara karena sejak awal ulama telah berperan membawa agama Islam ke Aceh bersama saudagar yang berasal dari jazirah Arab, Persia dan Hindia. Jika kita menoleh kepada sejarah bahwa sejak awal mula para ulama telah membentuk pola pikir masyarakat dengan paradigma Islam, maka secara perlahan pola pikir agama membawa pengaruh terhadap bentuk yang dibangun oleh masyarakat itu sendiri. Dan akhirnya kerajaan Aceh Darusalam kuat dengan Islamnya, berbagai kemajuan telah dicapai sehingga oleh Wilfred C. Smith, mengatakan bahwa kerajaan Islam Aceh Darussalam ini adalah Kerajaan Islam yang terpandang di dunia pada saat itu, yang disejajarkan dengan Maroko, Istambul, Isfahan dan Agra yang disebutkan sebagai kerajaan-kerajaan pembina sejarah yang berhasil.<sup>296</sup>

Selain itu bahwa terbentuknya negara berdasarkan agama di Aceh karena ulama sangat gigih memperjuangkan agar negara berdasarkan syariat Islam. Menurut Walid Nu<sup>297</sup> bahwa ulama sangat gigih dalam membentuk negara berdasarkan syariat Islam meskipun dalam kondisi yang sulit. Seperti ketika Aceh

---

<sup>295</sup>Wawancara dengan Tgk Hasanuddin Yusuf Adan, *Ketua DDI...*, tgl 12 Maret 2011, sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam...*, h. 27

<sup>296</sup>Wilfred C. Smith, *Islam Modren History* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1957), h. 38.

<sup>297</sup>Wawancara dengan Walid Nu, *Ketua HUDA Aceh*, tgl 11 Januari 2011, sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam...*, h. 27

diduduki oleh Belanda dan Jepang ulama masih meminta pemerintah Belanda dan Jepang agar diberi kesempatan kepada masyarakat Aceh untuk menerapkan syariat Islam yang beragama Islam. Dan bahkan awal kemerdekaannya ulama masih gigih meyakinkan pemerintah dan berusaha mendekati pemerintah dapat diterapkan syariat Islam. Penolakan oleh pemerintah pusat terhadap penerapan syariat Islam di Aceh memiliki efek negatif, dimana sebahagian ulama membangkitkan semangat fanatisme Islam sehingga timbullah gerakan pemberontakan terhadap pemerintah pusat.

Menurut Tgk. Ismail Yakob,<sup>298</sup> mengatakan pada masa enam puluhan, ulama juga pernah meminta pemerintah pusat memberikan hak istimewa kepada Aceh untuk menerapkan syariat Islam, permintaan tersebut tidak dikabulkan oleh pemerintah pusat. Akan tetapi dalam masa reformasi ulama bersama politikus Aceh mengusulkan agar untuk Aceh diberikan kekhususan dapat menerapkan syariat Islam. Usulan dan permintaan ini telah membuahkan hasil, pemerintah pusat mengabdikan dengan terbitnya UU no 44 tahun 1999 tentang keistimewaan Aceh dan terbitnya UU no 18 tahun 2002 tentang otonomi khusus dan terbitnya UU no 11 tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Maka dengan demikian ulama memiliki andil bersama para politisi Aceh dalam membentuk sistem negara di Aceh yang bersyariat Islam dalam bingkai NKRI.

### 3. Kedudukan ulama dalam pembentukan hukum Islam di Aceh

Tidak diragukan lagi bahwa ulama memiliki saham yang besar dalam pembentukan hukum Islam di Aceh. Memang telah menjadi bahagian dari tanggung jawab ulama melakukan kegiatan membina hukum Islam baik kepada masyarakat maupun kepada pemerintah. Ulama membina masyarakat untuk menerapkan hukum Islam sebagai satu-satunya hukum yang dianut dalam masyarakat, baik berkenaan dengan hukum individu, hukum berkenaan dengan keluarga dan masyarakat. Sehingga pemahaman terhadap hukum tersebut menjadi kebiasaan dalam berbagai tindakan dalam kehidupan masyarakat sehari-hari.

---

<sup>298</sup>Wawancara dengan Tgk Ismail Yakob, *Wakil Ketua...*, tgl 6 Januari 2011

Menurut Tgk. Husnaini Hasbi<sup>299</sup> dan Tgk. Munawar<sup>300</sup>, bahwa masyarakat Aceh lebih mengenal hukum Islam dari pada hukum positif, dan di sisi yang lain lebih senang menggunakan hukum Islam dari hukum positif. Hal ini mungkin sebagai konsekwensi logis seseorang yang telah menyatakan dirinya sebagai muslim dan menjadikan Islam sebagai ideologi hidupnya. Di samping itu sebagai bukti kuatnya pengaruh ulama dalam masyarakat Aceh.

Diantara hukum Islam yang pertama diterapkan setelah mengucapkan dua kalimah syahadah adalah hukum Islam yang menyangkut dengan persoalan pokok agama terhadap individu yaitu tentang salat, puasa, zakat dan haji. Di samping dari itu diajarkan pula hukum Islam menyangkut dengan hukum keluarga, dan hukum dalam bermasyarakat. Hukum Islam menyangkut kewajiban secara individu merupakan pembentuk utama karakter umat, dan merupakan pondasi awal pembangunan hukum keluarga dan masyarakat.<sup>301</sup> Sementara hukum Islam yang bersifat keluarga dan masyarakat juga menjadi bahagian yang tak kalah penting dalam membentuk tata nilai kehidupan masyarakat. Masyarakat membentuk diri dalam suatu tata hukum yang didasarkan pada Islam. Kebiasaan masyarakat hidup dalam tatanan hukum Islam (*living law*) sudah tertanam semenjak kecil, baik di rumah tangga, masyarakat. Pada giliran selanjutnya akan terbentuk hukum dalam negara.

Ulama telah mengajarkan hukum Islam secara resmi atas perintah dan intruksi dari pemerintah. Pada masa kerajaan adalah atas perintah sultan dan pada masa sekarang adalah atas perintah pemerintah dan konstitusi. Semua elemen masyarakat wajib belajar ajaran Islam dan hukum agama. Sebagaimana sejarah telah mengukir pada masa kerajaan Samudera Pasai ada tiga kekuatan yang terhimpun, yaitu: *Pertama*, memiliki kekuatan, memiliki bentuk negara, pada awal mula kerajaan ini memiliki raja yang adil yang kuat dan disegani. *Kedua*, memiliki sistem kerajaan dengan warna Islam, maka disebutlah kerajaan Islam.

---

<sup>299</sup>Hasil pembicaraan dengan Tgk. Husnaini Hasbi, *Dosen STAIN Malikussaleh Lhokseumawe*, tgl 12 januari 2011. sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam...*, h. 26

<sup>300</sup>Hasil diskusi dengan Tgk Munawar, *Dosen STAIN Malikussaleh Lhokseumawe*, tgl 11 Januari 2011, sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam...*, h. 26

<sup>301</sup>Wawancara dengan Tgk. Jamaluddin, *Pemuka Agama Kota Lhokseumawe*, tgl 5 februari 2011, sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam...*, h. 27

Sehingga Samudera Pasai menjadi pusat penyebaran agama Islam di Nusantara bahkan sampai ke Malaka, Pattani dan Mindanau. *Ketiga*, kekuatan ilmu. Di wilayah ini menjadi pusat ilmu agama yang melahirkan ulama yang banyak kemudian ini tersebar ke Nusantara. Syamsuddin As-Sumatrani berasal dari Samudera Pasai kemudian bertugas sebagai Qadhi Malikul Adil di Kerajaan Aceh Darussalam, Fatahillah Penyebar agama Islam Banten yang kemudian mendirikan kota Jakarta.

Bukti lain bahwa ulama telah membentuk hukum Islam dalam negara adalah terlihat adanya kodifikasi hukum-hukum Islam yang dibuat oleh para ulama yang kemudian diterapkan menjadi undang-undang (qanun). Diantara qanun tersebut adalah *Qanun al-Asyi* yang disebut juga dengan *Adat Meukuta Alam*, *Sarakata Sultan Syamsul Alam*, dan kitab *Safīnat al-Hukkam fi Takhlīs al-Khaśsam*.<sup>302</sup> Maka hukum Islam yang ada di Aceh Darussalam waktu itu bukanlah hukum yang datang karena kekuasaan atau politik dari pada sultan, tetapi merupakan nilai-nilai yang integral dan norma-norma yang dibentuk oleh ulama.

Sementara untuk pelaksana syariat Islam pada waktu dilimpahkan oleh kerajaan di bawah kekuasaan Qadhi yang di gelar dengan *Qadhi Malik al-Adil*, yang bertugas menangani masalah yang berkaitan dengan hukum agama tingkat kerajaan.<sup>303</sup> Qadhi ini di angkat oleh Sultan dari kalangan ulama.

Di samping dari itu karya-karya ulama Aceh lainnya ikut mempengaruhi pembentukan hukum Islam dalam masyarakat. Seperti terjemahan Al-Quran pertama dalam bahasa Melayu yang berjudul *Tarjuman al-Mustafid* dan kitab fiqh

---

<sup>302</sup>Syamsul Rijal, ed, *Syariat Islam di Aceh, Problematika Implementasi Syariat*, (Banda Aceh: Dinas Syariat Provinsi NAD, 2007), h.142.

<sup>303</sup>Kementerian ini merupakan bagian dari pranata kerajaan yang sengaja dibentuk oleh Sultan Iskandar Muda, untuk menangani berbagai persoalan yang berkaitan dengan hukum keagamaan dalam wilayah kerajaan. Hal ini merupakan salah satu wujud keadilan Raja Iskandar Muda dalam memerintahkan Aceh yang beragama Islam. Masyarakat tidak berani melakukan kesalahan yang menyimpang dari Agama Islam karena Raja memiliki komitmen yang tinggi dalam menjabarkan hukum Islam untuk keadilan, sekaligus menjadi suri tauladan oleh para bawahannya.

berjudul *Mir`at al-Tullāb*<sup>304</sup>. Demikian juga kitab pedoman Islam lainnya *Mira`t al-Mukmān* yang dikarang Syamsuddin As-Sumatrani.<sup>305</sup> Karya lainnya adalah *Bustān al-Salatin* yang dikarang oleh Nurudin ar-Raniry, dan *Tāj al-Salatin* yang meski tidak jelas dimana diterbitkan namun ahli sejarah memastikan karya itu dipersembahkan kepada sultan Aceh, selain itu juga ada *Hikayat Aceh* yang bercerita tentang kehebatan kesultanan Aceh.<sup>306</sup> Karya-karya ulama besar itu lahir sejalan dengan perjalanan hidup di Aceh saat itu sedang berlangsung pemerintahan yang bernuansa Islami dan Hukum yang berlandaskan Islam. Karena itu kitab-kitab karya ulama tersebut turut mendukung jalannya pemerintahan kerajaan Aceh Darussalam dalam bingkai Syariat Islam.

#### 4. Kedudukan Ulama dalam perancangan Undang-undang dan Qanun

Kedudukan ulama menurut qanun adalah lembaga yang independen dan mitra kerja dan sejajar pemerintah. Kedudukan tersebut lahir setelah undang-undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan keistimewaan Aceh disahkan. Dalam Undang-undang ini ada 4 bidang pokok yang diberikan keistimewaan untuk Aceh, yaitu: Keistimewaan Bidang Pendidikan, Keistimewaan Bidang Agama, Keistimewaan Bidang Adat, dan Peranan Ulama dalam menentukan kebijakan daerah.

Berkenaan dengan kedudukan ulama menurut qanun ada dua, yaitu: *Pertama*, Kedudukan ulama sebagai badan independen bukan sebagai pemerintah. *Kedua*, Kedudukan ulama sebagai mitra kerja dan sejajar pemerintah. Dalam Undang-Undang ini kedudukan ulama mendapat tempat sejajar dengan lembaga Perwakilan Rakyat Daerah atau DPRD. Bahkan lembaga ulama ini menjadi salah satu anggota Muspida Plus. Untuk menjabarkan undang-undang tersebut telah disahkan qanun yang mengatur tentang peranan ulama. Menurut Ketua MPU Kota Lhokseumawe bahwa kedudukan dan peran ulama yang diberikan Undang-undang ini amat tinggi, apabila dapat dijalankan dengan benar hampir sama

---

<sup>304</sup>Sebuah kitab yang berisi tentang hukum syara' penggunaannya tidak hanya terbatas dalam lingkungan kerajaan Aceh Darussalam saja, tetapi telah menjadi panduan dan pegangan hukum oleh Raja di Riau meskipun 150 tahun setelah dikarang.

<sup>305</sup>Muhammad Said, *Atjeh Sepanjang Abad*, Jld. I, (Medan: Harian Waspada Medan, t.t), h. 174.

<sup>306</sup>Denys Lombard, *Le sultanat d'Atjeh au temps d'Iskandar Muda*, Terj. Winarsih Arifin, *Kerajaan Aceh Zaman Iskandar Muda 1607-1636*. (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), h. 204-212.

kedudukannya dengan *ahl ahli Wal aqdi* pada khalifah dulu.<sup>307</sup> Namun kenyataan masih terdapat jurang pemisah yang lebar antara amanat undang-undang dengan kebijakan pemerinrah. Menurut Tgk. Mustafa Ahmad<sup>308</sup> dan Tgk. Jamaluddin<sup>309</sup>, serta tgg. Fakhruddin<sup>310</sup>, meskipun telah disebutkan sebagai mitra kerja dan sejajar tetapi harus diperjelas kesejajarannya itu dengan qanun supaya kerja ulama tidak hanya sebagai legalitas moral semata.

MPU menjadi salah satu lembaga ulama yang independen menurut qanun memiliki peran besar terhadap pembangunan masyarakat dan Daerah. Menurut Ketua MPU Kota Lhokseumawe Undang-undang telah memberikan kewenangan kepada ulama (MPU) untuk mengontrol semua kebijakan daerah, semua undang-undang dan qanun yang ada di Aceh agar tidak melenceng dari Syariat Islam. Maka karena itu MPU itu berbeda dengan MUI.<sup>311</sup> MUI hanya sebatas organisasi masyarakat tempat berhimpunnya para ulama yang dikelola oleh ulama.<sup>312</sup> Maka MUI hanya dapat memberikan saran kepada Pemerintah yang tidak terikat.

Sementara MPU memiliki kekuatan hukum yang kuat diatur dengan Qanun Nomor 3 Tahun 2000 tentang Pembentukan Organisasi dan Tata Kerja Majelis Permusyawaratan Ulama. Qanun tersebut sebagai jabaran dari pada Undang-undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Dalam Qanun tersebut secara resmi MPU miliki tugas memberi masukan, pertimbangan, bimbingan dan nasehat serta saran-saran terhadap Kebijakan Daerah diminta atau tidak diminta. Untuk melaksanakan tugas tersebut MPU mempunyai fungsi, yaitu: menetapkan fatwa hukum, memberikan pertimbangan baik diminta atau tidak diminta terhadap kebijakan daerah terutama dalam bidang pemerintahan, pembangunan dan pembinaan kemasyarakatan serta

---

307Wawancara dengan Tgk. Asnawi Abdullah, *Ketua MPU Kota...*, tgl 17 Oktober 2010, sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam...*, h. 866

308Wawancara dengan Abu Mustafa, *Ketua MPU Aceh...*, tgl 4 Januari 2011, sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam...*, h. 86

309 Wawancara dengan Tgk. Jamaluddin, *Pemuka Agama...*, tgl 16 Januari 2011, sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam...*, h. 87

310 Wawancara dengan tgg. Fakhruddin Lahmuddin, *Ketua MPU Aceh Besar* tgl 12 Februari 2011, sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam...*, h. 87

311 Wawancara dengan Tgk. Asnawi Abdullah, *Ketua MPU Kota...*, tgl 18 Oktober 2010, sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam...*, h. 88

312Wawancara dengan Tgk. Fakhruddin Lahmuddin, *Ketua MPU Aceh...*, tgl 11 Oktober 2010, sebagaimana yang disebutkan dalam buku Hafifuddin, *Peran Ulama dalam...*, h. 88

tatanan ekonomi yang Islami. Dalam Qanun tersebut juga memuat tanggung jawab MPU, dimana MPU bertanggung jawab atas terselenggaranya pemerintahan yang jujur, bersih dan berwibawa. Kalau diperhatikan secara seksama maka kedudukan ulama di Aceh sangat kuat, menyamai kedudukan ulama dalam masa kerajaan Islam di Aceh tempo dulu, dan hampir sama dengan *wilayah mustafid* dalam konsep Syi'ah.

Dari uraian di atas, dapat dianalisis bahwa Abuya Muhammad Wali yang merupakan *Syeikh Islam* dan pencetus lahirnya ulama-ulama besar di Aceh, tentu memiliki sangat besar kontribusi untuk perkembangan dan perubahan pengamalan masyarakat Aceh.

## **B. Metodologi Perubahan Fatwa dalam Pemikiran Hukum Islam**

Sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya bahwa Hukum Islam yang terdiri dari rangkaian kata “hukum” dan “Islam”, secara tegas tidak terdapat dalam Al-Qur'an. Hukum Islam merupakan terjemahan dari Syarī'ah Islam atau hukum Syar'i, yang memiliki pengertian adalah tuntutan *syar'i* (Allah) yang berhubungan dengan perbuatan orang dewasa yang berupa perintah, pilihan atau hubungan sesuatu dengan yang lain. Sedangkan menurut Fuqaha adalah bekas atau pengaruh yang dikehendaki oleh khitab Allah dan terwujud dalam bentuk perbuatan, seperti wajib, haram, dan mubah.

الحكم الشرعي في اصطلاح الاصوليين هو خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين طلبا او  
وضعا

و للفقهاء فهو الاثر الذي يقتضيه خطاب الشارع في الفعل كالوجوب و الحرمة و الإباحة

Definisi ini menegaskan bahwa hukum Islam adalah seperangkat peraturan wahyu Allah dan sunnah Rasul tentang tingkah laku manusia mukallaf yang diakui dan diyakini berlaku mengikat untuk semua yang beragama Islam.<sup>313</sup>

---

313Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 21

Dilihat dari segi objek dan pembahasannya, hukum Islam dapat diklasifikasikan menjadi dua kelompok besar, yaitu Ibadah dan Mu'amalah. Termasuk ke dalam ibadah ialah shalat, puasa, zakat, dan ibadah haji serta hal-hal yang berkaitan dengannya. Termasuk ke dalam mu'amalah ialah munakahat (pernikahan), jual beli, dan segala macam transaksi keuangan, jinayat (*'uqūbat*, *hudūd*, hukum pidana) mawaris, qada' (peradilan), khilafah, dan jihad.

Dari pembagian di atas terlihat perbedaan antara Syari'at dan fiqh. Syari'ah seperti Syari'at ibadah bersifat konstan, tidak terpengaruh oleh ruang dan waktu (tidak berubah). Sedangkan Hukum Islam dalam bidang mu'amalah menerima interpretasi, sejauh tidak bertentangan dengan maksud dan tujuan Syara' dan bersifat menerima perubahan, maka sifat menerima perubahan dan menerima interpretasi inilah disebut fiqh, untuk kepentingan memahami, menafsirkan, dan menerapkan Syari'at dalam suasana tertentu.

Perubahan dan perkembangan yang terjadi di masyarakat merupakan hal yang pasti terjadi. Karena alam semesta tempat hidup manusia ini adalah baru, yang ada setelah tiada yang selalu bergerak dan berubah-ubah, tumbuh dan berkembang. Oleh sebab itu sebenarnya perubahan itu merupakan salah satu ciri bahwa masyarakat itu ada dan hidup. Bahkan berfirman Allah mengisyaratkan bahwa manusia harus berubah jika ingin mencapai kehidupan yang lebih baik:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

"... Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum, hingga mereka merubah keadaan yang ada pada mereka sendiri..." ( al-Ra'du: 11)

Perubahan-perubahan yang terjadi tidak hanya pada aspek tertentu, tetapi bersifat menyeluruh, meliputi seluruh aspek kehidupan masyarakat baik secara material, maupun immaterial. Karena itu definisi perubahan sosial itu menjadi luas, namun secara umum dapat ditafsirkan bahwa pada prinsipnya perubahan sosial adalah sebuah proses. Yakni sebuah proses yang melahirkan perubahan-perubahan di dalam struktur dan fungsi suatu sistem kemasyarakatan.

Dalam ilmu sosial, faktor-faktor pendukung perubahan sosial menjadi tiga yakni; 1) adanya penemuan baru; 2) pertumbuhan penduduk; dan 3) kebudayaan.

Faktor ketiga ini secara timbal balik dapat mendorong perubahan pada bentuk dan hubungan sosial kemasyarakatan. Terkait dengan perubahan sosial, maka hukum Islam yang berfungsi sebagai pagar pengaman sosial atau pranata sosial, memiliki dua fungsi; *pertama*, sebagai control sosial, dan *kedua*, sebagai nilai baru dan proses perubahan sosial. Jika fungsi yang pertama ditempatkan sebagai “cetak biru” Tuhan selain sebagai kontrol sosial juga sekaligus sebagai social engineering terhadap keberadaan suatu komunitas masyarakat. Sementara yang kedua, lebih merupakan produk sejarah yang dalam batas-batas tertentu diletakkan sebagai justifikasi terhadap tuntutan perubahan sosial, baik dalam budaya dan maupun politik. Karena itu perubahan sosial akan berjalan pincang jika tidak ada alat kontrol terhadap proses interaksi sosial.

Ada beberapa tokoh yang memelopori dan telah melakukan perubahan hukum Islam dalam bentuk fatwa, ijtihād maupun konseptualisasi teori hukum Islam. Di antaranya yang menjadi referensi adalah apa yang dilakukan oleh ‘Umar bin al-Khattāb yang dikenal sebagai sahabat Nabi yang beriliah dan sekaligus kontroversial dalam berijtihād karena selalu mengacu pada ruh *Syarī’at*. Kemudian Imām Syāfi’i sebagai tokoh peletak dasar ilmu Usūl fikih dengan *Qawl Qadīm* dan *Qawl Jadīd*<sup>314</sup>-nya memberikan kontribusi akan fleksibilitasnya hukum Islam dan perlu juga dimasukkan al-Thūfi dengan konsep *maslahah*-nya, dan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah seorang pemikir pertama yang secara eksplisit menyebutkan kaidah perubahan fatwa karena adanya perubahan zaman, pelbagai keadaan, adat dan niat dalam karyanya *I’lām al-Muwaqī’in*. Yang terakhir adalah al-Syātībī dengan konsep *Maqāsid al-Sharī’ah*-nya yang sangat terkenal dalam pemikiran hukum Islam.

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa konsep perubahan hukum Islam yang dikemukakan oleh para tokoh pembaharu di atas, dapat memberi stimulan kepada penulis untuk merumuskan dan merancang bentuk-bentuk perubahan hukum yang dicetuskan oleh Abuya Muhammad Wali.

---

<sup>314</sup>Konsep *qawl qadīm* dan *qawl jadīd* adalah perumusan fatwa al-Syafi’i di dua tempat, yaitu fatwa al-Syafi’i di Irak dinamakan dengan *qawl qadīm*, sedangkan perumusan fatwa al-Syafi’i di Mesir dinamakan dengan *qawl jadīd*.

## C. Kontribusi Pemikiran Fiqh Muhammad Wali terhadap Perubahan Hukum Islam dalam Masyarakat Aceh

### 1. Perubahan Pengamalan Masyarakat Aceh

Menurut Analisis Mumtazul Fikri dalam tulisannya bahwa perubahan hukum Islam dalam masyarakat Aceh terbagi kepada empat periode, yaitu: 315 periode kesultanan Aceh Darussalam, periode zaman penjajahan, periode pasca kemerdekaan, dan periode pasca konflik dan tsunami. Dari 4 (empat) periode peradaban Islam Aceh yang telah disebutkan di atas menunjukkan bahwa telah terjadi transformasi tradisi akademik Islam di Aceh dari tradisi *sakral-literal* menjadi tradisi *profan-kontekstual*.<sup>316</sup> Dimana 2 (dua) periode awal bersifat sakral-literal, yaitu periode kesultanan Aceh Darussalam dan periode penjajahan kolonial Belanda. Sedangkan 2 (dua) periode berikutnya bersifat *profan-kontekstual*, yaitu periode pasca kemerdekaan dan periode pasca tsunami dan konflik. Adapun secara spesifikasi perubahan cara pengamalan masyarakat Aceh pada tiap periode tersebut sebagai berikut:

*Pertama*, periode kesultanan Aceh. Tradisi akademik Islam yang terjadi bersifat *sakral-literal*. Ini terlihat dari kesakralan dan kuatnya pengaruh kitab-kitab yang ditulis oleh para ulama dalam mewarnai pola keberagamaan dan kehidupan sosial rakyat Aceh pada periode tersebut. Terlihat pula bagaimana naskah kitab mampu meluruskan atau justru menyesatkan pola pikir umat. Sehingga timbul gagasan Ar-Raniry<sup>317</sup> dan As-Singkili<sup>318</sup> bahwa solusi untuk membantah paham wujudiyah adalah dengan cara menulis kitab tandingan untuk

---

315Mumtazul Fikri, *Transformasi Tradisi Akademik Islam dan Kontribusinya Terhadap Resolusi Konflik Agama di Aceh*, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia [Mumtazulfikri82@gmail.com](mailto:Mumtazulfikri82@gmail.com). Conference Proceeding. IRICIS I.

316Mumtazul Fikri, *Transformasi Tradisi Akademik Islam...*, h. 560

317Ulama dan sastrawan ini berasal dari Ranir, lahir pada tahun 1568 M. di sebuah kota pelabuhan di pantai Gujarat. Ayahnya berasal dari keluarga imigran Hadhramaut. Ia menentang paham Wujudiyah yang dibawa oleh Hamzah Fansuri dan Syamsudin Al-Sumatrani. Ar-Raniri menuduh mereka berdua telah sesat dan menyimpang dari ajaran Islam.

318Abdul Rauf bin Ali al-Jawi al-Fansuri al-Singkili adalah seorang ulama besar Aceh yang terakhir. Ia lahir di Fansur, dibesarkan di Singkel, wilayah pantai Barat-Laut Aceh. Diperkirakan lahir tahun 1615 M. Ayahnya Syech Ali Fansuri masih bersaudara dengan Syech Hamzah Fansuri. Kegagalan Ar-Raniri menentang paham wujudiyah dilanjutkan oleh Abdul Rauf, tetapi tidak dengan jalan radikal. Beliau sangat bijaksana dalam menyikapi dua hal yang bertentangan dan tidak bersikap kejam terhadap mereka yang menganut paham lain. Beliau juga mengecam sikap radikal yang dijalani Ar-Raniri. Dengan bijaksana mengingatkan kaum Muslimin Nusantara bahwa jangan tergesa-gesa dan bahayanya menuduh orang lain sesat atau kafir.

meluruskan pemahaman umat dari kesesatan wujudiyah dan salek buta (kesesatan sufi dalam menyelami makrifatullah). Dengan bahasa lain, pada periode ini telah terjadi perang literal antara Fansuri dan Al Sumatran<sup>319</sup> dengan Ar-Raniry dan As-Singkili meski mereka sesungguhnya tidak saling bertemu di waktu dan tempat yang sama.

*Kedua*, periode penjajahan kolonial Belanda. Perubahan pengamalan masyarakat Aceh yang muncul pada periode ini juga bersifat *sakral-literal*. Ini terbukti dari fakta keberadaan Hikayat Prang Sabi karangan Teungku Chik Pante Kulu yang menjelma menjadi sastra perang (epic-poetry) penyubur sikap patriotisme dan semangat jihad orang Aceh. Pada periode ini, Hikayat Prang Sabi begitu sakral dan dikultuskan oleh orang Aceh. Seolah di dalam setiap untaian kata dan kalimatnya terkandung bahan bakar pemicu keberanian orang Aceh untuk menyambut kematian di medan perang. *Atjeh Moorden* adalah salah satu bukti pengaruh Hikayat Prang Sabi dalam perang Aceh. Bagaimana satu orang Aceh dengan gagah berani melakukan pembunuhan secara perseorangan dengan tidak disangka-sangka di wilayah yang telah dikuasai oleh serdadu Belanda dan dianggap steril dari pasukan Aceh. Secara logika Belanda mungkin perbuatan ini adalah bunuh diri karena mustahil bagi sang pembunuh untuk melarikan diri, tapi bagi orang Aceh perbuatan ini adalah jihad individu dan jalan terbaik untuk syahid di jalan Allah.

*Ketiga*, periode pasca kemerdekaan. Tradisi akademik yang terjadi pada periode ini terbagi menjadi dua, yaitu sakral-literal dan profan-kontekstual. Pada periode ini, para ulama di Aceh terbagi menjadi 2 (dua) golongan, pertama, kaum sakral, yakni sekelompok umat Islam Aceh yang beragama secara sakral, statis dan eksklusif. Tokoh yang termasuk ke dalam golongan ini adalah Abuya

---

<sup>319</sup>Sufi besar yang muncul di Aceh sesudah Hamzah Fansuri ialah Syamsudin Al-Sumatrani, atau yang juga dikenal sebagai Syamsudin Pasai karena berasal dari Pasai. Sebagai penulis risalah tasawuf dia lebih produktif daripada pendahulunya itu. Banyak mengarang kitabnya dalam bahasa Melayu dan Arab. Syamsudin Pasai ini seorang ulama dan sangat disayangi sultan Iskandar Muda, sehingga ia diangkat sebagai pembantu dekatnya. Seorang pelawat Eropa yang berkunjung ke Aceh mengatakan bahwa Syamsudin sebagai bishop yang berarti seseorang mempunyai kedudukan tinggi di istana Aceh. Di samping itu ia seorang ahli politik dan ketatanegaraan seperti Bukhari al-Jauhari pengarang kitab Tajul al-Salatin. Lihat selengkapnya Ali Hasymi, *Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).

Muhammad Waly dan Abu Hasan Krueng Kale. Golongan ini membudayakan tradisi akademik yang bersifat sakral-literal, melalui pendirian dayah, penulisan kitab-kitab turats, dan pembelajaran dengan metode sorogan, bandongan atau wetonan.<sup>320</sup> Kedua, kaum profan, yakni sekelompok umat Islam Aceh yang menganut paham Islam kontekstual yang profan, dinamis dan inklusif. Tokoh yang termasuk dalam golongan ini adalah Abu Daud Beureueh dan Abu Hasballah Indrapuri. Golongan ini membudayakan tradisi akademik yang bersifat profan-kontekstual, melalui pendidikan Islam progresif yang menjadi penengah antara pendidikan Islam konservatif di dayah dan pendidikan umum sekuler di sekolah-sekolah Belanda. Diantara produk pendidikan progresif tersebut adalah pendirian madrasah binaan PUSA. <sup>321</sup>

Keempat, periode pasca tsunami dan konflik. Pada periode ini gesekan konflik agama terjadi antara Aswaja dan Wahabi.<sup>322</sup> Menurut penulis, kedua

---

<sup>320</sup>Pada kebanyakan pesantren salafi (tradisional), metode klasik kegiatan belajar mengajarnya terdiri dari dua bentuk, yakni 1) *Sorogan*, dan 2) *Bandungan* (Sunda; di Jawa dikenal dengan istilah *bandongan* atau *wetonan*). Sistem sorogan disebut pula dengan sistem individual (*individual learning*). Sedangkan, sistem bandungan (bandongan atau wetonan) disebut pula dengan sistem kolektif (*collectival Learning* atau *together learning*).

Sistem *sorogan* adalah sistem membaca kitab secara individual, atau seorang murid *nyorog* (menghadap guru sendiri-sendiri) untuk dibacakan (diajarkan) oleh gurunya beberapa bagian dari kitab yang dipelajarinya, kemudian sang murid menirukannya berulang kali. Pada prakteknya, seorang murid mendatangi guru yang akan membacakan kitab-kitab berbahasa Arab dan menerjemahkannya ke dalam bahasa ibunya (misalnya: Sunda atau Jawa). Pada gilirannya murid mengulangi dan menerjemahkannya kata demi kata (*word by word*) sepersis mungkin seperti apa yang diungkapkan oleh gurunya. Sistem penerjemahan dibuat sedemikian rupa agar murid mudah mengetahui baik arti maupun fungsi kata dalam suatu rangkaian kalimat Arab.

*Bandungan* berasal dari kata *ngabandungan* yang berarti "memperhatikan" secara seksama atau "menyimak". *Bandungan* (bandongan atau wetonan) merupakan metode utama sistem pengajaran di lingkungan pesantren. Kebanyakan pesantren, terutama pesantren-pesantren besar menyelenggarakan bermacam-macam kelas *bandungan* (halaqoh) untuk mengajarkan mulai kitab-kitab elementer sampai tingkat tinggi, yang diselenggarakan setiap hari (kecuali hari Jumat), dari pagi buta setelah shalat shubuh sampai larut malam.

Sistem *bandungan* adalah sistem transfer keilmuan atau proses belajar mengajar yang ada di pesantren salaf di mana kyai atau ustadz membacakan kitab, menerjemah dan menerangkan. Sedangkan santri atau murid mendengarkan, menyimak dan mencatat apa yang disampaikan oleh kyai. Dalam sistem ini, sekelompok murid mendengarkan seorang guru yang membaca, menerjemahkan, dan menerangkan buku-buku Islam dalam bahasa Arab. Penyelenggaraan kelas bandungan dapat pula dimungkinkan oleh suatu sistem yang berkembang di pesantren di mana kyai seringkali memerintahkan santri-santri senior untuk mengajar dalam *halaqah*. Santri senior yang mengajar ini mendapat titel ustad (guru).

<sup>321</sup>Mumtazul Fikri, *Transformasi Tradisi Akademik Islam...*, h. 561

<sup>322</sup>Yang dimaksud dengan Wahabi adalah sekelompok masyarakat yang mengikuti ajaran Muhammad bin Abdul Wahab. Diantara lain pokok pikirannya dalam bidang Teologi adalah Allah bertempat.

mazhab ini telah membudayakan tradisi akademik profan-kontekstual. Dalam dakwahnya, mazhab Wahabi menggunakan masjid sebagai lokasi pengajian sehingga terkesan inklusif untuk semua golongan, materi yang disajikan ringkas dan tuntas dalam waktu singkat, dan media pengajian bersifat kontemporer berupa *live streaming* melalui radio dan stasiun televisi. Transformasi signifikan justru terjadi pada tradisi akademik Aswaja (kaum sakral), sebelumnya pada periode pasca kemerdekaan bersifat sakral-literal berubah menjadi profan-kontekstual pada periode pasca tsunami dan konflik. Bila sebelumnya lebih memilih dayah sebagai lokasi pengajian kini mulai menggunakan masjid yang berada di luar lingkungan dayah, contohnya pengajian Tastafi (Tauhid, Tasauf, dan Fikih) yang di asuh oleh Abu Mudi.<sup>323</sup> Sebelumnya hanya menggunakan metode sorogan, bandongan atau wetonan, kini mulai menggunakan media multimedia, seperti radio dan aplikasi android. Dan mulai mendirikan Perguruan Tinggi Agama Islam berbasis pesantren, seperti Institut Agama Islam (IAI) Al-Aziziyah MUDI MESRA Samalanga.<sup>324</sup>

## 2. Kontribusi Pemikiran Fiqh Abuya Muhammad Wali terhadap Perubahan Pengamalan Hukum Islam Masyarakat Aceh

Bila dilihat dari sejarah kehidupan Abuya Muhammad Wali, ia banyak berkiprah di dalam masyarakat pada masa setelah kemerdekaan,<sup>325</sup> pada masa itu, Abuya berkecimpung dalam masyarakat sebagai penganyom dan pengawal masyarakat Aceh, sehingga lahirlah sebuah kitab yang berisi tentang jawaban permasalahan hukum fiqh masyarakat Aceh. Hal ini memberi pengaruh yang sangat kuat dan sangat besar dalam pengamalan fiqh masyarakat Aceh semenjak pasca kemerdekaan hingga sekarang ini. Menurut analisa Mumtazul Fikri dalam tulisannya<sup>326</sup> bahwa pada masa pasca kemerdekaan timbul gesekan lintas paham keberagamaan terutama antara kaum sakral<sup>327</sup> dan kaum profan.<sup>328</sup> Hal ini

---

<sup>323</sup>Ini merupakan panggilan kealiman kepada Tgk. H. Hasanoel Basry, ia merupakan pimpinan pesantren Ma'hadul Ulumuddiniyah Islamiyyah Samalanga Bireuen Aceh.

<sup>324</sup>Mumtazul Fikri, *Transformasi Tradisi Akademik Islam...*, h. 561-562

<sup>325</sup>Analisis ini dilihat dari masa lahirnya hingga meninggalnya Abuya, yaitu 1917-1961 M.

<sup>326</sup>Mumtazul Fikri, *Transformasi Tradisi Akademik Islam dan Kontribusinya Terhadap Resolusi Konflik Agama di Aceh*, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia [Mumtazulfikri82@gmail.com](mailto:Mumtazulfikri82@gmail.com). Conference Proceeding. IRICIS I. H. 545

<sup>327</sup>Kaum sakral adalah sekelompok umat Islam Aceh yang beragama secara sakral, statis, dan eksklusif. Kelompok ini didominasi oleh kaum sarungan, teungku (kyai) dan santri-santri

diperuncing dengan kedudukan kaum profan yang menduduki jabatan pemerintah, sedangkan kaum sakral mulai tersisihkan dengan pendidikan dayah khas pesantren. Terlebih saat munculnya maklumat bersama yang dikeluarkan oleh Abu Daud Beureueh<sup>329</sup> dan Abu Hasballah Indrapuri<sup>330</sup> tentang kenduri kematian dan beberapa maklumat lainnya. Sedangkan tradisi dimaksud telah dipraktikkan oleh masyarakat Aceh sejak lama terutama oleh kaum sakral.

Sebagai contoh kasus, penulis angkat masalah tentang kenduri kematian. Adapun fatwa Abuya Muhammad Wali terhadap anjuran dan kesunnahan kenduri kematian dan menghadihkan fahala kepada mayit sesudah dikuburkan;

Pertanyaan ini berasal dari bilal Mesjid di Medan<sup>331</sup>.

Kenduri kepada arwah si mati di hadiahkan pahala zikir dan pahala (surat) al-Ikhlâs dan sebagainya, adakah dapat pahalanya (sampai) kepada si mati, dan (sedangkan) dalam al-Qur'an mengatakan :

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ

Dan jagalah dirimu dari (azab) hari (kiamat, yang pada hari itu) seseorang tidak dapat membela orang lain, walau sedikitpun; dan (begitu pula) tidak diterima syafa'at dan tebusan dari padanya, dan tidaklah mereka akan ditolong. (Al-Baqarah : 48) dan ayat Qur'an ini sudah berlawanan dengan hadist Nabi SAW, yaitu :

---

dayah (pesantren). Diantara tokoh ulama Aceh yang termasuk ke dalam golongan ini antara lain: Abuya Muhammad Waly Al-Khalidi dan Abu Hasan Krueng Kale.

<sup>328</sup>Kaum profan adalah kelompok umat Islam Aceh yang menganut paham Islam kontekstual yang profan, dinamis, dan inklusif. Kelompok ini didominasi oleh para alumni madrasah dan sekolah umum, atau alumni dayah yang berpandangan progresif. Diantara tokoh ulama Aceh yang termasuk ke dalam kelompok ini antara lain: Abu Daud Beureueh dan Abu Hasballah Indrapuri.

<sup>329</sup>Abu Daud Bereueh pada saat itu memegang jabatan sebagai Ketua Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA).

<sup>330</sup>Yang pada saat itu memegang jabatan sebagai Ketua Mahkamah Syari'ah Aceh.

<sup>331</sup>Abuya Muhammad Wali, *al-Fatawa...*, h. 47

## إذا مات ابن آدم... إلح

Pada hadist ada masuk amal yang shaleh dan anak yang berdoa dan ayat yang berlawanan dengan hadist ini, harap tuan beri penjelasan yang shahih supaya dapat saya mengikuti?

Adapun jawaban yang difatwakan oleh Abuya Muhammad Wali adalah:

Pahala kenduri dan pahala zikir dan pahala *قل هو الله أحد* dan sebagainya semua itu sampai kepada si mati, kalau diniatkan atau di hadiahkan pahala itu kepada si mati, karena (sesuai dengan) sabda Nabi :

انما لكل امرئ ما نوى ...

“Bahwasanya setiap bagi sesuatu urusan itu tergantung apa yang diniatkan...”

Dan pada hadist lain disebutkan bahwa memberi manfaat bagi orang yang disengat *kala* akan rajah sebahagian sahabat Nabi dengan (bacaan surat) fatihah. Dan firman Allah:

واتاكم في كل ما سألتموه...

“Dan apa-apa yang telah diberikan kepada kalian dari setiap sesuatu niscaya mintalah kepada-Nya...”

Untuk itu maka syarat sampai pahala kepada si mayi itu adalah kalau di doakan atau di hadiahkan dengan menyebutkan pahala yang tersebut (untuk yang dituju). Tetapi kalau tidak di doakan atau tidak pula diniatkan pahalanya kepada si mati maka telah sepakat Imam yang empat atas sampai pahala kepada si mati, maka yang demikian tidak sampai menurut yang dikehendaki oleh Imam Syafi'i r.a dan nas yang mengatakan sampai pahala kenduri kepada si mati (dijelaskan) didalam Kitab *I'anatut Thalibin* karangan Abu Bakar Syata, juzu' 3, no. 144, (sebagai berikut) :

والحاصل انه ان ملك لاجل الاحتياج او لقصد الثواب مع صيغة كان هبة و صدقة و ان ملك بقصد الكرام مع صيغة كان هبة و هدية و ان ملك لا لاجل الثوب و لا اكرام بصيغة كان هبة فقط و ان ملك لاجل الاكرام من غير صيغة كان هدية فقط فبين الثلاثة عموم وخصوص من وجه.

“Dan hasilah bahwasanya apabila seseorang mempunyai suatu hajat atau maksud pahala disertai lafadz maka hal itu termasuk pemberian dan shadaqah, dan apabila seseorang memuliakan (untuk si mayit) beserta sighthat maka ianya itu berupa pemberian dan hadiah, dan apabila seseorang tidak memiliki tujuan pahala dan juga tidak untuk memuliakan dengan disertai sighthat niscaya adalah ianya itu hanya berupa pemberian saja dan apabila seseorang memiliki tujuan karena memuliakan tanpa menggunakan sighthat maka adalah ianya itu hanya berupa hadiah saja, maka penjelasan yang ketiga tersebut diatas adalah bentuk umum dan khusus dari satu tujuan.

Dan (disebutkan juga di) dalam *Tuhfatul Minhaj* karangan Ibnu Hajar al-Haitami, juz. 3, no. 207 keterangannya sebagai berikut:

وما اعتيد من جعل اهل الميت طعاما ليدعو الناس عليه بدعة مكروهة كاءجابتهم لذلك لما صح عن جرير كنانعد الاجتماع الى اهل الميت و صنعهم الطعام بعد النياحة و وجه عبده من النياحة ما فيه من شدة الاهتمام يأمر الجزن و من ثم كره اجتماع اهل الميت ليقتصدوا بالعزاء قال الائمة بل ينبغي ان ينصرفوا في حوائجهم فمن صاد فهم عزاهم و أخذ جمع من هذا و من بطلان الوصية بالمكروه بطلانها باطعام المعزين وبه صرح فى الانوار نعم ان فعل لاهل الميت مع العلم بانهم يطعمون من حضرهم لم يكره و فيه نظر و دعوى ذلك التضمن ممنوعة و من ثم خالف ذلك بعضهم فافتى بصحة الوصية باطعام المعزين

“Dan apa-apa yang cenderung (atas) keluarga mayit dalam menjadikan makanan untuk mengundang mayasarakat atas yang demikian itu adalah bid’ah yang makruh akan tetapi hal tersebut itu sah menurut pendapat Imam Jarir. Dalam keadaan ini kami mengembalikan kepada pendapat ijtima’, yaitu kepada mayit. Dan mereka yang telah bertuju membuat makanan (kenduri) hal itu sangat penting sesuai diperintahkan oleh imam jazan. Dan kemudian ada ulama yang sepakat memakruhkan hal tersebut karena maksud dengan sebab menghibur. Telah berkata kebanyakan ulama : akan tetapi diharuskan (membuat makanan) bagi mereka yang berpaling dari maksud bisnis, maka barang siapa yang mempertemukan maksud ini kepada nisbah mayit dan mengambil cara tersebut ini

dan mengambil segala kebatalan ini maka makanan tersebut batalah hukumnya. Adapun berkenaan dengan membuat makanan untuk para hadirin telah dijelaskan didalam kitab *Anwār* bahwa mereka membuat makanan untuk ahli rumah beserta dengan ilmu dengan bahwa mereka memakan makanan dari para hadirin maka hal tersebut tidak dimakruhkan. Dan orang yang memikirkan tentang hukum ini dan berdebat didalamnya maka dilarang. Dan kemudian dari sebahagian mereka yang berpaling dari yang demikian itu maka memberikan makanan bangsa kepada mayit adalah sah.

Maka kenduri yang (terjadi) sekarang ini adalah sunnah, karena kenduri itu untuk orang membaca Qur'an dan Shamadiyah dan Tahlil dan segala keterangan yang mengatakan makruh adalah kenduri untuk yang meratuk kepada kematian.

Didalam kitab *Tafsir Shawi, juzu' awwal*, no. 91 :

واما لم يوصى وقد جرت العادة بذلك او لمال واسع و فعل ذلك كبير رشيد.

Dan apabila tidak diwasiatkan sungguh telah berjalan amalan secara adat yang demikian itu ataupun juga berjalan amalan untuk harta yang luas dan berbuat yang demikian itu merupakan perbuatan lurus yang besar

Adapun ayat Qur'an tadi diatas (yaitu) :

واتقوا يوما لا تجزى الخ

Dan jagalah dirimu dari (azab) hari (kiamat, yang pada hari itu) seseorang tidak dapat membela orang lain.

Ayat di atas ditujukan untuk orang kafir yang tidak dapat ditolong oleh orang (yang) mukmin, tetapi kalau orang mukmin dapat syafaat karena hadis yang shahih (yaitu) :

شفاعتي الكبائر

(artinya : “syafaatku adalah besar”) dan dalam ayat kursi (yang berbunyi)

من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه

Artinya : “tiada yang memberi syafaat di sisi Allah tanpa izinya”)

Ayat di atas menetapkan adanya syafaat bagi orang mukmin, dan ada ayat lagi (yang berbunyi) :

ربنا اغرلنا و لاخواننا الذى سبقونا بالايمان

Artinya :“Wahai Tuhan kami ampunilah dosa kami dan dosa orang-orang sebelum kami dengan iman”.

hingga akhirnya ayat dan adapun Hadist (yang berbunyi) :

اذا مات ابن ادم...الخ

Maksudnya itu (adalah) anak Adam yang islam bukan yang kafir. Maka oleh karena itu tidaklah berlawanan hadist itu dengan ayat *واتقوا يوما لا تجزى الخ*, karena makna berlawanan itu atau Mu'arid itu (adalah) *Tawaarud Baina ma'naini Mukhtalifina 'ala mahalli wahid* (yang artinya adalah persamaan itu diantara dua makna yang berbeda atas keadaan yang satu), (untuk itu) karena ayat Qur'an tadi maksudnya (menunjukkan) bagi orang kafir tidak dapat dibantu atau (mendapatkan) syafaat dan yang didalam hadist itu bagi orang yang mukmin.

Dari uraian dan jawaban Abuya Muhammad Wali diatas, sangat jelas bahwa amalan yang sudah lazim dilakukan oleh masyarakat Aceh memiliki unsur-unsur ibadah yang dapat dipertanggung jawabkan secara dalil. Dalam hal ini Abuya Muhammad Wali menggunakan teori adaptabilitas hukum Islam. Fatwa Abuya ini bila dibandingkan dengan uraian dan seruan Daud Bereueh<sup>332</sup> sangat berbeda. Sehingga masyarakat Aceh dalam pengamalan keagamaannya terpecah menjadi dua kelompok, sebahagian kecil masyarakat mengikuti fatwa dari Abu Daud Bereueh, namun sebahagian besarnya mengikuti fatwa dari Abuya Muhammad Wali.

---

<sup>332</sup>Ditinjau dari segi pendidikan, Abu Daud Beureueh melalui organisasi Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA) merancang pendidikan Islam transformatif yang berupaya menjadi penengah antara pendidikan Islam konservatif di dayah dan pendidikan umum sekuler di sekolah-sekolah Belanda.

Adapun isi maklumatnya secara lengkap adalah:

### **Maklumat Bersama**

Kami ulama ulama Atjeh, Pengurus2 Agama, Hakim2 Agama dan Pemimpin2 Sekolah Islam Keresidenan Atjeh yang berlangsung mulai tgl 20-24 Maret 1948 di Kuta Radja.

### **Memperhatikan**

Bahwa hal- hal jang tersebut di bawah ini jaitu :

1. Kenduri kematian (kenduri pada hari kematian, kenduri djirat, kenduri seperti seunudjoh dan sebagainya.
2. Kenduri Maulid seperti jang makrup dan banyak di kerjakan di zaman lampau.
3. Kenduri pada perkuburan (seperti pada perkuburan Tgk Di Andjong, Po tjut Samalanga, Po Tjut Di Barat dan sebagainya. Kenduri di tepi laut, di babah Djurung di bawah pohon pohon jang besar di hutan dan sebagainya jang menurut anggapan penduduk untuk melepaskan Nazar dan Tulak Bala.
4. Memberi sedekah pada hari kematian (sedekah waktu majat turun dari rumah, setelah sembahjang djenadjah pada perkuburan dan sebagainya.
5. Mengawal Perkuburan seperti yg berlaku dan banjak di kerdjakan di zaman jang lampau.
6. Bang (azan) waktu memasukkan majat ke dalam kubur.
7. Membina perkuburan (membuat tembok sekeliling kubur, membuat sesuatu Bina di atas kubur).
8. Ratib Salik dan Ratib di perkuburan seperti jang berlaku dan banjak dikerdjakan di zaman jang lampau.
9. Membaca Al Qur'an di rumah orang mati, seperti adat jang telah berlaku. Begitu djuga di perkuburan telah menjadi adat jang menurut anggapan penduduk tidak boleh di tinggalkan karena di sangka termasuk dalam Agama pada hal tidak.

### **Mengetahui**

Bahwa di dalam Agama tidak ada satu alasan atau Dalil dari kitab Allah, Sunnah Rasulullah, Idjma' Ulama dan Kias jang menunjukkan bahwa Pekerjaan – pekerdjaan itu disuruh atau sekurang kurangnya di izinkan mengerdjakan.

### **Menimbang**

Bahwa hal – hal tersebut :

- a. Sebahagiannya merusakkan Tekad Ketauhidan Kaum Muslimin.
- b. Sebahagiannya melemahkan semangat beribadat.
- c. Sebahagiannya membawa kepada membuang harta pada bukan tempatnya

(Tabzir) jang dilarang oleh Agama.

d. Umumnya mentjemarkan nama Islam dan Kaumuslimin di mata Dunia.

Memutuskan

1. Pekerdjaan tersebut tidak di izinkan oleh Agama mengerdjakannya.
2. Setcepat mungkin pekerdjaan – pekerdjaan itu mulai di tinggalkan.

Demikian supaya seluruh masyarakat Kaum Muslimin mendapat maklum dan mengamalkan keputusan ini.

Kuta Radja, 5 Mei 1948.

Atas nama Ulama-Ulama Seluruh Atjeh

dtto

( TGK M. DAUD BEUREUEH )

Atas Nama :

Pengurus2 Agama Seluruh Atjeh  
Kepala Djabatan Agama Bhg Islam  
dtto.

( TGK ABDURRAHMAN )

Atas nama Hakim-Hakim Seluruh Atjeh  
Kepala Mahkamah Syari'ah Kres Atjeh  
dtto.

( TGK H. Ahmad Hasballah Indrapuri )

Atas Nama : Pemimpin Sekolah Islam  
Pemimpin Sekolah Islam Atjeh Besar  
dtto

( IBRAHIM AMIN )

Di ketahui dan di setudjuai oleh  
Wkl Kepala Pedjabat Agama Kres Atjeh  
dtto

( TGK M. NOER el IBRAHIM )

Di salin kembali oleh  
Kepala Kantor Urusan Agama

Ketjamatan Bukit / Nosar Takengon.  
dtto

( Abd Djalil B.H )

Untuk menangkal pengaruh pemikiran Daud Bereueh, maka Abuya Muhammad Wali disamping mengeluarkan fatwanya sebagaimana yang termaktub dalam kitabnya *al-Fatawa*, juga menguatkan keilmuannya dengan membangun dayah Darussalam di Labuhan Haji, Aceh Selatan. Dayah yang dipimpin oleh Abuya Muhammad Wali ini mampu menciptakan jaringan pendidikan dayah hingga melahirkan ulama-ulama pimpinan dayah terkemuka di Aceh hingga saat ini. Diantaranya, (1) Teungku Abdullah Hanafiah Tanoh Mirah; (2) Teungku Abdul Aziz MUDI MESRA Samalanga; (3) Teungku Adnan Mahmud Bakongan; (4) Teungku Prof. Muhibbuddin Waly, dan lainnya: (5) Teungku Muhammad Amin Blang Bladeh. (6) Abu Keumala (Tgk. Syihabuddin) pimpinan pesantren Darussalamah di Medan.<sup>333</sup> Maka bisa dikatakan bahwa jaringan seluruh Aceh saat itu semuanya berasal dari dayah Darussalam Labuhan Haji Aceh Selatan.

Konflik antara kaum sakral dan kaum profan yang terjadi pasca kemerdekaan Republik Indonesia masih juga membekas hingga saat ini. Abu Daud Beureueh dan Abu Hasballah Indrapuri belum juga menjadi bagian dari ulama kharismatik Aceh dalam perspektif kaum sakral. Fakta ini dikuatkan dengan beredarnya poster kumpulan foto-foto ulama Aceh sejak era kesultanan Aceh hingga zaman modern dalam beberapa tahun terakhir ini. Poster tersebut dicetak dalam jumlah banyak dan dipajang di rumah-rumah dan kedai-kedai di seluruh Aceh. Uniknya, dari 124 foto ulama Aceh yang terdapat pada poster tersebut, Abu Daud Beureueh dan Abu Hasballah Indrapuri tidak termasuk di dalamnya. Isu ini sempat hangat di Aceh tentang penyebab Abu Daud Beureueh tidak termasuk di dalam poster tersebut, dan bagaimana kriteria ulama kharismatik yang dimaksud. Disamping itu, mayoritas masyarakat Aceh dalam pengamalan fiqhnya masih merujuk kepada fatwa dan putusan hukum Abuya Muhammad

---

<sup>333</sup>Apabila diperiksa, dapat disimpulkan bahwa ulama-ulama Aceh sekarang merupakan hasil didikan dan jebolan dari dayah Darussalam Labuhan Haji Aceh Selatan. Lihat selengkapnya Musliadi, *Abuya Syeikh Mudawali al-Khalidi (1917-1961)*, (Labuhan Haji, Darussalam, 2013).

Wali khususnya dalam masalah kenduri kematian dan baca al-qur'an kepada mayyit.

Fakta ini diantara bukti bahwa konflik kaum sakral dan kaum profan masih saja terjadi bahkan puluhan tahun pasca kemerdekaan Republik Indonesia. Dan konflik ini terus melebar hingga kepada periode pasca tsunami dan konflik melalui isu Wahabi-Aswaja. Hal ini dapat diidentifikasi juga ketika terjadi perebutan manajemen tata tertib pelaksanaan shalat jum'at khususnya di Masjid Raya Baiturrahman Banda Aceh.<sup>334</sup>karena mesjid ini termasuk mesjid yang tata laksana khutbah jum'atnya berbeda dengan kebanyakan mesjid di Aceh serta mesjid ini menjadi ikon atau kebanggaan warga masyarakat Aceh.

Tata cara pelaksanaan khutbah jum'at yang dianjurkan oleh Abuya Mudawali dalam kitabnya *al-Fatawa*, agar tidak diragukan lagi keabsahannya adalah:

Yaitu mula-mula hendaklah khatib (sang pemberi khutbah) berpidato atau memberi nasehat dahulu dari bahasa Indonesia, seperti halnya pidato dimuka umum menerangkan nasehat-nasehat yang berguna dengan bahasa apa saja (selain bahasa arab) sehabis pada pidato itu barulah khatib melakukan rukun-rukun khutbah sebagaimana mestinya, jangan dicampur lagi dengan pidato".<sup>335</sup>

Hasil wawancara penulis dengan Tgk. Muhammad Amin<sup>336</sup>, menyebutkan bahwa sebelum abuya mengeluarkan fatwa serta anjuran seperti demikian, praktek khutbah juma't masih diselangi dengan nasihat<sup>337</sup> dalam bahasa ajam (non Arab), namun tidak ada yang melebihi atas masa dua rakaat shalat yang ringan. Oleh karena demikian, menurut analisa penulis, abuya

---

<sup>334</sup>Kasus pengambilalihan manajemen pelaksanaan tata tertib Shalat Jumat di Masjid Raya Baiturrahman Banda Aceh yang dilakukan Himpunan Ulama Dayah Aceh (HUDA), Majelis Ulama Nanggroe Aceh (MUNA) dan Front Pembela Islam (FPI) pada Jumat, 19 Juni 2015 ([www.acehterkini.com](http://www.acehterkini.com), 2016). Berselang setahun kemudian, kasus serupa juga terjadi di Masjid Al-Izzah, Krueng Mane, Kecamatan Muara Batu, Kabupaten Aceh Utara pada hari Jumat tanggal 20 Mei 2016 ([www.ajnn.net](http://www.ajnn.net), 2016).

<sup>335</sup>Muhammad Wali, *al-Fatawa...*, h. 73

<sup>336</sup>Ia merupakan salah seorang murid Abuya Muhammad Wali, *wawancara dilakukan pada tanggal 22 Januari 2017*.

<sup>337</sup>Nasihat itu termasuk ke dalam salah satu rukun khutbah jum'at.

Muhammad Wali melihat kepada *ihthiyat* (kehati-hatian) dalam mengeluarkan fatwa.

Menurut hemat penulis, apabila melihat fakta seputar perbedaan fatwa yang dikeluarkan oleh kaum sakral dan kaum profan pasca kemerdekaan, dapat disimpulkan beberapa hal berikut: (1) akar permasalahan utama perbedaan ini adalah adanya politik *divide et impera* Belanda di periode kolonial; (2) Hurgronje adalah tokoh dibalik perpecahan di Aceh, rekomendasinya menjadikan ulama dan Islam sebagai pihak tertuduh atas terjadinya perang berkepanjangan di Aceh; (3) pasca kemerdekaan, ulama Aceh terpecah menjadi dua golongan, yaitu kaum sakral yang beragama secara konservatif, statis, dan eksklusif, dan kaum profan yang menganut paham Islam kontekstual yang dinamis, dan inklusif. ; (4) konflik ini menunjukkan bahwa tradisi akademik Islam pada periode pasca kemerdekaan mulai mengarah kepada profan-kontekstual. Fakta ini dikuatkan dengan adanya dua model pendidikan Islam berbeda, baik dari segi visi dan misi lembaga, model pembelajaran hingga kurikulum yang diajarkan. *Pertama*, lembaga pendidikan transformatif yang didirikan oleh Abu Daud Beureueh dan PUSA. *Kedua*, Dayah Darussalam Labuhan haji dengan model pendidikan Islam konservatif yang didirikan oleh Abuya Muda Waly.

Menurut analisa penulis, ada beberapa faktor yang melatarbelakangi terjadinya perubahan pengamalan masyarakat Islam di Aceh, *pertama*, kedatangan bangsa asing yang melakukan intervensi terhadap dunia pendidikan di Aceh. Secara historis, bangsa Aceh telah melakukan kontak dengan bangsa asing sejak lama, khususnya Arab dan Timur Tengah. Akan tetapi budaya belajar dan iklim intelektual antara Aceh, Arab dan Timur Tengah tidak jauh berbeda. Bahkan Jamiah Masjid Raya Baiturrahman sedikit banyak mengikuti tradisi akademik Jamiah al-Azhar Cairo, Mesir. Sedangkan ekspansi kolonial Belanda di Aceh telah merubah dunia pendidikan Aceh. Belanda memperkenalkan sekolah-sekolah umum sekuler yang sangat bertolakbelakang dengan model pendidikan dayah yang dikenal di Aceh. Selain itu, pasca tsunami dan konflik, Aceh dibanjiri dengan bantuan kemanusiaan di berbagai aspek diantaranya pendidikan. Dan pasca tsunami dan konflik, beberapa model pendidikan baru mulai dikenal di Aceh, diantaranya Fatih Bilingual School dan LIPIA Aceh. Oleh karena itu pada

periode pasca kemerdekaan dan tsunami dan konflik terjadinya perubahan tradisi akademik Islam menjadi profan-kontekstual. *Kedua*, terjadinya perkembangan multimedia dan teknologi informasi. Ibarat arus sungai yang deras, perkembangan multimedia dan teknologi informasi tidak terbendungkan. Inilah yang dilakukan oleh kaum sakral (Aswaja) di Aceh yang mulai menyesuaikan diri dengan penggunaan media multimedia dan teknologi dalam proses belajar mengajar. *Ketiga*, tidak terselesaikannya konflik pada periode pasca kemerdekaan. Konflik antara kaum sakral dan kaum profan pada periode pasca kemerdekaan menimbulkan pengaruh pada periode pasca tsunami-konflik. Dimana kontestasi antara kedua golongan ini bermuara pada transformasi tradisi akademik profan-kontekstual. Tanpa disadari, kedua golongan ini saling berkreasi untuk mengembangkan diri agar lebih unggul dalam mensyiarkan Islam dan dapat lebih diterima oleh umat.

Berikut beberapa fakta kontribusi para ulama dalam pengamalan keagamaan masyarakat Aceh. *Pertama*, periode kesultanan Aceh. Tradisi menulis ilmiah para ulama Aceh (Ar-Raniry dan As-Singkily) telah mampu meredam konflik sosial dan agama oleh pengikut salek buta dan paham wujudiyah As-Sumatrani. Agaknya Ar-Raniry memahami bahwa sebuah ideologi tidak mungkin dapat dipatahkan hanya dengan kekerasan fisik dengan menangkap atau bahkan ‘menghilangkan’ pengikut. Tetapi juga dibutuhkan kepada naskah tekstual yang ilmiah agar dapat dibaca oleh para penuntut ilmu, sehingga salek buta dan wujudiyah akan tertolak dengan sendirinya tanpa membutuhkan bentrok fisik dan korban jiwa. Bahkan fatwa-fatwa dan kitab-kitab karangan para ulama Aceh pada periode ini telah mampu meredam pemberontakan terhadap kedudukan Sultanah hingga ke akarnya. Hal ini terkait dengan isu tentang status pemimpin perempuan di dalam Islam yang digugat oleh pengikut As-Sumatrani dan beberapa oknum uleebalang di Kesultanan Aceh Darussalam. Dan kitab-kitab Ar-Raniry dan As-Singkily telah menjadi fakta sejarah bahwa tradisi akademik Islam telah memberikan kontribusi bagi perdamaian di periode kesultanan Aceh Darussalam. *Kedua*, periode penjajahan kolonial Belanda. Resolusi konflik Aceh pada periode ini sedikit berbeda dengan periode yang lain. Karena sangat sulit untuk mendamaikan konflik yang terjadi antara penjajah dan pribumi. Karena penjajah

selalu saja mencari cara untuk melakukan ekspansi dan eksplorasi terhadap koloni jajahannya, meski harus mengobarkan harta bahkan jiwa penduduk pribumi, dan inilah yang terjadi di Aceh. Menurut penulis, satu-satunya penyelesaian konflik periode ini adalah dengan melakukan perlawanan massal dan mengobarkan semangat jihad orang Aceh terhadap penjajahan Belanda. Maka dalam hal ini, Hikayat Prang Sabi dengan apik telah mengambil peran tersebut. Sebagai sastra perang (epic-poetry), karya ini telah mampu merubah arah perang Aceh. Dari perang kerajaan menjadi perang rakyat, dari perang bela negara menjadi perang bela agama. Meski Sultan telah ditangkap, wilayah-wilayah Aceh berhasil ditaklukkan, administrasi dan pemerintahan di bawah kendali Belanda, tetapi satu kalipun Aceh tidak pernah menyerahkan kekuasaannya kepada Belanda. Dan spirit Hikayat Prang Sabi terus hidup di dalam jiwa orang Aceh meski zaman telah berganti dan penulis karya-sastra tersebut telah tiada. Hikayat Prang Sabi menjadi bukti sejarah bahwa tradisi akademik Islam telah memberikan kontribusi bagi menjaga keberlangsungan iman dan kedamaian hati orang Aceh meski hidup dalam belenggu penjajahan Belanda. *Ketiga*, periode pasca kemerdekaan. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya pada periode ini ulama Aceh terbagi menjadi 2 (dua) golongan, kaum sakral dan kaum profan. Terlibatnya kaum profan pada pemerintahan pasca kemerdekaan menjadikan kaum sakral mengasingkan diri melalui model pendidikan dayah yang inklusif, sehingga benturan konflik keduanya dapat diminimalisir.

Salah satu dayah yang menjadi induk jaringan ulama Aceh adalah Dayah Darussalam Labuhanhaji, Aceh Selatan. Dan tradisi akademik kaum sakral yang inklusif telah menciptakan jaringan teungku-teungku kharismatik di Aceh, pimpinan-pimpinan dayah besar dengan jumlah ribuan santri, diantaranya Teungku Abdullah Hanafiah Tanoh Mirah, Teungku Abdul Aziz Samalanga, Teungku Adnan Mahmud Bakongan, Teungku Prof. Muhibbuddin Waly, dan lainnya. Sedangkan kaum profan mengembangkan model pendidikan madrasah yang progresif, sebagai penengah antara pendidikan dayah yang konservatif dan pendidikan Belanda yang sekuler. Pada periode ini antara kaum sakral dan kaum profan, keduanya lebih menfokuskan pikiran pada pengembangan lembaga pendidikan masing-masing. Sedangkan riak-riak konflik yang terjadi hanya pada

level bawah, sedangkan secara institusi tidak terjadi konflik frontal apalagi hingga bentrokan fisik. Keberadaan dayah dan madrasah pada periode ini menunjukkan bahwa pesatnya perkembangan dunia intelektual Aceh dan keberadaannya telah mampu meredam potensi-potensi konflik agama yang mungkin terjadi. *Keempat*, periode pasca tsunami dan konflik. Pada periode ini, konflik yang terjadi antara Aswaja (kaum sakral) dan Wahabi (kaum profan). Menurut hemat penulis, kontestasi antara kedua mazhab Islam ini tanpa disadari telah menimbulkan persaingan signifikan meski dengan lahan dakwah yang berbeda. Dimana lahan dakwah Aswaja lebih terfokus kepada masyarakat pedesaan sedangkan lahan dakwah Wahabi lebih terfokus kepada masyarakat perkotaan. Bahkan beberapa tahun terakhir ini, Aswaja telah mulai melebarkan lahan dakwahnya kepada masyarakat perkotaan.

Berdasarkan hasil wawancara dengan Abu Paloh Batee<sup>338</sup>, pengaruh abuya Muhammad Wali sangat besar dalam perubahan hukum Islam di Aceh, khususnya daerah pedesaan, namun dalam beberapa tahun terakhir, pengaruhnya sudah mulai memasuki daerah perkotaan. misalnya dalam permasalahan kenduri kematian, tatacara pelaksanaan khutbah jum'at. Tatacara khutbah jum'at di Mesjid Islamic Centre Kota Lhokseumawe mengikuti sebagaimana fatwa Abuya Muhammad Wali.

Wawancara penulis dengan Abu Min Cottrueng<sup>339</sup>, menurutnya mayoritas masyarakat Aceh Utara seluruhnya mengikuti fatwa yang dikeluarkan oleh Abuya Muhammad Wali, hanya sebahagian kecil saja yang masih berpegang kepada himbauan yang dikeluarkan oleh Daud Bereueh tentang tatacara pengamalan masyarakat Aceh.

Asumsi penulis hal ini disebabkan karena adanya kekhawatiran Aswaja terhadap perkembangan dakwah Wahabi di perkotaan beberapa tahun terakhir. Tentu dakwah perkotaan akan berbeda dengan dakwah pedesaan, sehingga Aswaja perlu menyesuaikan diri dengan model syiar Islam ala perkotaan

---

<sup>338</sup>Nama lengkapnya adalah Tgk. H. M. Yusuf Ali, beliau adalah pimpinan pesantren Darul Abrar Kota Lhokseumawe.

<sup>339</sup>Nama lengkapnya adalah Tgk. H. Muhammad Amin Daud, beliau adalah pimpinan pesantren Raudhatul Ma'arif. Kabupaten Aceh Utara.

sebagaimana yang telah dipraktikkan Wahabi sejak lama. Berdirinya kampus berbasis dayah, dakwah multimedia, pengajian live streaming, dakwah via android, diantara model pendidikan dan media dakwah baru yang dikembangkan Aswaja pada periode ini. Kontestasi ini menyebabkan semakin menyempitnya jurang potensi konflik fisik, sebaliknya semakin terbukanya paradigma akademis di kedua mazhab tersebut. Keberadaan kampus-kampus berbasis dayah dan media dakwah multimedia menunjukkan bahwa tradisi akademik Islam telah memberi kontribusi bagi berkurangnya potensi-potensi konflik agama di Aceh khususnya pada periode pasca tsunami dan konflik.

Jadi kesimpulan penulis dari uraian diatas adalah kontribusi Pemikiran Fiqh Muhammad Wali terhadap pengamalan fiqh Masyarakat Aceh yaitu dengan melihat kepada arah pengamalan masyarakat Aceh pasca kemerdekaan dan pengamalan masyarakat pasca konflik dan tsunami. Hasilnya adalah fatwa abuya Muhammad Wali memberi pengaruh besar, diantaranya adalah fatwa Abuya tentang khanduri kematian, dimana fatwa ini membantah dan meluruskan fatwa Abu Daud Beureueh yang menganggap khanduri kematian merupakan suatu hal yang bid'ah dilakukan. Sehingga dari hasil kedua fatwa ini masyarakat Aceh terbagi kepada dua kelompok masyarakat yaitu kaum sakral yang merupakan kelompok mayoritas dan kaum profan yang merupakan kelompok minoritas. Kemudian fatwa abuya Muhammad Wali tentang metode tata cara pelaksanaan khutbah jum'at yang sesuai dengan kearifan lokal. Fatwa ini juga memberi pengaruh besar terhadap pengamalan fiqh masyarakat Aceh sejak pasca kemerdekaan hingga saat ini. Fenomena kebangkitan ASWAJA<sup>340</sup> pasca konflik dan tsunami ditandai dengan perubahan tata cara pelaksanaan khutbah Jum'at di Mesjid Raya Baiturrahman Banda Aceh oleh golongan ASWAJA adalah merupakan indikator atas pengaruh fatwa Abuya Muhammad Wali, yang diteruskan secara estafet oleh murid-muridnya yang sudah menjadi ulama di seluruh Aceh.

---

<sup>340</sup>Suatu istilah yang dimaksudkan bagi para pengikut dari pemikiran kalam Abu Hasan al-asy'ari dan Abu Mansur al-matturidi.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan beberapa point, antara lain:

1. Metode pemikiran fikih (*istinbāt*) Abuya Muhammad Wali dalam merumuskan suatu hukum lebih banyak menggunakan metode yang berpola *bayāni*, dan hanya sedikit yang memakai pendekatan secara *ta'li* dan *istiṣlahi*. Dalam proses penetapan hukum, Abuya Muhammad Wali tidak selalu konsisten dengan metode *istinbāt* yang di gunakannya. Karena itu dalam menetapkan suatu hukum, kadang ia melihat kepada sumber utama hukum Islam, yaitu dengan melihat ibarat secara dhahir dari Al-qur'an dan Sunnah (nass dari Al-qur'an dan Sunnah), apakah *nass* Al-qur'an dan Sunnah ada berbicara tentang masalah yang dibicarakan atau tidak. Bila ia tidak menemukannya di dalam *nass* keduanya, maka ia akan melihat pada apa yang bisa di pahami dari keduanya (zahir keduanya). Bila tidak ditemukannya juga baru ia menoleh kepada dalil-dalil lain yang dipakainya. Misalnya pendapat ulama dalam kitab-kitab klasik. Tidak jarang pula ditemukan Abuya Muhammad Wali mengemukakan pendapat ulama sebagai dalil untuk ber*istinbāt*, baik yang saling mendukung ataupun yang berbeda dalam suatu masalah, masing-masing pendapat ini dikemukakannya dengan menyebutkan alasan masing-masing.
2. Kontribusi pemikiran fikih Muhammad Wali terhadap perubahan hukum Islam di Aceh yaitu dengan melihat kepada arah pengamalan masyarakat Aceh pasca kemerdekaan dan pengamalan masyarakat pasca konflik dan tsunami. Hasilnya adalah fatwa abuya Muhammad Wali memberi pengaruh besar, diantaranya adalah fatwa Abuya tentang khanduri kematian, dan kenduri maulid, dimana fatwa ini membantah dan meluruskan fatwa Abu Daud Beureueh yang menganggap kenduri kematian dan kenduri maulid merupakan hal yang bid'ah. Dampak dari pemikiran Abuya Muhammad Wali ini, berpengaruh terhadap pengamalan masyarakat Aceh hingga sekarang. Kemudian fatwa Abuya Muhammad

Wali tentang metode tata cara pelaksanaan khutbah jum'at yang sesuai dengan kearifan lokal. Fatwa ini juga memberi pengaruh besar terhadap perubahan hukum Islam sejak pasca kemerdekaan hingga saat ini. Fenomena kebangkitan ASWAJA pasca konflik dan tsunami ditandai dengan perubahan tata cara pelaksanaan khutbah Jum'at di Masjid Raya Baiturrahman Banda Aceh oleh golongan ASWAJA adalah merupakan indikator atas pengaruh fatwa Abuya Muhammad Wali, yang diteruskan secara estafet oleh murid-muridnya yang sudah menjadi ulama di seluruh Aceh.

## **B. Saran dan Rekomendasi**

Akhirnya, penulis menyadari betul bahwa studi ini belumlah sepenuhnya mampu memberikan gambaran yang mendalam dan menyeluruh dari pemikiran fiqh Abuya Muhammad Wali. Karena itu penulis mengajukan beberapa saran dan rekomendasi antara lain:

1. Perlu dilakukan kajian konsep, metode, dan substansi pemikiran fiqh Abuya Muhammad Wali dalam berbagai aspek yang lain, sehingga lebih memperjelas sosok dan sumbangan pemikirannya dalam pengembangan hukum Islam khususnya di Aceh dan umumnya di Indonesia.
2. Perlu dilakukan kajian lapangan terhadap alumni-alumni maupun pesantren atau dayah yang menggunakan karya-karya Abuya Muhammad Wali sebagai *teks books*, sehingga dapat diketahui pengaruh pemikirannya secara empirik.
3. Dalam rangka memenuhi kebutuhan umat Islam Indonesia akan hukum Islam (fikih) yang responsif terhadap berbagai persoalan modern, hendaklah para ulama dan pemikir hukum Islam senantiasa bersikap dinamis dan merumuskan hukum melalui berbagai tingkatan ijtihad yang dilakukan secara terus menerus dengan penuh rasa tanggung jawab. Kajian terhadap berbagai kasus yang sifatnya kompleks hendaklah ditangani secara terbuka dengan memperhatikan pendapat berbagai ahli dari berbagai disiplin ilmu yang terkait.