

Kitab *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh* karya Imam al-Haramain al-Juwayni (419-478 H/ 1028-1085 M) adalah salah satu kitab induk usul fikih. Para ulama yang datang kemudian sering Merujuk kepada kitab tersebut, baik dengan meringkas ataupun mengomentarnya. Di antaranya, Imam al-Ghazali menulis komentar (*ta'liq*) terhadap *al-Burhan* dengan judul *al-Mankhul min Ta'liq al-Ushul*. Al-Ghazali selanjutnya mengelaborasi konsep *mashlahah* al-Juwayni di dalam dua karya usul fikihnya *Syifa' al-Ghalil* dan *al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul*. Demikian juga yang dilakukan oleh Fakhr al-Din al-Razi di dalam karyanya *al-Mahshul fi 'Ilm Ushul al-Fiqh*, dan Sayf al-Din al-Amidi dengan karyanya *al-Ihkam fi Ushul Ahkam*. Dari kedua kitab yang disebutkan terakhir ini berkembang ilmu usul fikih dengan aneka ragam karya ilmiah yang ditulis oleh para ahli dalam bidang ini, baik dalam bentuk *Mukhtasharat* (ringkasan), atau *Syarh* (komentar), seperti *al-Minhaj* oleh al-Baydawi, *Nihayat al-Sul Syarh Minhaj al-Wushul ila al-Ushul* oleh al-Isnawi, *al-Tanqih* oleh al-Qarafi beserta *Syarhnya* oleh al-Qarafi sendiri, *Mukhtashar al-Muntaha* dari *al-Ihkam al-Amidi* oleh Ibn al-Hajib, dan lainnya.

Di antara keistimewaan kitab *al-Burhan fi Ushul al-Fiqh* adalah, bahwa kitab ini mengangkat serta memperkenalkan pemikiran usul fikih para ulama sebelumnya dan kitab-kitab yang pernah mereka tulis, yang sebahagian besar tidak sampai ke tangan kita sekarang ini, seperti karya al-Baqillani *al-Irsyad wa al-Taqrif*, *al-Ushul al-Kabir* beserta *al-Ushul al-Saghir*-nya, *al-Mugni fi Ushul al-Fiqh* dan *Masa'il Ushuliyah*. Pemikiran Ibn Furak al-Syafi'i dalam kitabnya *Majmu'atihi*, pemikiran Abu al-Hasan al-Asy'ari dengan karyanya *Ajwibah al-Masa'il al-Basariyyah*, pemikiran al-Qadi 'Abd al-Jabbar al-Mu'tazili dengan kitabnya *al-Abwab*. Keseluruhan pemikiran para ulama di atas dengan karyanya sekaligus diuraikan oleh Imam al-Haramain al-Juwayni dengan jelas dan lugas sehingga dapat dijadikan pegangan bagi para ulama yang datang kemudian.



**Nawir Yuslem** lahir 15 Agustus 1958 di Payakumbuh, Sumatera Barat. Dosen Tetap Fakultas Syariah dan Program Pascasarjana IAIN SU Medan. Selain mengajar, ia juga menjabat sebagai Asisten Direktur I Program Pascasarjana IAIN SU untuk periode kedua (2006-2010).

Memperoleh gelar Doktor dalam bidang Usul Fikih dari IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1999 dengan mempertahankan Disertasi tentang Usul Fikih Mazhab Syafi'i dengan judul *Konsep Masalahah Dalam Pemikiran Usul Fikih Imam Al-Haramain Al-Juwayni Sebagaimana Terdapat Dalam Kitab Al-Burhan Fi Ushul Al-Fiqh*.

 **Citapustaka Media**  
citapustaka@gmail.com

ISBN 979-3216-81-6



9 789793 216812



Dr. Nawir Yuslem, MA

KITAB INDUK USUL FIKIH

Dr. Nawir Yuslem, MA

*al-Burhan fi Ushul al-Fiqh*

# KITAB INDUK USUL FIKIH

Konsep Mashlahah  
Imam al-Haramain al-Juwayni  
dan Dinamika Hukum Islam





*al-Burhan fi Ushul Fiqh*

# KITAB INDUK USUL FIKIH

Konsep Mashlahah  
Imam al-Haramain al-Juwayni &  
Dinamika Hukum Islam



*al-Burhan fi Ushul Fiqh*

# KITAB INDUK USUL FIKIH

Konsep Mashlahah  
Imam al-Haramain al-Juwayni &  
Dinamika Hukum Islam

Oleh:

Dr. Nawir Yuslem, M.A.

Citapustaka Media  
Bandung, 2007



---

**Judul Buku :**  
*al-Burhan fi Ushul Fiqh*  
**KITAB INDUK USUL FIKIH**  
*(Konsep Mashlahah Imam al-Haramain al-Jurwayni &  
Dinamika Hukum Islam)*

---

**Penulis**  
Dr. Nawir Yuslem, M.A.

---

**Setting layout**  
Muhammad Yunus Nasution

---

**Desain Cover**  
Auliart & Desain Grafis (ADG)

---

**Penerbit**  
**Citapustaka Media**  
Jl. Cisitua Lama III No. 2A Bandung 40135  
Telp. (022) 2504587  
E-mail : citapustaka@gmail.com  
Contact person : 08126516306 - 08562102089

---

Cetakan pertama : Maret 2007

---

**ISBN 979-3216-81-6**

---

© All Right Reserved  
Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh buku ini ke dalam  
bentuk apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit



## PENGANTAR

**A**lhamdulillah, Puji dan syukur penulis haturkan ke hadirat Allah SWT yang telah menganugerahkan taufik dan hidayah-Nya kepada penulis sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan buku "*al-Burhan fi Ushul Fiqh KITAB INDUK USUL FIKIH (Konsep Mashlahah Imam al-Haramain al-Juwayni dan Dinamika Hukum Islam)*" ini. Salawat dan salam penulis mohonkan untuk Nabi Muhammad Rasulullah SAW yang telah mengajarkan Islam dan Hukum Islam kepada umat manusia sehingga melahirkan keteraturan dan keadilan di dalam kehidupan ini.

Kajian Fikih dan Usul Fikih di dalam Studi Islam adalah merupakan tahapan kedua setelah kajian terhadap Alquran dan Hadis, yang kajian pada tahapan pertama ini sering juga disebut dengan kajian sumber (*sources*). Kajian pada tahapan kedua tersebut di dalam Studi Islam sering juga disebut sebagai kajian pada tataran pemahaman (*thoughts*), yang melahirkan berbagai ilmu, seperti fikih, ilmu kalam, dan tasawuf.

Khusus dalam bidang fikih, yang esensinya adalah pengetahuan tentang hukum syara' yang dirumuskan (*di-istinbatkan*) dari Alquran dan Hadis dengan metode *ijtihad*, diperlukan sebuah disiplin ilmu tersendiri yang membicarakan proses dan prosedur dalam berijtihad tersebut. Ilmu tersebut adalah ilmu "Usul Fikih" atau Teori Hukum Islam (*Islamic Legal Theory*). Salah satu kitab induk usul fikih adalah kitab *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, yang ditulis oleh Imam al-Haramain al-Juwayni, seorang ulama besar abad ke 5 H di lingkungan mazhab Syafi'i. Salah satu teori yang orisinal berasal dari al-Juwayni adalah teori tentang *Mashlahah* dan metode *Istislah* atau populer disebut dengan *Mashlahah Mursalah*.

Buku yang ada di tangan para pembaca sa'at ini pada dasarnya berasal dari disertasi penulis ketika meraih gelar "Doktor" (S3) di Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan sedikit



penyempurnaan dan perbaikan. Buku ini membahas tentang pemikiran usul fikih Imam al-Haramaian al-Juwayni dan konsep *maslahah* yang diperkenalkannya dalam perumusan atau *istinbat* hukum, sehingga menjadikan hukum Islam menjadi dinamis dan dapat menyelesaikan seluruh persoalan yang terjadi dan *up to date* sepanjang masa.

Dalam penulisan buku ini, penulis berhutang budi kepada (alm) Dr. H. Satria Effendi M. Zein, MA, seorang pakar usul fikih Indonesia, dan Prof. Dr. Mulyanto Sumardi, yang kedua beliau tersebut telah banyak memberikan sumbangan fikiran dan arahan dalam merampungkan tulisan ini. Selain itu, kontribusi yang berharga untuk kesempurnaan tulisan ini juga diberikan oleh Prof. Dr. Hj. Khuzaimah Y. Tanggo, Prof. Dr. Fathurrahman Jamil, MA, dan Dr. H. Muslim Nasution, MA. Atas segala sumbangan fikiran dan kontribusi yang sangat berharga tersebut, penulis mengucapkan terima kasih banyak dan semoga Allah SWT memberikan imbalan yang berlipat ganda kepada mereka, amin.

Selanjut, dalam penerbitan buku ini, penulis menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada bapak Direktur Program Pascasarjana IAIN SU dan bapak Mentri Agama RI yang telah memfasilitasi penerbitan buku ini, semoga buku ini bermanfaat adanya bagi mereka yang memerlukan informasi dan pengetahuan tentang usul fikih dan terutama tentang metode perumusan hukum terhadap berbagai kasus yang terjadi, baik yang telah diatur hukumnya oleh *nass* (Alquran dan Hadis), atau yang belum diatur hukumnya di dalam Alquran dan Hadis.

Penulis menyadari bahwa berbagai kelemahan dan keterbatasan mungkin terjadi di dalam penulisan buku ini, oleh karenanya kritik yang sehat dan membangun, serta saran dan masukan yang berharga sangat penulis harapkan dari para pakar dan ahli dalam bidang hukum Islam, khususnya usul fikih, untuk kesempurnaan buku ini, dan untuk itu penulis mengucapkan apresiasi dan penghargaan yang setinggi-tingginya.

Buku ini penulis persembahkan untuk isteri tercinta, Dra. Ida Hayati dan kedua puteri penulis, Alfi Amalia dan Isna Rizkia, yang telah mendampingi penulis dengan setia dalam melakukan

penelitian dan merampungkan penulisan buku ini. Semoga Allah SWT memberikan taufiq dan hidayahNya kepada mereka, agar kelak bisa menjadi hamba Allah yang beriman dan mencintai ilmu pengetahuan, amin!

Akhirnya, penulis menyerahkan diri kepada Allah SWT seraya memohon taufiq dan hidayah-Nya semoga buku yang sederhana ini bermanfa'at bagi para mahasiswa IAIN dan PTAIS yang sederajat, serta para pencinta dan pengkaji ilmu Fikih dan Usul Fikih pada umumnya, Amin.

Medan, 01 Muharram 1428 H  
20 Januari 2007 M,

Penulis,

Dr. Nawir Yuslem, MA



# DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR .....	v
DAFTAR ISI .....	viii
BAB 1 PENDAHULUAN .....	1
BAB II RIWAYAT HIDUP IMAM AL-HARAMAIN	13
A. Kehidupan Sosial, Politik dan Agama .....	13
B. Asal Usul dan Latar Belakang Pendidikan .....	17
C. Ketokohan dan Karyanya .....	27
1. Ilmu Kalam .....	31
2. Ilmu Fikih .....	34
3. Ilmu Usul Fikih .....	39
BAB III USUL FIKIH IMAM AL-HARAMAIN .....	47
A. Kitab <i>Al-Burhan Fi Usul al-Fiqh</i> .....	47
1. <i>Al-Burhan</i> Kitab Induk Usul Fikih .....	47
2. Pentahqiqan Kitab <i>Al-Burhan</i> .....	50
3. Kitab Syarah <i>Al-Burhan</i> .....	51
4. Metode dan Sistematika <i>Al-Burhan</i> .....	53
B. Sumber-sumber Hukum .....	57
1. Alquran .....	64
2. Sunnah .....	70
3. Ijma' .....	83
C. Metode Perumusan Hukum .....	97
1. Qiyas .....	97
a. Definisi <i>Qiyas</i> .....	99
b. Rukun <i>Qiyas</i> .....	102
c. Lapangan <i>Qiyas</i> .....	105
d. Dalil Kehujjahan <i>Qiyas</i> .....	107
e. Pembagian <i>Qiyas</i> .....	111

---

f. Tingkatan Qiyas .....	123
g. <i>Mu'allalat</i> dan <i>Ghair Mu'allalat</i> .....	127
2. <i>Istidlal</i> .....	132
<b>BAB IV MASLAHAH DAN ISTINBAT HUKUM ...</b>	<b>135</b>
A. <i>Pengertian Maslahah</i> .....	135
B. <i>Sejarah Perkembangan Maslahah</i> .....	139
1. <i>Maslahah</i> Pada Masa Sahabat .....	140
2. <i>Maslahah</i> Pada Masa <i>Tabi'in</i> .....	143
3. <i>Maslahah</i> Pada Masa Ulama <i>Mazhab</i> .....	145
C. <i>Konsep Maslahah Al-Juwayni</i> .....	152
1. <i>Maslahah</i> dan <i>Munasabah</i> .....	152
2. <i>Pembagian dan Tingkatan Maslahah</i> .....	156
3. <i>Istidlal</i> atau <i>Istislah</i> .....	179
D. <i>Perumusan Hukum Berdasarkan Maslahah</i> .....	188
1. <i>Mempertimbangkan Nass</i> .....	189
2. <i>Pemeliharaan Terhadap Maslahah</i> .....	194
E. <i>Tinjauan Terhadap Konsep Maslahah Al-Juwayni</i> .....	200
<b>BAB V PENUTUP .....</b>	<b>212</b>
<b>DAFTAR BACAAN .....</b>	<b>218</b>
<b>INDEKS .....</b>	<b>225</b>
<b>BIODATA PENULIS .....</b>	<b>230</b>



# BAB I

## PENDAHULUAN

Ijtihad adalah salah satu unsur penting dalam pengembangan hukum Islam. Sejarah telah mencatat bahwa sejak masa awal pertumbuhan hukum Islam, peranan ijtihad telah begitu besar dan signifikan dalam merumuskan dan mengistinbat hukum dari nass sebagai sumber yang diwahyukan Allah SWT, atau dalam menemukan hukum terhadap kasus-kasus baru. Penggunaan ijtihad, terutama, adalah dalam rangka merumuskan hukum terhadap kasus-kasus baru yang tidak diatur secara tegas oleh nass; dan Rasul SAW telah melegitimasi praktek ijtihad tersebut melalui Hadis beliau, yaitu ketika beliau mengutus Mu'adz untuk menggunakan ijtihad dalam menyelesaikan kasus-kasus baru yang hukumnya tidak diatur secara tegas di dalam Alquran dan Sunnah.<sup>1</sup>

Apabila diteliti ayat-ayat hukum di dalam Alquran, terdapat indikasi bahwa di dalam penetapan hukum-hukum tersebut sering kali dikaitkan dengan kemaslahatan manusia, seperti keharaman pembunuhan, larangan meminum khamar dan sebagainya. Dapat dipastikan, karenanya, bahwa terdapat hubungan yang signifikan

---

<sup>1</sup> Lebih lanjut tentang hadis Mu'adz ini dengan redaksi yang agak bervariasi dapat dilihat pada Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad Ibn Hanbal* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), juz 5, h. 230, 236, 242; Abu Muhammad 'Abd Allah ibn Bahram al-Darimi, *Sunan al-Darimi* (Beirut: Dar al-Fikr, T. Th.) 2 Jilid: Jilid 1, h. 60; Abu Dawud Sulaiman ibn al-Asy'ats al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud* (Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H/1994 M), 4 Juz: Juz 3, h. 295; Abu 'Isa Muhammad ibn 'Isa ibn Saurat al-Turmudzi, *Sunan al-Turmudzi* (Beirut; Dar al-Fikr, 1414 H/1994 M), 5 Juz : Juz 3, h. 62.

antara hukum dan maslahat dan karakteristik ini sekaligus telah mendorong sebahagian ulama mujtahid untuk senantiasa memper-timbangkan kemaslahatan ketika merumuskan sesuatu hukum. Mereka berkesimpulan bahwa tujuan *tasyri'* tidaklah hanya untuk mewujudkan keta'atan kepada Allah SWT. semata, tetapi juga sebagai sarana untuk memelihara dan mewujudkan kemaslahatan manusia.

Perumusan hukum melalui ijtihad atas dasar mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudharatan, telah dipraktekkan oleh para ulama semenjak periode awal Islam. Dalam penggunaan ijtihad untuk merumuskan hukum terhadap kasus-kasus baru, terdapat variasi di kalangan para ulama, hal ini terutama, karena adanya perbedaan pengalaman atau prinsip-prinsip yang diperpegangi dalam memahami nass yang ada, terlebih lagi apabila dikaitkan dengan perbedaan situasi dan kondisi yang berkaitan dengan kasus tersebut. Imam Syafi'i umpamanya, mempunyai *qawl qadim* dan *qawl jadid*, yang hal ini menunjukkan adanya kemungkinan pene-tapan hukum yang berbeda terhadap satu kasus yang sama, karena perbedaan tempat dan kondisi. Dalam konteks inilah, Joseph Schacht berargumen bahwa terdapat hubungan antara variasi ajaran yang ditetapkan oleh para imam Mazhab dengan perbedaan geografis yang mereka miliki masing-masing.<sup>2</sup>

Studi tentang hukum Islam pada masa modern ini, telah mendorong para ulama untuk meneliti aspek-aspek hukum Islam yang dapat mengakomodir kasus-kasus baru. Hal ini, terutama, adalah karena sejak awal abad ke 19, dunia Islam telah mengalami kontak dengan dunia Barat, yang, konsekwensinya, menuntut adanya pembaharuan dalam berbagai hal, dan, karenanya, permasalahan tentang sifat akomodatif hukum Islam terhadap perubahan sosial semakin mencuat kepermukaan. Fakta menunjukkan bahwa perubahan kondisi kehidupan manusia menghendaki adanya perubahan dalam berbagai peraturan dan undang-undang yang

---

<sup>2</sup> Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: The Claredon Press, 1950), h. 7.



melindungi kepentingan sosial manusia dan lingkungannya; dan apabila perubahan ini tidak segera diantisipasi, maka hukum dan peraturan yang ada akan menjadi *out of date* dan tidak dapat diterapkan lagi.

Sebahagian ulama berpendapat bahwa hukum Islam tidak dapat berkembang, dan karenanya tidak dapat beradaptasi dengan perubahan sosial yang terjadi. Pendapat ini ditentang oleh para pembaharu Muslim pada abad modern ini, yang di antaranya adalah Muhammad Abduh (w. 1905), dan Rasyid Rida (w. 1935). Keduanya menekankan penggunaan ijtihad, dan sekaligus menyakini bahwa hukum Islam memiliki aspek-aspek yang fleksibel dalam penerapannya, dan bahkan dapat mengakomodir perubahan-perubahan yang terjadi. Mereka berargumen bahwa hukum Islam mengandung prinsip pemeliharaan terhadap masalah manusia, dan, karenanya, aspek kemaslahatan tersebut, demikian juga keadilan hukum, adalah merupakan sifat alamiyah dari syari'ah, dan dengannya hukum Islam dapat menerima adanya perubahan sosial.<sup>3</sup>

Pertimbangan terhadap *masalah* telah menjadi fenomena dalam pengembangan hukum Islam sejak masa awalnya, dan para ulama Maliki dikenal sebagai pendukungnya, dan bahkan para ulama menganggap bahwa Imam Malik (w. 179 H/794 M) adalah yang pertama menggunakannya.<sup>4</sup> Akan tetapi, Imam al-Syafi'i (w. 204 H/820 H), yang pernah berguru kepada Imam Malik, menolak pertimbangan semata-mata kepada *masalah*, yaitu yang tidak ada sumber atau cantelannya pada *nass*, dalam merumuskan

---

<sup>3</sup> Pandangan Abduh dan Rida mengenai fleksibilitas dan sifat akomodatif hukum Islam telah didiskusikan secara sepintas oleh Malcom H. Kerr di dalam *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rasyid Rida* (Cambridge : University Press, 1966), h. 82, 103, 193-198.

<sup>4</sup> Lihat R. Paret, "Istihsan and Istislah" *The Encyclopedia of Islam*, New Edition eds. E. Van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat (Leiden : E.J. Brill 1978), vol. IV, h. 257.

sesuatu hukum. Di dalam kitabnya *al-Risalah*, suatu karya monumental dalam bidang usul fikih, beliau secara tegas menyatakan sikap oposisinya terhadap ijthihad yang bebas yang terlepas dari sumbernya yang sah (*nass*). Beliau tidak secara eksplisit menyebutkan *maslahah* tetapi yang ditujunya adalah *istihsan*, yang di dalamnya kepentingan umum atau *maslahah* adalah dasar pertimbangannya. Beliau menganggap *istihsan* tersebut sebagai *talabul-akmal*, dan perumusan hukum hanya berdasarkan pertimbangan akal semata,<sup>5</sup> dan karenanya beliau menolak *istihsan* tersebut, terutama apabila tidak mempunyai dasar di dalam, atau bertentangan dengan, *nass*.<sup>6</sup> Abu Hanifah (w. 150 H/767 H) justru sangat mendukung penggunaan prinsip yang mirip dengan *maslahah* tersebut. Melalui konsepnya *istihsan* dia mengakui kepentingan umum dan pendapat masyarakat sebagai elemen dasar dalam memutuskan sesuatu hukum. Di kalangan mazhab Hanbali, sebagai disebutkan oleh Mustafa Zaid, terdapat beberapa pemikiran hukum Ahmad Ibn Hanbal (w. 241 H/856 H) yang didasarkan kepada pertimbangan *maslahah*.<sup>7</sup>

Meskipun *maslahah* sering dihubungkan dengan Malik ibn Anas,<sup>8</sup> bahkan Abu Zahrah secara keliru telah menghubungkan sejumlah konsep *maslahah mursalah* kepada Malik, yang sebenarnya, apabila ditelusuri secara lebih cermat, adalah berasal dari Al-Juwaini,<sup>9</sup> — *maslahah* sebagai suatu *technical legal term* belumlah

<sup>5</sup> Muhammad ibn Idris Al-Syahfi'i, *Al-Risalah*, Ed. Ahmad Muhammad Syakir (Beirut : Dar al-Fikr, tt.) h. 504-507.

<sup>6</sup> *Ibid.*, h. 504.

<sup>7</sup> Mustafa Zayd, *Al-Maslahat fi al-Tasyri' al-Islami wa Najm al-Din-Tufi* (Mesir : Dar al-Fikr al-Arabi, 1964), h. 60.

<sup>8</sup> Ahmad Al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'Inda al-Syatibi* (Beirut : al-Mu'assasah al-Jami'iyah li al-Dirasat wa al-Nusyur wa al-Tawzi', Cet. Pertama, 1312 H/1992 M), h. 299.

<sup>9</sup> Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (T.tp.: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.), h. 279; Id. *Malik Hayatuhu wa 'Asruhu* (Kairo : Dar al-Fikr al-Arabi, Cet. Kedua 1964), h. 400 – 401; Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa ibn Muhammad al-Lakhmi Al-Syatibi, *Al-I'tisam*, Ed. Ahmad 'Abd al-



eksis pada masa Imam Malik dan juga pada masa al-Syafi'i, dan bahkan keduanya, sepanjang penelitian Rudi Paret, belum menggunakan terma *masalahah*, oleh karenanya, lanjut Paret, konsep *masalahah* ini tentunya berkembang setelah masa Syafi'i.<sup>10</sup> Terma *masalahah* baru secara serius dibicarakan di kalangan para ulama abad 5 H (abad 11 Masehi), dan Imam al-Haramain al-Juwaini<sup>11</sup> (w. 478 H/1085 H), lebih lanjut Paret menegaskan, adalah ulama pertama di antara para pendukung konsep *masalahah* (*istishlah*) yang menggunakan terma *istishlah*.<sup>12</sup>

Imam al-Haramain al-Juwaini, yang oleh sebagian ulama dinyatakan sebagai seorang mujtahid *mustaqil*,<sup>13</sup> mempunyai pemi-

---

Syafi (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, cet. Kedua 1415 H/1995 M), 2 Juz: juz 2, h. 358-359, 309, 361; Bandingkan dengan Abu al-Ma'ali Abd al-Malik ibn 'Abd Allah al-Juwayni, *Ghiyats al-Umam fi al-Tiyats al-Zulam* (*al-Ghiyatsi*), Ed, 'Abd al-Azim al-Dib (Duhah: Kantor Kementrian Agama Qatar, 1400 H/1980 M), h. 264, 266, 268-270, 283, 285.

<sup>10</sup> Paret, *Istihsan and Istishlah*, h. 257.

<sup>11</sup> Pengarang kitab *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, ed. 'Abd al-Azim al-Dib (Kairo: Dar Ansar, 1400 H/1980), 2 jilid: 1463 hal. Nama lengkap beliau adalah Abu al-Ma'ali 'Abd al-Malik ibn Abi Muhammad 'Abd Allah ibn Yusuf ibn Muhammad ibn Hayyuyah al-Juwayni, dan terkenal dengan sebutan Imam al-Haramain. Dia dilahirkan di Busytanikan, sebuah desa di dekat Nisapur pada tanggal 18 Muharram 419 H/17 Februari 1028 M. Dia dikenal sebagai salah seorang pakar ilmu fiqh (usul al-fiqh) dan ilmu kalam pada masanya. Karyanya dalam bidang usul al-fiqh adalah *Kitab al-Waraqat fi Usul al-Fiqh*, dan metodologinya lebih terlihat pada kitabnya *al-Burhan*. Lihat C. Brockelmann (L. Gardet), "Al-Djuwayni," *The Encyclopedia of Islam*, New edition, eds. B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht (Leiden: E.J. Brill, 1983), vol. II, h. 605; 'Abd Allah Mustafa al-Maraghi, *Al-Fath al-Mubin fi Tabaqat al-Usuliyin* (Beirut: Muhammad Amin Damj wa Syirkah, 1974), juz 1, h. 260. Uraian lebih lanjut secara detail tentang dirinya akan dibicarakan pada Bab II yang akan datang.

<sup>12</sup> Paret, *Istihsan and Istishlah*, h. 257.

<sup>13</sup> Para Ulama membagi mujtahid kepada empat tingkatan, yaitu : (1) *Mujtahid Mustaqil*. Ini adalah merupakan tingkatan tertinggi dari *mujtahid*. Kelompok ini telah memenuhi keseluruhan syarat-syarat ijtihad, yaitu memiliki pengetahuan yang memadai tentang Bahasa Arab, Al-Qur'an,

kiran sendiri dan mandiri dalam berbagai aspek di bidang usul fikih yang tidak atau belum disinggung oleh para ulama yang terdahulu dari padanya. Sebagai seorang mujtahid, pemikirannya terlihat berpengaruh pada, atau sekurang-kurangnya mewarnai, pemikiran para ulama yang semasa atau yang datang setelahnya, baik ulama dari kalangan Syafi'iyah atau yang bukan Syafi'iyah. Di antara mereka adalah Imam al-Ghazali, Ibn Taimiyyah, al-Syatibi, Ibn al-Subki, al-Iz al-Din ibn 'Abd al-Salam, dan lain-lain.

---

Sunnah, dengan mempergunakan qiyas, berfatwa atas dasar masalah yang diamatinya, mempergunakan *istihsan*, *sadd al-dhar'ah* dan metode-metode istinbat lainnya. Termasuk ke dalam kelompok ini di antaranya adalah para fuqaha' di kalangan Sahabat Rasul dan Tabi'ii, Imam Mazhab yang empat, dan lain-lain.

- (2) *Mujtahid Muntasib*. Yaitu mujtahid yang secara metodologi terikat kepada, dan mengikuti, Imamnya, namun dalam hal perumusan hukum atau aplikasi ijtihadnya terhadap *fiw'*, dilakukannya secara mandiri sehingga hasilnya bisa sejalan dengan Imamnya atau justru berbeda. Jadi dalam hal *usul* mereka sama, tetapi dalam hal *fiw'* mereka bisa sama dan juga berbeda. Umpamanya adalah Imam Mazanni di dalam Mazhab Syafi'i.
- (3) *Mujtahid fi al-madzhab*. Mujtahid pada tingkatan ini mengikuti Imam madzhabnya dalam hal *usul* dan *fiw'* sekaligus. Aktifitas mereka dalam ijtihad adalah merumuskan hukum terhadap masalah-masalah yang tidak atau belum dirumuskan oleh Imamnya. Kegiatan mereka berkaitan dengan *tahqiq al-manat*, yaitu menemukan (menentukan) tempat menggantungkan (*'illat*) sesuatu hukum, artinya menerapkan *'illat-illat* hukum yang telah dirumuskan oleh para ulama terdahulu terhadap kasus-kasus yang tidak dialami oleh para pendahulu tersebut, dan mujtahid pada tingkatan ini tidak akan berijtihad pada masalah-masalah yang telah dirumuskan hukumnya oleh pada Imam madzhabnya.
- (4) *Mujtahid Murajih*. Yaitu ulama yang hanya melakukan *tarjih* terhadap beberapa pendapat tentang hukum sesuatu yang telah dirumuskan oleh para mujtahid yang berada pada tingkatan di atasnya. Dengan demikian, mujtahid tingkatan keempat ini tidak merumuskan hukum terhadap masalah-masalah yang belum ada hukumnya atau yang belum dirumuskan oleh para mujtahid yang berada di atas tingkatannya. Lihat Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, h. 389-396.



Khusus Imam al-Ghazali, sebagai muridnya, banyak mengikuti pemikiran al-Juwayni, yang terlihat pada sejumlah karyanya dalam bidang usul fikih. Hal tersebut tidaklah mengherankan, karena keduanya adalah guru dan murid, dan tidak jarang terjadi seorang murid mengadopsi dan mengikuti pemikiran gurunya. Akan tetapi, al-Ghazali lebih populer dari gurunya, al-Juwayni, terutama dalam bidang usul fikih. Karya al-Ghazali banyak tersebar dan dibaca oleh para peminat dan pengkaji usul fikih, sehingga sebahagian besar pemikiran tentang usul fikih yang pada hakikatnya merupakan pemikiran al-Juwayni, namun karena karya al-Juwayni tidak tersebar luas dan dibaca oleh banyak orang, maka pemikiran tersebut dinyatakan oleh mereka yang datang kemudian sebagai pendapat al-Ghazali.

Di antara para ulama tersebut adalah Imam al-Syatibi, salah seorang ulama usul fikih dari mazhab Maliki. Al-Syatibi adalah salah seorang yang pada dasarnya sering mengadopsi pemikiran Imam al-Haramain, akan tetapi dia justru mengembalikan rujukan pemikiran tersebut kepada al-Ghazali, murid dari Imam al-Haramain, yang pada dasarnya secara eksplisit telah menerangkan bahwa pemikiran tersebut berasal dari Imam al-Haramain. Di antara contohnya adalah sejumlah kasus yang berkaitan dengan permasalahan *masalah mursalah*, seperti kebolehan seorang Imam (Kepala Negara) melakukan *tawzif*, yaitu pembebanan biaya atau gaji pasukan (tentara) yang dibentuk oleh pemerintah kepada sejumlah orang kaya di daerahnya pada saat baitul mal (Kas Negara) dalam keadaan kosong, sementara para tentara tersebut tidak mampu untuk mencukupi biaya keperluan hidup mereka sehari-hari.<sup>14</sup>

Selain itu, konsep tentang *maqasid al-Syari'ah*, yaitu teori perumusan (*istinbat*) hukum dengan menjadikan tujuan penetapan hukum syara' sebagai referensinya —yang dalam hal ini ide utama-

<sup>14</sup> Permasalahan ini dapat dilihat pada Al-Syatibi, *Al-I'tisam*, juz, h. 358-359. Bandingkanlah dengan al-Juwayni, *Ghiyats al-Umam*, *op. cit.*, h. 266, 264, 268-270, 283, 285.

nya adalah *masalahah* —, yang didiskusikan oleh al-Ghazali didalam karya *al-Mankhul min Ta'liqat al-Usul*,<sup>15</sup> dan kemudian dibicarakan secara luas di dalam karyanya *Syifa' al-Ghalil fi Bayan al-Syabah wa al-Mukhil wa Masalik al-Ta'il*,<sup>16</sup> ide dasarnya dan bahkan sejumlah detail dari pembahasannya adalah berasal dari al-Juwaini sebagaimana termuat di dalam *al-Burhan*, khususnya jilid 2 ketika dia membahas tentang *qiyas*.

Oleh karenanya, penelitian secara khusus mengenai *masalahah*, terutama mengenai sejarah penggunaannya secara terminologi hukum (*technical legal term*), dan sekaligus mengenai hakikat dan prosedur penerapannya, perlu dilakukan. Dalam penelitian ini diangkat kajian tentang konsep *masalahah* dan *istislah* dalam perspektif pemikiran Islam al-Haramain al-Juwayni dalam bidang usul fikih, terutama tentang konsepnya mengenai *masalahah* sepanjang pengetahuan penulis, belum pernah dilakukan orang, baik dalam bentuk disertasi ataupun dalam bentuk yang lainnya. Kajian yang telah dilakukan oleh beberapa ilmuwan, baru dalam bidang kalamnya, dan dalam bentuk disertasi, yang telah dan sedang ditulis, adalah tentang Corak Kalamnya, Konsepnya tentang Amal Perbuatan Manusia (kajian teologi), dan Konsepnya tentang Imamah. Selain itu juga telah dibahas tentang pemikiran fikihnya dalam bentuk disertasi dengan judul *Fiqh Imam al-Haramain: Khasaisuhu, Atsaruhu, Manzilatuhu* oleh 'Abd al-'Azim al-Dib. Pembahasan disertasi tersebut adalah tentang pemikiran fikihnya, terutama secara meluas bersumber dari karya fikihnya yang terbesar, yaitu *Nihayat al-Matlab fi Dirayat al-Madzhab*.<sup>17</sup> Sedangkan pembahasan

<sup>15</sup> Ed. Muhammad Hasan Hitu (Damaskus: Dar al-Fikr, 1400 H/ 1980 M), 541 h.

<sup>16</sup> ed. Hamad'Ubayd al-Kabisi (Baghdad: Matba'at al-Irsyad, 1390 H/1971 M), 744h.

<sup>17</sup> Kitab ini masih berstatus *makhtutat* (manuskrip) yang terdiri atas 26 (dua puluh enam) jilid yang sa'at ini tersimpan di beberapa perpustakaan seperti Dar al-Kutub Mesir, Perpustakaan Iskandariyah, Aya Sofia, Perpustakaan al-Zahiriyyah di Damaskus, Perpustakaan Ahmadiyah di Halb, Perpustakaan Ahmad ke III di Turki. Lihat Muhammad al-Zuhayli,



mengenai konsep *masalah* yang telah dilakukan baru terhadap pemikiran para ulama yang datang kemudian setelah al-Juwayni, seperti al-Syatibi (w. 790 H/1388 M), dan lainnya. Meskipun Rudi Paret pernah menyinggung tentang konsep *masalah* (*istishlah*) dan dikaitkannya dengan kepeloporan al-Juwayni dalam memperkenalkan terma *masalah* (*istishlah*). Paret tidak berbicara banyak tentang pemikiran al-Juwayni mengenai *masalah*.<sup>18</sup> Demikian juga halnya dengan Gardet, ketika membicarakan al-Juwayni, dia hanya menyinggung ketokohan al-Juwayni dalam bidang usul fikih, namun sama sekali tidak membicarakan pemikirannya mengenai usul fikih, apalagi konsepnya tentang *masalah*.<sup>19</sup>

Oleh karenanya, di dalam buku ini, penulis akan mencoba membahas mengenai pemikiran usul fikih al-Juwayni, khususnya mengenai *masalah* (*istishlah*), secara mendalam dan komperhensif.

Al-Juwayni dipilih dan kedudukannya terlihat penting dalam studi ini berdasarkan pertimbangan bahwa dia, khususnya di dalam karyanya *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, adalah orang pertama yang telah memberikan definisi dan konsep yang jelas tentang terma *masalah*, yang sebelumnya masih merupakan suatu istilah yang belum jelas batasan dan pembahagiannya. Al-Juwayni mendefinisikan *masalah* sebagai "segala sesuatu yang relevan dengan prinsip-prinsip dasar penetapan Syari'ah (*Usul al-Syari'ah*).<sup>20</sup> Pada masa al-Juwayni, sebagaimana tergambar di dalam *al-Burhan*, validitas ijtihad berdasarkan kepada *masalah* adalah merupakan masalah yang diperdebatkan di kalangan para ulama. Pembahasan mengenai konsep *masalah*, selanjutnya, berkembang menjadi pencarian hubungan antara ijtihad dan sumber-sumber hukum.

---

*Al-Imam al-Juwayni: Imam al-Haramayn* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1406 H/1986 M), h. 125 - 126.

<sup>18</sup> Paret, *Istihsan and Istishlah*, h. 257.

<sup>19</sup> Lihat Gardet, "Al-Djuwayni, h. 605.

<sup>20</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan.*, Juz II, h. 923. Pembahasan lebih lanjut terhadap pemikiran al-Juwayni mengenai *masalah* ini akan dikemukakan pada Bab IV yang akan datang.

Bagi al-Juwayni, *maslahah*, yang secara bergantian juga disebutnya dengan *munasabah* dan *istidlal*, dapat diterima sebagai dasar dalam perumusan dan penetapan hukum selama *maslahah* tersebut sejalan dengan tujuan dan dasar-dasar Syari'ah.<sup>21</sup> Dia membagi *maslahah* kepada lima kategori; dan setiap ada *maslahah* baru yang sejalan dan mempunyai keserupaan dengan kelima kategori tersebut, dinyatakan valid dan dapat diterima.

Pembahagian al-Juwayni tentang *maslahah* kepada lima kategori tersebut adalah merupakan konstribusinya yang sangat besar, dan bahkan orisinil, terhadap konsep *maslahah* yang belum terformulasi secara jelas pada masa sebelumnya. Menurut definisi al-Juwayni tersebut, pertimbangan berdasarkan *masalih* berarti penerapan tujuan umum yang terkandung di dalam Syari'ah. Signifikansi dari konsep *maslahah* al-Juwayni ini terutama terletak pada perannya dalam merumuskan hukum bagi kasus-kasus yang tidak ada *nass*-nya atau tidak terdapat indikasi di dalam *nass*, tanpa merusak Syari'ah itu sendiri. Secara umum dapat dikatakan bahwa al-Juwayni telah merumuskan bahwa *maslahah* tersebut sejalan dengan prinsip dasar dari tujuan Syari'ah (*maqasid al-Syari'ah*), yang secara sistematis dibaginya kedalam lima kategori.

Konsep *maslahah* al-Juwayni inilah yang, pada masa berikutnya, dikembangkan oleh muridnya, al-Ghazali (w. 505 H / 1111 M); dan al-Ghazali sendiri, sebagaimana dinyatakan oleh Malcom H. Kerr, adalah salah seorang tokoh ulama periode klasik, di samping al-Tufi (w. 716 H / 1316 M) dan Ibn Taimiyah (w. 729 H/1328 M), yang dari dialah para ulama modern, kemudian, mengambil konsep *maslahah* sebagai dasar dalam pengembangan dan perwujudan dinamika hukum Islam.<sup>22</sup>

Al-Juwayni, selain sebagai ulama usul fikih, juga dikenal sebagai seorang tokoh Ilmu kalam. Di dalam pemikiran kalamnya, al-Juwayni cenderung berfikir rasional dan independen, yang

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, h. 876, 1204-6.

<sup>22</sup> Kerr, *Islamic Reform*, h. 55-56.



tidak terikat dengan teologi al-Asy'ari, al-Mu'tazilah, ataupun Maturidiyah dengan kedua cabangnya.<sup>23</sup> Karena ilmu al-Kalam adalah salah satu dasar atau *istimdad* ilmu usul fikih, di samping bahasa Arab,<sup>24</sup> maka pemikiran yang independen yang dimiliki oleh al-Juwayni di dalam Ilmu Kalam tersebut, tidak mengherankan akan menjadikannya memiliki keindependenan pula di dalam pemikiran usul fikihnya.

Berdasarkan gambaran di atas, maka konsep *masalahah* dalam pemikiran al-Juwayni adalah masalah yang menarik untuk dibahas.

Masalah yang akan dibahas di dalam buku ini adalah meliputi pemikiran usul fikih al-Juwayni, terutama tentang metode penetapan hukumnya, dan konsep *masalahah* yang diperkenalkannya dalam perumusan hukum terhadap masalah baru yang tidak terdapat *nass*-nya, khususnya tentang penggunaannya dalam konteks *qiyas* dan *istislah* (*masalahah mursalah*).

Pembahasan ini bertujuan untuk memperoleh kejelasan tentang konsep *masalahah* dalam pemikiran usul fikih al-Juwayni sebagaimana yang tertuang di dalam kitabnya, *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, teorinya tentang *munasabah* dan *maqasid al-syari'ah* dalam kaitannya dengan penetapan *'illat* sehingga berpotensi dalam pengembangan hukum Islam terhadap kasus-kasus baru; dan juga kemungkinan teorinya ini masih bernilai guna dan berdaya pakai bagi pengembangan hukum Islam kontemporer.

Selain itu, melalui pembahasan ini juga diharapkan dapat menambah informasi tentang salah satu warisan intelektual Islam masa lalu mengenai konsep *masalahah* dalam pemikiran usul fikih dan metode pengembangan hukum Islam berdasarkan kepada

---

<sup>23</sup> Lihat kesimpulan Tsuroya Kiswati, "Pemikiran Kalam al-Juwayni, " *Disertasi Doktor* )Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1413 H / 1993 M), h. 332-333.

<sup>24</sup> Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul Ila Tahqiq al-Haqq min 'ilm al-Usul* (Ttp.: Dar al-Fikr, t.t.). h. 5-6; Muhammad al-Khudari Bik, *Usul al-Fiqh* (Kairo: Matba'at al-Istiqamah, 1385 H = 1938 M), h. 14-15.

konsep *masalahah* tersebut sebagaimana yang terdapat dalam karya al-Juwayni, sehingga konsep dan metode yang dikemukakan oleh al-Juwayni tersebut bisa dijadikan sebagai bahan pertimbangan untuk digunakan dalam pengembangan hukum Islam yang relevan bagi umat Islam pada masa sekarang dan yang akan datang.



## BAB II

# RIWAYAT HIDUP IMAM AL-HARAMAIN AL-JUWAYNI

### A. Suasana Kehidupan Sosial, Politik dan Agama Pada Masa Al-Juwayni

Abad kelima Hijriyah masa dimana al-Juwayni hidup adalah merupakan masa puncak krisis disintegrasi yang dialami oleh dunia Islam. Kekuasaan Islam pada masa ini terpecah belah menjadi kerajaan-kerajaan kecil, baik di Timur demikian juga di Barat. Masa ini di dalam sejarah Islam disebut sebagai fase kedua dari periode klasik, yaitu fase disintegrasi (1000-1250 M).<sup>1</sup> Pada fase ini, keutuhan umat Islam dalam bidang politik mulai pecah, kekuasaan khalifah menurun dan akhirnya Baghdad dapat ditaklukkan dan dihancurkan oleh Hulagu pada tahun 1258; dan dengan sendirinya khalifah sebagai lambang kesatuan politik umat Islam pun hilang.<sup>2</sup>

Dalam fase disintegrasi ini sejumlah kerajaan-kerajaan kecil tercatat berkuasa di sejumlah daerah, seperti dinasti Safariyah di Persia, dinasti Samaniyah di Khurasan, dinasti Ghaznawiyah di India, dinasti Hamdaniyah di Masul dan Halb, dinasti Tuluniyah dan Ikhsyidiyah di Mesir dan Syam, dinasti Fatimiyah di Afrika Utara, dinasti Amawiyah di Cordova, dinasti Buwaihiyah di Persia, dinasti Zaidiyah di Tabaristan, Ray dan Jibal, dinasti Ya'qubiyah

---

<sup>1</sup> Harun Nasution, *Pembaruan Dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, Cet, Kesepuluh, 1994), h. 13.

<sup>2</sup> *Ibid.*

di San'a' dan dinasti Saljukiyah di Transoxania, Khusaran, Persia, Irak, Syam dan Anatolia atau Asia Kecil.<sup>3</sup> Pada masa ini para *amir* dan *a'yan*<sup>4</sup> saling berlomba untuk menarik hati kaum sarjana dan ilmuan dengan cara memberikan dorongan dan perlindungan kepada mereka sehingga berbagai kegiatan intelektual dan ilmiah berkembang dengan pesat di mana-mana. Hal ini dilakukan oleh para amir tersebut dalam rangka mendapatkan dukungan dan legitimasi bagi kedudukan mereka sebagai penguasa di daerah-daerah yang mereka kuasai. Keadaan yang demikian menyebabkan tersebarinya pusat-pusat peradaban dan kebudayaan Islam ke sejumlah kota-kota kecil di dunia Islam. Hal ini ditandai dengan lahirnya sejumlah ulama dan tokoh ilmu pengetahuan dari berbagai bidang pada abad ini. Umpamanya, dalam bidang filsafat adalah, Ibn Sina (370-428 H/980-1037 M) yang berasal dari sebuah tempat di tepi pantai Selatan laut Kaspia di kawasan Bukhara, al-Farabi (258-339 H/870-950 M), al-Kindi (185-260 H/801-873 M), al-Razi (251-313 H/ 865-925 M), al-Ghazali (450-505 H/1058 – 1111 M); dan al-Asy'ari (260-330 H/873-941 M) beserta al-Juwayni (419-478 H/1028-1085 M) dalam bidang teologi dan yang disebutkan terakhir juga dalam bidang usul fikih, dan lain-lain yang berasal dari kota dan daerah-daerah kecil di kawasan dunia Islam.<sup>5</sup> Dengan demikian, pada masa-masa ini, ditinjau dari segi

---

<sup>3</sup> Ahmad Syalabi, *Mawsu'ah al-Tarikh al-Islami wa al-Hadarah al-Islamiyyah* (Kairo: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah, Cet. Keenam, 1978), Juz 3, h. 403 – 404; Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islam: Al-Siyasi wa al-Dini wa al-Tsaqafi wa al-Ijtima'i* (Kairo: Maktabat al-Nahdah, Cet. Kesembilan, 1979), Juz 3, h. 85 – 187.

<sup>4</sup> *Amir* adalah orang yang menguasai suatu daerah atau wilayah, meskipun ia bukan dari keturunan bangsawan; selain itu, seorang keturunan bangsawan juga disebut *amir* meskipun dia tidak menguasai suatu daerah atau wilayah. Sedangkan *a'yan* adalah keluarga istana, termasuk yang keturunan bangsawan atau tidak. Lihat Fu'ad Ifram al-Bustani, *Munjid al-Tullab* (Beirut : Dar al-Masriq, 1981), h. 13 dan 510.

<sup>5</sup> Lihat Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, cet. Pertama, 1984), h. 32.



perkembangan ilmu pengetahuan dan budaya, umat Islam justeru berada pada masa-masa jayanya, yang perkembangan tersebut telah dirintis oleh para khalifah dan pemimpin Islam ketika Islam mulai berkuasa.<sup>6</sup> Oleh karenanya, tidaklah mengherankan atau merupakan hal yang ganjil bahwa disintegrasi dalam bidang politik dan krisis yang memecah belah kedaulatan umat Islam tersebut tidak sampai menyebabkan mundur dan merosotnya perkembangan ilmu pengetahuan; bahkan masing-masing kerajaan-kerajaan kecil Islam sebagai hasil disintegrasi tersebut berusaha keras untuk mendirikan pusat-pusat pendidikan, membentuk dan melahirkan para ulama, budayawan dan ahli sya'ir dalam rangka melengkapi kemegahan dan kebanggaan kerajaan mereka masing-masing.

Secara khusus daerah Khurasan dengan ibu kotanya Nisabur, daerah dimana al-Juwayni lahir, yang terletak di sebelah Timur Laut Baghdad, adalah merupakan daerah yang luas dan subur. Oleh karenanya, daerah ini telah menjadi daerah yang diperebutkan oleh sejumlah dinasti yang datang dari luar. Dinasti yang pernah

---

<sup>6</sup> Filsafat atau berbagai jenis ilmu pengetahuan (sains) belum dikenal di kalangan umat Islam sampai akhir abad ketujuh Masehi (abad kedua Hijriyah), yaitu ketika berbagai karya ilmiah dalam bidang filsafat mulai diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab. Filsafat dan teologi diperkenalkan ke dunia Arab, dan khususnya ke dunia Islam, melalui sejumlah pusat pengembangan filsafat dan teologi Yunani seperti Alexandria (Iskandariah) di Mesir, Antiach, Harran, Edessa, dan Qinnasrin di bagian Utara Siria, dan Nisibis serta Ras'aina di dataran tinggi Irak. Ketika 'Amr ibn al-'As menaklukkan Mesir pada tahun 20 H/641 M., Alexandria, pusat studi filsafat dan teologi Yunani yang terpenting di abad ketujuh Masehi, jatuh ke tangan Arab (umat Islam), kebudayaan Yunani telah berkembang di Mesir, Siria, dan Iraq semenjak pemerintahan Alexander yang Agung. Proses penterjemahan karya ilmiah dan filsafat itu sendiri secara resmi dan atas inisiatif khalifah dimulai pada masa pemerintahan dinasti Abbasiyah. Lihat Majid Fakhry, A, *History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1970), h. 12-13; W. Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972), h.31; De Lacy O'leary, D.D., *Arabic Thought and Its Place In History* (London: Rountledge & Kegan Paul Ltd., 1968), h. 105.

berkuasa di daerah ini adalah dinasti Safariyah (254-290 H), dinasti Samaniyah, yang datang menaklukkan dinasti Safariyah, dan selanjutnya adalah dinasti Ghaznawiyah, Buwaihiyah dan Saljukiyah, yang berkuasa secara bergantian. Masing-masing dinasti, dengan perbedaan mazhab yang dianutnya, berusaha untuk menanamkan, dan bahkan memaksakan, mazhab dan keyakinannya kepada rakyat dari daerah yang mereka taklukkan. Dinasti Samaniyah dan Buwaihiyah, yang menganut mazhab Syi'ah, menyebarkan ajaran Syi'ah di daerah Khurasan yang dikuasai mereka. Sementara itu, dinasti Ghaznawiyah dan Saljukiyah, yang datang menggantikan mereka, menyebarkan mazhab Tsunnif yang mereka anut. Dalam situasi dan keadaan yang disebutkan terakhir itulah al-Juwayni lahir dan tumbuh serta berkembang di Nisabur, Khurasan.

Selain itu, daerah Khurasan adalah merupakan pewaris kemajuan peradaban, filsafat dan sains masa lalu, dan bahkan termasuk daerah yang paling potensial untuk pengembangan ilmu pengetahuan dan peradaban yang memberikan harapan bagi para ulama dan pemimpin umat; dan Naisabur, daerah asal al-Juwayni tersebut, adalah merupakan kota yang paling pesat perkembangannya di antara kota-kota yang ada di Khurasan. Masyarakatnya masih terpengaruh oleh sisa-sisa tradisi dan kepercayaan masa lalu, yaitu tradisi Persia, Hindu, Yunani, dan Siryani. Tradisi dan kepercayaan tersebut potensial tersebar melalui filsafat, pola berfikir yang berkembang, kelompok dan sekte-sekte yang ada. Pertentangan antara satu kelompok dengan yang lainnya terus berlangsung secara marak, yang kondisi demikian sekaligus merupakan lingkungan yang potensial untuk berkembangnya ilmu pengetahuan dan peradaban, lahirnya pemikiran yang energik serta tumbuh dan suburnya suasana kebebasan dan kemerdekaan berfikir di kalangan para ulama dan ilmunan. Suasana dan kondisi yang demikianlah yang telah berpengaruh dan tertanam di dalam pribadi Al-Juwayni, yaitu suatu keadaan yang sangat kondusif untuk lahirnya pemikiran dan gagasan yang cemerlang dari diri al-Juwayni; dan hal demikian di tambah oleh kejeniusan dan bakat



yang brilliant yang dimilikinya, serta ketajaman analisis dan keluasan wawasan keilmuan yang ada dan telah dimilikinya.<sup>7</sup>

## B. Asal Usul dan Latar Belakang Pendidikan Imam al-Haramain al-Juwayni

Al-Juwayni, yang nama lengkapnya adalah Abd al-Malik ibn 'Abd Allah ibn Yusuf ibn Muhammad ibn 'Abd Allah ibn Hayyuwiyah al-Juwayni al-Naisaburi Imam al-Haramayn Abu al-Ma'ali,<sup>8</sup> lahir pada tanggal 18 Muharram 419 H.<sup>9</sup> Mengenai penanggalan Masehinya, para ahli berbeda pendapat: Brockelmann menyebutkan tanggal 12 Pebruari 1028 M,<sup>10</sup> L. Gardet mengatakan tanggal 17 Pebruari 1028 M,<sup>11</sup> dan Fauqiyah menyatakan tanggal 22 Pebruari 1028 M.<sup>12</sup> Meskipun mereka berbeda dalam hal tanggal

---

<sup>7</sup> 'Abd al-'Azim al-Dib, "Ta'rif bi Imam al-Haramain," dalam al-Juwayni, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, Ed. 'Abd al-'Azim al-Dib (Kairo: Dar al-Ansar, Cetakan Kedua, 1400 H/1980 M), 2 Juz 1, h. 22.

<sup>8</sup> Taj al-Din al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyah al-Kubra*, ed. Mahmud Muhammad al-Tanahi dan 'Abd al-Fattah Muhammad al-Halw (Kairo: Matba'at 'Isa al-Babi al-Halabi wa Syirkah, Cet. Pertama, t. th.) Juz 5, h. 165; Syams al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn 'Utsman al-Dzahabi, *Siyar A'lam al-Nubala'* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1406 H/1986 M), h. 468.

<sup>9</sup> Al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyah*, h. 168; C. Brockelmann, "Al-Juwayni", *E.J. Brill's First Encyclopedia of Islam, 1913-1936* (Leiden: E.J. Brill, 1987), h. 1067; C. Brockelmann (L. Gardet), "Al-Djuwayni," *The Encyclopedia of Islam, New Edition*, Eds. B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht (Leiden: E. J. Brill, 1983), vol. II, h. 605; 'Abd al-'Azim al-Dib, "Ta'rif bi Imam al-Haramain", h. 21. akan tetapi, Ibn Jauzi dan Ibn Taghri Bardi menyatakan bahwa tahun kelahiran al-Juwayni adalah tahun 417 H. lihat Ibn Jauzi, *Al-Muntazim fi Tarikh al-Muluk wa al-Umam*, Juz 9, h. 18; *Nujum al-Zahirah*, Juz 5, h. 121.

<sup>10</sup> Brockelmann, "Al-Juwayni," h. 1067.

<sup>11</sup> Gardet, "Al-Djuwaini," h. 605.

<sup>12</sup> Fauqiyah Husain Mahmud, *A'lam al-'Arab, al-Juwayni Imam al-Haramain* (Kairo: Al-Mu'assasah al-Misriyyah li al-Ta'lib wa al-Tarjamah, 1964), h. 22.

Masehinya, namun mereka sepakat dalam hal bulan dan tahun, yaitu Pebruari 1028 M.

Al-Juwayni berasal dari suatu keluarga yang memiliki tradisi keilmuan yang cukup baik dan terpandang di masanya. Dia tumbuh dan dibesarkan dalam suasana kehidupan yang kondusif untuk menjadikannya sebagai seorang ilmuwan besar. Ayahnya, yang bernama Abu Muhammad 'Abd Allah ibn Yusuf ibn 'Abd Allah ibn Muhammad ibn Hayyuyah al-Ta'i al-Sinbisi,<sup>13</sup> yang memberikan basis pendidikannya, adalah seorang ulama dan sorang Imam di Nisabur yang cukup dikenal pada masanya. Ayahnya tersebut adalah seorang ulama fikih (*faqih*) yang sangat teliti, seorang ahli nahu dan ahli tafsir. Bahkan dia, menurut pengakuannya sendiri, adalah seorang keturunan Arab yang berasal dari Sinbis, yaitu nama suatu suku (*qabilah*) di Arab.<sup>14</sup> Sebagai seorang ulama terkemuka pada masanya, Abu Muhammad telah menghasilkan sejumlah karya ilmiah, di antaranya kitab *al-Tabsirah*, dalam bidang fikih; kitab *al-Tafsir al-Kabir*, dan kitab *al-Ta'liqah*.<sup>15</sup> Karena penguasaannya yang cukup memadai dalam sejumlah bidang ilmu seperti ilmu fikih, ilmu usul, tafsir, dan adab, maka dia mendapat julukan *rukhn al-Islam* (Tonggak Islam).<sup>16</sup> Ayahnya tersebut juga dikenal sebagai seorang ulama terkemuka madzhab Syafi'i untuk daerah Nisabur, Khurasan, ketika itu.<sup>17</sup> Al-Juwayni mendapatkan ilmu-ilmu yang dimiliki ayahnya tersebut sejak usianya masih remaja. Pada usia yang relatif masih muda tersebut al-Juwayni telah menguasai beberapa bidang ilmu, seperti fikih, ilmu usul, ilmu kalam, dan ilmu khilaf antara beberapa mazhab fikih. Tatkala ayahnya meninggal dunia, yaitu pada bulan

<sup>13</sup> 'Abd Al-'Azim Dib, "Ta'rif bi Imam al-Haramain", h. 22.

<sup>14</sup> Al-dzahabi, *Siyar a'lam*, Jilid, h. 617-618.

<sup>15</sup> *Ibid.*, h. 618.

<sup>16</sup> Al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyyah*, h. 73-93.

<sup>17</sup> Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago and London : The University of Chicago Press, 1977), 3 vols: vol. 2, h. 176.



Dzul Qaidah 438 H,<sup>18</sup> pada usia al-Juwayni sekitar 20 tahun,<sup>19</sup> kedudukan ayahnya sebagai tenaga pengajar diambil-alihnya. Al-Juwayni sendiri, setelah melaksanakan tugas sebagai pengajar selama beberapa waktu, kemudian pergi dan bergabung dengan madrasah al-Baihaqi. Di madrasah inilah dia memperdalam ilmu usul fikih dari seorang guru yang bernama Abu al-Qasim al-Iskaf al-Isfirayini (w. 452 H), dan al-Juwayni kemudian senantiasa meng-hadiri dan menekuni majelis gurunya tersebut.<sup>20</sup>

Karena kesungguhannya dan ketekunannya dalam mencari dan mempelajari berbagai ilmu dari ulama-ulama yang ada pasamanya, di antaranya, selain dari ayahnya dan dari al-Asfirayini, juga dari Ahmad ibn Husain ibn 'Ali ibn 'Abd Allah al-Baihaqi al-Khasrujardi, dan Abu 'Abd Allah Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Nisaburi al-Khabbazi (w. 449 H),<sup>21</sup> maka al-Juwayni selanjutnya dikenal sebagai seorang ilmunan yang menguasai berbagai bidang ilmu keagamaan. Al-Subki memberikan komentar sehubungan dengan hal tersebut, dengan mengatakan:<sup>22</sup>

وَلَا يَشُكُّ ذُو خَبْرَةٍ أَنَّهُ كَانَ أَعْلَمَ أَهْلِ الْأَرْضِ بِالْكَلَامِ وَالْأُصُولِ  
وَالْفِقْهِ ...

*“Dan tidak diragukan oleh para ahli bahwa dia (al-Juwayni) adalah seorang yang paling ahli dalam ilmu kalam, ilmu usul dan fiqh...”*

Al-Juwayni melakukan perlawatan ke luar Nisabur pada saat terjadi fitnah al-Khunduri, suatu peristiwa pengejaran dan penangkapan terhadap para pemuka ajaran teologi dari aliran Mu'tazilah dan aliran-aliran lainnya yang didasarkan kepada

<sup>18</sup> Al-Dzahabi, *Siyar A'lam*, Jilid 17, h. 618..

<sup>19</sup> Menurut Hodgson, al-Juwayni justeru pada sa'at itu masih berusia 18 tahun. Lihat Hodgson, *The Venture of Islam*, h. 176..

<sup>20</sup> Al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyah.*, Juz 5, h. 169.

<sup>21</sup> Fauqiyah, *A'lam al-'Arab.*, h. 29.

<sup>22</sup> Al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyah.*, Juz 5, h. 168.

perintah 'Amid al-Mulk al-Khunduri, seorang wazir Tughril Bek dari kekhalifahan Dinasti Saljuk, untuk menghentikan penyebaran ajaran teologi yang ada.<sup>23</sup> Perlawatan al-Juwayni tersebut di antaranya adalah mengunjungi Mu'askar, Isfahan, dan Baghdad.

Al-Juwayni selanjutnya berkunjung dan menetap di Makkah dan Madinah selama empat tahun dengan aktifitas mengajar, memberi fatwa, dan menulis kitab, sehingga karenanya dia diberi gelar, dan populer dengan panggilan, Imam al-Haramain.<sup>24</sup>

Dari perjalanan kehidupan ilmiah al-Juwayni, dapat disimpulkan bahwa ada tiga faktor yang mendukungnya dalam penguasaannya terhadap berbagai bidang ilmu keagamaan, yaitu: (i) lingkungan keluarganya, (ii) kota Nisabur tempat dia dilahirkan dan dibesarkan, serta (iii) kecerdasan yang dimilikinya dan kecintaannya yang sangat besar terhadap ilmu pengetahuan. Dengan ketiga modal tersebut, maka berbagai bidang ilmu keagamaan yang dikuasainya dapat dikemukakan sebagai berikut:

1. *Ilmu Al-Qur'an*. Imam al-Haramain telah menghafal Al-Qur'an semenjak dia belajar dengan ayahnya. Pemahamannya terhadap Al-Qur'an ditandai dengan penguasaannya terhadap tafsir besar yang ditulis oleh ayahnya, pemahamannya terhadap ayat-ayat, terhadap ilmu-ilmu yang berkaitan dengan Al-Qur'an, pendalamannya terhadap hukum-hukum Al-Qur'an, dan bahkan ketekunannya dalam menguasai ilmu yang berkaitan dengan qira'at Al-Qur'an diwujudkan melalui guru yang secara khusus menguasai dan mendalami Al-Qur'an. Studinya terhadap Al-Qur'an ini tidak hanya berhenti pada masa mudanya, tetapi justeru berlanjut sampai pada masa dewasanya. Hal ini terlihat ketika dia telah bertugas mengajar menggantikan posisi ayahnya, dia senantiasa memulai hari-harinya setiap hari pada

---

<sup>23</sup> Hodgson, *The Venture of Islam*, h. 177.

<sup>24</sup> *Ibid.*



pagi sekali dengan mengunjungi mesjid al-Syaikh Abu' Abd Allah al-Khabbazi untuk belajar qira'at dengannya.<sup>25</sup>

2. *Ilmu Hadis*. Kedudukan Hadis sebagai penjelas dan penafsir dari Al-Qur'an sekaligus berfungsi sebagai sumber kedua dari hukum syara', akhlak, dan aqidah, serta adanya dorongan dari Rasul SAW untuk menguasai dan memelihara Hadis, telah mendorong al-Juwayni untuk mempelajari dan mendalami Hadis. Al-Juwayni pertama kali belajar dan menerima Hadis dari ayahnya. Selanjutnya dia mencari dan menerima Hadis dari para ulama yang semasa dengannya, seperti, dia menerima Hadis dari Abu Hassan ibn Ahmad al-Muzakki, Abu Sa'd 'Abd al-Rahman ibn Hamdan al-Nadrawi, Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Ibrahim ibn Yahya al-Muzakki, Abu Sa'd 'Abd al-Rahman ibn al-Hasan ibn 'Aliyyak, Abu 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn 'Abd al-'Aziz al-Nili, Mansur ibn Ramisy, dan dari sejumlah ulama lainnya.<sup>26</sup> Dia menerima dan mempelajari *Sunan al-Dar al-Qutni* dari ibn 'Aliyyak.

Dalam bidang Hadis ini, Imam al-Haramain menulis kitab, di antaranya *Kitab al-Arba'in*. kitab ini dipelajari oleh para muridnya, seperti al-Syaikh 'Abd al-Gafir al-Farisi, yang mengatakan, "Kami mendengar kitab tersebut dari beliau dan aku membacakannya di hadapan beliau."<sup>27</sup> Sejumlah ulama meriwayatkan Hadis dari Imam al-Haramain, seperti Abu 'Abd Allah al-Furawi, Ismail ibn Abi Salih al-Mu'adzdzin, Zahir al-Syahami. Ibn al-Jawzi menceritakan, "Guru kami Zahir ibn Tahir al-Syahami meriwayatkan Hadis dari Imam al-Haramain."<sup>28</sup> Ibn al-Subki meriwayatkan Hadis "*Innama al-*

---

<sup>25</sup> Muhammad al-Zuhayli, *Al-Imam al-Juwayni: Imam al-Haramayn* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1406 H / 1986 M), h. 57.

<sup>26</sup> *Ibid.*, h. 59.

<sup>27</sup> Al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyah.*, Juz 5, h. 182; Abu al-Falah 'Abd al-Hayy Ibn al-'imad, *Syadzarat al-Dzahab*, 8 juz (Kairo: Maktabat al-Qudsi, 1931-32), Juz, h. 360.

<sup>28</sup> Muhammad al-Zuhayli, *Al-Imam al-Juwayni*, h. 59.

*a'mal bi al-niyyat*" dengan *sanad* yang *muttasil* melalui jalur Imam al-Haramain secara *marfu'*.<sup>29</sup>

3. *Ilmu Usul al-Din*. Ilmu Usuluddin adalah merupakan ilmu yang mulia dan sangat penting di dalam Islam. Posisi ilmu ini begitu penting di antara ilmu-ilmu lainnya di dalam Islam adalah karena ilmu ini membicarakan tentang kriteria kesahihan iman dan kesempurnaannya. Ketika filsafat mulai berkembang di dunia Islam dan terjadinya saling interaksi antara pemikiran teologi agama-agama lain dengan pemikiran umat Islam, maka para ulama mulai mempergunakan bukti-bukti rasional, dalil-dalil logika dan metode-metode filsafat dalam rangka menetapkan akidah Islamiyah dan membatalkan akidah lain serta menolak ajaran filsafat dan kepercayaan yang batal. Dengan muatan seperti itu, maka ilmu Usuluddin ini disebut juga dengan Ilmu Kalam, sebagaimana juga dikenal dengan nama Ilmu Tahuid dan Ilmu Akidah. Imam al-Haramain mulai mempelajari ilmu ini semenjak masa mudanya. Ketika ayahnya meninggal dunia, dia menggantikan posisi ayahnya menjadi guru di sekolah tempat ayahnya mengajar, dan ketika itu usianya masih dibawah 20 tahun. Sesudah melaksanakan tugasnya mengajar, menggantikan ayahnya, al-Juwayni mendatangi madrasah Imam al-Baihaqi di Nisabur untuk memperoleh ilmu Usuluddin dari ustadz Abu al-Qasim al-Iskaf al-Isfarayayni. Al-Juwayni dengan tekun belajar bersamanya sampai gurunya tersebut meninggal dunia pada tahun 452 H.<sup>30</sup>

Sehubungan dengan ketekunan dan ketelitiannya dalam bidang Ilmu Kalam ini, al-Juwayni pernah berkata: "Saya tidak akan berbicara tentang Ilmu Kalam walaupun satu kalimat sehingga saya dapat menghafal perkataan Qadi Abu Bakar al-Baqillani sendiri sebanyak dua belas ribu halaman."<sup>31</sup> Imam al-Haramain menguasai ilmu Usuluddin atau ilmu Kalam tersebut secara

---

<sup>29</sup> Al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyah.*, Juz 5, h. 208.

<sup>30</sup> Muhammad al-Zuhayli, *Al-Imam al-Juwayni*, h. 60.

<sup>31</sup> Al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyah.*, Juz 5, h. 185.



luas dan mendalam. Hafalannya terhadap Al-Qur'an dan pemahamannya terhadap ayat-ayat secara baik telah membantunya dalam menguasai Ilmu Kalam tersebut. Selain itu, kecerdasan yang dimilikinya serta kemampuannya dalam berargumentasi dan berlogika dalam menghadapi lawan dialognya telah menjadikannya sebagai seorang ulama yang sangat dikagumi dalam Ilmu Kalam. Hal ini ditandai melalui karya-karyanya yang cukup berkualitas, seperti *al-Syamil fi Usul al-Din*, *al-Irsyad*, *al-'Aqidah al-Nizamiyyah*, *al-Luma' fi Usul al-Din*, dan lain-lain.<sup>32</sup>

4. *Ilmu Fikih*. Imam al-Haramain juga mendalami bahkan menguasai secara luas tentang ilmu fikih. Ilmu fikih diperoleh oleh Imam al-Haramain sejak masa mudanya melalui ayahnya sendiri, yaitu al-Syaikh Abu Muhammad al-Juwayni. Ayahnya tersebut adalah seorang ulama yang mendalami tentang ilmu fikih. Hal ini ditandai dengan sejumlah karyanya yang ditulisnya dalam bidang fikih. Dia menulis dalam bidang fikih adakalanya bersifat ringkas dan dengan pembahasan yang sederhana (*al-mukhtasar*), adakalanya justeru panjang lebar dengan uraian yang luas dan mendalam (*al-muthawwil*). Di antara karya ayahnya tersebut adalah kitab *al-Muhit*, yang ditulisnya sebanyak tiga juz yang sifatnya tidak terikat dengan mazhab-mazhab yang ada, namun lahir melalui suatu proses pembahasan, penelitian dan ijtihad. Imam al-Haramain memiliki dan mewarisi karya-karya ayahnya tersebut yang selanjutnya dipelajari, dikuasainya dan bahkan dia melakukan *tadqiq* dan *takhrij* terhadap masalah-masalah yang dibicarakan oleh ayahnya di dalam berbagai karya tersebut. Imam al-Haramain tidak mau bersikap taqlid terhadap ayahnya dan demikian juga terhadap guru-gurunya semenjak di masa mudanya. Selain dari ayahnya, Imam al-Haramain juga memperoleh ilmu fikih dari sejumlah ulama besar dalam bidang fikih yang semasa dengannya, seperti al-Qadi Husain al-Maruzi yang memiliki sejumlah murid yang telah menjadi ulama pula, dan Abu al-Qasim al-Furani, seorang ulama mazhab Syafi'i di

---

<sup>32</sup> Ibn al-'Imad, *Syadzarat al-Dzahab*, h. 362.

Marw.<sup>33</sup> Imam al-Haramain juga memperoleh ilmu fikih dari ulama-ulama fikih yang ditemuinya selama dia mengembara ke luar dari negeri kelahirannya, yaitu seperti Baghdad, Hijaz dan lain-lain. Dengan modal ilmu yang cukup memadai dalam bidang fikih, Imam al-Haramain mulai menulis kitab, yang khusus berhubungan dengan ilmu fikih, di antaranya adalah *Nihayat al-Matlab fi dirasat al-Madzhab*, sebuah karya yang cukup besar serta dalam dan luas pembahasannya. Mengingat kitab ini cukup luas dan besar, maka Imam al-Haramain menulis keringkasannya dengan nama *Mukhtasar al-Nihayah*.<sup>34</sup>

Penguasaan Imam al-Haramain dalam bidang fikih tidak hanya terbatas pada mazhab Syafi'i saja, tetapi juga meliputi pemikiran fikih dari mazhab-mazhab lain dari mazhab Syafi'i. Dengan demikian dia juga menguasai apa yang disebut dengan ilmu *al-fiqih al-muqaran* (fikih perbandingan), yang pada masa itu disebut dengan nama *'ilm al-khilaf*. Dalam konteks ini al-Juwayni melakukan studi dan pengkajian secara cermat terhadap pendapat-pendapat para ulama mazhab, membahas dalil-dalil dan argumentasi masing-masing, melakukan perbandingan antara satu dengan yang lainnya, baik dari segi dalil ataupun dari segi hasil *istinbat* (formulasi hukum) mereka. Penelitian yang dilakukan oleh al-Juwayni dalam bidang ini di formulasikan di dalam sejumlah karyanya, diantaranya adalah : "*Al-Durrat al-Madiyah fima waqa'a min Khilaf bayn al-Syafi'iyah wa al-Hanafiyah*,<sup>35</sup>" *Al-Asalib fi al-Khilafiyah*,<sup>36</sup>" *Mughits al-Khalq fi*

---

<sup>33</sup> Muhammad al-Zuhayli, *al-Imam al-Juwayni*, h. 61.

<sup>34</sup> Uraian lebih lanjut dapat dilihat pada pasal berikut yang akan membicarakan tentang karya-karyanya.

<sup>35</sup> Naskahnya dalam bentuk manuskrip dijumpai di museum Inggris pada bidang kajian ketimuran nomor 7524. Lihat Muhammad al-Zuhayli, *Al-Imam al-Juwayn.*, h. 188.

<sup>36</sup> Keberadaan kitab ini disebutkan sendiri secara berulang kali oleh al-Juwayni di dalam karyanya *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*. Lihat al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 1, h. 180, 469, 558 dan Juz 2, h. 822-824, 958, 1015, 1130, 1271, 1286, 1310.



*Tarjih al-Qawl al-Haqq.*<sup>37</sup>

5. *Ilmu Usul Fikih.* Penguasaan al-Juwayni dalam bidang fikih juga dilengkapinya dengan pengetahuan tentang usul fikih, karena usul fikih sangat dibutuhkan dalam rangka memahami sumber-sumber hukum syara', kaidah-kaidah untuk mengistinbat hukum, syarat-syarat untuk berijtihad, dan lain-lain yang berhubungan dengan proses perumusan hukum. Ilmu usul fikih ini adalah termasuk ilmu-ilmu dasar di dalam Islam. Ilmu usul fikih ini diperoleh oleh al-Juwayni, di antaranya dari Syekh Abu al-Qasim al-Iskaf di madrasah al-Baihaqi. Berkat pengabdian dan kesungguhannya yang begitu besar dalam mempelajari dan mendalami bidang usul fikih ini, akhirnya al-Juwayni dengan sejumlah karyanya dalam bidang ini menjadi ulama besar dan terkenal dalam bidang usul fikih. Pembicaraan secara lebih rinci tentang penguasaan al-Juwayni dalam bidang usul fikih ini dan sejumlah karya yang dimilikinya dalam bidang ini akan dibicarakan pada bab berikut ketika membahas tentang pemikiran usul fikih al-Juwayni.
6. *Ilmu Bahasa Arab.* Al-Juwayni menyadari bahwa untuk dapat menguasai ilmu-ilmu yang telah disebutkan di atas, maka penguasaan terhadap bahasa Arab adalah merupakan suatu kemestian. Secara tegas dikatakannya, bahwa dalam rangka untuk mendalami dan menguasai ilmu usul fikih, seseorang harus mengetahui secara baik bahasa Arab, karena bahasa Arab, dalam pandangan al-Juwayni, adalah salah satu asal atau *istimdad* dari usul fikih, selain ilmu kalam dan fikih.<sup>38</sup> Memang bahasa Arab adalah merupakan ilmu dasar bagi seseorang yang ingin untuk mendalami ilmu fikih, usul fikih, dan ilmu kalam, tiga bidang ilmu yang dikuasai secara baik oleh al-Juwayni dan bahkan dia dinyatakan sebagai pakar dalam ketiga bidang

---

<sup>37</sup> Kitab ini dijumpai dalam bentuk manuskrip di Dar al-Kutub Mesir, al-Zahiriyyah Damaskus, di Berlin, di Museum Inggeris, dan Museum Iskandariyah. Lihat Muhammad al-Zuhayli, *Al-Imam al-Juwayni*, h. 189.

<sup>38</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 1, h. 84.

disiplin ilmu tersebut. Hal tersebut tidak lain adalah karena Al-Qur'an dan Hadis, sebagai sumber utama dari ketiga bidang ilmu tersebut sangat bergantung kepada penguasaan secara baik terhadap bahasa Arab. Penguasaan secara baik terhadap bahasa Arab telah dimulai oleh al-Juwayni dengan mempelajari Al-Qur'an, menghafalnya dan mendalami tafsirnya, sejak masa mudanya. Dia mendalami ilmu *fasahah* dan *balaghah* sehingga dia menjadi matang dalam bahasa Arab, dan karenanya al-Zuhaili menyimpulkan tentang diri al-Juwayni sebagai seorang yang benar-benar Arab ditinjau dari segi bahasa Arab, dan bahkan banyak para ulama yang tidak mampu menyainginya dari segi ilmu *al-bayan* dan ilmu *al-I'jaz al-lughawi*.<sup>39</sup>

Upayanya untuk tetap mendalami bahasa Arab tidak berhenti meskipun al-Juwayni telah mencapai usia lanjut dan telah berada pada berbagai profesi yang telah menjadikannya sebagai seorang yang terkenal. Dia senantiasa memanfaatkan berbagai kesempatan yang diperolehnya untuk mendalami bahasa Arab dari para ulama yang berjumpa dan semasa dengannya. Umpamanya, ketika seorang ulama nahu, yaitu Syeikh Abu al-Hasan al-Mujasyi'i, datang berkunjung ke Nisabur, al-Juwayni menjumpainya dan mengundangnya untuk menginap di rumahnya. Al-Juwayni memanfaatkan pertemuan tersebut untuk mendalami ilmu nahu dari Syeikh al-Mujasyi'i. Hal tersebut diberitakan oleh Syeikh 'Abd al-Ghafir al-Farisi sebagaimana dinyatakan bahwa Syeikh Abu al-Hasan al-Mujasyi'i yang datang berkunjung ke Nisabur pada tahun 469 H diterima oleh Imam al-Haramain dengan penuh penghormatan. Al-Juwayni segera mulai mempelajari ilmu nahu darinya dan sekaligus menjadi murid dari Syeikh al-Mujasyi'i, meskipun ketika itu al-Juwayni telah menjadi seorang Imam yang terkenal di masanya. Al-Juwayni setiap hari mengundang Syeikh al-Mujasyi'i, ke rumahnya selama Syeikh tersebut berada di Nisabur, dan selama itu

---

<sup>39</sup> Al-Zuhayli, *Al-Imam al-Juwayni*, h. 63.



al-Juwayni telah mempelajari kitab *Iksir al-Dzahab fi Sina'at al-Adab*, karya al-Mujasy'i.<sup>40</sup>

Sehubungan dengan penguasaan al-Juwayni terhadap bahasa Arab tersebut, 'Abd al-Ghafir al-Farisi berkomentar dengan mengatakan bahwa al-Juwayni telah mengambil dan menguasai seluruh aspek dari bahasa Arab, termasuk di dalamnya bidang sasteranya.<sup>41</sup>

### C. Ketokohan dan Karya Imam al-Haramain al-Juwayni

Ketokohan Imam al-Haramain al-Juwayni di dalam berbagai bidang ilmu tidak terlepas dari sejumlah tokoh dan para ulama, yang menguasai berbagai bidang ilmu, yang telah membimbing dan mengarahkan, atau berdiskusi dengan, al-Juwayni sejak masa kecil, remaja dan dewasanya. Al-Juwayni menerima dan mengambil ilmu dari setiap ulama yang dijumpai semasa hidupnya, baik selama dalam perlawatan demikian juga pada masa-masa dia melakukan diskusi atau pengajaran. Bahkan al-Juwayni juga menerima ilmu dari para muridnya yang belajar dengannya. Ibn al-Subki mengkisahkan bahwa Abu Nasr 'Abd al-Rahim ibn al-Imam 'Abd al-Karim al-Qusyairi menuntut ilmu pada Imam al-Haramain. Dia menekuni pelajarannya dan menemani Imam al-Haramain, gurunya itu, siang dan malam. Di sisi lain Imam al-Haramain sendiri memperhitungkan muridnya tersebut serta memanfaatkan hari-harinya bersamanya sembari juga menimba ilmu dari muridnya itu, khususnya dalam masalah perhitungan faraid dan wasiat. Ibn al-Subki berkomentar, bahwa suatu kemuliaan yang diperoleh oleh Abu Nasr adalah bahwa Imam al-Haramain mengutip atau menukil dari dirinya yang disebutkannya di dalam bab wasiat dari kitabnya *al-Nihayah*, suatu karya terbesar dari Imam al-Haramain dalam bidang fikih;

---

<sup>40</sup> Ibn al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyyah.*, h. 179.

<sup>41</sup> *Ibid.*, h. 174.

dan ini, menurut ibn al-Subki, adalah merupakan suatu kehormatan yang tinggi.<sup>42</sup>

Dengan demikian, Al-Juwayni menerima dan menimba ilmu dari sejumlah guru, terutama dari para ulama Nisabur dan Isfahan, dan kemudian baru dari para ulama yang ditemuinya selama dalam perlawatannya ke Baghdad, Hijaz dan kota-kota lain yang disinggahinya.

Di antara para guru al-Juwayni yang masyhur adalah:

1. Ayahnya sendiri, yaitu Abu Muhammad 'Abd Allah ibn Yusuf al-Juwayni. Dia adalah seorang ahli dalam bidang fikih, usul fikih, dan tafsir. Dia telah mendidik dan mengajari al-Juwayni sejak dari masa kecilnya. Selain mengajarkan ilmu yang dikuasainya, juga ayahnya tersebut mewariskan kepada al-Juwayni sejumlah karya ilmiah yang telah dituliskannya semasa hayatnya.
2. Abu al-Qasim al-Isfarayini al-Iskaf, yaitu Abu 'Abd al-Jabbar ibn 'Ali ibn Muhammad ibn Haskan. Beliau adalah guru al-Juwayni dalam bidang ilmu Kalam. Dia adalah seorang ulama besar dan sangat dimuliakan pada masanya, dan beliau menguasai ilmu-ilmu di bidang kalam dan fikih, dia adalah pengikut al-Asy'ari. Dia mengajar di madrasah al-Baihaqi sembari memberikan fatwa dan pandangan kepada mereka yang memerlukannya. Al-Isfarayini meninggal dunia pada hari Senin, 28 Safar 452 H.<sup>43</sup>
3. Abu 'Abd Allah al-Khabbazi Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad ibn Hasan. Dia adalah seorang ahli qira'at dan ulama besar di Nisabur. Dia lahir pada tahun 372 H dan meninggal tahun 499 H. Dia memperoleh ilmu dari ayahnya sendiri dan dari sejumlah ulama qira'at Alquran lainnya. Dengan keahliannya dalam bidang qira'at tersebut, dia telah melahirkan sejumlah ulama qira'at pula di daerah Nisabur dan sekitarnya.

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, Juz 7, h. 160-162.

<sup>43</sup> *Ibid.*, h. 170.



- Dia seorang yang zuhud dan ahli ibadah. Imam al-Haramain pada setiap pagi mendatangi mesjid Abu 'Abd Allah al-Khabazi dan belajar tentang ilmu Al-Qur`an padanya.<sup>44</sup>
4. Fadl Allah ibn Ahmad ibn Muhammad al-Mihani. Dia adalah seorang imam yang bersifat zuhud, seorang sufi dan pengikut teologi Asy'ari. Dia memperoleh ilmu dari Zahir ibn Ahmad al-Sarakhsi, seorang ahli fikih, dan dari ulama lainnya. Di antara yang berguru kepadanya adalah Imam al-Haramain. Dia meninggal dunia pada tahun 440 H, di kampungnya, yaitu Mihanah.<sup>45</sup>
  5. Al-Qadi Abu 'Ali al-Husain ibn Muhammad ibn Ahmad al-Marwaruzi. Dia adalah seorang fakih dari mazhab Syafi'i, dan di dalam kitab-kitab Syafi'iyyah dia dikenal dengan sebutan *al-qadi*. Selain dikenal sebagai imam besar dan faqih Khurasan, dia juga dikenal sebagai seorang *sahib al-ta'liqah* di dalam fikih dan *sahib wajh* di dalam mazhab. Imam al-Haramain adalah salah seorang muridnya, dan terhadap gurunya ini Imam al-Haramain mengatakan, *innahu habr al-madzahab 'ala al-haqiqah*, "Sesungguhnya dia adalah seorang ulama mazhab yang hakiki." Al-Qadi Husain meninggal dunia pada tahun 462 H di Mawarudz.<sup>46</sup>
  6. Al-Hafiz Abu Na'im al-Isfahani, Ahmad ibn 'Abd Allah ibn Ahmad ibn Ishaq, pengarang kitab *Hilyat al-Awliya'*. Dia adalah seorang ulama Hadis, seorang hafiz yang *tsiqat*. Dia menghimpun antara fikih dan tasawuf, antara ilmu riwayat dan dirayah, dan memperoleh ilmu-ilmu tersebut dari para ulama dan ahli Hadis yang hidup pada masanya. Berdasarkan keahliannya tersebut, maka banyak pula ulama yang menimba ilmu darinya,

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, h. 170.

<sup>45</sup> *Ibid.*, h. 306.

<sup>46</sup> *Ibid.*, Juz 4, h. 356; Syams al-Din Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakar ibn Khallikan, *Wafayat al-A' yan wa Anba' Abna' al-Zaman* (Beirut: Dar Sadir, t.t.), Jilid 2, h. 134-135; Ibn al-Imad, *Syadzarat al-Dzahab*, Juz 3, h. 310. Marwarudz adalah salah satu kota yang terkenal di Khurasan.

dan diantaranya adalah Imam al-Haramain al-Juwayni. Selain dari kitab *Hilyat al-Awliya'*, Abu Na'im juga menulis sejumlah kitab, yaitu *Tarikh Asbahan*, *Fadha'il al-Sahabat*, *Dala'il al-Nabuwwah*, *al-Mustakhraj 'ala al-Bukhahri*, *Al-Mustakhraj 'ala Muslim*, dan lainnya. Abu Na'im meninggal dunia pada bulan Muharram 43 H di Isfahan dalam usia 94 tahun.<sup>47</sup>

7. Abu al-Qasim al-Furani 'Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Furan, seorang faqih dan imam mazhab Syafi'i di Marw. Dia belajar fikih dari al-Quffal al-Syasyi, dan selanjutnya menulis karya ilmiah dalam bidang usul dan furu' mazhab Syafi'i. Di antara para muridnya adalah al-Baghawi dan Imam al-Haramain. Di antara karyanya yang besar di dalam bidang fikih adalah kitab *al-Ibanah*. Dia meninggal dunia pada bulan Ramadhan 463 H di Marw dalam usia 73 Tahun.<sup>48</sup>
8. Khusus dalam bidang Hadis, Imam al-Haramain menerima ilmu dari sejumlah guru, di antaranya adalah Abu Hassan Muhammad ibn Ahmad ibn Ja'far al-Muzakki, yang dinamainya dengan *al-Dzahabi Musnad Nisabur*, Abu Bakr Ahmad ibn Muhammad ibn al-Harits al-Asbahani al-Tamimi, Abu Sa'd 'Abd al-Rahman ibn Hamdan al-Nisaburi al-Nadrawi. Al-Juwayni menerima *Sunan al-Dar Qutni* dari Abu Sa'd 'Abd al-Rahman ibn al-Hasan ibn 'Aliyyak. Selain itu, Imam al-Haramain belajar Hadis dan fiqih dari imam Hadis semasanya, yaitu Ahmad ibn al-Husain Abu Bakr al-Baihaqi al-Nisaburi, seorang ulama Hadis dan faqih yang memiliki karya tulis yang banyak, yang terkenal di antaranya adalah *al-Sunan al-Kubra*, *Ma'rifat al-Sunan wa al-Atsar*, dan *al-Mabsut*, yang memuat *nass-nass* al-Syafi'i. Imam al-Haramain mendampingi

---

<sup>47</sup> Al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyyah.*, Juz 4, h. 18; Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan*, Juz 1, h.75.

<sup>48</sup> Al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyyah*, Juz 5, h. 109; ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan.*, Juz 2, h. 314.



Imam al-Baihaqi dalam waktu relatif agak lama. Al-Baihaqi meninggal dunia pada tahun 458 H.<sup>49</sup>

Berdasarkan latar belakang pendidikan dan pengajaran yang diperolehnya sejak usia mudanya, mulai dari ayahandanya sendiri dan berlanjut dengan sejumlah guru yang memiliki khazanah keilmuan yang bervariasi, ditambah lagi dengan kecerdasan yang dimilikinya serta kesungguhan dan kerja kerasnya yang begitu besar dalam menuntut dan mencari ilmu pengetahuan, Imam al-Haramain al-Juwayni menguasai sejumlah disiplin ilmu yang kepakarannya serta otoritas keilmuan yang dimilikinya dalam bidang disiplin ilmu tersebut diakui oleh para ulama pada masanya dan masa sesudahnya, bahkan sampai zaman modern sekarang ini. Hal tersebut ditandai dengan sejumlah karya ilmiah yang diwariskannya dan telah dijadikan rujukan oleh para ulama yang datang sesudahnya dalam masing-masing bidang disiplin ilmu tersebut. Bidang disiplin ilmu yang dikuasai oleh al-Juwayni sebenarnya adalah banyak, sebagaimana yang telah diuraikan di atas, namun kepakarannya yang menonjol dan diakui oleh para ulama berdasarkan sejumlah karya ilmiah yang ditinggalkannya adalah dalam tiga bidang disiplin ilmu pokok, yaitu : Ilmu Kalam, Ilmu Fiqih, dan Ilmu Usul Fiqih.

### 1. Ilmu Kalam (Usuluddin)

Kepakaran al-Juwayni dalam bidang ilmu kalam ini ditandai dengan kedalaman pengetahuan yang dimilikinya dalam bidang ilmu ini, sebagaimana yang disinggung di atas. Hal tersebut tidak lain adalah karena sejak usia mudanya dia telah menerima ilmu tersebut dari sejumlah ulama besar ilmu kalam pada masanya, sehingga al-Juwayni, menurut kesimpulan al-Zuhaili, menjadi orang yang paling menguasai dalam bidang usuluddin atau ilmu kalam pada masanya.<sup>50</sup> Selain itu, situasi kehidupan sosial keagamaan,

---

<sup>49</sup> Al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyyah.*, Juz 4, h. 80; ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan.*, Juz 1, h. 57.

<sup>50</sup> Muhamamd Al-Zuhayli, *Al-Imam al-Juwayni*, h. 93.

khususnya yang berhubungan dengan paham teologi yang berkembang pada masanya, dimana terjadi persaingan yang sengit di antara aliran-aliran yang ada, terutama antara aliran Asy'ariyah dan Mu'tazilah, telah mendorong al-Juwayni untuk lebih mendalami dan menekuni bidang usuluddin ini. Pemikirannya dalam bidang teologi ini sejalan, dan bahkan dipandang sebagai bagian dari aliran Asy'ariyyah. Hal ini ditandai dengan diterimanya karyanya yang berjudul *al-Syamil fi Usul al-Din* oleh para ulama Asy'ariyyah serta dijadikannya kitab tersebut sebagai rujukan mereka dalam bidang teologi.<sup>51</sup> Kitab yang menurut sejarahnya terdiri atas 5 (lima) jilid tersebut, hanya baru satu jilid, yaitu jilid pertama, yang telah berhasil ditahqiq,<sup>52</sup> menurut al-Subki, telah dihafal oleh Imam Fakhr al-Din al-Razi.<sup>53</sup> Sehubungan dengan kepakarannya dalam bidang ilmu kalam ini, al-Juwayni telah mewariskan sejumlah karya ilmiah, seperti:

a. *Lam' al-Adillah fi Qawa'id 'Aqa'id Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*

Kitab ini adalah karya al-Juwayni yang pertama dalam bidang ilmu kalam. Dia menulis kitab ini dalam rangka merespons tuntutan para kolega dan muridnya yang senantiasa mengikuti dan mendampingi ketika suasana perbedaan pendapat antara para ulama kalam, khususnya aliran Mu'tazilah dan aliran lainnya. Di dalam buku ini Al-Juwayni menjelaskan tentang aqidah yang diyakini atau dianut oleh mazhab ahl sunnah wa al-jama'ah (mazhab sunni), khususnya terbatas pada masalah-masalah yang layak untuk dibicarakan sehubungan dengan perbedaan pendapat yang terjadi di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Kitab ini telah diterbitkan di Kairo oleh penerbit *Al-Mu'assasah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Ta'lif fi Silsilat Turatsina* pada tahun 1385 H/1965 M yang

<sup>51</sup> *Ibid.*, h. 103.

<sup>52</sup> Di antaranya ditahqiq oleh Dr. 'Ali Samsi al-Nasysyar, et al, diterbitkan di Iskandariyah: Al- Ma'arif, 1969, (731 halaman).

<sup>53</sup> Al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyyah.*, Juz 8, h. 81, 86.



ditahqiq oleh Dr. Fauqiyah Husain Mahmud dan diteliti oleh Dr. Mahmud al-Khudairi.<sup>54</sup>

b. *Al-Irsyad ila Quwati al-Adillah fi Usul al-I'tiqad.*

Kitab ini telah diterbitkan oleh penerbit *al-Sa'adah* pada tahun 1369 H/1950 M di Mesir dengan pentahqiq Dr. Yusuf Musa dan Ali Abd al-Mun'im 'Abd al-Hamid.

Tujuan dari penulisan kitab ini adalah untuk menjelaskan prinsip-prinsip akidah, argumentasi dalam penetapannya dan mempertahankannya dari serangan pihak yang menentanginya. Kitab *al-Irsyad* ini dapat dianggap sebagai rangkuman atau ringkasan dari kitab *al-Syamil*, yaitu karya al-Juwayni yang terbesar dalam bidang Ilmu Kalam.

c. *Al-Syamil fi Usul al-Din*

Kitab ini adalah karya al-Juwayni yang terbesar dalam bidang ilmu kalam. Hajji Khalifah menegaskan bahwa kitab ini terdiri atas 5 (lima) jilid. Para ilmuwan modern, khususnya dalam bidang teologi atau ilmu kalam, berpendapat bahwa kitab ini dianggap sebagai *da'irat ma'arif kubra*, suatu ensiklopedi yang besar, yang padanya al-Juwayni telah mendiskusikan banyak topik yang berhubungan dengan usuluddin atau ilmu kalam.<sup>55</sup>

Karya yang cukup besar dan bahkan dipandang sebagai ensiklopedi yang meliputi banyak topik yang berhubungan dengan masalah ilmu kalam ini belum dapat diterbitkan secara keseluruhan sampai sa'at ini. Dari lima jilid kitab *al-Syamil* ini, baru satu jilid, yaitu jilid yang pertama, yang telah ditahqiq dan diterbitkan.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Muhammad al-Zuhayli, *Al-Imam al-Juwayni*, h. 97-98.

<sup>55</sup> *Ibid.*, h. 103. Tentang topik-topik yang dibahas oleh al-Juwayni di dalam *al-Syamil* dapat dilihat pada *muqaddimah al-Syamil.*, h. 79.

<sup>56</sup> Ditahqiq oleh Dr. 'Ali Sami al-Nasysyar, Faisal Badir 'Auf, dan Suhair Muhammad Mukhtar, diterbitkan di Iskandariyah: al-Ma'arif, 1969 (731 halaman).

Selain dari tiga kitab di atas, tercatat sejumlah karya lain dari al-Juwayni yang berhubungan dengan ilmu kalam, yaitu : *Al-'Aqidah al-Nizamiyyah*; *Kitab Asma' Allah al-Husna*; *Masa'il al-Imam 'Abd al-Haqq al-Saqali wa Ajwibatuha li al-Imam Abi al-Ma'ali*; *Syifa' al-Ghalil fi Bayan ma waqa'a fi al-Taurat wa al-Injil min al-Tabdil*, dan lain-lain.<sup>57</sup>

## 2. Ilmu Fikih

Imam al-Haramain al-Juwayni adalah juga seorang ulama yang cukup terkenal kepakarannya dalam ilmu fikih. Hal ini tidak lain adalah karena sejak usianya relatif masih sangat muda, dia telah memperoleh pengetahuan tentang ilmu fikih dari ayahnya, sebagai gurunya yang pertama dan seorang yang dikenal ahli dan telah menulis banyak kitab tentang fikih. Selain dari ayahnya, al-Juwayni juga mendalami fikih dari sejumlah guru yang dikenal sebagai ulama besar dalam bidang fikih di masanya, seperti al-Qadi Husain al-Marwarudzi yang telah melahirkan sejumlah ulama fikih, dan Abu al-Qasim al-Faurani, seorang ulama madzhab Syafi'i di Marw. Selain itu, al-Juwayni telah mendapatkan ilmu fikih dari ulama yang ditemuinya selama dalam pengembaraannya ke luar kota Nisabur, seperti para ulama yang ada di Isfahan, Baghdad, Hijaz.<sup>58</sup>

Dengan perbendaharaan ilmu fikih yang demikian luas dan dalam, al-Juwayni pun kemudian dikenal sebagai seorang yang ahli dan mendalam ilmunya dalam bidang fikih. Dia tidak hanya sekedar menghafal dan menguasai pelajaran yang telah pernah diterimanya dari sejumlah ulama yang telah mengajarnya, tetapi justeru pelajaran yang telah diterimanya tersebut telah membuka fikirannya dan mempertajam kecerdasan dan analisisnya sehingga menghantarkannya kepada maqam seorang mujtahid. Dengan kemampuan berijtihad yang telah dimilikinya tersebut, al-Juwayni selanjutnya melakukan penelitian terhadap berbagai permasalahan

<sup>57</sup> Muhammad Al-Zuhayli, *Al-Imam al-Juwayni*, h. 107-113.

<sup>58</sup> *Ibid.*, h. 61



fikih yang ada. Dengan kemampuannya yang memadai tersebut, akhirnya dia menulis sejumlah karya yang berhubungan dengan fikih, seperti:

a. *Risalat fi al-Fiqh.*

Kitab ini merupakan buku kecil dan ringkas tentang fikih yang ditulis oleh Imam al-Haramain. Di dalam kitab ini dikemukakan pendapat-pendapat tentang masalah-masalah fikih. Naskah kitab ini terdapat di Mosul, yaitu di madrasah al-Hajabat dengan nomor 38, Risalah yang ketujuh.<sup>59</sup>

b. *Al-Silsilah fi Ma'rifat al-Qaulain wa al-Wajhain 'ala Madzhab al-Syafi'i.*

Kitab ini menghimpun pendapat-pendapat tentang hukum syara' di dalam mazhab Syafi'i, baik pendapat tersebut merupakan pendapat Imam al-Syafi'i sendiri atau pendapat para murid dan sahabatnya yang datang kemudian yang melakukan ijtihad, *istinbat*, *takhrij*, *tarjih*, *tahqiq* dan *tadqiq* dalam bidang fikih berdasarkan kepada dasar-dasar dan metode yang telah dirumuskan oleh Imam al-Syafi'i di dalam usul fikih.

Naskah kitab ini dalam bentuk *makhtutat* dijumpai di perpustakaan Ahmad 3 di Turki, dengan nomor katalog 1206, dan dalam bentuk mikro film terdapat di Institut Manuskrip pada Jami'ah al-Duwal al-'Arabiyyah, yaitu dengan nomor 184 Fiqh Syafi'i.<sup>60</sup>

c. *Nihayat al-Matlab fi Dirayat al-Madzhab*

Kitab ini merupakan karya al-Juwayni yang terbesar dan terpenting dalam bidang fikih. Bahkan kitab ini merupakan karyanya yang paling luas dan paling besar yang terdiri atas beberapa jilid, bahkan dari yang masih berstatus *makhtutat* (manuskrip) buku ini terdiri atas 26 (dua puluh enam) jilid. Naskahnya yang masih

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, h. 124.

<sup>60</sup> *Ibid*

dalam bentuk *makhtutat* tersebut dijumpai di Dar al-Kutub Mesir, Perpustakaan Iskandariyah, Aya Sofia, Perpustakaan al-Zahiriyyah di Damaskus, Ahmadiyah di Halb, Ahmad ketiga di Turki, dan lain-lain.<sup>61</sup>

Kitab ini mengandung keseluruhan bab-bab fikih, seperti taharah, salat, puasa dan bab-bab ibadah lainnya, jual beli dan bab-bab mu'amalah lainnya, nikah, talaq, waris dan permasalahan *ahwal syaksiyah* lainnya, kemudian bab jinayat, jihad, siyasat syar'iyah, dan masalah-masalah lainnya yang berhubungan dengan hukum-hukum syara'.

Mengingat besar dan luasnya kitab ini, maka al-Juwayni sendiri menulis ringkasan (*ikhtisar*) dari kitab ini, dan bahkan para ulama yang datang kemudian juga menulis berbagai keringkasan dari kitab ini, sehingga dikenallah sejumlah *mukhtasar Nihayat al-Matlab*, seperti:

1. *Mukhtasar Nihayat al-Matlab*, karya Imam al-Haramain sendiri.
2. *Safwat al-Madzahab min Nihayat al-Matlab*, oleh al-Qadi Syaraf al-Din Abu Sa'd 'Abd Allah ibn Muhammad ibn Hibat Allah ibn Abi 'Asrun al-Musili al-Dimasyqi (w. 585 H).
3. *Al-Ghayat fi ikhtisar al-Nihayat*, oleh al-Imam Abu Muhammad al-Syaikh 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam ibn Abi al-Qasim ibn Hasan ibn Muhammad al-Sulami (w. 660 H). Kitab yang merupakan *mukhtasar* ini tersimpan di Dar al-Kutub, Mesir dan di perpustakaan Ahmad III di Turki.
4. *Al-Hadi ila ikhtisar Nihayat al-Matlab*, oleh Muhammad ibn 'Abd al-Rahman ibn al-Azdi aw al-Kindi al-Misri, yang hidup pada abad ke 7 H. Dia hidup semasa dan sempat mengeluarkan fatwa bersama-sama dengan Syaikh al-Islam 'Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, h. 125-126

<sup>62</sup> Al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyah*, Juz 8, h. 73.



d. *Ghiyats al-Umam fi al-Tiyats al-Zulam*

Kitab ini memuat pemikiran al-Juwayni tentang fikih siyasi, yaitu permasalahan hukum syara' menyangkut pemerintahan, kekhalifahan, kekuasaan atau kewalian. Menurut analisis al-Zuhaili ada tiga hal yang mendorong sekaligus menjadikan pemikiran al-Juwayni dalam melahirkan karya dalam bidang fikih siyasi ini, yaitu :

1. Kematangan dan keluasan perbendaharaan keilmuan yang dimilikinya. Hal ini terlihat dari sejarah dan perjalanan kehidupan ilmiyahnya mulai sejak masa mudanya ketika dia mulai menuntut ilmu pengetahuan dari ayahnya dan sejumlah ulama yang ada di kota kelahirannya, Nisabur, dan sekitarnya. Kematangan tersebut semakin terlihat setelah dia melakukan pengembaraan ke sejumlah daerah dan kota di luar Nisabur, dalam rangka mencari ilmu pengetahuan, melakukan penelitian, mengajar dan memberikan fatwa, serta menulis berbagai karya ilmiah dalam berbagai bidang disiplin ilmu, khususnya dalam bidang fikih, seperti *Nihayat al-Matlab*.
2. Lingkungan peradaban dan status sosial yang telah dinikmati oleh al-Juwayni dan sekaligus menempa kepribadiannya sejak usia mudanya. Selanjutnya, setelah pengembaraannya ke luar daerah dan sepulangnya kembali ke Nisabur, status dan kedudukan tersebut semakin kuat dan semakin resmi ketika dia berhubungan dengan Nizam al-Mulk dan penunjukkannya sebagai professor di Madrasah Nizamiyah Nisabur, yang menjadikan al-Juwayni sebagai orang yang dipercaya oleh Nizam al-Mulk serta pemikiran dan pendiriannya dihormati oleh Nizam al-Mulk.
3. Keberanian dan sikap tegas yang dimiliki oleh al-Juwayni di dalam menyampaikan sesuatu yang benar. Al-Juwayni tidak merasa sungkan dan ragu dalam menyampaikan pendapatnya yang berkaitan dengan hukum-hukum ketatanegaraan; dia tidak merasa takut dan rendah diri berhadapan dengan penguasa yang zalim, tidak menyerah kepada tekanan penguasa, dan tidak merasa hina di hadapan seorang tirani, serta tidak menentang

dalam kebenaran, dan sikap demikianlah yang telah membawanya untuk mengambil keputusan meninggalkan negerinya sendiri untuk mengembara ke negeri lain pada masa mudanya. Sikap dan pandangannya yang tegas terhadap kekuasaan dan penguasa tersebut tertuang di dalam kitab *al-Ghiyatsi* ini. Umpamanya, pendapatnya tentang konsep putra mahkota di dalam kekhalifahan. Menurut al-Juwayni, bahwa tindakan Abu Bakar dalam penunjukkan putra mahkota, dalam hal ini Umar ibn al-Khattab, adalah dibenarkan, karena adanya persetujuan dari *ahl al-halli wa al-'aqdi*. Selanjutnya al-Juwayni menjelaskan tentang perbedaan pendapat di kalangan para ulama tentang kebolehan pengangkatan seorang putra mahkota oleh seorang Imam (Khalifah) terhadap anaknya sendiri; dan al-Juwayni menerima kebolehannya selama memenuhi persyaratan yang ditetapkan oleh syara' tentang seorang khalifah (imam), yang dalam hal ini al-Juwayni hanya mengakui hal tersebut terjadi pada masa kekhalifahan Khulafa' al-Rasyidun, dan tidak pada masa setelah itu, seperti pada kekhalifahan dinasti Ummayyah dan Abbasiyah. Secara tegas al-Juwayni mengatakan:"

Menurut pendapatku bahwa pengangkatan seorang putra mahkota adalah boleh, namun kebolehan tersebut adalah bersifat *zann* (tidak *qat'i*), karena tidak ada dasarnya yang bersifat *qat'i*. Meskipun demikian, saya tidak berpendapat dapatnya diterima apa yang telah berlaku sebagai tradisi di kalangan para khalifah untuk mengangkat putra mahkota terhadap anak-anak mereka sendiri, karena kekhalifahan sesudah berakhirnya periode khalifah yang empat (*khulafa' al-Rasyidin*), telah terkontaminasi oleh sikap-sikap otoriter, tirani yang cenderung untuk menaklukkan, menguasai dan menjajah rakyat, sehingga jadilah kebenaran di dalam diri kepemimpinan ketika itu tertolak dan dengan sendirinya jadilah kepemimpinan tersebut sebagai kekuasaan yang menindas, menguasai rakyat dan semena-mena.<sup>63</sup>

---

<sup>63</sup> Al-Juwayni, *Ghiyats al-Umam fi al-Tiyats al-Zulam (Al-Ghiyatsi)*,



Bahkan al-Juwayni menolak alasan ketergelinciran al-Ma'mun dalam pemerintahannya adalah karena pandangannya yang keliru yang menyatakan Al-Qur'an sebagai makhluk, yang hal tersebut ditantang oleh para ulama ahl Sunnah. Pendapat tersebut dinyatakan secara tegas oleh al-Juwayni, meskipun al-Ma'mun yang menjadi sasaran kritiknya tersebut adalah salah seorang khalifah dari dinasti Abbasiyah dan bahkan salah seorang kakek dari Khalifah yang sedang berkuasa pada masa al-Juwayni tersebut. Hal ini dinyatakan secara eksplisit oleh al-Juwayni sebagai berikut:

Telah sepakat pendapat para ulama tentang al-Ma'mun, bahwa kesalahan dan dosa yang telah dilakukannya sangatlah sulit bagi generasi mendatang untuk memperbaikinya, ... dan kesalahan serta kebodohnya tersebut berlanjut sampai kepada sikapnya memberikan kesempatan kepada aliran *Mu'attilah*,<sup>64</sup> untuk menyampaikan dan menyebarkan pendapat mereka yang sesat itu.<sup>65</sup>

### 3. Ilmu Usul Fikih

Para ulama berkesimpulan bahwa Imam Syafi'i adalah yang pertama mengarang kitab usul fikih, yaitu dengan karya monumental beliau *al-Risalah*, yang dipandang sebagai dasar dari ilmu usul fikih.<sup>66</sup> Al-Razi berkata: "Menghubungkan al-Syafi'i dengan usul fikih sama dengan menghubungkan Aristoteles dengan ilmu mantiq, dan al-Khalil ibn Ahmad dengan ilmu al-'Arud."<sup>67</sup> Sehubungan dengan kepeloporan Imam al-Syafi'i dalam usul fikih

---

Ed. 'Abd al-'Azim al-Dib (Dhua, Qatar: Kementrian Agama, 1400 H), h. 138-139.

<sup>64</sup> *Mu'attilah* yaitu suatu sekte di dalam Islam yang menolak sifat-sifat Tuhan.

<sup>65</sup> Al-Juwayni, *Al-Ghiyatsi*, h. 193 - 194

<sup>66</sup> Muhammad Al-Zuhayli, *Al-Imam al-Juwayni*, h. 165.

<sup>67</sup> Al-Razi, *Manaqib al-Syafi'i*, h. 56 sebagaimana dikutip dalam Muhammad Al-Zuhayli, *Al-Imam al-Juwayni*, h. 165.

ini. Ibn Khaldun menegaskan, bahwa “orang yang pertama menulis tentang usul fikih adalah al-Syafi’i.”<sup>68</sup>

Menurut Muhammad al-Zuhayli, setelah Imam Syafi’i dengan *al-Risalah-nya* pada abad 2 H, tidak ada kitab usul fikih yang ditulis oleh para ulama abad ke 3 dan 4 H yang sampai kepada kita kecuali *Kitab al-Mu’tamad fi Usul al-Fiqh*<sup>69</sup> oleh Abu al-Husayn Muhammad ibn ‘Ali al-Mu’tazili (w. 436 H), *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*<sup>70</sup> dan *al-Waraqat fi Usul al-Fiqh*<sup>71</sup> oleh Imam al-Haramain al-Juwayni (w. 478 H), *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Usul* oleh al-Ghazali (w. 505 H), dan *Taqwim al-Adillah* oleh al-Dabbusi (w. 430 H).<sup>72</sup> Muhammad al-Zuhayli lebih lanjut menegaskan bahwa karya Imam al-Haramain al-Juwayni dalam bidang usul fikih, terutama *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, adalah kitab pertama dari kalangan Sunni sesudah *al-Risalah*, yang menggunakan metode Mutakallimin,<sup>73</sup> dan bahkan *al-Burhan*, menurut ‘Abd al-‘Azim al-Dib, adalah kitab pertama yang memuat sejarah tentang usul fikih. Hal tersebut adalah karena di dalamnya Imam al-Haramayn membicarakan tentang pemikiran Imam al-Syafi’i, Abu Hasan al-Asy’ari, al-Baqillani, Al-Isfarayayni, Ibn Furak, al-Daqaq, al-Sayrafi, Dawud dan anaknya, al-Halimi, al-Harits ibn Asad al-Muhasibi, dan lainnya, yang berkaitan dengan usul fikih.<sup>74</sup>

Al-Juwayni telah menulis sejumlah karya dalam bidang usul

<sup>68</sup> ‘Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (Kairo: al-Maktabat al-Tijariyyah al-Kubra, t.t), h. 455.

<sup>69</sup> Ed. Muhammad Hamid Allah, Muhammad Bakr, dan Hasan Hanafi (Damaskus: al-Ma’had al-‘Ilmi al-Faransi li al-Dirasat al-‘Arabiyyah, 1384 H / 1964 M), 2 jilid.

<sup>70</sup> Ed. ‘Abd al-‘Azim al-Dib (Kairo: Dar al-Ansar, 1400 H/1980 M, cetakan kedua), 2 jilid.

<sup>71</sup> Dalam Jalal al-Din al-Mahalli, *Syarh al-Waraqat fi Usul al-Fiqh* (Kairo: t.p., t.t).

<sup>72</sup> Muhammad Al-Zuhayli, *Al-Imam al-Juwayni*, h. 165-166.

<sup>73</sup> *Ibid.*, h. 166.

<sup>74</sup> Al-Dib dalam muqaddimahnya pada al-Juwayni, *Al-Burhan*, jilid 1, h. 56.



fikih. Sebahagian karyanya tersebut memuat keseluruhan objek kajian usul fikih,<sup>75</sup> seperti *al-Burhan*, *al-Waraqat*, *al-Irsyad*, dan *al-Tuhfah*, dan sebahagian lagi hanya memuat pokok bahasan tertentu saja, seperti *Kitab al-Mujtahidin Risalat fi al-Taqlid wa al-Ijtihad*. Dari segi metodologi penulisannya, terutama karena mempertimbangkan kapasitas keilmuan yang dimiliki audience (para pembaca) nya, al-Juwayni menulis sebahagian karyanya dalam bentuk ringkasan dan dengan pembahasan yang sederhana yang karya tersebut ditujukannya untuk para pemula, seperti kitab *al-Waraqat* dan *al-Irsyad*; dan sebahagian lagi memuat kajian yang luas dan mendalam yang ditulisnya untuk mereka yang telah mendalami usul fikih, yaitu seperti *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*.<sup>76</sup>

Keseluruhan karya al-Juwayni dalam bidang usul fikih di atas, dapat diklassifikasikan kepada dua kelompok, yaitu: *Pertama*, karya beliau yang sampai ke masa kita sekarang, dan bahkan telah dicetak dan disebar-luaskan, yang mencakup kitab *al-Waraqat fi Usul al-Fiqh*, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, dan *Kitab al-Mujtahidin*, dan *kedua*, karya beliau yang belum dicetak atau tidak sampai ke masa kita sekarang, karena hilang atau lainnya.<sup>77</sup>

Untuk lebih jelasnya, berikut ini dikemukakan deskripsi secara ringkas tentang karya-karya al-Juwayni dalam bidang usul fikih:

*a. Al-Irsyad fi Usul al-Fiqh.*

Kitab ini diragukan keadaanya apakah benar karya al-Juwayni atau justeru karya al-Baqillani. Hal tersebut adalah karena al-

---

<sup>75</sup> Di antara objek kajian usul fikih, menurut Muhammad al-Zuhayli, adalah: dalil-dalil hukum, hukum *taklifi* dan *wad'i*, *ta'arud al-adillah* dan *tarjih*, qaidah-qaidah istinbat, dan istidlal dari Al-Qur'an dan al-Sunnah, ijtihad dan syarat-syarat mujtahid serta yang berhubungan dengan taqlid dan muqallid. Lihat Muhammad al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, h. 18 sebagaimana dikutip dalam Muhammad al-Zuhayli, *Al-Imam al-Juwayni*, h. 166-167.

<sup>76</sup> *Ibid.*, h. 167 - 168.

<sup>77</sup> *Ibid.*, h. 168.

Baqillani juga mempunyai sebuah karya tentang usul fikih dengan judul yang sama. Al-Baqillani telah menulis ringkasan dari buku tersebut, dan kemudian al-Juwayni juga telah melakukan hal yang sama. Juga terdapat keraguan tentang keberadaan kitab ini apabila dikaitkan dengan karya al-Juwayni *al-Irsyad fi Usul al-Din*, apakah keduanya merupakan satu kitab, atau memang dua kitab? yang pasti, menurut Muhammad al-Zuhayli, kitab ini tidak ditemukan di perpustakaan-perpustakaan yang ada, apakah dalam bentuk cetakan ataupun manuskrip, sehingga apabila memang ada, tentu akan dapat dijelaskan keraguan dan kesimpangsiuran mengenai kitab ini.<sup>78</sup>

b. *Risalat fi al-Taqlid wa al-Ijtihad*.

Kitab ini membahas salah satu dari pokok bahasan usul fikih, yaitu masalah *taqlid* dan *ijtihad*. Sebahagian ulama meragukan kitab ini memuat pembahasan usul fikih, tetapi justeru fikih,<sup>79</sup> dan bahkan Muhammad Hasan Hitu, pentahqiq *al-Mankhul min Ta'liqat al-Usul* karangan al-Ghazali, mengelompokkan karya al-Juwayni ini ke dalam kelompok fikih.<sup>80</sup> Risalat ini masih dalam bentuk manuskrip.

c. *Al-Tuhfah*.

Kitab ini adalah karya al-Juwayni dalam bidang usul fikih yang disebutkan oleh al-Subki di dalam *al-Tabaqat al-Wusta*, akan tetapi tidak disebutkannya keberadaan kitab ini, baik dalam bentuk manuskrip (*al-makhtutat*) atau dalam bentuk cetakan (*al-matbu'at*).<sup>81</sup>

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Muhammad Hasan Hitu dalam Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mankhul min Ta'liqat al-Usul*, ed. Muhammad Hasan Hitu (Damaskus: Dar al-Fikr, 1400 H/1980 M), h. 17.

<sup>81</sup> Al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyyah*, Juz 5, h. 172.



d. *Kitab al-Mujtahidin*

Kitab ini diduga merupakan bahagian dari *al-Talkhis fi Usul al-Fiqh*. Akan tetapi pendapat yang lebih kuat menyatakan bahwa *Kitab al-Mujtahidin* ini adalah bahagian penutup dari *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, dan didapati beberapa naskah manuskripnya. Pembahasan *Kitab al-Mujtahidin* ini di dapati sebagai pelengkap dari naskah manuskrip *al-Burhan* yang ada di Turki, dan al-Juwayni menjelaskan pada saat beliau menyusun *al-Burhan* bahwa beliau akan menyebutkan sifat-sifat mujtahid sesudah bab "*al-naskh*." Pembahasan kitab *al-Burhan* berakhir dengan *al-naskh*, sementara pembicaraan mengenai *al-Ijtihad* adalah merupakan bahagian tersendiri yang berfungsi sebagai penutup dari keseluruhan pembahasan *al-Burhan*.<sup>82</sup> Dan memang pembahasan mengenai *al-Mujtahidin* ini dijumpai dalam naskah *al-Burhan* yang telah ditahqiq oleh 'Abd al-'Azim al-Dib dan diterbitkan oleh Dar al-Ansar, Kairo, yaitu pada bahagian penutupnya.<sup>83</sup> Akan tetapi, setelah kitab ini ditahqiq<sup>84</sup> dan dilakukan perbandingan antara pembahasan kitab ini dengan pembahasan yang ada pada bahagian penutup kitab *Al-Burhan*, ternyata keduanya adalah berbeda, baik dari segi sistematika pembahasannya dan terutama dari segi ruang lingkup dan keluasan permasalahan yang dibahas.

e. *Al-waraqat fi Usul al-Fiqh*.

Kitab ini terdiri atas sembilan lembar (*waraqat*) yang meliputi bab-bab usul fikih, yang diuraikan secara singkat dan ringkas. Banyak para ulama, baik dahulu, demikian juga sampai sekarang, yang telah melakukan penulisan *syarh* dan *bayan* terhadap *al-Waraqat* ini, yang di antaranya sampai mencapai lebih dari 15

<sup>82</sup> Al-Dib dalam muqaddimahnya pada Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Jilid 1, h. 56.

<sup>83</sup> Lihat *Ibid.*, juz 2, hal. 1316-1366.

<sup>84</sup> Ditahqiq oleh 'Abd al-Hamid Abu Zunaid dengan judul *Kitab al-Ijtihad min Kitab al-Talkhis li Imam al-Haraym*, Ed. 'Abd al-Hamid Abu Zunaid. Beirut: Darat al-'Ulum wa al-Tsaqafat, 1408 H/1987 M.

*syarh*. Dan yang terpenting di antaranya adalah *syarh* yang dilakukan oleh Jalal al-Din al-Mahalli al-Syafi'i (w. 864 H). *al-waraqat* ini telah diterbitkan oleh banyak penerbit, dan di antaranya adalah yang diterbitkan oleh penerbit Mustafa al-Babi al-Halabi di Mesir pada tahun 1374 H/1955 M.<sup>85</sup>

Al-Mahalli berkomentar mengenai kitab ini sebagai berikut: "*Waraqat* yang sederhana dan simpel, yang hanya terdiri dari sejumlah lembaran yang terbatas ini, memuat pengetahuan tentang pasal-pasal usul fikih yang bermanfaat bagi para pemula dalam studi usul fikih dan bahkan bagi yang lainnya.<sup>86</sup> Khudri al-Lajmi dalam komentarnya mengatakan, "Kitab ini semestinyalah dipelajari, karena ia memuat ilmu yang bermanfaat dengan metode yang sederhana dan efektif, bermanfaat baik bagi para pemula demikian juga bagi mereka yang 'alim dan profesional (ahli). Kitab ini ringkas namun menyeluruh. Ringkas karena dapat ditela'ah secara cepat, dan menyeluruh karena meliputi hampir keseluruhan pembahasan usul fikih. Oleh karenanya, seorang yang 'alim akan memperoleh dari kitab ini, apa yang diinginkannya, dan demikian juga seorang pemula akan mendapatkan apa yang dicarinya. Kitab ini memberikan suatu kesimpulan yang tepat dan benar tanpa harus melalui perdebatan dan adu argumentasi yang membosankan.<sup>87</sup>

Isi *al-Waraqat* terdiri atas :

- a. Muqadimmad, yang meliputi ; definisi *al-asl*, *al-far*, *al-fiqh*, *al-ilm*, *al-nazr*, *al-dalil*, *al-istidlal*, dan pengertian *usul al-fiqh* beserta bab-babnya.
- b. Pembahasan tentang tunjukan (*dalalat*) amar dan nahi, *haqiqat* dan majaz, 'am dan khas, *mutlaq* dan *muqayyad*, macam-macam *takshish*, *mujmal* dan *nass*, *af'al* dan *iqrar* Nabi SAW .

<sup>85</sup> Muhammad Al-Zuhayli, *Al-Imam al-Juwayni*, h. 169.

<sup>86</sup> Jalal al-Din-Mahalli. "Syarh Al-Waraqat" pada *Ahmad Kharib, al-Nafahat 'ala Syarh al-Waraqat* (Singapura: a;-Haramain, t.t), h. 2.

<sup>87</sup> Khudri al-lajmi, *Al-Tsamarat 'ala al-Waraqat*, h. 3.



- c. Pasal mengenai *nasakh*, *ta'arud*, *ijma*, *sunnah*, macam-macam khabar, *qiyas*, *al-hazr*, *al-ibahah*, *al-istishab*, syarat-syarat *mufti mustafti*, dan *ijtihad*.
- d. Kitab ini diakhiri oleh al-Juwayni dengan pembahasan tentang kebolehan *ijtihad*, meskipun adanya kemungkinan terjadinya kekeliruan, namun sang *muftahid* tetap beroleh pahala. Al-Juwayni melandasi kesimpulannya tersebut dengan hadis sahih yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim, yang menyatakan :

عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَحَكَّمَ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَّمَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ. (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَ مُسْلِمٌ)

Artinya : Dari 'Amr ibn As, bahwasanya dia mendengar Rasulullah SAW bersabda: Apabila seorang hakim berijtihad lantas dia menetapkan suatu hukum dan ijtihadnya tersebut benar, maka dia memperoleh dua pahala. Dan apabila dia menetapkan hukum dan dia ternyata salah, maka dia berhak mendapatkan satu pahala. (Riwayat al-Bukhari dan Muslim).<sup>88</sup>

f. *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*

Kitab ini adalah merupakan karya puncak, dan yang terpenting, di antara karya al-Juwayni dalam bidang usul fikih. Kitab ini, menurut al-Zuhayli, adalah kitab pertama yang sampai ke tangan kita, sesudah *al-Risalah* Imam al-Stafi'i, yang menggunakan metode *mutakallimin* dari kalangan ahli *Sunnah wa al-Jama'ah*.<sup>89</sup>

<sup>88</sup> Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Isma'il al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Beirut: dar al-Fikr, 1401 H/1981 M), 8 Jilid : Jilid 8, h. 157; Abu al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj al-naisaburi, *Sahih Muslim* Ibeirut: Dar al-Fikr, 1414 H/1933 M), 2 Juz: Juz 2, h. 123.

<sup>89</sup> Muhammad Al-Zuhayli, *Al-Imam al-Juwayni*, h. 171.

Terhadap kitab ini, al-Subki berkomentar, “Ketahuilah bahwa kitab ini ditulis oleh al-Juwayni dalam bidang usul fikih menggunakan metode yang unik, tidak mengikuti metode pendahulunya, dan karenanya saya namai *lughz al-ummah*, metode yang kompleks dan sulit yang memerlukan upaya yang kreatif untuk memahaminya.<sup>90</sup>

Uraian lebih lanjut tentang kitab *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh* ini akan dibicarakan pada bab berikutnya yang membahas tentang Pemikiran Usul Fikih al-Juwayni.

---

<sup>90</sup> Al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyyah*, Juz 5, h. 192.



## BAB III

# PEMIKIRAN USUL FIKIH IMAM AL-HARAMAIN AL-JUWAINI

### A. Pengenalan Terhadap Kitab *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*

Dalam rangka mengenali lebih jauh tentang kitab *al-Burhan fi Usul al-Fiqh* karya al-Juwayni yang terbesar dalam bidang usul fikih dan merupakan rujukan utama dalam penulisan buku ini, uraian berikut akan menjelaskan tentang kedudukan kitab ini, pentahqiqannya, beberapa syarah kitab ini yang ditulis oleh sejumlah tokoh, serta metode dan sistematika penulisannya.

#### 1. *Al-Burhan* sebagai Kitab Induk Usul Fikih

Kitab *al-Burhan fi Usul al-Fiqh* bersama-sama dengan tiga kitab lainnya, yaitu *al-Mustasfa min 'Ilm Al-Usul* oleh al-Ghazali, kitab *al-'Ahd (al-'Amd)* oleh Qadi Abd al-Jabbar al-Mu'tazili, dan kitab *al-Mu'tamad* oleh Abu al-Husein al-Basri al-Mu'tazili, adalah merupakan kitab induk dalam ilmu usul fikih. Para ulama yang datang kemudian sering merujuk kepada empat kitab tersebut, baik dalam bentuk meringkas atau menggabungkannya. Di antaranya seperti yang dilakukan oleh Fakhr al-Din al-Razi di dalam karyanya "*al-Mahsul*",<sup>1</sup> dan Sayf al-Din al-Amidi dengan karyanya *al-Ihkam fi Usul Ahkam*.<sup>2</sup> Dari kedua kitab yang

---

<sup>1</sup> Nama lengkap kitab tersebut adalah *Al-Mahsul fi 'Ilm Usul al-Fiqh*, 2 Jilid, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. Pertama, 1408 H/1988 M.

<sup>2</sup> Diterbitkan di Kairo: Dar al-Ittihad al-Arabi li al-Tiba'ah, 1387 H/1967 M), 4 Jilid.

disebutkan terakhir ini berkembanglah ilmu usul fikih dengan aneka ragam karya ilmiah yang ditulis oleh para ahli dalam bidang ini, baik dalam bentuk *Mukhtasar* (ringkasan), atau *Syarh* (komentar), seperti *al-Minhaj* oleh al-Baydawi, *Nihayat al-Sul* *Syarh Minhaj al-Wusul ila al-Usul* oleh al-Isnawi, *al-Tanqih* oleh al-Qarafi beserta syarahnya oleh al-Qarafi sendiri, *Mukhtasar al-Muntaha* dari *al-Ihkam* al-Amidi oleh Ibn al-Hajib, dan lainnya.<sup>3</sup>

Di antara keistimewaan kitab *al-Burhan* adalah, bahwa kitab ini mengangkat serta memperkenalkan pemikiran usul fikih para ulama sebelumnya beserta kitab-kitab yang pernah mereka tulis, yang sebahagian besar kitab-kitab tersebut tidak sampai ke tangan kita sekarang ini. Hal demikian di antaranya adalah karya al-Baqillani dengan kitabnya *al-Irsyad wa al-Taqrīb*, *al-Usul al-Kabir* beserta *al-Usul al-Saghir*-nya, *al-Mugni fi Usul al-Fiqh* dan *Masa'il Usuliyah*. Pemikiran Ibn Furak al-Syafi'i dalam kitabnya *Majmu'atihi*, pemikiran Abu al-Hasan al-Asy'ari dengan karyanya *Ajwibah al-Masa'il al-Basariyyah*, pemikiran al-Qadi 'Abd al-Jabbar al-Mu'tazili dengan kitabnya *al-Abwab*. Keseluruhan pemikiran para ulama di atas dengan karyanya sekaligus diuraikan oleh al-Juwayni dengan jelas dan lugas sehingga dapat dijadikan pegangan bagi mereka (para ulama) yang datang kemudian.<sup>4</sup>

Meskipun *al-Burhan* merupakan salah satu kitab induk usul fikih, kitab ini kurang dikenal dan tidak banyak dikaji sebagaimana kitab-kitab usul fikih yang lain. Hal tersebut, menurut Muhammad al-Zuhayli,<sup>5</sup> adalah dikarenakan oleh beberapa hal:

---

<sup>3</sup> Lihat Muhammad al-Zuhayli, *Al-Imam al-Juwayni: Imam al-Haramain* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1406/1986 M), h. 171-172 (selanjutnya disebut dengan al-Juwayni); Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Ed. 'Ali' Abd al-Wahid Wafi (Kairo: Dar al-Nahdat Misr li al-Tab' al-Nasyr, 1979), h. 455.

<sup>4</sup> Muhammad Al-Zuhayli, *al-Juwayni*, h. 172; "Muqaddimah al-Muhaqqiq" dalam al-Juwayni, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, Ed. 'Abd al-Aziz al-Dib (Kairo: Da al-Ansar, cetakan Kedua, 1400 H/1980 M), Juz 1, h. 52, 56.

<sup>5</sup> Muhammad al-Zuhayli, *al-Juwayni*, h. 172-173.



*Pertama*, perbedaan pendapat, atau kritikan, yang tajam oleh al-Juwayni terhadap pendapat-pendapat al-Asy'ari, al-Baqillani dan Imam Malik dalam masalah usul fikih, sebagaimana tertuang di dalam al-Burhan, sehingga hal tersebut mendorong para ulama untuk berpaling dari al-Burhan. Akan tetapi, argumen yang diajukan oleh al-Subki (w. 771 H/1370 M)<sup>6</sup> ini diragukan kebenarannya oleh 'Abd al-Azim al-Dib,<sup>7</sup> setelah yang disebutkan terakhir ini menganalisa berbagai kutipan al-Juwayni tentang pikiran al-Asy'ari dan Malik yang terdapat pada al-Burhan. Justeru, menurut al-Dib, meskipun dalam beberapa hal al-Juwayni berbeda pendapat dengan al-Asy'ari, beliau terlihat begitu menghormati al-Asy'ari dan bahkan membelanya serta menyatakan bahwa kekeliruan sebahagian orang lah di dalam memahami pemikiran al-Asy'ari, atau dalam mengutip pendapatnya, sehingga timbul kesalah-pahaman terhadap al-Asy'ari,<sup>8</sup> seperti dalam masalah kebolehan *taklif ma la yutaq*,<sup>9</sup> dan sighthat *al-amr* yang mutlaq.<sup>10</sup> Dan dalam ungkapannya seringkali al-Juwayni menggunakan ungkapan yang penuh hormat terhadap al-Asy'ari dengan mengatakan Syaikhuna Abu al-Hasan rahimahu Allah. Dengan demikian, apa yang dituduhkan oleh al-Subki di atas, menurut al-Dib, tidaklah keseluruhannya benar, kecuali satu kali, yaitu pada ungkapan al-Juwayni yang menyatakan *wa madzhab al-Syaikh Aby al-Hasan mukhtabitun 'indi fi hadzihi al-mas'alah*.<sup>11</sup> Demikian pula halnya terhadap Imam Malik, al-Juwayni senantiasa menunjukkan sikap yang penuh hormat dalam mengemukakan kritik terhadap Malik. Dalam beberapa kritikan yang dilontarkannya kepada Imam Malik, di antaranya tentang *al-masalih al-*

<sup>6</sup> Taj al-Din Abu Nasr 'Abd al-Wahhab ibn 'Ali al-Subki, *Tabaqat al-Syafi'iyyah al-Kubra*, ed. Mahmud al-Tanahi dan 'Abd al-Fattah al-Hulu (Mesir: 'Isa al-Babi al-Halabi, 1964), 10 juz: juz. 5. 193.

<sup>7</sup> Al-Dib dalam muqaddimahnya pada *Al-Burhan*, jilid 1, h. 54.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Lihat al-Juwayni, *al-Burhan*, jilid 1, h. 102-105.

<sup>10</sup> *Ibid.*, h. 212-214.

<sup>11</sup> Al-Dib dalam al-Juwayni, *Al-Burhan*, Jilid. 1, h. 55, 277.

*mursalah*. Al-Juwayni secara halus dan hormat melakukan kritik terhadap Malik sebatas menjelaskan kelirunya dan tidak tepatnya pemikiran Imam Malik tersebut.<sup>12</sup>

*Kedua*, tersitanya perhatian para ulama oleh karya-karya al-Juwayni di bidang lain, seperti di bidang usuluddin dan fikih.

*Ketiga*, sulit dan rumitnya bahasa serta redaksi kitab *al-Burhan*,

*Keempat*, menonjolnya karya al-Ghazali, muridnya, dalam bidang usul fikih, yang menyita perhatian para ulama yang datang kemudian untuk mengkaji dan menjadikannya sebagai rujukan, yaitu seperti karyanya *al-Mankhul min Ta'liqat al-Usul*,<sup>13</sup> *Syifa al-Ghalil fi bayan al-Syabah wa al-Mukhil wa Masalik al-Ta'lil*,<sup>14</sup> dan *al-Mustasfa min 'ilm al-Usul*.<sup>15</sup>

## 2. Pentahqiqan Kitab *al-Burhan*

Kitab *al-Burhan* yang menjadi rujukan utama dalam penulisan buku ini adalah yang telah ditahqiq oleh 'Abd al-'Azim al-Dib dari beberapa manuskrip *al-Burhan* dalam rangka meraih gelar magister di Universitas al-Azhar, Mesir, dan selanjutnya diterbitkan untuk pertama kalinya oleh Kementerian Agama Qatar atas biaya Raja Qatar.<sup>16</sup> Selanjutnya Kitab ini dicetak untuk kedua kalinya (cetakan kedua) oleh Dar al-Ansar, Kairo pada tahun 1400 H/1980 M. Kitab ini dicetak dalam dua jilid dengan 1466 halaman, yang terdiri atas 82 halaman pendahuluan dari editor, 1284 halaman merupakan materi *al-Burhan*, dan 100 halaman merupakan daftar kepustakaan dan daftar isi.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, h. 55.

<sup>13</sup> Ed. Muhammad Hasan hitu (Damaskus: Dar al-Fikr, 1400 H/1980 H), 541 h.

<sup>14</sup> ed. Hamad 'Ubayd al-Kabisi (Baghdad: Matba'at al-Irsyad, 1390 H/1971 M), 744 h.

<sup>15</sup> ed. Muhammad Musatafa Abu al-'Ila (Mesir: Dar al-Kutub, 1970), 544 h.

<sup>16</sup> Muhammad Al-Zuhayli, *al-Juwayni*, h. 173.



### 3. Beberapa Kitab Syarah *al-Burhan*

Terdapat sejumlah kitab yang berfungsi sebagai penerjemahan terhadap kitab *al-Burhan* ini, di antaranya adalah:

1. *Idah al-Mahsul min Burhan al-Usul* karya seorang ulama fikih mazhab Maliki, ahli hadis, dokter, sastrawan dan ahli usul fikih, yaitu Muhammad ibn 'Ali ibn 'Umar Abu 'Abd Allah al-Tamimi al-Mazi (w. 536 H/1141 M). Dia berusaha memberikan komentar terhadap *al-Burhan*, namun tidak selesai. Di dalam komentarnya, kadang-kadang dia mengkritik al-Juwayni dan bertindak bias atau prejudis karena penolakan al-Juwayni terhadap pendapat-pendapat Abu Bakr al-Baqillani dalam beberapa masalah ilmu kalam dan usul fikih. Demikian juga kritikan terhadap al-Juwayni dilakukannya, karena al-Juwayni menolak pendapat Imam Malik dan bahkan melemahkan pendapat mazhabnya terutama dalam hal *masalah mursalah*.<sup>17</sup>
2. *Al-Tahqiq wa al-Bayan fi Syarh al-Burhan* karya 'Ali ibn Ismail ibn 'Ali ibn 'Atiyyah al-Abyari (w. 618 H/1221 M), yaitu seorang faqih mazhab Maliki, ahli usul fikih, dan ahli hadis. Dia berusaha, di dalam syarahnya, memberi komentar dan catatan (*syarah* dan *ta'liq*) pada lafaz-lafaz dan 'ibarat tertentu yang memerlukannya. Dalam komentarnya, dia melakukan kritikan terhadap Imam al-Haramayn, dan kadang kala menentangnya dan menolak pendapatnya.<sup>18</sup>
3. *Kifayat Talib al-Bayan Syarh al-Burhan*, oleh Abu Yahya Zakariya ibn Yahya al-Maghribi al-Maliki. Dia menghimpun komentarnya ini dengan dua komentar terdahulu, dan syarahnya tersebut

---

<sup>17</sup> Al-Subki, juz. 5: 192, 6: 244; 'Abd Allah Mustafa al-Maraghi, *al-Fath a-Mubin fi Tabaqat al-Usuliyin* (Beirut: Muhammad Amin Damj wa Syirkah, 1393 H /1974 M), Juz 2, h. 26.

<sup>18</sup> Lihat al-Maraghi, *al-Fath a-Mubin*., Juz 2, h. 52; 'Abd al-'Azim al-Dib dalam al-Juwayni, *al-Burhan*, Juz 1, h. 71.

masih dalam bentuk manuskrip yang dijumpai pada perpustakaan Pes dan Belanda.<sup>19</sup>

Imam al-Subki berkomentar, “mereka yang menulis syarah *al-Burhan* tersebut, di dalam syarah mereka terdapat kritikan dan penolakan terhadap sebahagian pendapat-pendapat al-Juwayni. “Al-Subki sendiri merasa heran melihat bahwa yang tampil dalam mensyarahkan kitab *al-Burhan* justeru para ulama dari kalangan mazhab Maliki, sementara ulama Syafi’iyah bersikap abstain dan menahan diri dari memberikan komentar terhadap *al-Burhan*. Oleh karenanya, al-Subki berkata, “Kitab (*al-Burhan*) ini adalah merupakan karya kebanggaan di kalangan mazhab Syafi’i, dan karenanya saya heran terhadap para ulama Syafi’iyah yang tidak tampil mencurahkan kemampuannya untuk mensyarahkan *al-Burhan* tersebut, dan tidak ada yang membicarakannya kecuali sepintas saja seperti yang dilakukan oleh Abu al-Muzaffar ibn al-Sam’ani (w. 462 H) di dalam kitabnya *al-Qawati*.<sup>20</sup>

4. Dapat juga dikategorikan sebagai pensyarah *al-Burhan* adalah kitab *al-Mankhul* karya al-Ghazali (w. 505 H), yaitu murid dari al-Juwayni sendiri.

Al-Ghazali mengadopsi komentar-komentar (*ta’liqat*) dan tulisan-tulisan al-Juwayni di dalam menulis bukunya *al-Mankhul* tersebut. Bahkan al-Ghazali sendiri menyatakan bahwa kitabnya tersebut adalah pilihan dan saringan dari berbagai komentar dan keterangan tentang usul fikih, yaitu ringkasan dari penjelasan Al-Juwayni di dalam *ta’liqat*-nya tanpa mengganti atau menambah sedikitpun dari segi makna dan argumentasinya.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Muhammad hasan Hitu, Muhaqqiq kitab *al-Mankhul*, di dalam al-Ghazali, *al-Mankhul*, *op. cit.*, h. 8; Muhammad Al-Zuhayli, *al-Juwayni*, *op. cit.*, h. 175.

<sup>20</sup> Al-Subki, *op. cit.*, Juz 5, h. 192 Muhammad Al-Zuhayli, *al-Juwayni*, h. 175.

<sup>21</sup> Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Al-Mankhul*



#### 4. Metode dan Sistematika Penulisan Kitab *Al-Burhan*

##### a. Metode penulisan

Kitab *Al-Burhan* dipandang sebagai salah satu kitab usul fikih yang ditulis menggunakan metode atau aliran *Mutakallimin* atau *al-Syafi'iyah*.<sup>22</sup> Ciri dan kekhususan aliran ini adalah bahwa yang menjadi tujuannya adalah merumuskan kaidah-kaidah usul fikih secara logis dan teoritis. Metode ini, selain menetapkan kaidah-kaidah *usul*, juga mengadakan perbaikan dan mengembangkan kaidah-kaidah tersebut dan mendasarinya dengan dalil-dalil, baik *aqli* maupun *naqli*, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Di dalam merumuskannya tidak dilihat dan dipertimbangkan apakah terdapat kesesuaian antara kaidah-kaidah tersebut dengan masalah-masalah *furu'* yang telah ditetapkan oleh para ulama sebelumnya. Pada prinsipnya, menurut aliran ini, setiap teori yang didukung

---

*Min Ta'liqat al-Usul*, Ed. Muhammad Hasan Hitu (Damaskus: Dar al-Fikr, 1400 H/1980 M), h. 504.

<sup>22</sup> Muhammad al-Zuhayli, *al-Juwayni*, h. 175; Id. *Marja' al-'Ulum al-Islamiyah* (Damaskus: Dar al-Ma'rifah: t.t.), h. 574. Di dalam penulisan Usul Fiqh dikenal ada dua metode (aliran), yaitu aliran *Mutakallimin* (*al-Syafi'iyah*) dan aliran *Fuqaha'* (*al-Hanafiyyah*). Pada perkembangan selanjutnya lahir pula aliran ketiga, yaitu aliran *al-Muta'akhirin*, yang berusaha menggabungkan kedua aliran terdahulu. Aliran Muktakallimin membangun usul fikih mereka secara teoritis dan tidak terpengaruh oleh masalah-masalah *furu'*, Tujuan utama dari aliran ini adalah menetapkan kaidah-kaidah dengan argumentasi yang kuat berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah atau dengan akal pikiran, tanpa dipengaruhi oleh masalah-masalah *furu'* dari mazhab-mazhab yang ada. Hal tersebut kadang kala bisa sejalan dengan pendapat mazhab atau bisa bertentangan. Sedangkan aliran *Fuqaha'* (Hanafiyyah), di dalam membangun usul fikih mereka, banyak dipengaruhi oleh masalah-masalah *furu'* yang ada dalam mazhab mereka. Mereka menyusun teori berdasarkan kepada masalah-masalah *furu'* yang terdapat di dalam mazhab mereka. Oleh karenanya, apabila terdapat pertentangan antara kaidah yang ada dengan hukum *furu'*, maka kaidah tersebut diubah dan disesuaikan dengan hukum *furu'* tersebut. Uraian lebih lanjut lihat Muhammad al-Zuhayli, *Marja' Al'Ulum*, h. 574-575; Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1958), h. 18 - 23.

oleh akal dan dalil, maka itulah yang dijadikan dasar dan kaidah, tanpa melihat apakah sejalan dengan masalah furu dari mazhabnya atau tidak. Dalam hal ini al-Juwayni mengatakan:<sup>23</sup>

عَلَى أَنَا فِي مَسَالِكِ الْأُصُولِ لَا نَلْتَفِتُ إِلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ، فَالْفَرْعُ  
يُصَحِّحُ عَلَى الْأَصْلِ لَا عَلَى الْفَرْعِ.

Sesungguhnya kita, dalam hal metode Usul, tidak menoleh (mendasarinya) pada masalah-masalah fiqh (furu), oleh karenanya, masalah furu' harus disesuaikan dan diukur berdasarkan usul tidak berdasarkan furu' itu sendiri.

Metode ini, oleh karenanya, jarang mengkaitkan usul fikih dengan fikih sebagaimana halnya dengan metode Hanafiyah (*tariqat al-Fuqaha'*).

Metode dan prosedur yang dipergunakan oleh al-Juwayni dalam menyusun kitab *al-Burhan* ini dijelaskannya pada Muqaddimahya dan di beberapa tempat lain dalam kitab ini. Metode tersebut di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Menetapkan sasaran dan tujuan yang hendak dicapai dalam penulisan Kitab tersebut.
2. Menetapkan pengertian dari lafaz-lafaz dan istilah-istilah yang dipergunakan dalam uraian dan pembahasan.
3. Mengemukakan perbedaan pendapat para ulama dalam usul fikih beserta kaidah-kaidahnya, penjelasan tentang dalil-dalil mereka, serta selanjutnya mendiskusikan dan memilih pendapat yang lebih argumentatif dan tepat menurut pertimbangannya.
4. Melakukan ijtihad secara mandiri dan tidak terikat dengan mazhab atau pendapat imam tertentu, dan mengambil sikap bebas dari pemikiran ulama terdahulu sebelum melakukan pembahasan. Hal tersebut terlihat di dalam uraiannya dimana

<sup>23</sup> Lihat al-Juwayni. *Al-Burhan*, juz 2, h. 1363.



- al-Juwayni berbeda pendapat dengan Imam Syafi'i, Abu Bakar al-Baqillani, dan Abu Hasan al-Asy'ari dalam beberapa hal.
5. Mengemukakan topik bahasan yang memadai di dalam merespon pendapat yang berbeda dari ulama lain, serta menjauhi sikap menjelek-jelekkan lawan. Hal tersebut dapat dilihat ketika al-Juwayni tetap mempergunakan kata-kata yang penuh hormat kepada Abu Hasan al-Asy'ari, seperti ungkapan "*Syaikhuna Abu al-Hasan rahimmahu Allah*, meskipun ia banyak berbeda pendapat dengan al-Asy'ari.
  6. Memelihara dasar-dasar dan kaidah-kaidah umum dalam penetapan hukum, serta tidak terpengaruh untuk mengambil kesimpulan yang keliru karena hal-hal yang *juz'iyat*.
  7. Waspada dan hati-hati terhadap sebab-sebab yang dapat menimbulkan kesalahan dalam pembahasan dan menyelesaikan permasalahan.
  8. Mempergunakan bukti-bukti menurut yang semestinya di dalam mengambil kesimpulan dari permasalahan yang sedang didiskusikan atau di dalam meletakkan landasan dan dasar bagi suatu permasalahan.<sup>24</sup>

#### b. Sistematika Penulisan

Kitab *al-Burhan* terdiri atas dua jilid dan satu suplemen (*mulhaq*) yang memuat: (i) Pendahuluan (*muqadimah*), (ii) Bukti (*al-bayan*), yaitu Alqur'an dan Sunnah, (iii) Sumber hukum lainnya, yaitu *Ijma*, *Qiyas*, dan *Istidlal*, (iv) *Ta'arud* dan *Tarjih*. Sedangkan suplemennya memuat: (v) *Ijtihad*, *Mujtahid*, dan *Fatwa*.

Pada bahagian pertama, yaitu Pendahuluan, al-Juwayni menguraikan tentang metode yang dipergunakannya, yang diiringi dengan uraian tentang sumber-sumber dasar usul fikih, yaitu ilmu kalam, bahasa Arab, dan ilmu fikih. Selanjutnya diuraikan tentang pengertian fikih dan usul fikih, hukum-hukum Syara', baik dan buruk (*al-husn wa al-qubh*), masalah *taklif*, dan dilanjutkan dengan

<sup>24</sup> *Ibid.*, h. 57-58, 83.

pembahasan mengenai ilmu, jangkauannya dan dalil-dalilnya. Bahagian pendahuluan ini ditutup oleh al-Juwayni dengan pembicaraan mengenai hal-hal yang hanya dapat dijangkau oleh akal, hal-hal yang dapat diketahui melalui pemberitaan (*al-sam'*), dan hal-hal yang dapat dijangkau melalui kedua-duanya, yaitu akal dan pemberitaan.

Selanjutnya, setelah Bahagian Pendahuluan, Al-Juwayni mulai masuk kepada pembahasan utama dari kandungan *Al-Burhan*.

Pada juz pertama, Bahagian Pertama, setelah Pendahuluan, adalah pembahasan mengenai *al-Bayan*. Bahagian ini terdiri atas 7 (tujuh) bab dan 19 (sembilan belas) pasal. Keseluruhan Bahagian Pertama ini adalah menyangkut masalah Al-Kitab (Alqur'an) dan Sunnah dalam kedudukannya sebagai sumber hukum, metode perumusan hukum dari keduanya, yang disebut dengan *dalalat*, atau *dalalat al-alfaz* atas maknanya. Al-Juwayni secara rinci membahas mengenai pengertian (*ta'rif*) *Al-Bayan* dan tingkatan-tingkatannya. Pembahasan juga menyangkut tentang kaidah-kaidah *dalalat* dan penetapan hukum, yaitu mulai dari segi kebahasaan seperti kajian tentang *al-amr*, *al-nahyi*, *al-mutlaq*, dan *al-muqayyad*. *Al-'umum* dan *al-khusus*; pembahagian lafaz dari segi kejelasan tujukannya, seperti *al-nass*, *al-zahir*, dan *al-mujmal*; *takhsis* dan macam-macam *takhsis*. Pembahasan ini dilanjutkan dengan mengangkat masalah *mafhūm* dan *mantuq* serta *ta'wil*; pembahasan mengenai Hadis Nabi SAW, beserta pembahagiannya. Dalam melakukan pembahasan masalah-masalah di atas, al-Juwayni juga menyelinginya dengan pembahasan mengenai pengertian hukum dan permasalahan hukum-hukum *taklifi*. Dari segi urutan masalah-masalah yang dibahas, kelihatan bahwa kitab *al-Burhan* ini kurang sistematis dan tidak runtut.

Pada bahagian kedua dibahas mengenai *ijma* dan segala permasalahannya.

Pada bahagian ketiga yang merupakan bahasan pertama dari juz 2 kitab *al-Burhan* ini, dibahas masalah *qiyas*. Bahagian ini terdiri atas 5 bab 13 pasal. Pada pendahuluan dari bahagian ini al-Juwayni menguraikan tentang kedudukan *qiyas* dan urgensinya,



serta gambaran mengenai sulit dan kompleksnya permasalahan qiyas ini sehingga memerlukan adanya ketelitian dalam pemahaman dan penerapannya. Dalam pembahasannya mengenai qiyas ini, pada bab pertamanya, setelah pendahuluan, dimulainya dengan uraian tentang hakikat qiyas, perbedaan pendapat ulama mengenai qiyas beserta munaqasyah argumentasi masing-masing. Bab selanjutnya adalah mengenai pembahagian qiyas, pembicaraan mengenai 'illat dan pendapat para ulama mengenai masalah-masalah yang *mu'allalat* dan *ghair al-mu'allalat*. Pada bab ketiganya dibicarakan mengenai pembahagian 'illat dan *usul* kepada lima, yaitu yang dituntut secara *dharuri* oleh akal, yang *hajiyyat*, dan yang tidak termasuk ke dalam *dharuriyyat* dan *hajiyyat*. Pada bab keempat dari pembahasan mengenai qiyas ini dibicarakan tentang penolakan terhadap qiyas, yang terdiri atas: penolakan yang dapat diterima, penolakan yang perlu didiskusikan lebih lanjut, dan penolakan yang tidak dapat diterima dan karenanya ditolak. Bab kelimanya adalah membicarakan masalah *qiyas murakkab*, baik dalam hal *ashal*, *sifat*, dan *ta'diyat*.

Bahagian Keempat adalah membahas tentang konsep *al-istidlal* dengan uraian mengenai perbedaan pendapat di kalangan ulama mujtahid tentang *istidlal*, khususnya mengenai *al-istihsan* dan *al-maslahah al-mursalah*. Pembahasan mengenai *istidlal* ini diakhiri dengan uraian tentang *il-istihab*.

Bahagian Kelima adalah uraian mengenai *tarjih* dalam kaitannya dengan *ta'arudh*. Pembahasan dilanjutkan dengan topic *al-naskh* dan *al-takhsis*.

Pada bahagian suplemen kitab *al-Burhan* dikemukakan uraian mengenai *ijtihad* dan *mujtahid* yang sekaligus merupakan Bahagian Keenam dari *al-Burhan*.

Bahagian Ketujuh, yang juga bahagian dari suplemen *al-Burhan* adalah pembahasan mengenai *al-fatwa* dan *al-mustafti*.

## B. Sumber-sumber Hukum atau Dalil-dalil Perumusan Hukum

Sebagai pokok bahasan utama dalam ilmu usul fikih adalah

masalah sumber-sumber hukum dan metode perumusan hukum dari sumber-sumbernya tersebut. Al-Juwayni secara khusus membicarakan macam-macam dan urutan sumber hukum ini pada juz pertama kitabnya *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*.<sup>25</sup>

Sebagai fondasi dan dasar dari usul fikih, menurut al-Juwayni, ada tiga, yaitu : (1) ilmu kalam, (2) bahasa Arab, dan (3) fikih.<sup>26</sup> Ketiga hal tersebut adalah unsur penting yang harus dipahami oleh seorang ahli usul fikih, baik dalam membicarakan materi usul fikih demikian juga dalam penterapan kaidah-kaidah usul fikih sa'at merumuskan hukum dari sumber-sumbernya.

Hubungan ilmu kalam dengan usul fikih dapat terlihat, diantaranya, dalam hal pembicaraan usul fikih yang meliputi pembahasan tentang Allah dan RasulNya sebagai *Syari'*, serta risalah yang dibawa oleh Rasul Saw yang termuat di dalam Al-Qur'an dan Hadis, yang pembicaraan keduanya — keberadaan Al-Qur'an sebagai kalam Allah dan *al-risalah*, yaitu kebenaran para Rasul sebagai penyampai dan penjelas wahyu Allah — adalah merupakan objek kajian ilmu kalam. Sehubungan dengan keberadaan al-Juwayni sebagai salah seorang ulama terkemuka dalam ilmu kalam, maka tidaklah mengherankan bahwa pemikiran usul fikihnya memiliki hubungan dan keterkaitan dengan pemikiran kalamnya. Hal ini di antaranya terlihat melalui pandangannya tentang dalil-dalil hukum, — sebagaimana yang akan diuraikan kemudian —, yang keseluruhannya harus bersumber dari, atau memiliki sandaran pada, firman Allah SWT (wahyu). Wahyu atau syari'at, dalam pandangan al-Juwayni, adalah landasan kewajiban-kewajiban yang berkaitan dengan hukum syari'at atau taklif yang berhubungan dengan hukum wajib dan haram yang dibebankan kepada manusia. Tanpa wahyu, menurut al-Juwayni, manusia tidak

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, h. 85, 562.

<sup>26</sup> *Ibid.*, h. 84; Bandingkan dengan Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul Ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul* (Ttp.: Dar al-Fikr, t.t.), h. 5-6; Muhammad al-Khudari Bik, *Usul al-Fiqh* (Kairo : Matba'at al-Istiqamah, 1385 H = 1938 M), h. 14-15.



mempunyai kewajiban apa-apa terhadap Tuhannya.<sup>27</sup> Dengan demikian, tidaklah mengherankan bahwa sumber atau dalil-dalil hukum syara', menurut al-Juwayni, adalah wahyu atau *nutq al-Syari'* dan ijma' yang sandarannya adalah firman Allah SWT.<sup>28</sup> Hukum taklif (hukum syara'), yang intinya berwujud dalam bentuk kewajiban dan larangan yang selalu berhubungan dengan janji dan ancaman Tuhan tersebut, tegas al-Juwayni, tidak dapat diketahui manusia kecuali melalui wahyu yang disampaikan, dan berasal dari, Tuhan.<sup>29</sup>

Dari pandangan al-Juwayni tersebut, tentang begitu dominannya peranan wahyu dalam penentuan hukum syara', tidaklah harus disimpulkan bahwa peranan akal baginya tidak ada atau kecil sekali dalam hubungannya dengan ketentuan dan hukum taklif. Pada dasarnya di antara dasar dari teologi al-Juwayni adalah kekuatan akal. Menurut al-Juwayni, manusia ditinjau dari segi syari'at, wajib hukumnya mengetahui tuhannya. Untuk memperoleh pengetahuan tentang Tuhan adalah dengan mengadakan penalaran akal. Dengan demikian, maka sesuatu yang dapat menghantarkan kepada yang wajib, maka hukumnya adalah wajib.<sup>30</sup> Dari ungkapan di atas jelaslah bahwa mengetahui Tuhan adalah merupakan kewajiban; dan kewajiban itu dapat terlaksana dengan menggunakan penalaran akal, dengan demikian maka penalaran akal wajib pula hukumnya.

Penggunaan akal, terutama dalam konteks pengetahuan tentang Tuhan yang dalam pandangan al-Juwayni hukumnya adalah

---

<sup>27</sup> Al-Juwayni, *Kitab al-Irsyad ila Qawati' al-Adillah fi Usul al-I'tiqad*, Ed. Muhammad Yusuf Musa dan 'Ali 'Abd al-Mun'im 'Abd al-Hamid (Mesir: Matba'at al-Maktabah al-Khariji, Matbat al-Sa'adah, 1369 H/1959 M), h. 269; Id., *Al-Syamil fi Usul al-din*, Ed. 'Ali Sami al-Nasysyar, Faisal Badir al-Din dan Syahir Muhammad Mukhtar (Iskandariyah: Al-Ma'arif, 1969), h. 116.

<sup>28</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 1, h. 85.

<sup>29</sup> Al-Juwayni, *Al-'Aqidah al-Nizamiyah*, Ed. Muhammad Zahid al-Kautsari (Mesir: Matba'at al-Anwar, 1367 H/1948 M), h. 47.

<sup>30</sup> Al-Juwayni, *Al-Irsyad*, h.11.

wajib, tidak hanya dituntut bagi orang-orang tertentu saja, seperti para ulama kalam atau para mujtahid, tetapi kewajiban penggunaan akal tersebut, menurut al-Juwayni juga dituntut bagi seluruh umat manusia yang telah mencapai usia dewasa atau *baligh* (*mukallaf*).<sup>31</sup> Penalaran akal, dalam pandangan al-Juwayni, dapat menjangkau sejumlah masalah yang berhubungan dengan topik pembahasan ilmu kalam, seperti akal dapat mengetahui tentang adanya Tuhan, sifat-sifat Tuhan seperti berkuasa, berkehendak, *wujud*, *qidam*, *baqa'*, *esa*, *mukhalafah li al-hawadits*, *qiyamuh binafsih*, berilmu, mendengar, melihat dan berbicara.<sup>32</sup> Bahkan, akal manusia juga dapat mengetahui adanya kebangkitan jasmani setelah hancurnya, yang hal tersebut adalah merupakan konsekwensi logis dari sifat *mumkin* yang dimiliki oleh segala sesuatu yang baharu.<sup>33</sup> Selain itu, menurut al-Juwayni, akal juga dapat mengetahui tentang baik dan buruk secara umum, yaitu terbatas pada perbuatan baik dan buruk menurut hukum manusia<sup>34</sup>

Dari uraian di atas, terlihat bahwa peranan akal cukup besar dalam pemikiran kalam al-Juwayni. Bagi al-Juwayni, akal manusia mampu : (i) mengetahui Tuhan, (ii) mengetahui sifat-sifat Tuhan, (iii) mengetahui baik dan buruk secara umum, yaitu yang berdasarkan jenis dan sifatnya, atau atas akibatnya dan (iv) mengetahui kebangkitan jasmani.<sup>35</sup>

Khusus mengenai baik dan buruk yang berhubungan dengan hukum *taklif* atau *syari'at*, dalam pandangan al-Juwayni, hanya dapat diketahui melalui wahyu.<sup>36</sup> Hal ini tidak berarti bahwa

<sup>31</sup> Al-Juwayni, *Al-Syamil*, h.122

<sup>32</sup> Al-Juwayni, *Al-'Aqidah al-Nizamiyyah*, h. 16-17; *Al-Irsyad*, h.39, 40, 73-75; Bandingkan dengan Tsuroya Kiswati, "Pemikiran Kalam al-Juwayni," *Disertasi Doktor* (Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1413 H/1993 M), h. 293-298.

<sup>33</sup> Al-Juwayni, *Al-Irsyad*, h. 371-374; *Al-'Aqidah al-Nizamiyyah*, h. 58.

<sup>34</sup> Al-Juwayni, *Al-Irsyad*, h. 258; *Al-'Aqidah al-Islamiyyah*, h. 47; *al-Burhan*, Juz 1, h. 91.

<sup>35</sup> Kiswati, "Pemikiran Kalam al-Juwayni," h. 308

<sup>36</sup> Al-Juwayni, *Al-Irsyad*, h. 258; *Al-'Aqidah al-Islamiyyah*, h. 47; *al-*



peranan akal kecil sekali atau sama sekali tidak berperan dalam kaitannya dengan perbuatan baik dan buruk yang berhubungan dengan hukum *taklif* tersebut. Al-Juwayni justru berpandangan bahwa terlaksananya *taklif* dalam kehidupan seseorang adalah apabila akalnya berperan secara baik. Apabila seseorang terganggu akalnya, seperti seorang yang sedang dalam keadaan mabuk, maka terhalang pula *taklif* dari dirinya. Alasan terhalangnya *taklif* dari dirinya, menurut al-Juwayni, adalah karena tidak mungkinnya dia memahami apa yang dituntut atau di perintahkan (*al-khitab*) kepadanya; dan pelaksanaan dari apa yang diperintahkan kepadanya tidak akan mungkin direalisasikan tanpa pemahamannya terhadap perintah (*al-kithab*) tersebut,<sup>37</sup> yang hal tersebut sangat tergantung kepada akal.

Berkaitan dengan *taklif* itu juga, al-Juwayni memandang bahwa *taklif* yang tidak mungkin direalisasikan, atau apa yang disebut dengan *taklif ma la yutaq* tidaklah dapat diterima keberadaannya. Hal tersebut, menurut al-Juwayni, adalah karena yang dimaksudkan dengan *taklif* adalah tuntutan untuk mewujudkan/melaksanakan perbuatan. Akan tetapi, apabila yang dimaksudkan dari suatu *taklif* tersebut hanyalah lafal (*al-sighat*) nya saja, seperti firman Allah di dalam surat Al-Bagarah ayat 65, yang berbunyi:

.... كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴿٦٥﴾

... "Jadilah kamu kera yang hina".

Maka *taklif* yang demikian, menurut al-Juwayni, tidaklah mustahil, karena sifatnya tidak menuntut suatu perbuatan<sup>38</sup>.

Sehubungan dengan *taklif ma la yutaq* ini, al-Juwayni lebih lanjut menegaskan bahwa syarat bagi seseorang untuk menerima *taklif* adalah terdapatnya akal yang berfungsi pada dirinya sehingga

Burhan, Juz 1, h. 91.

<sup>37</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 1, h. 105-106.

<sup>38</sup> *Ibid*, h. 281

ia dapat memahami taklif, baik sifatnya tuntutan mewujudkan perbuatan (perintah) atau meninggalkan perbuatan (larangan). Pemberian beban terhadap orang yang tidak mengerti perintah atau larangan adalah mustahil, dan hal tersebutlah yang dinamai dengan pemberian beban yang tidak mungkin dipikul. Untuk mengatasi hal yang demikian, maka disyaratkan seorang *mukallaf* (yang menerima taklif) itu adalah baligh, yaitu sempurna akal, <sup>39</sup> Selain itu, lanjut Al-Juwayni, *taklif* yang berupa perintah dan larangan Tuhan haruslah merupakan hal-hal yang sifatnya *ja'iz* (boleh) atau sesuatu yang mungkin, dan bukan hal-hal yang *mistahil*. Apabila suatu *taklif* itu terdiri dari hal-hal yang mustahil, maka *taklif* tersebut tidak ada artinya, karena manusia tidak akan mampu melaksanakannya. <sup>40</sup>

Demikianlah beberapa pemikiran kalam al-Juwayni yang ada kaitannya dengan pemikiran usul fikihnya sebagaimana yang akan terlihat di dalam pembahasan berikut.

Usul fikih menurut al-Juwayni adalah <sup>41</sup>

أُصُولُ الْفِقْهِ هِيَ أَدَلَّتُهُ. وَ أَدَلَّةُ الْفِقْهِ هِيَ الْأَدَلَّةُ السَّمْعِيَّةُ وَ أَفْسَامُهَا  
نَصُّ الْكِتَابِ وَ نَصُّ السُّنَّةِ الْمُتَوَاتِرَةِ، وَ الْإِجْمَاعُ، وَ مُسْتَنْدُ جَمِيعِهَا  
قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى.

Usul fikih <sup>42</sup> adalah dalil-dalil fikih. Dalil-dalil tersebut adalah berupa

<sup>39</sup> Al-Juwayni, *Al-'Aqidah al-Nizamiyyah*, .h. 42.

<sup>40</sup> *Ibid*; Lihat juga *Al-Irsyad*, h. 10 Badingkan dengan Kiswati, "Pemikiran Kalam al-Juwayni," h. 281

<sup>41</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 1, h. 85.

<sup>42</sup> Yang dimaksud dengan "usul fikih" oleh al-Juwayni di sini bukanlah usul fikih dalam pengertian sebagai suatu ilmu yang berdiri sendiri, tetapi yang dimaksudkannya adalah usul fikih dalam pengertiannya sebagai lafaz *murakkab idafi*, yang berarti "dalil-dalil fikih", yang terdiri atas Al-Qur'an, Sunnah dan Ijmak. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Beirut : Dar al-Fikr, 1406 H/1986 M), 2 Juz: Juz 1, h. 16-17



*dalil-dalil sam'iyah yang terdiri atas nass Al-Qur'an, nass Sunnah Mutawatir, dan ijmak. Sandara keseluruhannya adalah firman Allah SWT.*

Dan fikih itu sendiri, menurut al-Juwayni, adalah<sup>43</sup>

الْعِلْمُ بِأَحْكَامِ التَّكْلِيفِ أَوْ الشَّرْعِيَّةِ.

*Pengetahuan tentang hukum-hukum taklif atau hukum-hukum syara*

Lebih lanjut dalam uraiannya tentang usul fikih, al-Juwayni menegaskan bahwa dalil-dalil yang merupakan landasan dan sumber dari fikih tersebut adalah.

*Usul fikih adalah dalil-dalil fikih, sebagaimana yang telah kami kemukakan, dan segala sesuatu yang melahirkan hukum-hukum syara'. Dalil-dalil tersebut terbagi kepada tiga macam, yaitu: nutq al-Syari', ijma' para ulama, dan metode istimbat terhadap lafal-lafal syara', yaitu qiyas. Adapun yang dimaksud dengan nutq al-Syari' adalah firman Allah SWT (Al-Qur'an) dan sabda Rasulullah SAW (Sunnah).<sup>44</sup>*

Dari pernyataannya di atas dan pada bagian lain dari pernyataannya di dalam *al-Burhan*, dapat disimpulkan bahwa sumber atau dalil dari fikih, menurut al-Juwayni ada tiga, yaitu:

1. Al-Qur'an al-Karim
2. Sunnah (Al-Hadis)
3. Al-Ijma'

Sedangkan metode perumusan hukum (*masalik al-istinbat*) ada dua, yaitu :

1. Al-Qiyas
2. Al-Istidlal.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 1, h. 85-86.

<sup>44</sup> *Ibid*, h. 562.

<sup>45</sup> Uraian dan pembahasannya mengenai *al-istidlal* terdapat pada

Dari perincian mengenai dalil-dalil fikih di atas, terlihat bahwa *al-istidlal* dalam pandangan al-Juwayni berbeda dan terpisah dari *al-qiyas*. Perbedaan tersebut akan terlihat secara jelas ketika membahas *al-istidlal* pada bab yang akan datang.

Uraian berikut akan membahas tentang ketiga sumber fikih di atas, sehingga dengan uraian dan pembahasan tersebut akan dapat dipahami konsep al-Juwayni mengenai usul fikih.

## 1. Al-Qur'an al-Karim

Al-Juwayni memandang Alquran dan Sunnah Nabi SAW sebagai dalil yang mempunyai kedudukan dan martabat yang sama sebagaimana halnya pandangan Imam al-Syafi'i. Bahkan kalau Imam al-Syafi'i memandang Alquran dan Sunnah dua dalil yang terpisah namun berada pada kedudukan dan martabat yang sama,<sup>46</sup> maka Al-Juwayni memandang keduanya, yaitu Alqur'an dan Sunnah, sebagai satu kesatuan yang disebutnya sebagai *nutq al-syari'* (penuturan Syari'),<sup>47</sup> atau pada bahagian lain di dalam *Al-Burhan* disebutnya dengan istilah<sup>48</sup>

مَا يَتَلَقَّاهُ مِنْ لَفْظِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ رَأْيِهِ.

bagian lain dari *Al-Burhan*, yaitu Juz 2, h. 1113 dan seterusnya.

<sup>46</sup> Al-Syafi'i, *Al-Risalah*, Ed. Ahmad Muhammad Syakir (Beirut: Dar al-Fikr, t. t.), h. 21-22; dan secara lebih tegas penjelasannya terlihat di dalam Id, *Al-Umm* (Kairo: Dar al-Sya'bi, 1968), Juz 7, h. 246, sebagai berikut:

Pengetahuan itu berurutan secara hierarkis: pertama: *al-Kitab* dan *al-Sunnah al-Tsabitah*; kedua, adalah *ijmak* terhadap peristiwa yang tidak terdapat dalam *al-Kitab* dan *al-Sunnah*; ketiga adalah pendapat beberapa Sahabat yang tidak diketahui adanya perbedaan antara mereka; keempat adalah pendapat beberapa Sahabat yang diperselisihkan antara mereka; dan kelima adalah *qiyas*. Tidak boleh berpindah kepada selain dari *al-Kitab* dan *Sunnah* apabila keduanya masih ada.

<sup>47</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 1, h. 562

<sup>48</sup> *Ibid.*, h. 165



yaitu segala yang diterima dari Rasul SAW oleh orang yang bertemu dengan beliau, yaitu para Sahabat.

Keberadaan Alquran dan Sunnah sebagai satu kesatuan tersebut lebih dipertegas oleh Al-Juwayni dengan pernyataannya, ketika memberikan jawaban sekiranya muncul pertanyaan “mengapa tidak disebutkan Kitab Allah saja secara sendirian,” sebagai berikut:

Menurut kami Al-Qur'an itu adalah bahagian dari sesuatu yang diterima dari Rasulullah. Setiap yang disabdakan Rasul SAW adalah berasal dari Allah SWT, oleh karena itu tidaklah ada artinya menyebutkan secara terpisah antara al-Kitab (Alqur'an) dan Sunnah.<sup>49</sup>

Dengan keterangan di atas dapatlah dinyatakan bahwa tidaklah benar apa yang disimpulkan oleh Abu Zahrah bahwa para *fuqaha'* yang datang setelah Imam al-Syafi'i memandang dalil syara' Alquran dan Sunnah itu berbeda dalam kedudukan dan martabatnya dengan menyebut yang *pertama* adalah Alquran, dan yang *kedua* adalah Sunnah.<sup>50</sup> Karena ternyata Al-Juwayni memandang kedua-nya dalam satu kedudukan dan martabat yang sama.

Meskipun Al-Juwayni menyatakan bahwa Alquran dan Sunnah berada pada tingkatan dan martabat yang sama, dia tidaklah berpendapat bahwa hakikat dan eksistensi dari keduanya benar-benar sama. Hal tersebut terlihat dari pemahamannya tentang kedudukan dan fungsi Sunnah terhadap Alquran, sebagaimana halnya Imam al-Syafi'i,<sup>51</sup> yaitu sebagai penjelasan dan penyem-

---

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> Abu Zahrah, *Tarikh Al-Madzahib al-Fiqhiyyah* (Kairo: Matba'at al-Madani, t.t.), Juz 2, h. 274.

<sup>51</sup> Imam al-Syafi'i menjelaskan peranan Sunnah sebagai penyempurnaan terhadap penjelasan yang diberikan oleh Al-Qur'an, umpamanya Al-Qur'an berbicara tentang kewajiban salat yang tertentu waktu-waktunya (Q.S. Al-Nisa': 103), maka Sunnah datang menjelaskan tentang waktu-waktu tersebut beserta jumlah salat yang diwajibkan sehari semalam, dan sunnat-sunnatnya. Lihat Al-Syafi'i, *Al-Risalah*, h. 31.

purnaan terhadap keterangan yang terdapat di dalam Al-Qur'an, seperti memperinci hal-hal yang diberitakan Al-Qur'an secara umum atau sulit untuk dicerna akal. Dengan fungsinya sebagai penjelasan tambahan tersebut atau *al-bayan*, maka kedudukan Sunnah adalah berada sesudah yang dijelaskannya atau *al-mubayyan*, yaitu Al-Qur'an. Bahkan urutan tingkatan tersebut, yaitu mendahulukan Al-Qur'an dan Sunnah, terlihat lebih jelas pada bahagian lain dari *Al-Burhan* ketika Al-Juwayni menjelaskan tentang dalil-dalil fikih sebagai berikut: "Dalil-dalil fikih adalah dalil-dalil sam'iyah, yang terdiri atas: nass Al-Qur'an, nass Sunnah Mutawatir, dan ijmak."<sup>52</sup>

Dari pernyataan di atas, al-Juwayni telah menjelaskan bahwa posisi Al-Qur'an berada di atas, dan terdahulu dari, Sunnah. Di dalam karyanya yang lain, al-Juwayni lebih mempertegas posisi tersebut ketika membicarakan fungsi Sunnah terhadap Al-Qur'an yaitu sebagai *al-bayan* terhadap Al-Quran, sebagai yang dinyatakan sebagai berikut :

*Sebagian besar ayat-ayat Al-Qur'an tidak berdiri sendiri, namun memerlukan bayan dari Rasul SAW*<sup>53</sup>

Pernyataan tersebut menegaskan posisi Sunnah sebagai *al-bayan* terhadap Al-Qur'an, yang berarti berada sesudah Al-Qur'an.

Al-Juwayni, sebagaimana halnya Imam al-Syafi'i, menamai *al-dalil*, dengan *al-bayan*. Akan tetapi dalam hal urutannya terdapat perbedaan antara al-Juwayni dengan imam al-Syafi'i. Menurut al-Juwayni *al-bayan* atau *al-dalil* terdiri atas: *pertama*, *al-'aqli* dan yang *kedua*, *al-sam'i*.

Adapun dalil yang bersifat *al-sam'iyyat*, menurut al-Juwayni, urutannya adalah :

*Dalil-dalil sam'iyyat sandarannya adalah mukjizat, dan kepastian ilmu terhadap perkataan yang benar dihubungkan kepada Allah SWT. Setiap dalil yang dekat kepada mukjizat statusnya diutama-*

<sup>52</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 1, h. 85.

<sup>53</sup> Id., *Al-Ghiyatsi*, h.400.



kan dan terdahulu dari yang lain, sedangkan yang jauh darinya berada pada urutan berikutnya.<sup>54</sup>

Secara lebih rinci, al-Juwayni selanjutnya menguraikan sebagai berikut :

Penjelasannya adalah bahwa setiap yang diterima dari Rasul SAW oleh para Sahabat maka hal tersebut adalah mukjizat tanpa perantara; dan ijmak yang diketahui melalui khabar yang pasti merupakan urutan yang kedua, serta pengetahuan yang diperoleh dari ijmak, khabar ahad dan qiyas adalah urutan ketiga.<sup>55</sup>

Demikianlah urutan dalil syara' yang bersifat *al-sam'iyat* dalam pandangan al-Juwayni, yang apabila dibandingkan dengan pendapat al-Syafi'i dan para ulama usul fikih lainnya terdapat perbedaan. Imam al-Syafi'i justru mengemukakan urutan *al-bayan* tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, Lafal *nass* yang menjelaskan tujuan atau maksud tertentu secara jelas dan gamblang tanpa mengandung keraguan.<sup>56</sup> Umpamanya, firman Allah SWT :

فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

.. maka (jika ia tidak menemukan hewan qurban, hendaklah ia) berpuasa tiga hari pada masa haji dan tujuh hari (lagi) setelah kamu pulang kembali. Itulah sepuluh hari yang sempurna ... (Q.S. 2, Al-Baqarah: 196)

Jenis *bayan* ini adalah merupakan tingkatan *bayan* yang tertinggi.

Kedua, adalah dalil yang mengandung pernyataan yang jelas

<sup>54</sup> Id., *Al-Burhan*, juz 1. 165

<sup>55</sup> *Ibid*

<sup>56</sup> *Ibid.*, h. 161. Di dalam *al-Risalah*, Imam al-Syafi'i memberikan sejumlah contoh terhadap *al-bayan* tingkatan pertama ini, lihat al-Syafi'i, *al-Risalah*, h. 26-28.

kan dan terdahulu dari yang lain, sedangkan yang jauh darinya berada pada urutan berikutnya.<sup>54</sup>

Secara lebih rinci, al-Juwayni selanjutnya menguraikan sebagai berikut :

Penjelasannya adalah bahwa setiap yang diterima dari Rasul SAW oleh para Sahabat maka hal tersebut adalah mukjizat tanpa perantara; dan ijmak yang diketahui melalui khabar yang pasti merupakan urutan yang kedua, serta pengetahuan yang diperoleh dari ijmak, khabar ahad dan qiyas adalah urutan ketiga.<sup>55</sup>

Demikianlah urutan dalil syara' yang bersifat *al-sam'iyat* dalam pandangan al-Juwayni, yang apabila dibandingkan dengan pendapat al-Syafi'i dan para ulama usul fikih lainnya terdapat perbedaan. Imam al-Syafi'i justru mengemukakan urutan *al-bayan* tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, Lafal *nass* yang menjelaskan tujuan atau maksud tertentu secara jelas dan gamblang tanpa mengandung keraguan.<sup>56</sup> Umpamanya, firman Allah SWT :

فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

.. maka (jika ia tidak menemukan hewan qurban, hendaklah ia) berpuasa tiga hari pada masa haji dan tujuh hari (lagi) setelah kamu pulang kembali. Itulah sepuluh hari yang sempurna ... (Q.S. 2, Al-Baqarah: 196)

Jenis bayan ini adalah merupakan tingkatan bayan yang tertinggi.

Kedua, adalah dalil yang mengandung pernyataan yang jelas

<sup>54</sup> Id., *Al-Burhan*, juz 1. 165

<sup>55</sup> *Ibid*

<sup>56</sup> *Ibid.*, h. 161. Di dalam *al-Risalah*, Imam al-Syafi'i memberikan sejumlah contoh terhadap *al-bayan* tingkatan pertama ini, lihat al-Syafi'i, *al-Risalah*, h. 26-28.



bahwa dua mata kaki dan dua siku adalah merupakan bagian yang harus dibasuh, dan kaki itu sendiri adalah dibasuh (*al-ghashu*) dan bukan disapu dengan air (*al-mashu*). Pemahaman tersebut diperkuat oleh hadis-hadis Nabi SAW, di antaranya yang menyatakan<sup>58</sup>

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ. (رواه مسلم)

celakalah orang yang tidak membasuh tumit (ujung telapak kakinya yang belakang) pada sa'at berwudu'.

Ketiga, adalah *al-bayan* berupa ayat-ayat Alqur'an yang bersifat global yang uraian dan perinciannya tergantung kepada penjelasan Rasul SAW. Di antara contohnya adalah ayat-ayat tersebut :

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا ﴿٤٣﴾

Sesungguhnya salat itu adalah kewajiban yang ditentukan waktunya atas orang-orang mu'min. (Al-Nisa': 103).

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ

Dan dirikanlah salat, tunaikanlah zakat ... (Al-Baqarah: 43)

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ

Dan sempurnakanlah ibadah haji dan 'umrah karena Allah ... (Al-Baqarah: 196)

Untuk memahami ayat-ayat yang bersifat umum di atas, Rasul SAW memberikan perinciannya dengan menjelaskan jumlah salat yang diwajibkan sehari semalam beserta waktu-waktunya, jumlah dan waktu pembayaran zakat, dan tata cara

<sup>58</sup> Hadis tersebut berasal dari A'isyah r.a., 'Abd Allah ibn ' Amr, Abi Hurairah. Lihat Muslim, *Sahih Muslim*, Juz 1, h. 130-132.

pelaksanaan ibadah haji dan umrah. Ayat-ayat seperti di atas, menurut Imam al-Syafi'i, banyak terdapat di dalam Alqur'an.<sup>59</sup>

*Keempat*, adalah *al-bayan* berupa Sunnah Rasul SAW yang mengandung hal-hal yang tidak dibicarakan permasalahannya di dalam Alqur'an, namun kedudukan *al-bayan* jenis ini dijelaskan dasarnya di dalam Alqur'an. Di antara dasar dari *al-bayan* jenis ini adalah ayat-ayat Alqur'an yang memerintahkan ummat untuk ta'at dan mematuhi segala perintah Rasul SAW serta menjauhi segala yang dilarang beliau.<sup>60</sup>

*Kelima*, adalah *al-bayan* dalam bentuk qiyas yang dirumuskan dari ketentuan-ketentuan yang terdapat di dalam Alqur'an dan Sunnah. Dan qiyas itu sendiri, menurut al-Syafi'i, diperoleh dan didasarkan kepada dalil-dalil yang terdapat di dalam Alqur'an dan Sunnah, karena keduanya adalah tanda dan isyarat kebenaran ('*alam al-haqq*).<sup>61</sup>

Kelima *al-bayan* tersebut di atas sebagaimana yang telah disebutkan oleh Imam al-Syafi'i di dalam kitabnya *al-Risalah*, dalam pandangan al-Juwayni, selalu dikaitkan oleh Imam al-Syafi'i dengan Alqur'an al-Karim sehingga kelima dalil tersebut tetap landasan dasarnya adalah Alqur'an al-Karim.<sup>62</sup>

## 2. *Al-Sunnah al-Nabawiyah al-Syarifah*

Sunnah secara etimologis berarti,<sup>63</sup>

الطَّرِيقَةُ الْمُسْتَقِيمَةُ وَالسَّيْرَةُ الْمُسْتَمِرَّةُ، حَسَنَةً كَانَتْ أَوْ سَيِّئَةً.

Jalan yang lurus dan berkesinambungan, yang baik atau yang buruk.

<sup>59</sup> AL-Syafi'i, *al-Risalah*, h.31.

<sup>60</sup> *Ibid.*, h. 32.

<sup>61</sup> *Ibid.*, h. 34-40.

<sup>62</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, juz 1, h.162.

<sup>63</sup> 'Abbas Mutawalli Hamadah, *Al-Sunnah al-Nabawiyah wa Makatuha fi al-Tasyri'* (Kairo: Dar al-Qaqmiyyah, t.t.), h. 13



Contoh dari pengertian Sunnah di atas di antaranya adalah ayat al-Qur'an surat al-Kahfi: 55

وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَدَسْتَعْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ  
تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ الْأَوَّلِينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا ﴿٥٥﴾

Dan tidak ada sesuatupun yang menghalangi manusia dari beriman, ketika petunjuk telah datang kepada mereka, dan memohon ampun kepada Tuhannya, kecuali datang kepada mereka (seperti) jalan (kehidupan) semat-semat terdahulu, atau datangnya azab atas mereka dengan nyata.

Di dalam Hadis juga terdapat kata 'sunnah' dengan pengertian secara etimologis di atas, seperti yang diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab sahihnya sebagai berikut:<sup>64</sup>

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً كَانَ لَهُ  
أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أَجْرِهِمْ شَيْئًا.  
وَمَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا لَا  
يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْئًا. (رواه مسلم و ابن ماجه و الدارمي)

Barangsiapa yang merintis suatu jalan yang baik, maka ia akan memperoleh pahalanya dan juga pahala orang yang mengamalkannya sesudahnya; tidak mengurangi yang demikian itu akan pahala mereka sedikitpun. Dan siapa yang merintis jalan yang buruk, ia akan menerima dosanya, dan juga dosa orang yang mengamalkannya tanpa mengurangi dosanya sedikitpun. (Riwayat Muslim, Ibn Majah dan al-Darimi)

<sup>64</sup> Ibid., h. 14. Hadis tersebut dalam redaksi yang sedikit bervariasi dapat dilihat pada Muslim ibn al-Hajjaj, *Sahih Muslim* (Beirut : Dar al-Fikr, 1414 H/1993 M), Juz 2 h. 564; Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Juz 1, h. 80; Abu 'Abd Allah ibn 'Abd al-Rahman ibn al-Fadl ibn Bahram al-Darimi, *Sunan al-Darimi* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), Juz 1, h. 130-131.

Berdasarkan contoh-contoh di atas terlihat bahwa pada dasarnya Sunnah dengan pengertiannya secara bahasa, adalah ditujukan terhadap pelaksanaan ajaran agama yang ditempuh, atau praktek yang dilaksanakan, oleh Rasul SAW dalam perjalanan hidupnya, karena Sunnah, secara bahasa, berarti *al-tariqah*, yaitu jalan (jalan kehidupan).

### Pengertian Sunnah secara terminologis.

Para ulama berbeda pendapat dalam memberikan definisi Sunnah secara terminologis, sejalan dengan perbedaan keahlian dan bidang yang ditekuni masing-masing. Para ahli usul fikih mengemukakan defenisi yang berbeda dibandingkan dengan defenisi yang diberikan oleh para ahli Hadis dan *fuqaha*'.

#### a. Definisi Ulama Hadis (*Muhadditsun*)

Menurut Ulama Hadis, Sunnah berarti :<sup>65</sup>

هِيَ كُلُّ مَا أَثَرَ عَنِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ  
أَوْ تَقْرِيرٍ أَوْ صِفَةِ خُلُقِيَّةٍ أَوْ خُلُقِيَّةٍ أَوْ سِيرَةٍ سِوَاءِ مَا كَانَ ذَلِكَ قَبْلَ  
الْبِعْثَةِ كَتَحْنُثِهِ فِي غَارِ حِرَاءٍ أُمَّ بَعْدَهَا.

*Sunnah adalah setiap apa yang ditinggalkan (diterima) dari Rasul SAW berupa perkataan, perbuatan, taqrir, sifat fisik atau akhlak, atau perikehidupan, baik sebelum beliau diangkat menjadi Rasul, seperti tahannuts (mengasingkan diri ke tempat yang sunyi) yang beliau lakukan di gua Hira', atau sesudah kerasulan beliau.*

Sunnah dalam pengertian ulama Hadis di atas, adalah sama (*muradif*) dengan Hadis. Para ulama Hadis memberikan defenisi yang begitu luas terhadap Sunnah, adalah karena mereka memaan-

<sup>65</sup> Lihat Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadits*, h. 19; Id. *Al-Sunnah Qabla al-Tadwin* (Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H/1993 M), h.16.



dang Rasul SAW sebagai panutan dan contoh teladan bagi manusia dalam kehidupan ini, seperti yang dijelaskan Allah SWT di dalam Alqur'an al-Karim, bahwa pada diri (kehidupan) Rasul SAW itu adalah *uswatun hasanah* bagi ummat Islam (Alqur'an, S. al-Ahzab: 21).

Dengan demikian, para ulama Hadis mencatat seluruh yang berhubungan dengan kehidupan Rasul SAW, baik yang mempunyai kaitan langsung dengan hukum syara' ataupun tidak.

### b. Pengertian Sunnah Menurut Ulama Usul fikih

Ulama usul fikih memberikan defenisi Sunnah sebagai berikut :<sup>66</sup>

هِيَ كُلُّ مَا صَدَرَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ غَيْرَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ  
مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَقْرِيرٍ مِمَّا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ دَلِيلًا لِحُكْمٍ شَرْعِيِّ.

*Sunnah adalah sebarang yang datang dari Rasul SAW selain Alqur'an al-Karim, baik berupa perkataan, perbuatan atau taqirir, yang dapat dijadikan sebagai dalil untuk menetapkan hukum syara'.*

Dari pengertiannya secara terminologis di atas, Sunnah terbagai kepada tiga bagian, yaitu : *Sunnah Qauliyah*, *Sunnah Fi'liyah*, dan *Sunnah Taqiriyah*.

#### 1) *Sunnah Qauliyah*

Secara terminologis *sunnah qauliyah* berarti sebagai berikut:<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Lihat Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadits: 'Ulumuhu wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1409 H/1989 M), h.19; Abbas Mutawalli Hamadah, *Al-Sunnah al-Nabawiyyah*, h.21.

<sup>67</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Fikr, 1406 H/1986 M), Juz 1, h.450.

هِيَ الْأَحَادِيثُ الَّتِي قَالَهَا الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مُخْتَلَفِ الْأَغْرَاضِ.

Seluruh Hadis yang diucapkan Rasul SAW untuk berbagai tujuan dan dalam berbagai kesempatan.

Apabila dicermati pembicaraan al-Juwayni tentang Sunnah, maka pada dasarnya al-Juwayni juga membagi Sunnah kepada tiga bagian seperti yang disebutkan di atas. Tentang hal *Sunnah Qauliyah*, al-Juwayni membicarakannya bersama-sama dengan pembicaraannya tentang Al-Qur'an, karena yang dimaksudkannya dengan "nutq al-Syari"<sup>68</sup> dan "sesuatu yang diterima dari Rasulullah SAW oleh orang yang berjumpa dengan beliau, yaitu para Sahabat",<sup>69</sup> adalah Alqur'an dan Sunnah; dan Sunnah dalam hal ini adalah *Sunnah Qauliyah*.

Khusus mengenai *Sunnah Fi'liyah* dan *Taqririyah*, al-Juwayni membicarakannya di dalam *Al-Burhan* dalam pasal tersendiri.<sup>70</sup>

## 2) *Sunnah Fi'liyah*

Defenisi *Sunnah Fi'liyah* adalah :<sup>71</sup>

هِيَ الْأَعْمَالُ الَّتِي قَامَ بِهَا الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

yaitu seluruh perbuatan yang dilaksanakan oleh Rasul SAW.

Al-Juwayni membagi *Sunnah Fi'liyah* kepada dua, yaitu:

- (a) Perbuatan yang didukung oleh sabda beliau sendiri;
- (b) Perbuatan yang tidak didukung oleh perkataan beliau.<sup>72</sup>

<sup>68</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 1, h. 562.

<sup>69</sup> *Ibid.*, h. 165

<sup>70</sup> *Ibid.*, h.487-502

<sup>71</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh*, Juz 1, h.450.

<sup>72</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 1, h. 487.



Bentuk pertama, yaitu perbuatan yang didukung oleh perkataan Rasul, adalah seperti perbuatan Rasul SAW dalam pelaksanaan salat, manasik haji.<sup>73</sup> Perbuatan Rasul dalam kedua pelaksanaan ibadah di atas didukung atau diiringi oleh perkataan beliau. Dalam sabda beliau tersebut beliau memerintahkan untuk mengikuti praktik yang beliau lakukan :<sup>74</sup>

عَنْ أَبِي قَلَابَةَ عَنْ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي (رواه البخاري)

... salatlah kamu sebagaimana kamu melihat aku salat

عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لِتَأْخُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ فَإِنِّي لَا أَذْرِي لَعَلِّي لَا أَحْجُبُ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ (رواه مسلم)

Hendaklah kamu mengambil dariku tatacara pelaksanaan ibadah haji kamu. Sesungguhnya aku tidak tahu sekiranya aku tidak akan melaksanakan haji lagi sesudah hajiku tahun ini.<sup>75</sup>

Adapun bentuk perbuatan beliau yang kedua, yaitu yang tidak didukung oleh sabda beliau yang berbentuk *nass*, terbagi kepada dua bagian, yaitu :

1. Perbuatan berupa gerakan kemanusiaan yang lahir dan berkembang sejalan dengan perkembangan fisik atau badan manusia, atau yang disebut dengan perbuatan *jibilliyah*, seperti bergerak, berdiri, duduk dan yang semacamnya.
2. Perbuatan yang tidak ada kaitannya dengan *jibilliyah* atau *tabi'at*. Perbuatan jenis ini terbagi pula kepada dua bagian, yaitu :

<sup>73</sup> *Ibid*

<sup>74</sup> Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar al-Fikr, 1401 H/1981 M), Juz 1, h. 155

<sup>75</sup> Muslim, *Sahih Muslim*, Juz 1, h. 595.

- a. Perbuatan yang ada kaitannya dengan fungsi *al-bayan* terhadap firman Allah yang disampaikanNya secara umum (*ijmal*) di dalam Alqur'an. Dalam hal ini perbuatan Rasul tersebut berfungsi sebagai menjelaskan keadaan ayat tersebut, atau menjawab persoalan yang mungkin muncul terhadap ayat tersebut sehingga jelas maksud dan tujuan yang terkandung dalam ayat yang bersifat *mujmal* tersebut. Perbuatan Rasul jenis ini sama kedudukannya dengan perbuatan beliau yang disertai dengan penjelasan atau dukungan sabda beliau.<sup>76</sup>
- b. Perbuatan yang sifatnya tidak dimaksudkan sebagai *al-bayan*. Perbuatan jenis ini terdiri pula atas dua bagian, yaitu *pertama*, perbuatan yang dilakukan dengan tujuan, atau dalam konteks, *taqarrub* kepada Allah SWT; *Kedua*, perbuatan yang dilakukan tidak dalam konteks *taqarrub*.<sup>77</sup>

Terhadap perbuatan Rasul SAW yang dilakukan dalam konteks *taqarrub*, para ulama berbeda pendapat mengenai hukumnya. Al-Juwani menyebutkan ada tiga pendapat yang berbeda, yaitu :

1. Pendapat dari kelompok Mu'tazilah, dan Abu al-Abbas Ahmad ibn 'Umar ibn Suraij (249-306 H), beserta al-Hasan ibn al-Husain ibn Abi Hurairah Abu Ya'la (w. 345 H) — keduanya dari kalangan Syafi'iyah —, menyatakan bahwa perbuatan Rasul SAW yang demikian hukumnya adalah wajib untuk diikuti.
2. Imam al-Syafi'i berpendapat bahwa hukum perbuatan tersebut adalah sunnat (*al-istihbab*).
3. Pendapat yang menahan diri (*tawaqquf*) sampai ada penjelasan lebih lanjut tentang status perbuatan tersebut. Pendapat ini di antaranya adalah dianut oleh Abu Hasan al-Asy'ari.<sup>78</sup>

Dari ketiga pendapat di atas, Al-Juwayni tidak menyebutkan

---

<sup>76</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 1, h. 487-488.

<sup>77</sup> *Ibid.*, h. 488

<sup>78</sup> *Ibid.*, h. 488-489



kemana dia perpihak. Namun, pada uraiannya selanjutnya dapat dilihat pendapatnya sendiri tentang perbuatan Nabi SAW dalam konteks *taqarrub*. Pendapat al-Juwayni tersebut terlihat pada sa'at dia mendiskusikan argumen yang diajukan tiga kelompok ulama di atas, yang pada dasarnya dia menolak argumen yang diajukan oleh ketiga kelompok tersebut.

Terhadap argumentasi kelompok pertama, al-Juwayni menolaknya beserta argumentasinya. Kelompok ini, sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Juwayni, mengajukan dalil mereka berupa firman Allah SWT,

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ<sup>٧٩</sup>

*Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka ambillah ... (Q.S. 59, al-Hasyar: 7)*

Dalil mereka dengan mengemukakan ayat ini sebagai dasar untuk menyatakan wajibnya mengikuti perbuatan Rasul SAW, menurut al-Juwayni, adalah lemah. Kelompok yang berpendapat *tawaqquf* tidak menerima bahwa perbuatan Rasul termasuk ke dalam tuntutan ayat di atas, karena perbuatan Rasul tidaklah tercakup ke dalam hal-hal yang diperintahkan beliau.<sup>79</sup>

Kelompok yang berpendapat *tawaqquf* menyimpulkan ayat al-Hasyar: 7 tersebut sebagaimana adanya. Abu al-Hasan, salah seorang pendukung kelompok *tawaqquf* ini, menegaskan bahwa ayat tersebut bermakna :

*"apa-apa yang diperintahkan Rasul kepadamu maka ambillah."*<sup>80</sup>

Sebagai bukti bahwa ayat tersebut bermakna demikian adalah firman Allah pada lanjutan ayat tersebut, yaitu :

وَمَا نَهَيْكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا<sup>٨٠</sup>

<sup>79</sup> *Ibid.*, h.489-490.

<sup>80</sup> *Ibid.*, h. 490

*Dan apa-apa yang dilarang beliau dari kamu maka hentikanlah olehmu.*

Lafal *al-nahy* (larangan) di dalam ayat di atas disepadankan dengan lawannya, yaitu *al-amr* (perintah) sebagaimana yang terkandung di dalam ayat sebelumnya.<sup>81</sup>

Pada bagian selanjutnya al-Juwayni mendiskusikan tentang argumen lain yang diajukan oleh para pendukung wajibnya mengikuti perbuatan Rasul SAW yang mengatakan : "bahwa umat Islam telah sepakat, sebelum terjadinya perbedaan di kalangan para ulama tentang status hukum perbuatan Rasul tersebut, bahwa adalah wajib hukumnya bagi umat untuk meneladani dan mengikuti Rasul, dan antara bukti dari mengikuti Rasul tersebut adalah dengan menerima dan mengikuti perbuatan beliau."<sup>82</sup>

Terhadap argumentasi di atas, al-Juwayni menolaknya dan bahkan menyatakan sebagai kekeliruan yang besar, karena kedudukan Nabi sebagai ikutan atau panutan adalah dalam pengertian bahwa seluruh perintah beliau dita'ati. Adapun kewajiban untuk mengikuti beliau dalam hal tindakan dan perbuatannya, bukanlah merupakan isyarat atau tuntutan dari kemukjizatan atau pun kenabian yang beliau miliki. Seorang raja, umpamanya, yang diikuti adalah perintahnya dan bukan tindakan atau perbuatannya, kecuali apabila ada perintahnya untuk mengikuti perbuatannya tersebut.<sup>83</sup>

Terhadap pendapat kelompok kedua, yang mengatakan bahwa perbuatan Rasul yang bersifat *taqarrub* hukumnya adalah sunnat untuk diikuti, al-Juwayni dalam hal ini mengemukakan pendapat kelompok yang *tawaqquf*, yang menolak pendapat dan argumentasi kelompok kedua ini. Argumentasi kelompok kedua ini adalah bahwa perbuatan *taqarrub* kepada Allah yang dilakukan Rasul apabila terlihat dan diketahui oleh umatnya, maka diduga keras

---

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*



bahwa para umat dalam hal ini harus bersikap (*uswaton*) bagi umat dalam perbuatan *taqarrub* dan ibadahnya.<sup>84</sup> Dalil yang dikemukakan kelompok ini, lanjut al-Juwayni, adalah kurang tepat. Karena sesungguhnya suatu perbuatan yang ditentukan sebagai perbuatan *taqarrub* bagi Rasul tidaklah secara otomatis ditentukan pula terhadap umatnya, karena tidak terdapat pada zat perbuatan itu sendiri isyarat atau tanda-tanda yang menunjukkan hal demikian. Bahkan, bukanlah suatu hal yang aneh bahwa ada perbuatan tertentu yang hanya dikhususkan bagi Rasul sejalan dengan kedudukan dan kelebihan yang dimiliki beliau dan karenanya tidak dituntut terhadap umatnya. Inilah di antara argumentasi yang dikemukakan oleh golongan yang *tawaqquf*, kata al-Juwayni, di dalam menolak pendapat kelompok di atas.<sup>85</sup>

Meskipun al-Juwayni dalam hal ini menyitir pendapat golongan yang *tawaqquf*, yaitu kelompok yang ketiga, yang menolak pendapat yang mengatakan bahwa perbuatan *taqarrub* Rasul adalah hukumnya wajib atau sunnat untuk diikuti oleh umatnya sebagaimana yang dianut oleh kelompok pertama dan kedua, al-Juwayni sebenarnya tidaklah sepenuhnya berpendapat sejalan dengan, atau menerima, pendapat kelompok *tawaqquf* tersebut, karena ternyata pendapat al-Juwayni sendiri adalah menerima hukum sunnat bagi umat untuk mengikuti perbuatan Rasul yang bersifat *taqarrub*. Pilihan tersebut diungkapkan al-Juwayni dengan menyatakan

*Pendapat yang kami pilih adalah bahwa perbuatan Rasul yang dimaksudkan sebagai taqarrub berkedudukan sebagai sunah dan dianjurkan bagi umat.*<sup>86</sup>

Al-Juwayni dalam argumentasinya, ketika menjelaskan posisi pendapatnya di antara pendapat ketiga kelompok yang telah dikemukakannya di atas, mengatakan bahwa ketentuan yang harus dipedomani adalah memperhatikan keseimbangan antara

<sup>84</sup> *Ibid.*, h. 491

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> *Ibid.*, h. 491-491

dua hal yang berlawanan, yaitu antara pendapat yang menetapkan dan yang menafikan hukum dari perbuatan tersebut. Pendapat yang mengatakan bahwa perbuatan itu sendiri yang menunjukkan hukum (status hukum) nya, menurut al-Juwayni adalah keliru, karena bentuk (*sighat*) perbuatan tersebut tidaklah menunjukkan hal yang demikian. Demikian juga pendapat yang mengatakan bahwa perbuatan Rasul yang telah jelas tujuannya untuk *taqarrub* kepada Allah tersebut adalah tidak perlu diikuti (diteladani), menurut al-Juwayni, juga tidak dapat diterima dan bahkan jauh dari kebenaran. Pendekatan pemahaman yang dikemukakan al-Juwayni dalam hal ini adalah dengan mempertimbangkan sikap para sahabat yang telah memilih untuk kepentingan mereka dalam melakukan *taqarrub* kepada Allah dengan cara mengikuti perbuatan Rasul SAW yang mereka ketahui secara sah dalam hal bertaqarrub kepada Allah. Apabila terjadi perbedaan pendapat di antara mereka mengenai perbuatan *taqarrub* tersebut, maka salah seorang yang benar dan terpercaya di antara mereka meriwayatkan apa yang dilihatnya dari Rasul SAW tentang perbuatan *taqarrub* tersebut, lantas para Sahabat yang mendengarkannya segera menerima dan mengikuti apa yang diriwayatkan tersebut sebagaimana sikap mereka tatkala menerima pernyataan Rasul SAW yang berbentuk sabda beliau; dan sikap yang demikian diterima oleh seluruh para Sahabat dan tidak seorang pun di antara mereka yang membantahnya.<sup>87</sup>

Al- Juwayni lebih lanjut berargumentasi bahwa sikap yang ditampilkan oleh para sahabat di atas dalam hal meneladani Rasul SAW dalam perbuatan yang bersifat *taqarrub* kepada Allah, dalam pandangannya, adalah merupakan *ijma'* para sahabat, oleh karenanya, lanjut al-Juwayni, tidak diperlukan lagi argumentasi pendukung, apakah dari *nass* ataupun dari akal sendiri.<sup>88</sup>

Apabila dibandingkan dengan ketiga pendapat yang telah disebutkan terdahulu, terlihat bahwa pendapat al-Juwayni berbeda

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, h. 492

<sup>88</sup> *Ibid.*, h. 492-493



dan bahkan bertentangan dengan pendapat yang dikemukakan oleh Ibn Suraij, Ibn Abi Hurairah dan kelompok Mu'tazilah, yang mengatakan hukum mengikuti perbuatan Rasul yang bersifat *taqarrub* adalah wajib. Pendapat Al-Juwayni dalam hal ini juga berbeda dengan pendapat yang dikemukakan al-Asy'ari yang cenderung bersikap *tawaqquf*. Bahkan al-Juwayni juga berbeda pendapat dengan Imam al-Syafi'i dalam hal ini meskipun mereka sejalan dalam hal kesimpulan akhir bahwa status perbuatan *taqarrub* Rasul tersebut adalah sunnat atau *al-nadb*. Perbedaan mereka adalah dalam hal argumentasi dan *istidlal* yang menghantarkan mereka kepada kesimpulan status hukumnya. Al-Juwayni menyimpulkan hukum sunnat mengikuti perbuatan *taqarrub* Rasul itu bukan semata-mata melihat kepada perbuatan (*fi'il*) itu sendiri, karena perbuatan tersebut tidak menunjukkan hukum apa-apa. Al-Juwayni justru mengambil kesimpulan berdasarkan kepada keteladanan yang ditunjukkan oleh para Sahabat terhadap Rasul SAW dan ijma' para Sahabat tersebut dalam meneladani perbuatan Rasul yang demikian.

Adapun terhadap perbuatan Rasul SAW yang tidak terdapat padanya indikasi bahwa perbuatan tersebut dilakukan dalam rangka *taqarrub* kepada Allah, para ulama dalam hal ini juga berbeda pendapat kepada tiga kelompok, yaitu :

- a. Ibn Suraij berpendapat bahwa perbuatan tersebut hukumnya adalah wajib bagi umat.
- b. Imam al-Syafi'i berpendapat hukumnya adalah sunnat.<sup>89</sup>
- c. Abu Hasan al-Asy'ari berpendapat dengan *tawaqquf*, yaitu menunggu sampai ada penjelasan *nass*<sup>90</sup>

Al-Juwayni dalam hal ini menolak ketiga pendapat di atas, dan mengemukakan pendapat sendiri dengan menyatakan bahwa perbuatan Rasul SAW yang tidak ada kaitannya dengan, atau tidak dimaksudkan untuk *taqarrub*, maka perbuatan tersebut harus

<sup>89</sup> Al-Juwayni, *al-Burhan*, Juz 1, h. 493-494.

<sup>90</sup> *Ibid*.

dilihat dalam konteks kepentingan umat, yaitu tidak menimbulkan beban (*nafy al-haraj*). Argumentasi al-Juwayni dalam hal ini adalah sikap yang ditunjukkan oleh para Sahabat ketika mereka berbeda pendapat tentang suatu perbuatan, apakah perbuatan tersebut dilarang atau dibolehkan. Maka riwayat yang berasal dari Rasul yang menjelaskan bahwa Rasul SAW pernah melakukan perbuatan yang mereka perselisihkan tersebut dipahami oleh mereka bahwa perbuatan itu tidak menimbulkan atau mengakibatkan kesulitan bagi umat dan karenanya perbuatan tersebut boleh atau mubah untuk dilakukan.<sup>91</sup>

Dari argumentasi dan pendapat yang dikemukakan oleh al-Juwayni di atas, terlihat bahwa al-Juwayni tidak memandang atau menjadikan perbuatan Rasul itu sendiri, baik yang dilakukan beliau dengan tujuan *taqarrub* atau bukan, sebagai dalil yang menunjukkan status hukum dari perbuatan tersebut. Kesimpulannya, tentang hukum sunnat terhadap perbuatan beliau yang bersifat *taqarrub*, dan hukum mubah atau *nafy al-haraj* pada perbuatan tersebut. Kesimpulannya, tentang hukum sunnat terhadap perbuatan beliau yang bersifat *taqarrub*, didasarkannya kepada riwayat yang berasal dari Sahabat yang menunjukkan bahwa mereka menerima dan mengikuti perbuatan Rasul SAW tersebut secara sepakat (*ijma'*).

Adapun mengenai perbuatan Rasul SAW yang tertentu untuk beliau sendiri, yang tidak ditemukan riwayat dari para Sahabat, baik secara lafzi ataupun maknawi yang menyatakan bahwa mereka mencontoh dan mengikuti perbuatan Rasul SAW yang demikian, maka dalam hal ini al-Juwayni bersikap *tawaqquf*.<sup>92</sup> Berbeda halnya dengan al-Amidi yang secara tegas menyatakan bahwa perbuatan Rasul SAW, selain dari perbuatan-perbuatan yang telah disebutkan terdahulu di atas, dan perbuatan tersebut tertentu hanya untuk Rasul yang tidak diikuti dan dicontoh oleh seorang pun dari para Sahabat, maka perbuatan tersebut secara

---

<sup>91</sup> *Ibid.* h. 494.

<sup>92</sup> *Ibid.*, h. 495.



ijma' dinyatakan sebagai perbuatan *khususiyyah* bagi Rasul SAW (*min khasa'is al-Rasul SAW*)<sup>93</sup>

### b. *Sunnah Taqririyah*

Secara terminologis *sunnah taqririyah* berarti : <sup>94</sup>

وَهِيَ أَنْ يَسْكُتَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ إِنْكَارِ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ  
صَدَرَ أَمَامَهُ أَوْ فِي عَصْرِهِ وَعَلِمَ بِهِ، وَذَلِكَ إِمَّا بِمُؤَافَقَتِهِ أَوْ اسْتِثْشَارِهِ  
أَوْ اسْتِحْسَانِهِ وَإِمَّا بَعْدَ إِنْكَارِهِ وَتَقْرِيرِهِ

*Sunnah taqririyah* adalah diamnya Rasul SAW dari mengingkari perkataan atau perbuatan yang dilakukan di hadapan beliau, atau pada masa beliau dan hal tersebut diketahuinya. Hal tersebut adakalanya dengan pernyataan persetujuan beliau atau penilaian baik dari beliau, atau tidak adanya pengingkaran beliau dan pengakuan beliau.

Mengenai *sunnah taqririyah*, al-Juwayni kelihatannya mempunyai pandangan yang sejalan dengan pandangan para ulama usul fikih lainnya yang datang kemudian setelahnya. Al-Juwayni memandang *taqirir* Rasul terhadap perbuatan atau perkataan yang lahir dari para Sahabat sebagai sesuatu yang mubah hukumnya secara syara' atau sebagai yang disebutkannya dengan istilah *raf' al-haraj*, yaitu mengangkat kesulitan.<sup>95</sup>

## 3. *Ijma'*

### a. Kedudukan *ijma'*

*Ijma'* adalah merupakan dalil yang disepakati oleh para ulama usul fikih. Al- Juwayni dalam hal ini memandang *ijma'* sebagai

<sup>93</sup> Al-Amidi, *Al-Ihkam*, Juz 1 h. 247

<sup>94</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh*, Juz 1, h. 450

<sup>95</sup> Al-Juwayni, *al-Burhan*, Juz 1, h. 498

dalil kedua setelah Alqur'an dan Sunnah, yang keduanya dipandang sebagai satu dan menempati urutan pertama dari dalil-dalil syara'. Kehujjahan ijma' dalam pandangan al-Juwayni terlihat dari pernyataannya sebagai berikut :<sup>96</sup>

الإِجْمَاعُ عِصَامُ الشَّرِيعَةِ وَعِمَادُهَا وَإِلَيْهِ اسْتِنَادُهَا

*Ijma merupakan pengikat dan sandaran Syari'ah dan kepadanya bersandarlah Syari'ah.*

Al Juwayni berpendapat bahwa ijma' mungkin terjadi, baik ditinjau dari segi akal demikian juga dari segi syara'. Oleh karenanya al-Juwayni menolak pendapat kelompok yang menentang kemungkinan terjadinya ijma'.<sup>97</sup> Al-Juwayni menyadari bahwa adalah sulit untuk terjadinya ijma' terhadap setiap permasalahan yang bersifat *ijtihadiyah* (*al-masa'il al-maznunah*) pada masanya tersebut, mengingat bahwa daerah kekuasaan dan tempat bermukim umat Islam sudah semakin luas, para ulamanya juga telah tersebar ke seluruh daerah kekuasaan Islam, sementara sebagian besar permasalahan ijma' terjadi pada masa Sahabat Rasul yang ketika itu mereka hidup berkumpul atau berdekatan di daerah-daerah yang masih terbatas jarak dan luasnya. Meskipun demikian, al-Juwayni menegaskan bahwa tidaklah mustahil terjadi ijma' pada saat munculnya sejumlah kepentingan yang mendorong para ulama untuk melakukan ijma', seperti dalam permasalahan yang sifatnya umum atau universal (*kulli*) yang berhubungan dengan persoalan aqidah, maka dalam hal ini ada keterikatan hati para ulama untuk terlibat membicarakan permasalahan tersebut, sehingga seolah-olah kepala (pikiran) para ulama terikat oleh suatu permasalahan agama yang besar.<sup>98</sup>

Al-Juwayni menolak pendapat kelompok yang mengingkari pengambilan ijma' sebagai hujjah tatkala suatu ijma' dimungkinkan

<sup>96</sup> *Ibid*, h. 679

<sup>97</sup> *Ibid.*, h. 673-675

<sup>98</sup> *Ibid.*, h. 673-674.



terjadi. Orang pertama yang menyatakan penolakan terhadap ijma', menurut al-Juwayni adalah al-Nazzam<sup>99</sup> yang kemudian diikuti oleh kelompok al-Rawafid. Meskipun terkadang sebagian dari mereka ada yang menyatakan kehujahan ijma', namun mereka itu sebenarnya, menurut al-Juwayni, ketika itu sedang mengaburkan pengertian ijma'. Sesungguhnya dalam pandangan mereka yang menjadi hujjah tersebut sebenarnya adalah perkataan Imam yang memerintah pada zamannya, yang ketika itu dia menyatu dengan ummat. Maka tatkala terjadi ijma', perkataannya merupakan bahagian dari kesepakatan tersebut sehingga jadilah perkataannya tersebut sebagai hujjah yang diperpegangi oleh mereka.<sup>100</sup>

Dalam hal penetapan ijma' sebagai dalil yang pasti atau *hujjah qati'ah*, para ulama mempunyai argumentasi yang berbeda, seperti menggunakan ayat-ayat Alqur'an dan Hadis-hadis Nabi SAW. Akan tetapi, al-Juwayni dalam hal ini tidak menerima argumentasi yang dipergunakan oleh para ulama tersebut dalam menetapkan kehujahan ijma'. Al-Juwayni menolak argumentasi para ulama yang menggunakan ayat-ayat Alqur'an atau Hadis-hadis Nabi sebagai dasar dalam menetapkan ijma' sebagai hujjah. Umpamanya, al-Juwayni tidak menerima penggunaan ayat Alqur'an seperti Surat al-Nisa': 115, sebagai dalil dalam menggunakan ijma'. Ayat tersebut berbunyi :

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ

"dan barang siapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya,....."

Dalam menolak penggunaan ayat tersebut sebagai dasar bagi ijma', al-Juwayni mengajukan satu permasalahan yang dapat menggugurkan argumentasi tersebut, yaitu bahwa yang dimaksudkan

<sup>99</sup> Nama lengkapnya adalah Ibrahim ibn Sayyar Abu Ishaq, yaitu salah seorang tokoh dalam aliran Mu'tazilah yang meninggal pada sekitar tahun 220 H.

<sup>100</sup> Al- Juwayni, *al-Burhan*, Juz 1, h. 675-676.

oleh Allah di dalam ayat di atas adalah orang-orang yang menghendaki kekafiran dan mendustakan Nabi SAW serta berpaling dari jalan yang benar, sehingga dengan demikian maka makna ayat tersebut adalah :

*Dan barangsiapa yang menentang Rasul serta dia mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin yang mereka teladani, maka kami akan membiarkannya dalam kesesatannya itu.*

Apabila pengertian ayat tersebut dipahami demikian, maka jelas bahwa ayat tersebut tidak dapat dijadikan sebagai dasar bagi kehujjahan ijma'. Akan tetapi, apabila pemahaman yang demikian tidak diterima, maka ayat tersebut secara lahiriyah dapat menerima ta'wil karena ayat tersebut dapat mengandung berbagai kemungkinan pengertian (*muhtamilat*), dan argumentasi yang bersifat *muhtamilat* tidak layak dijadikan dalil untuk menetapkan sesuatu yang bersifat *qat'i* yang dalam hal ini adalah ijma'.<sup>101</sup>

Al-Juwayni juga menolak penggunaan Hadis sebagai dalil dalam menetapkan kehujjahan ijma'. Di antara Hadis yang dipergunakan sebagai dasar ijma' adalah :<sup>102</sup>

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ يَقُولُ : سَمِعْتُ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : إِنْ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى الضَّلَالَةِ. (رواه ابن ماجه)

*Sesungguhnya ummatku tidak akan sepakat dalam kesesatan*

Hadis di atas diriwayatkan oleh sejumlah perawi dengan redaksi yang bervariasi namun mengandung makna yang sama. Meskipun demikian, Hadis tersebut tetap berstatus sebagai Hadis *Ahad*.

Penolakan al-Juwayni terhadap penggunaan Hadis di atas adalah sebagai berikut :

*Pertama*, Hadis tersebut berstatus *ahad*, oleh karenanya dalil

<sup>101</sup> *Ibid*, h. 677-678

<sup>102</sup> Ibn Majah. *Sunan Ibn Majah*, Ed. Sidqi Jamil al-'Attar (Beirut : Dar al-Fikr, 1415 H/1995 M), Juz 2, h. 478.



yang berstatus *ahad* tidak dapat dijadikan dasar untuk menetapkan sesuatu yang *qat'i* yaitu *ijma'*.

*Kedua*, Hadis tersebut menerima *ta'wil* yang diantaranya dapat dita'wilkan bahwa Hadis tersebut merupakan prediksi dan khabar gembira dari Rasul SAW tentang keadaan ummatnya pada masa yang akan datang yang tidak akan meninggalkan agama mereka hingga hari qiyamat. Oleh karenanya, karena Hadis tersebut dari segi eksistensi (*wurud*) nya tidak *qat'i*, demikian juga dari segi tunjukan (*dalalah*)nya, maka Hadis tersebut tidak dapat dijadikan dalil untuk menetapkan *ijma'* sebagai sesuatu yang *qat'i*.<sup>103</sup>

*Ijma'* dalam pandangan al-Juwayni merupakan dalil yang pasti (*al-ijma' haqiqah qati'ah*). Penetapan kehujjahan *ijma'* menurut al-Juwayni, oleh karenanya, hanya dapat dilakukan dengan melihat kepada makna dari praktek yang berkesinambungan atau kebiasaan yang secara terus menerus dipertahankan serta indikasi dan bukti faktual yang menjadikan kesepakatan (*ijma'*) para ulama sebagai dalil syara.<sup>104</sup>

Kepastian atau keqat'ian *ijma'* tersebut, menurut al-Juwayni dapat dilihat dari dua bentuk *ijma'*, sebagaimana yang disebutkannya sebagai berikut : *Pertama*, kita temukan para ulama di suatu masa yang berasal dari berbagai tempat yang berbeda, mereka bersepakat atas suatu hukum yang *zan*. Kesepakatan mereka tersebut tidak harus diartikan bahwa mereka akan memiliki keyakinan yang sama dan penggunaan metode yang sama pula, demikian juga bahwa yang demikian itu meskipun dapat diraih melalui berbagai kemungkinan, tidaklah akan menjadi suatu kebiasaan yang berkelanjutan dan terjadi terus menerus. Bahkan adalah mustahil terjadinya kesepakatan di kalangan para pemikir terhadap permasalahan yang rasional yang diputuskan berdasarkan akal dengan menggunakan prosedur dan metode berfikir yang ada apabila tidak dipergunakan padanya pandangan yang benar dan

<sup>103</sup> Al-Juwayni, *al-Burhan*, juz 1, h. 678-679.

<sup>104</sup> *Ibid.*, h. 679-681.

pemikiran yang lurus, hal tersebut adalah karena terdapatnya perbedaan pandangan para pemikir dalam pikiran mereka. Oleh karenanya, apabila terjadi ijma' para ulama tentang suatu hukum secara pasti yang kemudian mereka tidak lagi meninjau kembali hasil kesepakatan mereka tersebut, maka dasar kesepakatan mereka tersebut jelas mereka dasarkan kepada sesuatu alasan yang menurut mereka bersifat inderawi dan pasti (*qaty'i*). Demikianlah prosedur penetapan ijma' bentuk pertama.<sup>105</sup> Di dalam *al-Ghiyatsi al-Juwayni* mengungkapkan bentuk ijma' ini dengan keterangan yang lebih tegas, dengan mengatakan :<sup>106</sup>

فَالْحَقُّ الْمَتَّبَعُ أَنَّ الْإِجْمَاعَ فِي نَفْسِهِ لَيْسَ حُجَّةً، إِذْ لَا يُتَّصَرُّ مِنَ  
 الْمُجْمَعِينَ الْإِسْتِقْلَالَ بِإِنْشَاءِ حُكْمٍ مِنْ تَلَقَّاءِ أَنْفُسِهِمْ، وَإِنَّمَا يُعْتَقَدُ  
 فِيهِمُ الْعُتُورُ عَلَى أَمْرِ جَمَعَهُمْ عَلَى الْإِجْمَاعِ. فَهُوَ الْمُعْتَمَدُ وَالْإِجْمَاعُ  
 مُشْعَرٌ بِهِ.

Maka yang benar dan diikuti adalah bahwa ijma' itu pada dirinya sendiri bukanlah hujjah, karena tidak terbayangkan dari para pelaku ijmak tersebut kemerdekaan dalam pembentukan hukum dari diri mereka sendiri. Namun, yang dapat diterima dari mereka adalah ditemukannya faktor yang mendorong mereka untuk berjima'. Persepsi yang demikianlah yang dapat diterima, dan ijma' itu sendiri memberitahukan hal demikian.

Bentuk kedua dari ijma' dalam pandangan al-Juwayni adalah terjadinya kesepakatan para ulama tentang suatu hukum yang bersifat zanni yang sandaran kesepakatan mereka adalah zann yang mereka nyatakan secara jelas. Ijma' jenis ini, menurut al-Juwayni, dipandang sebagai hujjah yang pasti (*qat'i*). Dalil kehujjahannya adalah ijma' umat-umat yang lalu yang keseluruhan mereka

<sup>105</sup> *Ibid.*, h. 680-681.

<sup>106</sup> Al-Juwayni, *Al-Ghiyatsi*, h. 52-53.



menyalahkan dan mengecam orang yang menyalahi dan menolak kesepakatan para ulama masa itu dan memandang sikapnya sebagai tindakan sesat yang nyata. Ijma' mereka atas sikap yang demikian sama kedudukannya dengan kepastian yang dihasilkan dalam lapangan *zann* melalui proses penggunaan akal.<sup>107</sup>

Apabila dihubungkan ijma' ini dengan ijma' ulama yang bersifat *qat'i* terhadap hukum yang *zanni* yang diakui secara yakin oleh para peserta ijma', maka ijma' yang menghukum salah dan mencela orang yang menentang ijma' adalah bersandarkan kepada sandaran yang pasti secara *syar'i*; dan keberadaannya tidak jauh berbeda dengan Hadis-hadis<sup>108</sup> yang dijadikan dasar bagi kehujjahan ijma' oleh sebagian ulama, yang diterima oleh para perawinya secara berkesinambungan langsung dari penuturan (mulut) Rasul SAW. Para perawi tersebut memahami maksud Nabi SAW menempatkan ijma' sebagai hujjah berdasarkan berbagai indikasi dan bukti-bukti faktual (*qara'in al-hal*). Para ulama yang melakukan ijma' tersebut mengetahui keberadaan ijma' tersebut dan posisinya dalam hukum, serta mereka secara terus menerus meyakini akan kepastian (ke *qat'ian*) ijma' tanpa mementingkan periwayatan sebab-sebab keqat'ianannya, sehingga tetaplah status dan kedudukan ijma' sebagai dalil yang *qat'i* dan bukti yang jelas serta meyakinkan di dalam syara'.<sup>109</sup>

Dalam hal ini al-Juwayni berbeda dengan Imam al-Syafi'i tentang argumentasi penetapan ijma' sebagai dalil. Al-Juwayni dalam hal ini, sebagaimana yang telah dijelaskan di muka, berargumentasi dalam penetapan kehujjahan ijma' dengan melihat kepada *qarinah-qarinah* dan keberlangsungan serta kontinuitas adat mengenai penerimaan ijma' tersebut.

<sup>107</sup> Al-Juwayni, *al-Burhan*, Juz 1, h. 681-682

<sup>108</sup> Hadis tersebut di antaranya adalah Hadis yang berbunyi :

إِنَّ أُمَّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى الضَّلَالَةِ. (رواه ابن ماجه)

Hadis di atas diriwayatkan oleh sejumlah perawi dengan lafaz yang bervariasi namun mengandung makna yang sama.

<sup>109</sup> Al-Juwayni, *al-Burhan*, Juz 1, h. 682.

Dari argumentasi yang dikemukakannya di atas tentang kehujjahan ijma' terlihat bahwa al-Juwayni dalam hal ini berbeda dengan Imam al-Syafi'i. Al-Juwayni cenderung mengemukakan argumentasinya tentang kehujjahan ijma' dengan mempertimbangkan qarinah-qarinah dan tradisi atau praktek yang dipelihara secara terus menerus dalam menerima ijma'. Sedangkan Imam al-Syafi'i berargumentasi dengan tetap menjadikan Alqur'an dan Sunnah, atau sesuatu yang berasal dari Nabi SAW, sebagai dasar atas kehujjahan ijma'. Hal tersebut terlihat melalui jawaban beliau ketika beliau ditanya tentang ijma' umat Islam mengenai hukum sesuatu yang tidak ada nassnya dari Alqur'an ataupun Sunnah. Imam al-Syafi'i mengatakan bahwa apabila mereka sepakat (berijma') lantas mereka menyatakan bahwa kesepakatan mereka tersebut merupakan, atau bersandarkan pada, riwayat yang berasal dari Rasul SAW, maka demikianlah, yaitu seperti apa yang mereka katakan tersebut, adanya. Akan tetapi apabila mereka tidak menyatakan demikian, maka ada kemungkinan bahwa apa yang mereka sepakati tersebut adalah berasal dari Rasul SAW atau kemungkinan lainnya. Dalam keadaan yang demikian seseorang tidak boleh langsung menganggap bahwa kesepakatan mereka tersebut sebagai riwayat dari Rasul SAW, karena tidak dibenarkan untuk menyatakan sesuatu itu adalah riwayat dari beliau apabila tidak diterima secara langsung melalui pendengaran dari perawinya, dan begitu juga tidak boleh meriwayatkan sesuatu yang diragukan bahwa boleh jadi yang diriwayatkan tersebut bukan sesuatu yang beliau katakan. Oleh karenanya, kata Imam al-Syafi'i, sikap kita adalah menerima apa yang telah menjadi ijma' mereka, dan kita meyakini bahwa Sunnah-sunnah Rasul SAW tidak akan menjauhi mereka secara keseluruhan meskipun mungkin bisa menjauhi sebahagian dari mereka, dan karenanya kita meyakini bahwa ummat secara keseluruhan tidak akan sepakat (berijma') atas sesuatu yang berlawanan dengan Sunnah Rasul SAW, dan tidak juga atas sesuatu yang salah.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> Al-Syafi'i, *Al-Risalah*, h. 471-472.



Pada bahagian lain di dalam *al-Risalah* Imam al-Syafi'i mengatakan

*Tatkala terdapat kemungkinan adanya dua makna, maka semestinyalah para ulama tidak menafsirkannya secara khusus tanpa didasarkan kepada argumentasi yang berasal dari Sunnah, atau dari ijmak para ulama yang ijmak mereka tersebut tidak mungkin bertentangan dengan Sunnah.*<sup>111</sup>

Dari pernyataan Imam al-Syafi'i di atas jelas terlihat bahwa *ijma'* dalam pandangan Imam al-Syafi'i tidak akan pernah berlawanan dengan Sunnah Rasul SAW.

#### b. Persyaratan Ahlu Ijma'

Sifat atau persyaratan yang harus dimiliki oleh ahli *ijma'* dalam pandangan al-Juwayni adalah kemampuan atau keahliannya dalam berijtihad. Hal ini dinyatakan secara tegas di dalam *al-Burhan*, sebagai berikut<sup>112</sup>

وَالْقَوْلُ الْمُعْنِي فِي ذَلِكَ: أَنَّهُ لَا قَوْلَ لِمَنْ لَمْ يَبْلُغْ مَبْلَغَ الْمُجْتَهِدِينَ.

*dan pendapat yang memuaskan dalam hal yang demikian adalah bahwasanya tidak dipandang pendapat orang yang belum mencapai tingkatan mujtahid.....*

Dalam hal ini al-Juwayni berbeda pendapat dengan Abu Bakar al-Baqillani yang mengatakan bahwa para ulama usul fikih dan ahli fikih mengakui kesepakatan para ulama meskipun mereka belum mencapai derajat mujtahid, dan demikian juga dengan ketidak-sepakatan mereka. Bahkan al-Amidi dalam hal ini meriwayatkan pendapat yang lebih longgar dari al-Qadi Abu Bakar al-Baqillani yang mengatakan bahwa dia mengakui *ijma'* mereka yang awam (kebanyakan) dan ketidaksepakatan mereka, meskipun pendapat kebanyakan para ahli usul tidak memandang kesepakatan

<sup>111</sup> *Ibid*, h. 322.

<sup>112</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 1, h. 687

orang awam tersebut. Al-Amidi bahkan menyatakan bahwa pendapat al-Baqillani tersebutlah yang dipilihnya.<sup>113</sup>

Al-Juwayni hanya menyebutkan satu syarat bagi ahli ijma', yaitu kemampuan berijtihad. Dia tidak secara eksplisit menyebutkan sifat wara' sebagaimana yang disebutkan oleh sebagian ulama, namun hal tersebut tidak berarti bahwa al-Juwayni membolehkan seseorang yang fasiq sebagai ahli ijma'. Al-Juwayni dalam hal ini berbeda dengan sebahagian para ulama lain yang sama sekali tidak menerima seorang yang fasik sebagai ahli ijma', karena al-Juwayni memandang seorang yang fasiq yang mujtahid statusnya sama dengan seorang 'alim yang sedang absen (tidak berada ditempat), sehingga apabila orang yang fasiq yang mujtahid tersebut bertaubat maka dia seperti orang 'alim yang absen yang kembali ke tempatnya.<sup>114</sup>

Argumentasi yang diajukan oleh al-Juwayni tentang status orang yang fasiq tersebut adalah :

*Sesungguhnya seorang fasiq yang mujtahid ijtihadnya adalah mengikatnya. Dia tidak boleh mengikuti (bertaqlid kepada) orang lain, tetapi dia mesti mengikuti hasil ijtihadnya sendiri dalam berbagai permasalahan yang terjadi dan tidak seharusnya dia bertaqlid kepada orang lain.*<sup>115</sup>

Orang yang fasiq tersebut tidak dapat diyakini kebenarannya dan tidak pula kebohongannya, sehingga dikatakan bahwa dia dapat dibenarkan pada hak dirinya, yaitu yang berhubungan antara dia dengan Tuhan, dan tidak dapat dipercaya pada hak orang lain. Dan atas dasar yang demikian maka dia dipandang sebagai seorang yang 'alim yang sedang tidak berada di tempat (sedang absen) dan makala dia bertaubat, maka keadaannya sama dengan seseorang yang absen yang telah berada kembali pada tempatnya.<sup>116</sup>

<sup>113</sup> Al-Amidi, *Al-Ihkam*,. Jilid 1, h. 204

<sup>114</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 1, h. 689

<sup>115</sup> *Ibid.*, h. 688-689.

<sup>116</sup> *Ibid.*, h. 689



Adapun dari segi jumlah anggota ijma', al-Juwayni berpendapat bahwa ijma' tidak sah apabila anggotanya tidak mencapai jumlah *mutawatir*. Yaitu suatu jumlah yang melahirkan rasa aman dari kemungkinan terjadinya kesepakatan mereka dalam kebohongan. Oleh karenanya, apabila jumlah ulama pada suatu masa tertentu mencapai jumlah *mutawatir* tersebut, maka ijma' bisa terjadi dengan kesepakatan mereka. Akan tetapi, apabila jumlah mereka kurang dari jumlah tersebut, maka menurut al-Juwayni kesepakatan mereka tidak dipandang sebagai hujjah. Pandangan tersebut sejalan dengan pendapatnya tentang penetapan ijma', yaitu bahwa ijma' adalah berdasarkan kepada ketentuan praktek dan adat kebiasaan yang berlangsung secara berkesinambungan.<sup>117</sup>

Dengan pandangannya tersebut al-Juwayni berbeda dengan gurunya sendiri, yaitu Abu Ishaq al-Isfarayini, yang mengatakan bahwa boleh jumlah ulama suatu masa itu kurang dari jumlah *mutawatir*, maka apabila mereka ijma' mereka tersebut menjadi hujjah, dan bahkan boleh pula apabila hanya seorang mufti saja yang tinggal di suatu masa, apabila dia berpendapat maka pendapatnya tersebut menjadi hujjah sebagaimana halnya ijma'.<sup>118</sup>

Al Amidi dalam hal ini mengemukakan pendapat yang sejalan dengan Abu Ishaq al-Firayaini yang berasal dari Ahmad ibn Hanbal, sebagian besar pengikut Abu Hanifah dan al-Jubba'i dan sebagian pengikut Imam al-Syafi'i yang mengatakan bahwa apabila salah seorang ulama anggota ijma' dalam hal ini *ahl al-halli wa al-'aqdi*, menyatakan pendapatnya tentang satu hukum dan para ulama lain yang ada pada masa itu tidak mengingkarinya, maka hal tersebut adalah ijma' dan berfungsi sebagai hujjah.<sup>119</sup>

Al-Juwayni dari sisi lain, menguatkan pendapatnya yang ketat tersebut, yang menyatakan bahwa apabila sebagian besar ulama suatu masa sepakat tentang satu pendapat, dan salah seorang

<sup>117</sup> *Ibid*, h. 690-691: Bandingkan Al-Amidi, *Al-Ihkam*, Jilid 1, h. 226

<sup>118</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, h. 690-691; Bandingkan Al-Amidi, *Al-Ihkam*, Jilid 1, h. 226

<sup>119</sup> Al-Amidi, *Al-Ihkam*, Jilid 1, h. 228

dari mereka menyalahi pendapat tersebut, maka penolakannya tersebut dipandang sebagai penyebab tidak terjadinya ijma.<sup>120</sup> Akan tetapi sejumlah ulama, seperti Muhammad ibn Jarir al-Tabari, Abu Bakar al-Razi, Abu al-Husain al-Khayyat dari aliran Mu'tazilah, Ahmad ibn Hanbal dalam salah satu riwayatnya, sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Amidi, berpendapat sahnya ijma' dengan adanya sejumlah kecil yang tidak setuju atau berbeda pendapat.<sup>121</sup>

Al-Juwayni berpendapat bahwa ijma' tidak hanya terbatas terjadinya pada masa Sahabat saja, karena pendapat yang menyatakan bahwa ijma' itu terbatas pada masa Sahabat saja tidaklah mempunyai dasar, baik dari dalil akal demikian juga dari riwayat yang ada.<sup>122</sup> Oleh karenanya, apabila terjadi kesepakatan di kalangan ulama Tabi'in tentang hukum suatu peristiwa yang terjadi pada masa mereka, maka ijma' mereka tersebut dalam pandangan al-Juwayni adalah sama dengan ijma' para Sahabat.<sup>123</sup> Pendapat yang dianut oleh al-Juwayni, menurut al-Amidi adalah merupakan pendapat mayoritas atau jumhur ulama.<sup>124</sup>

Berkaitan dengan ijma' ini, al-Juwayni tidak menerima pendapat, yang secara umum dihubungkan dengan Imam Malik, yang mengatakan ijma' penduduk Madinah adalah hujjah. Al-Juwayni dalam hal ini mengatakan tidak merasa perlu untuk mengajukan argumentasi dalam menolak pendapat tersebut. Bahkan al-Juwayni sendiri meragukan bahwa pendapat tersebut berasal dari Malik, sehingga dia justru menduga telah terjadi kekeliruan pada para perawi dalam menukilkan pendapat tersebut.<sup>125</sup> Boleh jadi apa yang dikemukakan oleh al-Juwayni tersebut adalah bahwa ada sebagian pengikut Imam Malik yang

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, h. 213

<sup>121</sup> Al-Juwayni, *al-Burhan*, Juz 1, h. 721

<sup>122</sup> Al-Juwayni, *al-Burhan*, Juz 1, h. 721

<sup>123</sup> *Ibid.*, h. 720

<sup>124</sup> Al-Amidi, *Al-Ihkam*, Jilid 1, h. 208

<sup>125</sup> Al-Juwayni, *al-Burhan*, Juz 1, h. 720



berpendapat bahwa dimaksudkan dengan penduduk Madinah tersebut sebenarnya adalah para Sahabat Rasul SAW, dan ada yang berpendapat bahwa yang dimaksudkan dengan pernyataan tersebut adalah bahwa riwayat penduduk Madinah lebih kuat (*rajih*) yang lainnya.<sup>126</sup>

### c. Masa Berlaku *ijma'*

Permasalahan selanjutnya yang berkaitan dengan *ijma'* adalah mengenai masa efektif dan berlakunya *ijma'* dengan memiliki kekuatan hukum sebagai hujjah. Para ulama dalam hal ini mengemukakan pendapat yang berbeda yaitu :

Sebagian ulama ada yang mensyaratkan meninggalnya seluruh peserta *ijma'* agar kesepakatan mereka dinyatakan sebagai *ijma'* yang berkekuatan hukum dan efektif sebagai hujjah. Berdasarkan kepada pendapat ini, maka para anggota *ijma'* mempunyai peluang dan dibolehkan untuk mundur atau menarik diri dari kesepakatan yang telah dinyatakannya; dan apabila penarikan diri tersebut terjadi, maka permasalahan tersebut tidak lagi disebut dengan *ijma'*. Atau apabila seluruh peserta *ijma'* tersebut secara kebetulan segera meninggal dunia karena suatu bencana atau malapetaka yang terjadi, maka kesepakatan mereka segera menjadi *ijma'* yang efektif dan berkekuatan hukum sebagai hujjah, meskipun pernyataan kesepakatan tersebut baru terjadi dalam waktu yang relatif baru. Akan tetapi, meskipun hanya satu orang, maka sepanjang dia masih hidup kesepakatan mereka belum dianggap sebagai *ijma'* yang efektif dan berkekuatan hukum, meskipun kesepakatan tersebut telah terjadi dalam waktu yang lama.

Pendapat kedua adalah berasal dari Al-Qadi Abu Bakar yang memandang suatu kesepakatan para ulama sebagai *ijma'* segera setelah kesepakatan tersebut dinyatakan. Dengan demikian para

---

<sup>126</sup> Al-Amidi, *Al-Ihkam*, Jilid 1, h. 220

peserta ijma' tidak dapat rujuk dari kesepakatan yang telah diperbuatnya.

Pendapat ketiga adalah pendapat Abu Ishaq al-Firayaini yang mengatakan bahwa apabila ijma' tersebut sifatnya qauli, yang dinyatakan secara eksplisit oleh setiap para peserta ijma', maka tidak disyaratkan habisnya meninggal seluruh para peserta ijma' tersebut agar ijma'-nya berkekuatan hukum dan menjadi hujjah yang dipandang; akan tetapi, apabila ijma' tersebut bersifat sukuti, maka disyaratkan meninggalnya seluruh peserta ijma' tersebut, dan tidak satupun di antara mereka yang menyatakan penolakan terhadap kesepakatan tersebut.<sup>127</sup>

Al Juwayni tidak memihak kepada salah satu dari tiga pendapat di atas, akan tetapi dia mengemukakan pendapat sendiri yang berbeda dari ketiga pendapat di atas. Menurut al-Juwayni bahwa ijma' tersebut terbagi kepada : *pertama*, ijma' yang sudah pasti dan final; dan, *kedua*, ijma *mutlaq* yang disandarkan oleh para anggota ijma' kepada asumsi yang bersifat *zann* yang dimiliki mereka. Adapun ijma' dalam bentuk yang pertama, yaitu yang telah final dan pasti, adalah menjadi hujjah dan berkekuatan hukum segera setelah tercapai kesepakatan tanpa harus menunda-nunda. Hal tersebut adalah apabila kesepakatan mereka tersebut merujuk kepada dasar yang pasti, dan apabila kemudian terjadi perbedaan pendapat, maka yang berbeda tersebut telah menentang suatu tradisi dan kebiasaan yang telah tetap dan baku, dan kebiasaan demikian tidak pernah lebur meskipun dalam waktu sesaat (singkat) dan tidak pula dalam masa yang panjang.

Akan tetapi, apabila mereka sepakat tentang suatu hukum yang disandarkan kepada *zann*, maka ijma' yang terjadi tidak sempurna dan tidak solid (tidak kuat dan tidak berkekuatan hukum), selama kesepakatan mereka tersebut disandarkan kepada, atau dengan menempuh prosedur yang, *zann* dan belum berlangsung dalam waktu yang lama. Ijma' tentang satu hukum berdasarkan

<sup>127</sup> Al-Juwayni, *al-Burhan*, Juz 1, h. 692-694



kepada sumber yang tidak kuat tidaklah dipandang sebagai ijma' yang solid dan dapat diterapkan. Jikalau ada yang segera menyatakan ketidak-sepakatannya tentang suatu masalah yang diajukan kepada mereka, tidaklah dianggap orang tersebut telah merusak prestise atau batasan yang tabu untuk dilanggar, karena pendapat yang mereka lahirkan mereka sertakan dengan sesuatu yang memberi kelonggaran kepada orang yang berakal untuk menggunakan akal pikirannya, baik dalam menerima ataupun menganalisa kembali kesepakatan mereka tersebut.<sup>128</sup> Dari pernyataannya tersebut jelas bahwa al-Juwayni tidak memandang kesepakatan dalam bentuk ini sebagai ijma' meskipun para peserta ijma' tersebut meninggal dunia secara keseluruhannya dalam waktu yang singkat.

Mengenai masa yang diperlukan untuk diterima suatu kesepakatan sebagai ijma', menurut al-Juwayni adalah masa yang dapat menghantarkan suatu kesepakatan orang banyak kepada keadaan atau status yang pasti yang menunjukkan konsistensi dan terpeliharanya kesinambungan pendapat tersebut, sehingga melahirkan keyakinan dan kebakuan terhadap kebenarannya.<sup>129</sup>

## C. Metode Perumusan Hukum

### 1. Qiyas

Selain tiga sumber hukum sebagai yang telah dijelaskan pada pembahasan terdahulu, maka dalam konteks dalil-dalil usul fikih. Al-Juwayni menempatkan qiyas sebagai metode (*masalik*) *istinbat* hukum.<sup>130</sup>

Qiyas menurut al-Juwayni merupakan metode *istinbat* hukum yang tidak berdiri-sendiri. Meskipun demikian, al-Juwayni memberikan perhatian yang cukup besar terhadap qiyas ini, sehingga dia mengkhususkan pembahasan tentang qiyas tersebut pada lebih dari dua pertiga dalam juz 2 kitabnya *al-Burhan*. Di dalam

<sup>128</sup> *Ibid*, h. 694-695

<sup>129</sup> *Ibid*,. h. 696

<sup>130</sup> *Ibid*, h. 562.

pengantar juz 2 tersebut al-Juwayni mengatakan “Sesungguhnya kami mengkhususkan kitab (juz 2) ini dengan uraian yang cukup luas mengingat begitu besarnya kepentingan terhadap permasalahanannya dan mendesaknyanya kebutuhan terhadap pembahasannya.<sup>131</sup>

Oleh karena itu, qiyas dalam pandangan al-Juwayni adalah suatu instrumen yang penting dalam perumusan hukum syara', sehingga dia menyatakan bahwa qiyas merupakan landasan dan tempat bergantungnya ijtihad bahkan merupakan basis bagi *ra'yu*. Melalui qiyas lah berkembangnya fikih dan prosedur penetapan hukum syara', sehingga menghantarkan kepada kemerdekaan dalam memperinci hukum-hukum terhadap berbagai peristiwa yang terjadi dan menghilangkan batasan atau tembok penghalang dalam penetapan hukum. Sesungguhnya *nass* Alqur'an dan Sunnah, kata al-Juwayni, terbatas hitungannya dan peristiwa *ijma'* tertentu pula jumlahnya. Yang sifatnya *mutawatir* dan *qat'i* jumlahnya sedikit dan yang bersifat *ahad* pun jumlahnya terbatas. Sementara itu, kata al-Juwayni, kita meyakini bahwa berbagai peristiwa yang muncul dan terjadi di dalam kehidupan ini jumlahnya tidak terbatas.<sup>132</sup> Lebih lanjut al-Juwayni menegaskan bahwa adalah merupakan keyakinan kita secara pasti bahwa tidak satu pun peristiwa yang terjadi yang sunyi dari hukum Allah yang diperoleh atau ditemukan dari kaidah syara'. Dasar atau dalil yang mencakup secara luas terhadap berbagai peristiwa yang terjadi itu adalah qiyas dan segala yang berkaitan dengan cara-cara penggunaan pemikiran dan *istidlal*.<sup>133</sup> Bahkan al-Juwayni berkesimpulan bahwa qiyas adalah merupakan metode penetapan hukum yang harus menjadi perhatian utama dari seorang penuntut ilmu, sehingga siapa yang mengetahui sumbernya, pembagiannya, yang sah dan yang fasid, dan juga memahami tingkatannya dari yang *jali* sampai kepada yang *khafi*, maka sesungguhnya dia telah menguasai keseluruhan fikih.<sup>134</sup>

---

<sup>131</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, juz 2, h.744

<sup>132</sup> *Ibid.*, h. 743

<sup>133</sup> *Ibid*

<sup>134</sup> *Ibid.*, h. 743-744



Al-Juwayni adalah salah seorang ulama pendukung qiyas, oleh karenanya, tatkala ia menyadari adanya kelompok yang menentang qiyas, maka al-Juwayni secara tegas menyatakan bahwa orang yang mengingkari qiyas tersebut bukanlah ulama ikutan umat dan bukan pula pengemban dan pendukung syari'ah. Mereka justru membingungkan karena penolakan mereka terhadap sesuatu yang telah diterima secara meluas dan mutawatir. Al-Juwayni lebih lanjut menegaskan bahwa sebagian besar dari syari'ah adalah merupakan produk ijtihad, karena ketentuan *nass* sendiri tidak sampai 10% dari keseluruhan peraturan yang ada; oleh karenanya bagaimana mungkin mereka yang berhubungan dengan orang awam (umat) dan disebut sebagai mujtahid sementara mereka tidak melakukan ijtihad.<sup>135</sup>

#### a. Defenisi Qiyas

Di dalam *al-Waraqat* al-Juwayni memberikan defenisi qiyas sebagai berikut<sup>136</sup>

وَأَمَّا الْقِيَاسُ فَهُوَ رَدُّ الْفَرْعِ إِلَى الْأَصْلِ بَعْلَةً تَجْمَعُهُمَا فِي الْحُكْمِ.

Adapun (pengertian) qiyas adalah mengembalikan cabang (kasus yang serupa atau sejalan) kepada kasus asal berdasarkan 'illat yang menggabungkan keduanya dalam hukum.

Namun, di dalam *al-Burhan*, al-Juwayni cenderung memilih defenisi berikut<sup>137</sup>

الْقِيَاسُ حَمْلُ مَعْلُومٍ عَلَيَّ مَعْلُومٍ فِي إِثْبَاتِ حُكْمٍ لَهُمَا أَوْ نَفِيهِ عَنْهُمَا،  
بِأَمْرِ يَجْمَعُ بَيْنَهُمَا، مِنْ إِثْبَاتِ حُكْمٍ أَوْ صِفَةٍ أَوْ نَفِيهِمَا

<sup>135</sup> *Ibid.*, h. 819

<sup>136</sup> Al-Juwayni, *al-Waraqat fi al-Usul*, pada margin *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq* (Beirut; Dar al-fiqh, t,t), h. 197.

<sup>137</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*. Juz 2, h. 745.

*Qiyas adalah membawa sesuatu (kasus) yang ma'lum (diketahui) kepada (kasus) yang ma'lum dalam rangka menetapkan hukum bagi keduanya, atau meniadakan hukum bagi keduanya, disebabkan adanya sesuatu yang menyatukan (menghubungkan) keduanya dari menetapkan sesuatu hukum atau sifat, atau meniadakannya.*

Defenisi di atas, menurut al-Juwayni berasal dari al-Qadi Abu Bakar al-Baqillani. Dengan penggunaan kata *ma'lum* dalam defenisi di atas, dimaksudkannya adalah bahwa qiyas tersebut meliputi sesuatu yang *mawjud* dan *ma'dum*, sehingga apabila digunakan kata *syay'* seperti *hamlu syay'in 'ala syay'in*, maka hal tersebut membatasi ruang lingkup qiyas pada hal-hal yang *mawjud* saja, sementara qiyas berlaku, baik pada hal-hal yang *mawjud* maupun pada yang *ma'dum*.<sup>138</sup>

Sebagai perbandingan, al-Juwayni mengutip beberapa defenisi qiyas yang dikemukakan oleh para ulama lain, yang dalam pandangan al-Juwayni memiliki berbagai kelemahan. Defenisi-defenisi tersebut adalah seperti:

Defenisi yang dikemukakan oleh sebagian ulama *muta'akhkhirin*, menyebutkan<sup>139</sup>

الْقِيَاسُ رَدُّ فَرْعٍ إِلَى أَصْلٍ بِمَا يَجْمَعُ بَيْنَهُمَا.

*Qiyas adalah mengembalikan cabang (far') kepada asl karena adanya sesuatu yang menyatukan keduanya.*

Menurut al-Juwayni, defenisi di atas mengandung beberapa kelemahan dibandingkan dengan defenisi yang dipilihnya. Di antaranya adalah bahwa dalam defenisi di atas tidak tercakup sejumlah kualifikasi sebagaimana yang terdapat dalam defenisi yang dipilih al-Juwayni, seperti pencarian atau penemuan hukum, penetapan sifat, atau penafian keduanya, sebagaimana kelaziman penggunaan qiyas.<sup>140</sup>

<sup>138</sup> *Ibid.*, h. 745-746

<sup>139</sup> *Ibid.*, h. 747

<sup>140</sup> *Ibid.*



Defenisi lain yang diangkat oleh al-Juwayni adalah defenisi yang berasal dari al-Ustadz Abu Bakar Ibn Furak (W. 406 H), yang menyebutkan<sup>141</sup> :

الْقِيَاسُ حَمْلُ الشَّيْءِ عَلَى الشَّيْءِ لِإِثْبَاتِ حُكْمٍ بِوَجْهِ شَبِّهِ

*Qiyas adalah membawa sesuatu kepada yang lain untuk menetapkan suatu hukum dengan cara penyerupaan (syabah) .*

Defenisi di atas, menurut al-Juwayni, dengan menggunakan lafal *al-syay'*, berarti mengeluarkan qiyas yang berkaitan dengan *al-nafy*, yang *ma'dum*<sup>142</sup> dan dengan menyebutkan *itsbat al-hukm*, itu berarti tidak menyinggung qiyas yang menghasilkan penafiyah hukum.

Ada juga yang mendefenisikan qiyas dengan: <sup>143</sup>

الْقِيَاسُ إِصَابَةُ الْحَقِّ

*Qiyas adalah menemukan (mendapatkan) kebenaran.*

Defenisi tersebut adalah kacau dan membingungkan. Karena seorang yang menemukan *nass* tidaklah dikatakan *qiyas*, meskipun dia menghasilkan kebenaran.

Demikian juga defenisi yang dikemukakan sebagian ulama lain yang mengatakan <sup>144</sup>

الْقِيَاسُ هُوَ الْإِجْتِهَادُ فِي طَلَبِ الْحَقِّ

<sup>141</sup> Ibid

<sup>142</sup> Di antara contoh qiyas dua yang *ma'dum* adalah mengqiyaskan ketiadaan berfungsi akal secara permanen yang disebabkan oleh gila kepada ketiadaan berfungsinya akal secara temporer karena sebab yang lebih ringan dari gila dalam hal gugurnya tuntutan hukum (*khitab*) dari padanya, karena keduanya sama-sama tidak dapat memahami perintah (*Khitab*) dan menunaikan kewajiban. Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Usul al-Fqih*, Juz 1, h. 603

<sup>143</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*,. Juz 2, h. 747-748.

<sup>144</sup> Ibid, h. 748.

*Qiyas adalah ijihad dalam rangka menemukan kebenaran.*

Menurut al-Juwayni defenisi tersebut adalah *fasid*, karena seseorang yang berijtihad dalam menemukan *nass* tidaklah dapat dinamai *qayis*, pelaku *qiyas*.

Oleh karenanya, al-Juwayni secara tegas menyatakan bahwa defenisi yang *mu'tabar* dan dipilihnya adalah sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Qadi Abu Bakar al-Baqillani, yang menurut al-Juwayni telah memiliki kualifikasi yang maksimal tentang *qiyas*.<sup>145</sup>

## b. Unsur dan Rukun Qiyas

Berdasarkan defenisi yang dikemukakan oleh al-Juwayni di dalam *al Waraaqat*, terlihat bahwa *qiyas* tersebut mengandung empat elemen dasar, atau yang dikenal di kalangan ulama usul fikih dengan sebutan rukun *qiyas* yang terdiri dari

- (i) *asl*, yaitu kasus asal,
- (ii) *far*, yaitu kasus yang serupa atau sepadan dengan *asl*,
- (iii) *'illat*, yaitu yang menyamakan atau menggabungkan antara *asl* dengan *far*,
- (iv) *hukm*, yaitu hukum yang ada pada *asl*.

Akan tetapi dari defenisi yang dipilih oleh al-Juwayni di dalam *al-Burhan* terkandung lima kriteria dari *qiyas*, yaitu :

1. Penyamaan atau penyesuaian suatu kasus yang telah diketahui dengan kasus lain yang telah diketahui (*haml ma'lum 'ala ma'lum*)
2. Penetapan hukum terhadap keduanya atau peniadaan hukum dari keduanya (*fi itsbat hukm lahuma aw nafyihi 'anhuma*)
3. Adanya *'illat* yang mengikat dan menyamakan kedua kasus tersebut (*amr yajma' bainahuma*)
4. Sesuatu yang menyamakan (*jami'*) keduanya tersebut dapat berwujud dalam bentuk hukum atau sifat yang ditentukan oleh *syara'* (*min itsbat hukm aw sifat lahuma*)

<sup>145</sup> *Ibid*, h. 747.



5. Atau, *amr jami'* tersebut berwujud dalam bentuk peniadaan hukum atau peniadaan sifat oleh syara' (*aw nafyih 'anhuma*)

Pada kriteria pertama, penggunaan kata *haml* menunjukkan bahwa kedua kasus tersebut mengandung kasus hukum yang sama. Sedangkan keharusan penggunaan kata *ma'lum* pada masing-masing dari kedua kasus tersebut adalah karena qiyas menghendaki adanya perbandingan di antara dua kasus yang serupa. Namun, apabila hanya satu kasus saja yang diketahui, yaitu kasus asal, sedangkan kasus yang lainnya, yaitu kasus yang disamakan, tidak diketahui maka hukum tidak dapat ditetapkan atau ditiadakan melalui qiyas. Selain itu, penggunaan kata *ma'lum* adalah dalam rangka mencakup hal-hal yang *mawjud* dan hal-hal yang *ma'dlum* sekaligus, sebagaimana yang telah dijelaskan di muka. Bahkan penggunaan kata *ma'lum* menurut al-Qarafi<sup>146</sup> adalah lebih tepat dari pada penggunaan kata *asl* dan *far'*, karena kedua kata yang disebutkan terakhir diketahui setelah qiyas diketahui, sehingga hal tersebut menimbulkan suatu lingkaran setan (*vicious circle*) yaitu suatu kasus yang melahirkan suatu akibat hukum dan akibat hukum tersebut melahirkan kasus yang serupa kembali. Bahkan dalam pandangan al-Amidi<sup>147</sup> dan penggunaan lafal *al-ma'lum* lebih *mani'* dan *jami'* serta jauh dari timbulnya keraguan yang merusak dari pada penggunaan lafal *haml far'* '*ala asl*. Karena penggunaan lafal *far'* dan *asl* dapat menimbulkan dugaan bahwa yang dianalogikan tersebut adalah terbatas pada hal-hal yang *mawjud* ditinjau dari segi pensifatan salah satunya sebagai *far'* dan yang lainnya sebagai *asl*, yang masing-masing sifat tersebut adalah *sifat wujudiyah*, sedangkan *sifat wujudiyah* tersebut bukanlah sifat dari yang *ma'dum*.

Kriteria kedua menunjukkan bahwa kedua kasus tersebut sama-sama memiliki hukum yang sama, yaitu bahwa hukum yang sama diberlakukan secara sama kepada keduanya. Selain itu,

<sup>146</sup> Al-Qarafi, *Syarh Tanqih al Fusul* (Kairo: Bulaq, 1306 H), h. 165.

<sup>147</sup> Al-Amidi, *Al-Ihkam*, Jilid 3, h. 170.

kriteria tersebut juga menyebutkan bahwa status hukum dari kasus asal adakalanya positif (*itsbat*) dan adakalanya negatif (*nafy*).

Selanjutnya, kriteria ketiga adalah penting karena tidak sah suatu qiyas tanpa adanya sesuatu yang menyamakan atau mengikat (*jami'*) di antara kasus asal dan kasus yang disamakan. Karena itu, apabila tidak ada sesuatu yang dapat menyamakan di antara keduanya maka tidak ada pula indikasi yang menunjukkan kesamaan antara kasus yang disamakan dengan kasus asal dalam perspektif hukum.

Persyaratan keempat diperlukan adalah karena *amr jami'* tersebut kadang-kadang berupa pernyataan tegas dari syara' dan kadang-kadang berupa sifat hakiki (*essensi*) dari sesuatu. Contoh yang pertama adalah larangan memperjualbelikan anjing. Larangan memperjualbelikan anjing tersebut adalah karena anjing adalah najis sebagaimana halnya babi. Status najis yang merupakan *amr jami'* di antara keduanya (anjing dan babi) adalah merupakan hukum syara' dan bukan sifat hakiki dari keduanya. Sedangkan contoh yang kedua, yaitu sifat hakiki, adalah larangan meminum *nabidz*. *Nabidz* dilarang adalah karena sifatnya yang memabukkan sebagaimana halnya dengan *khamr*. Memabukkan adalah merupakan sifat intrinsik dari kedua jenis minuman tersebut, dan bukan nilai ekstrinsik yang ditetapkan oleh syara'.

Sedangkan persyaratan kelima adalah penting, karena *amr jami'* tersebut adakalanya berupa ketentuan hukum syara' atau berupa suatu sifat; selain itu, kadang-kadang sifatnya positif (*itsbat*) dan kadang-kadang bersifat negatif (*nafy*). Contoh yang sifatnya negatif, sebagai yang dimaksudkan oleh syarat kelima ini, adalah menyucikan pakaian dengan cuka. Pakaian yang bernajis apabila disucikan dengan cuka, maka pakaian tersebut tetap berstatus najis sehingga tidak sah dipakai untuk shalat. Hal tersebut adalah karena cuka secara hukum syara' adalah tidak sah untuk menghilangkan najis, sebagaimana halnya dengan susu atau air sup. Sedangkan contoh yang berupa sifat intrinsik dari sesuatu, adalah anak kecil yang bebas dari tanggung jawab hukum karena belum dewasa (tidak cukup umur), sebagaimana halnya dengan orang



gila yang tidak memiliki akal sehat. Dalam kedua kasus tersebut di atas, ditemukan *amr jami'* berupa ketentuan hukum syara' yaitu tidak dapatnya cuka menghilangkan najis dan sifat yang intrinsik dari sesuatu yaitu tidak dewasanya seorang anak-anak dalam tindakan hukum; dan keduanya adalah *amr jami'* yang bersifat negatif (*nafy*)<sup>148</sup>

### c. Ruang Lingkup (Lapangan) Qiyas

Tentang ruang lingkup qiyas, meskipun al-Juwayni memandang qiyas memiliki posisi dan kedudukan yang penting di dalam syari'ah, dia berpendapat bahwa qiyas tidaklah meliputi segala-galanya. Artinya, bahwa ruang lingkup qiyas dalam pemikiran al-Juwayni adalah terbatas dan tidak berlaku dalam segala hal. Pandangan al-Juwayni tentang keterbatasan ruang lingkup qiyas dalam perumusan hukum tergambar dari pernyataannya yang menjelaskan bahwa qiyas diakui terbatas penggunaannya dan tidak dapat diberlakukan pada masalah-masalah yang bersifat *ta'abbudiyah*; dan hukum syara' sendiri, menurut al-Juwayni, terbagi kepada hal-hal yang dapat diberlakukan qiyas padanya dan hal-hal yang hanya tergantung pada penjelasan *nass*. Pernyataannya berbunyi sebagai berikut:

*Dan qiyas itu diakui berhenti (terbatas) pada batasan ini.<sup>149</sup> dan hukum syara' terbagi kepada hukum yang berlaku padanya qiyas dan yang wajib tergantung pada penjelasan nass.<sup>150</sup>*

---

<sup>148</sup> Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas* (Delhi : Adam Publishers & Distributors, 1994), h. 102-104; Al-Amidi, *Al-Ihkam*, Jilid 3, h. 170-171

<sup>149</sup> Dalam hal ini al-Juwayni menunjuk kepada sejumlah permasalahan (contoh) yang sifatnya *ta'abbudiyah* yang dijadikan alasan oleh para penentang qiyas untuk menolak kehujjahan qiyas, yaitu seperti kewajiban kaum atau suku (*al-'aqilah*) untuk membayar diyat bagi anggota kaum tersebut yang melakukan tindak pidana pembunuhan. Lihat al-Juwayni, *Al-Burhan*,. Juz 2, h. 759.

<sup>150</sup> *Ibid.*

Pandangan al-Juwayni di atas sejalan dengan pemikirannya tentang fungsi dan kedudukan qiyas dalam perumusan hukum, yaitu bahwa qiyas bukanlah merupakan dalil hukum yang berdiri sendiri, tetapi fungsi dan peranannya tergantung kepada tiga dalil yang lain, yaitu Alqur'an, Sunnah dan ijma' yang secara eksplisit dinyatakannya sebagai berikut :

*Maka dasar-dasar syari'ah adalah Al-Kitab (Al-Qur'an), Sunnah dan ijma' sedang qiyas yang bersifat zanni adalah merupakan indikator dalam penetapan hukum berdasarkan kepada sumber hukum yang tiga yang bersifat qat'i (yaitu Al-Qur'an, Sunnah, dan Ijma')*<sup>151</sup>

Pandangan al-Juwayni tersebut di atas diikuti dan sejalan dengan pemikiran al-Ghazali, yang pernah berguru kepada al-Juwayni, yang secara tegas menyatakan bahwa qiyas bukanlah merupakan *usul al-adillah* dalam penetapan hukum. Al-Ghazali memandang qiyas hanyalah merupakan metode dalam merumuskan hukum dari sumber-sumber hukum. Di dalam karyanya *al-Mustasfa*, al-Ghazali membicarakan sumber-sumber hukum dalam bahagian tersendiri yang disebutnya dengan "*al-Qutb al-Tsani fi Adillah al-Ahkam*, yang terdiri atas Al-Qur'an, Sunnah, ijma' dan dalil akal.<sup>152</sup>

Sementara itu qiyas dibicarakan al-Ghazali secara khusus pada bagian lain kitabnya tersebut, yang diberinya judul dengan '*al-Qutb al-Tsalits fi Kaifiyyat istitsmar al-Ahkam min Mutsmirat al-Usul*.<sup>153</sup> Qiyas secara terperinci di dalam Bab ini dibicarakan di bawah sub bab yang berjudul :<sup>154</sup>

<sup>151</sup> *Ibid.*, h. 1148-1149.

<sup>152</sup> Abu Muhammad ibn Muhammad ibn al-Ghazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, dicetak bersama-sama dengan kitab *Farawatih al-Rahmut* karya 'Abd al-'Ali Muhammad ibn Nizam al-Din al-Ansari dan *Syarh Muslim al-Tsubut* karya Muhib Allah ibn 'Abd al-Syakur (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t) 2 Juz : Juz 1, h. 100

<sup>153</sup> Al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, Juz 1, h. 315.

<sup>154</sup> *Ibid.*, Juz 2, h. 228.



الفن الثالث في كيفية استثمار الأحكام من الألفاظ والإقتباس من  
معقول الألفاظ بطريق القياس.

Bab ketiga adalah tentang cara merumuskan hukum dari lafal-lafal nass dan menemukan hukum dari kandungan lafal-lafal nass melalui qiyas.

Dari pemikiran al-Juwayni dan diikuti oleh al-Ghazali tentang kedudukan qiyas dalam perumusan hukum di atas terlihat bahwa keduanya pada dasarnya ingin menegaskan bahwa qiyas tidaklah menetapkan suatu hukum yang belum ada menjadi ada (*mutsbit li al-hukm*), tetapi fungsi qiyas hanyalah mengungkapkan atau menemukan hukum syara' yang pada dasarnya telah ada (*muzhir lihukm al-syar'*). Lebih lanjut al-Juwayni berpendapat bahwa qiyas tidaklah menghasilkan ilmu yang bersifat qat'i yang mewajibkan beramal dengannya. Kemestian untuk beramal bukan karena qiyas itu sendiri, tetapi justru berdasarkan dalil lain yang menjadi sandaran dari qiyas tersebut. Hal ini terlihat dari pernyataan al-Juwayni berikut ini <sup>155</sup>

قلنا: الأقيسة لا تقتضي العلم بوجوب العمل لأعيانها، والعمل لا يقع  
بها، وإنما يقع عندها، والعلم بوجوبه مستند إلى أدلة قطعية سنديها.

Menurut kami qiyas tersebut tidaklah mengharuskan wajibnya beramal karena qiyas itu sendiri. (Keharusan) beramal tidak terletak pada (disebabkan oleh) qiyas, tetapi diketahui melalui qiyas. Pengetahuan tentang wajib beramal tergantung kepada dalil-dalil yang pasti sebagaimana yang akan kami kemukakan.

#### d. Dalil Kehujjahan Qiyas

Al-Juwayni menjelaskan bahwa dalil beramal dengan qiyas

<sup>155</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2, h. 760.

adalah ijma'. Para sahabat dan para ulama yang datang sesudah mereka banyak menggunakan qiyas dalam berfatwa dan menetapkan keputusan hukum.

Dalam hal ini al-Juwayni berkata <sup>156</sup>:

مُسْتَدُّ وَجُوبِ الْعَمَلِ بِالْقِيَاسِ الْإِجْمَاعُ

yang menjadi alasan (sandaran) wajibnya beramal dengan qiyas adalah ijmak.

Pada bagian lain al-Juwayni menyatakan :

Sesungguhnya telah jelas dari keseluruhan yang telah kami sebutkan, yaitu telah ijma' para Sahabat, Tabi'in dan para ulama yang datang setelah mereka untuk beramal dengan ra'yu serta melakukan penelitian (observasi) terhadap berbagai peristiwa hukum yang bersifat zann. Dan barangsiapa yang mengamati secara jujur akan berbagai fatwa dan keputusan hukum yang mereka lahirkan, maka tidaklah sulit baginya untuk mengakui bahwa sembilan puluh persen dari keputusan hukum tersebut dirumuskan berdasarkan ra'yu dan istimbat yang tidak terkait dengan nass secara langsung.<sup>157</sup>

Meskipun al-Juwayni menyebutkan bahwa keputusan hukum atau fatwa tersebut di atas dirumuskan berdasarkan ra'yu yang tidak terkait secara langsung dengan nass, al-Juwayni sebenarnya tidaklah memaksudkan ra'yu tersebut bebas dan terlepas sama sekali dari dasar-dasar syari'ah atau bahkan bisa bertentangan dengan syari'ah. Akan tetapi ra'yu yang dimaksudkan al-Juwayni disini adalah ra'yu yang harus mempunyai kaitan dengan dasar-dasar syari'ah, seperti yang tergambar dalam pernyataannya berikut ini :

Adalah kewajiban setiap peneliti (mujtahid) untuk tidak

<sup>156</sup> Ibid., h. 723

<sup>157</sup> Ibid., h. 768



mengikuti pendapat (ra'yu)nya semata, sehingga dia menghubungkannya dengan dalil-dalil (usul) syara'. Dan siapa yang mempergunakan pemikirannya semata dalam menghalalkan dan mengharamkan sesuatu yang bertentangan dengan syara' maka pendapatnya tersebut tidak dapat dijadikan dalil (hujjah)<sup>158</sup>

Selain ijma', al-Juwayni juga menjadikan Hadis Mu'adz ibn Jabal sebagai dalil kehujjahan qiyas. Hadis Mu'adz tersebut berbunyi : <sup>159</sup>

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي عَوْنٍ  
الثَّقَفِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ رِجَالٍ مِنْ أَصْحَابِ مُعَاذٍ أَنَّ النَّبِيَّ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ كَيْفَ تَقْضِي قَالَ أَقْضِي  
بِكِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فِيسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ  
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِي قَالَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
وَسَلَّمَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ  
(رواه أحمد و الترمذي و أبو داود و الدارمي)

Menceritakan kepada kami 'Abdullah menceritakan kepadaku ayahku, menceritakan kepada kami Waki' dari Abi 'Aun dari al-Harits ibn'

<sup>158</sup> Ibid, h. 772

<sup>159</sup> Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal* (Beirut: Dar al-Fikr, t,t), Juz 5, h. 236. Dengan redaksi dan sanad yang sedikit agar berbeda. Hadis Mu'adz ini dijumpai juga pada Abu Muhammad 'Abd Allah ibn Bahram al-Darimi, *Sunan al-Damiri* (Beirut : Dar al-fikr, t,t) 2 Jilid 1, h.60; Abu Dawud Sulaiman ibn al-Asy'ats al-aijistani, *Sunan Abi Dawud* (Beirut : Dar al-Fikr, 1414 H/1994 M, 4 Juz, h. 295; Abu 'Isa Muhammad ibn 'Isa ibn Saurat al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi* (Beirut : Dar al-Fikr, 1414 H/1994 M), 5 Juz : Juz 3, h. 62.

Amr, dari para sahabat Mu'adz, bahwasanya Nabi SAW, tatkala mengutus Mu'adz ke Yaman, beliau bersabda : "Bagaimana engkau menghukum ? Mu'adz menjawab. "Aku menghukum dengan Kitab Allah." Nabi SAW bertanya lagi, "Maka jika tidak ada (ketentuan hukumnya) di dalam Kitab Allah?" Mu'adz menjawab, "Maka (aku menghukum) dengan sunnah Rasul SAW." Rasul bertanya lagi "Maka jika tidak ada (ketentuan hukumnya) di dalam Sunnah Rasul SAW?" Mu'adz menjawab "Aku berijtihad (dengan mempergunakan) pikiranku. "Mu'adz selanjutnya berkata, "Rasulullah bersabda "Alhamdulillah yang telah memberi taufiq kepada utusan Rasul SAW".

Terhadap sikap Mu'adz yang beralih kepada ra'yu dalam menetapkan hukum suatu perkara yang diajukan kepadanya tatkala dia tidak menemukan ketentuan hukumnya di dalam Alqur'an dan Sunnah, menurut al-Juwayni adalah menunjukkan kehujjahan *al-ra'yu* dan penggunaan *al-ra'yu* disini dalam pandangan al-Juwayni bukanlah dalam bentuk mengistinbatkan hukum dari Alqur'an dan Sunnah, karena hal tersebut masih berhubungan dengan Alquran dan Sunnah.<sup>160</sup>

Tentang status Hadis Mu'adz di atas para ulama Hadis permasalahan kesahihannya. Di antara mereka ada yang meragukan kesahihannya, dan bahkan ada yang menolaknya. Abu 'Isa Al-Turmudzi umpamanya, berkomentar: "Hadis ini tidak kita ketahui kecuali melalui jalur ini, dan menurut penelitianku, sanadnya tidak muttasil"<sup>161</sup> Bahkan Ibn Hazm, dalam rangka menolak kehujjahan qiyas, menyatakan bahwa Hadis Mu'adz tersebut adalah palsu dan bohong.<sup>162</sup> Akan tetapi, al-Juwayni mempunyai kesimpulan lain terhadap Hadis ini, yaitu dengan menyatakan bahwa Hadis tersebut termasuk Hadis sahih, dan bahkan kesahihannya

<sup>160</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2, h. 772.

<sup>161</sup> Al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*,. Juz 3 h. 62.

<sup>162</sup> Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* (Kairo: Matba'at al-Imam, T. Th.), Juz 2, h. 976.



telah disepakati sehingga tidak diperlukan lagi *ta'wil* terhadap Hadis tersebut.<sup>163</sup>

Berdasarkan Hadis Mu'adz di atas al-Juwayni berkesimpulan bahwa beramal dengan *ra'yu* adalah wajib hukumnya apabila permasalahan yang diajukan tidak dijumpai ketentuan hukumnya di dalam Qur'an dan Sunnah. Dengan Argumentasi di atas, al-Juwayni menetapkan kehujjahan qiyas dan menolak pendapat mereka yang menentang penggunaan qiyas dalam perumusan hukum.<sup>164</sup>

#### e. Pembagian (Struktur) Qiyas Secara Syar'i

Qiyas menurut al-Juwayni secara syar'i terbagi kepada beberapa jenis, yaitu :

##### 1) Qiyas *al-Ma'na* ( قِيَاسُ الْمَعْنَى )

Bentuknya adalah <sup>165</sup>

إِلْحَاقُ الشَّيْءِ الْمَسْكُوتِ عَنْهُ بِالْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ وَالْمُخْتَلَفِ فِيهِ بِالْمَتَّقِ عَلَيْهِ لِكَوْنِهِ فِي مَعْنَاهُ. أَوْ تَعْلِيْقُ حُكْمٍ بِمَعْنَى مُخْتَلِفٍ بِهِ مُنَاسِبٍ لَهُ فِي وَضْعِ الشَّرْعِ مَعَ رَدِّهِ إِلَى أَصْلِ تَبَتِ الْحُكْمُ فِيهِ عَلَى وَفْقِ تَطَرُّفٍ.

Menghubungkan sesuatu yang tidak dibicarakan (didiamkan) dengan sesuatu yang dibicarakan oleh nass, yang diperselisihkan dengan sesuatu

<sup>163</sup> al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2, h. 772. Penulis sendiri setelah melakukan penelitian tentang sanad Hadis Mu'adz di atas, juga sampai kepada kesimpulan bahwa sanad Hadis Mu'adz tersebut dapat dikatakan sahih. Lihat Laporan Hasil Penelitian Individual oleh Penulis dengan judul: "Ijtihad Dalam Hadis Nabi SAW: Studi Kritis Tentang Kualitas Sanad Hadis" (Proyek Perguruan Tinggi Agama IAIN SU Medan, 1997/1998), h. 19-46.

<sup>164</sup> al-Juwayni, *al-Burhan*, Juz 2, h. 773-774

<sup>165</sup> *Ibid.*, h. 782.

yang disepakati, karena sesuatu yang didiamkan atau yang diperselisihkan tersebut keadaannya semakna dengan yang disebutkan oleh nass atau yang disepakati (tentang hukumnya).

Atau menghubungkan hukum dengan makna yang diduga merupakan 'illat baginya, memiliki keserasian bagi hukum tersebut dalam penetapan hukum syara' serta mengembalikannya kepada asal yang dijadikan landasan dalam penetapan hukum karena kesesuaian pandangan.

Contohnya adalah : Di Dalam sebuah Hadis Rasul SAW bersabda <sup>166</sup>

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يُؤَلَّنَ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ بِهِ (رواه البخاري و مسلم)

Janganlah seseorang kamu buang air kecil di air yang tenang kemudian dia mandi atau bersuci dengan air tersebut (Riwayat al-Bukhari dan Muslim).

Berdasarkan pada ketentuan yang terdapat di dalam Hadis di atas, diqiyaskanlah padanya perbuatan seseorang yang menampung air kencing (urine)-nya pada sebuah bejana dan kemudian dia membuangnya ke dalam air yang tenang.<sup>167</sup>

Contoh lain yang dikemukakan oleh al-Juwayni adalah sabda Rasul SAW<sup>168</sup>

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ أَعْتَقَ شِرْكَاءَ لَهُ فِي عَبْدٍ قَوْمٍ عَلَيْهِ. (رواه البخاري و مسلم)

Siapa yang memerdekakan bagiannya pada seorang budak maka

<sup>166</sup> Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*,. Juz 1, h. 65; Muslim, *Sahih Muslim*,. Juz 1, h. 145.

<sup>167</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2, h. 783.

<sup>168</sup> al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Juz 3, h. 117-118; Muslim, *Sahih Muslim*, Juz 2, h. 91.



diperhitungkanlah harga budak tersebut (Riwayat al-Bukhari dan Muslim)

Penyebutan *al-'abd* (budak laki-laki) di dalam Hadis di atas mencakup *al-amah*, yaitu budak perempuan. Menghubungkan *al-amah* kepada *al-abd* adalah karena adanya *ma'na* atau *'illat* yang menghubungkan atau menggabungkan keduanya, yaitu *al-'ubudiyah*, status kehambaan. Al-Juwayni menyebut qiyas seperti di atas dengan qiyas *al-jali al-baligh*, qiyas yang nyata dan jelas. Hal tersebut karena jelasnya *ma'na* yang dikandung oleh *asl* (*al-mansuq 'alaih*) sehingga tidak diperlukan menggantinya (*istinbat*) dari lafal *nass* untuk selanjutnya menjelaskan terdapatnya *ma'na* tersebut pada *far'* (*al-maskut 'anh*).<sup>169</sup>

## 2) Qiyas *al'illat* (قِيَاسُ الْعِلَّةِ)

Bentuk dari qiyas ini adalah <sup>170</sup>:

اسْتِنْبَاطُ الْمَعَانِي الْمُخَيَّلَةِ الْمُنَاسِبَةِ مِنَ الْأَحْكَامِ الثَّابِتَةِ فِي مَوَاقِعِ  
التَّصَوُّصِ وَ الْإِجْمَاعِ ثُمَّ إِذَا وَضَحَ ذَلِكَ عَلَى الشَّرَائِطِ الَّتِي سَنَشْرَحُهَا  
وَ تَبَيَّنَتْ تِلْكَ الْمَعَانِي فِي غَيْرِ مَوَاقِعِ النَّصِّ وَ سَلِمَتْ عَنِ الْمُبْطَلَاتِ.

Menemukan makna yang sesuai dari hukum yang telah tetap (*pasti*) pada lafal *nass* dan *ijma'*, kemudian apabila telah jelas *ma'na* tersebut dengan syarat-syarat yang akan kami jelaskan dan telah tetap makna-makna tersebut pada kasus yang tidak disebutkan oleh *nass* dan tidak terdapat pula hal-hal yang membatalkannya.

Qiyas yang demikian disebut oleh al-Juwayni dengan qiyas *al-illat*. Dalam kaitannya dengan qiyas *al-'illat* ini, meskipun peranannya dalam fikih cukup besar dan signifikan sehingga disebut oleh al-Juwayni sebagai *bahr al-fiqh wa majmu'uhu*, lautan

<sup>169</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2, h. 783-785.

<sup>170</sup> *Ibid.*, h. 787-788.

fikih dan kumpulannya, pada qiyas jenis ini banyak terdapat pembicaraan di kalangan para ulama menyangkut tentang penjelasan kesahihan dan kerusakan (fasid)nya. Untuk lebih jelasnya, berikut ini akan dijelaskan beberapa permasalahan yang berhubungan dengan qiyas 'illat.

### a. Pengertian 'Illat

Secara bahasa, 'illat dapat berarti *al-maradh*, yaitu penyakit, atau *al-sabab*, yaitu sebab yang melahirkan atau menyebabkan adanya sesuatu. Dalam konteks qiyas, maka pengertiannya yang kedua, yaitu "sebab" adalah lebih sesuai, karena 'illat tersebut menyebabkan tetapnya hukum pada *far'* yang dituntut untuk menetapkan hukumnya.<sup>171</sup>

Al Juwayni mendefinisikan 'illat sebagai berikut:<sup>172</sup>

وَالْعِلَّةُ هِيَ الْجَالِبَةُ لِلْحُكْمِ بِمُنَاسَبَتِهَا لَهُ.

'Illat itu adalah sesuatu yang melahirkan ketentuan hukum karena keserasiannya bagi ketentuan hukum tersebut.

Dalam hal penentuan 'Illat, al-Juwayni menolak *al-tard*. *Al-tard* dalam pandangan al-Juwayni adalah sesuatu yang tidak serasi (tidak *munasabah*) dengan hukum dan tidak menunjuk kepada hukum meskipun penentuan hubungan lawan hukum dengannya tidaklah lebih kuat sebelum dilakukan pembahasan tentang hal-hal yang merusak yang menafikan penetapan hukum, dan tidak pula ada yang menunjukkan keserupaan (*al-syabah*)<sup>173</sup>

<sup>171</sup> 'Abd al-Hakim 'Abd al-Rahman As'ad al Sa'di, *Mabahits al-'Illat fi al-Qiyas 'ind al-Usuliyin* (Beirut : Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah, 1406 H/ 1986 M), h. 68-69.

<sup>172</sup> Al-Juwayni, *al-Waraqat fi al-Usul* pada margin *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul*, oleh Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Syawkani (Beirut: Dar al-Fiqh, T, Th), h. 212.

<sup>173</sup> Al-Juwayni, *al-Burhan*, Juz 2, h. 788.



Penolakan al-Juwayni terhadap *al-tard* adalah berlandaskan pada sikap para Sahabat yang menolak serta mengabaikan *al-tard* dalam penetapan 'illat suatu qiyas. Menurut al-Juwayni bahwa para Sahabat telah ijma' dalam memandang *maslahat* sebagai dasar dalam penetapan 'illat, dan menolak *al-tard*, karena *al-tard* tidak mengindikasikan *munasabah* (keserasian) dengan hukum dan tidak pula menunjukkan *musyabahah* (keserupaan), sehingga karenanya tidak dapat dipandang sebagai dasar dalam penetapan 'illat.<sup>174</sup> Selain itu, lanjut al-Juwayni, alam penetapan 'illat haruslah melalui dan bersandarkan pada jalan yang yakin ('ilm) dan diduga keras kebenarannya (*zann*), sedangkan *al-tard* tidak menunjukkan 'illat secara yakin ataupun *zann*, kecuali itu, *al-tard* itu sendiri tidak menunjuk pada hukum dengan dirinya sendiri.<sup>175</sup>

Dalam penetapan 'illat suatu hukum, al-Juwayni menyebutkan beberapa cara, yaitu :

### 1. *Al-Ikhalah* dan *Al-Munasabah*.

Penetapan 'illat melalui cara ini adalah dengan menentukan keserasiannya terhadap hukum, tidak ada hal-hal yang membatalkan atau menghalanginya, dan terlihat adanya kesejalanannya dengan dasar-dasar (*usul*) syari'ah.<sup>176</sup>

Melalui pengamatannya terhadap praktik ijtihad yang dilakukan oleh para Sahabat, al-Juwayni berkesimpulan bahwa para Sahabat menemukan 'illat (*ma'ani*) dan *masalahah* dari sumber syari'ah (*nass*) dan selanjutnya mereka menjadikannya sebagai dasar dalam menetapkan hukum terhadap peristiwa-peristiwa yang terjadi yang tidak ada *nass* yang menjelaskan status hukumnya. Apabila mereka telah meyakini atau menduga kuat kebenarannya (*zann*) dan kesimpulan mereka tersebut tidak bertentangan dengan

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, h. 788-790.

<sup>175</sup> *Ibid.*, h. 790.

<sup>176</sup> *Ibid.*, h. 802.

salah satu *asl* dari *usul al-syari'ah*, maka mereka segera memberlakukan hukum tersebut.<sup>177</sup>

Dari uraiannya di atas, al-Juwayni merumuskan persyaratan terhadap '*illat* yang ditetapkan berdasarkan cara *al-ikhalah* dan *al-munasabah* ini, yaitu sebagai berikut :

- a. Tetapnya hukum pada *asl*,
- b. Diketahui secara *zann* tanda atau karakteristik '*illat* yang menunjukkan keserasiannya pada peristiwa yang tidak dijelaskan status hukumnya oleh *nass*.
- c. Peristiwa tersebut tidak bertentangan dengan salah satu *asl* dari *usul al-syari'ah*.<sup>178</sup>

Sehubungan dengan penetapan '*illat* berdasar *munasabah* ini, al-Juwayni kembali mempertegas pendapatnya tentang tidak satupun peristiwa yang terjadi yang sunyi dari, atau tidak diatur statusnya oleh, hukum Allah selama *usul al-syari'ah* dipelihara, meskipun sumber hukum atau *nass* yang mengatur tentang hukum, telah tertentu secara pasti (terbatas) sementara peristiwa yang terjadi tidak terbatas dan tidak ditentukan jumlahnya secara pasti. Argumentasi yang dikemukakan oleh al-Juwayni adalah sebagai berikut :

Setiap peristiwa hukum, kata al-Juwayni, berada pada dua keadaan yang berlawanan, yaitu *nafi* dan *itsbat*. Hampir dipastikan bahwa setiap *asal* yang bertentangan dengan lawannya akhirnya ternafikan dari salah satu di antara dua yang bertentangan tersebut. Di antara contohnya adalah :

“Benda-benda najis itu tertentu jumlahnya; sedangkan yang tidak najis tidak terbatas hitungannya. Setiap benda yang telah ditetapkan kenajisannya berarti telah ada *nass* yang mengatur status hukumnya. Sementara benda-benda yang diragukan statusnya, maka harus dilakukan penelitian padanya. Apabila terdapat indikasi yang mengharuskan dihubung-

---

<sup>177</sup> *Ibid.*, h. 803-804.

<sup>178</sup> *Ibid.*, h. 804.



kannya dengan benda-benda yang bernajis, maka dihubungkanlah status benda tersebut kepada benda najis; akan tetapi apabila tidak demikian halnya, maka dihubungkanlah benda tersebut kepada benda-benda suci yang tidak terbatas jumlahnya. Dengan demikian, melalui proses penentuan *nafi* dan *itsbat* dapat dirumuskan status hukum dari setiap peristiwa yang terjadi, meskipun *nass* yang mengatur hukum syara' terbatas jumlahnya sedangkan peristiwa yang terjadi tidak ada batasnya.<sup>179</sup>

## 2. Melalui Tunjukan *Nass* atau *Qarinah-qarinah* yang ada padanya

Ada beberapa bentuk tunjukan *nass* terhadap 'illat dari suatu hukum, yaitu :

- a. Dengan menggunakan *sighat ta'lil* secara jelas (*sighat al-ta'lil sarihan*)<sup>180</sup>

Contohnya adalah firman Allah di dalam Al-Qur'an S. 59, Al-Hasyar: 7

كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ<sup>١٨٠</sup>

.....supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu.....(Al-Hasyar: 7)

- b. Lafal *nass* yang mengandung *ta'lil* dan menunjuk kepada 'illat secara jelas. Di antara contohnya adalah sabda Rasul SAW, ketika beliau ditanya tentang jual beli antara *al-rutab* (kurma basah) dengan *al-tamr* (kurma kering) yang mengatakan :<sup>181</sup>

<sup>179</sup> *Ibid.*, h. 805-806 : 1348-1350

<sup>180</sup> *Ibid.*, h. 806

<sup>181</sup> Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*,. Juz 3, h. 218; al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*,. Juz 3, h. 12.

عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسْأَلُ عَنْ شِرَاءِ التَّمْرِ بِالرُّطْبِ , فَقَالَ: أَيْ يَنْقُصُ الرُّطْبُ إِذَا يَبَسَ؟ فَقَالَ السَّائِلُ: نَعَمْ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: فَلَا إِذَا. (رواه أبو داود و الترمذي)

Dari Sa'ad ibn Abi Waqqash, ia berkata: Aku mendengar Rasul saw bersabda ketika beliau ditanya tentang jual beli tamar dengan ruthab (apakah sah jual beli tersebut: (Rasul bertanya) "Apakah rutab itu berkurang timbangannya apabila mengering? Maka Sahabat yang bertanya tersebut menjawab "iya". Maka Rasul SAW selanjutnya mengatakan : Maka tidak sah (jual beli tersebut) kalau demikian keadaannya.

Dari pernyataan Rasul SAW di atas terkandung 'illat larangan jual beli tersebut, yaitu berkurangnya timbangan rutab dengan sebab mengering.<sup>182</sup> Jadi, dengan 'illat seperti yang disebutkan di atas, maka tidak sah hukumnya jual beli di antara dua benda yang salah satunya mempunyai kemungkinan berkurang timbangan atau takarannya setelah terjadinya jual beli.

- c. Ta'lil melalui sighat yang mengandung keterikatan hukum dengan isim musytaq, yaitu kata benda yang memiliki turunan (derivative) yang mengandung 'illat hukum. Contohnya seperti firman Allah : Q.S. 5, Al- Ma'idah : 38,

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ

وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan

<sup>182</sup> Al-Juwayni, Al-Burhan, h. 807



dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Contoh lain adalah Q.S. 24, Al Nur: 2,

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾

Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, Maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman.

Konteks kedua ayat di atas memuat 'illat hukum, yaitu pencurian yang menyebabkan hukum potong tangan, dan perzinaan yang menyebabkan hukuman dera seratus kali. Terhadap *sighat* seperti pada kedua ayat di atas, al-Juwayni berpendapat bahwa jika turunan (*musytaq*) dari sesuatu isim itu terdapat keserasian (*munasib*) dengan hukum yang terkait dengan isim tersebut, maka *sighat* tersebut jelas mengisyaratkan *ta'lil*, seperti yang terlihat pada kedua ayat di atas, yaitu hukum potong tangan disyari'atkan untuk mencegah tindakan pencurian, dan hukuman dera yang ditetapkan untuk mencegah perbuatan zina. Pada kedua ayat di atas juga dijumpai indikator (*qarinah*) yang menguatkan 'illat yang disebutkan di atas,<sup>183</sup> yaitu lanjutan dari masing-masing ayat tersebut sebagai berikut :

جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ

<sup>183</sup> *Ibid.*, h. 809-810

... (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah ...(Q.S.5, Al-Maidah : 38)

وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ

...dan janganlah rasa belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, ...(Q.S. 24, Al-Nur : 2)

### 3. Dengan cara *al-sabr* dan *al-taqsim*

Yang dimaksud dengan *al-sabr* dan *al-taqsim*, menurut al-Juwayni adalah melakukan pembahasan terhadap beberapa *ma'na* yang terhimpun pada *al-asl*, menelitinya satu per satu, selanjutnya menyatakan satu *ma'na* di antaranya yang layak untuk dijadikan sebagai 'illat hukum serta yang lainnya dinyatakan tidak layak untuk dijadikan sebagai 'illat.<sup>184</sup>

Metode ini berlaku pada masalah-masalah yang rasional (*al-ma'qulat*, *reasonable*), dan menurut Al-Juwayni ada dua bentuknya, yaitu :

Pertama, *al-taqsim* yang hanya berkisar antara dua pilihan, yaitu "meniadakan" (*al-nafy*) dan "menetapkan" (*al-itsbat*). Penelitiannya agak lebih mudah, yaitu apabila dapat dibuktikan salah satunya lemah atau tidak dapat diterima dan yang lainnya lebih kuat, maka kesimpulannya adalah menetapkan yang lebih kuat sebagai 'illat.

Kedua, adalah *al-taqsim* atas beberapa pilihan *ma'na* yang tidak terbatas, atau atas sejumlah makna yang diperkirakan oleh si peneliti (*al-sabir*). Dalam situasi demikian, maka agak sulit bagi si peneliti untuk sampai kepada suatu kesimpulan yang meyakinkan (*al-'ilm*). Hasil maksimal yang dapat dicapai oleh si peneliti adalah sampai pada tingkat *zann*, yang tergambar melalui pernyataan si peneliti: "Saya telah melakukan penelitian dan

<sup>184</sup> *Ibid.*, h. 815.



saya tidak dapat maknanya yang sesuai dengan hukum kecuali seperti yang telah saya sebutkan, seperti dia menyebutkan salah satu dari makna yang telah diidentifikasinya.<sup>185</sup>

Sedangkan dalam masalah-masalah hukum syara', metode atau penelitian terhadap makna ini, menurut Al-Juwayni, adalah bersifat *zanniyah*. Apabila makna tersebut berkisar antara meniadakan (*al-nafy*) dan menetapkan (*al-itsbat*) dan dari langkah penelitian yang dilakukan secara jelas terlihat memungkinkan untuk menggugurkan salah satu dari dua pilihan tersebut, maka penelitian tersebut dinyatakan efektif. Akan tetapi apabila pilihan maknanya sangat beragam dan tidak terbatas, maka hasil akhirnya adalah kembali kepada kecenderungan ijtihad si peneliti, dan menurut al-Juwayni kesimpulan tersebut haruslah mendahulukan sesuatu yang berat dugaan atas kebenarannya (*ghalabat al-zann*, dominan benar).<sup>186</sup>

Dalam penetapan makna atau '*illat*' dari suatu hukum untuk selanjutnya diterapkan kepada kasus lain yang akan ditetapkan hukumnya, Al-Juwayni mengemukakan beberapa ketentuan sebagai berikut :

1. Hukum tersebut telah tetap pada *asl*,
2. Diperoleh secara jelas dari padanya *ma'na* yang sesuai (*munasib*) bagi hukum tersebut, sehingga disimpulkan bahwa hukum tersebut mengandung '*illat*.'
3. Pengkaitan hukum dengan *ma'na* tersebut berada dalam koridor syari'ah (*munhasir fi matalib al-syari'ah*).<sup>187</sup>

Al-Juwayni pada dasarnya tidak menerima pendapat yang secara bebas menghubungkan hukum dengan setiap *masalahah* yang disimpulkan atau ditemukan oleh seorang peneliti atau seorang mujtahid. Menurut Al-Juwayni, prosedur yang tepat dalam hal ini adalah bahwa seorang peneliti harus melihat kepada hukum-

<sup>185</sup> *Ibid*

<sup>186</sup> *Ibid.*, h. 816.

<sup>187</sup> *Ibid.*, h. 829.

hukum yang ada serta melakukan pembahasan terhadap makna atau 'illat yang terkandung padanya. Apabila ditemukan secara jelas makna yang terkandung padanya, dan makna tersebut sesuai dengan *usul al-syari'ah* serta tidak menyimpang dari sumber yang benar, maka itulah prosedur yang benar dalam mengetahui makna atau *masalahah* yang dapat dijadikan patokan dalam penentuan hukum syara'. Dengan demikian, *istidlal* yang tidak bersandarkan kepada salah satu *asl* dari *usul al-syari'ah* adalah ditolak.<sup>188</sup> Uraian lebih lanjut secara komprehensif tentang *usul al-syari'ah* ini adalah merupakan pokok bahasan utama dari bab berikutnya, yaitu bab keempat.

### 3. Qiyas *al-Syabah* ( قِيَاسُ الشَّبَه )

Yang dimaksud dengan qiyas *al-syabah*, menurut al-Juwayni, adalah menghubungkan sesuatu dengan sesuatu yang telah dijelaskan status hukumnya oleh *nass* karena memiliki makna yang sama meskipun hukum yang telah disebutkan oleh *nass* tidak menunjukkan suatu 'illat, atau menunjukkan suatu 'illat tetapi tidak menarik perhatian para mujtahid untuk menelitinya.<sup>189</sup>

Dengan definisi di atas, al-Juwayni membedakan qiyas *al-syabah* ini dari qiyas *al-ma'na* dan *al-tard*. Pada qiyas *al-ma'na* terdapat *ma'na* yang serasi (*munasabah*) terhadap hukum yang menjadi landasan bagi qiyas tersebut, yang *ma'na* tersebut diduga keras menunjuk kepada hukum dimaksud. Sedangkan *al-tard* hanya menunjuk kepada hukum tanpa didukung oleh *ma'na* dan tidak juga keserupaan (*al-syabah*).<sup>190</sup>

Sebagai contoh adalah bersuci dari hadas memerlukan niat sebagaimana halnya pada tayamum. Penetapan niat pada pelaksanaan taharah dari hadas tidaklah berdasarkan pada pencarian makna yang serasi (*munasabah*) yang terkandung pada tayamum dan taharah

<sup>188</sup> *Ibid.*, h. 829-830.

<sup>189</sup> *Ibid.*, h. 861.

<sup>190</sup> *Ibid.*, 860



dari hadas, tetapi justru berdasarkan adanya keserupaan (*al-syibh*) antara keduanya.<sup>191</sup>

Dalam penelitian terhadap *al-syabah* ini, menurut al-Juwayni, haruslah didasarkan kepada adat yang telah baku dan dugaan yang kuat (*ghalabat al-zann*) sebagaimana halnya dalam penetapan terhadap makna dalam *qiyas al-ma'na*. Dengan demikian, dalam pandangan al-Juwayni, bahwa keserupaan (*al-asybah*) yang didasarkan pada dugaan yang kuat (*al-muqhallibah 'ala al-zann*) meskipun tidak menunjukkan adanya hubungan keserasian (*al-munasabah*) terhadap hukum, minimal telah terjadi keserasian hubungan dalam konteks keserupaan (*al-tasyabuh*) antara kasus yang sedang diteliti (*al-far'*) dengan kasus yang dibicarakan oleh *nass* (*al-asl*) dalam hukum.<sup>192</sup>

#### f. Tingkatan *Qiyas*

*Qiyas* dapat dibagi kepada beberapa bagian ditinjau dari berbagai aspeknya, seperti illatnya, hubungannya dengan kasus asal dan yang pararel, serta kasus-kasus yang sama dengan asal. Sebagian besar ulama Syafi'iyah membagi *qiyas* kepada tiga bagian, namun al-Juwayni, al-Ghazali dan al-Amidi membaginya kepada lima bagian.<sup>193</sup>

Al-Juwayni di dalam *al-Burhan* menyebutkan lima macam *qiyas*, yang dianggapnya sebagai tingkatan (*maratib*) *qiyas*, yaitu:<sup>194</sup>

1. Penerapan hukum yang dinyatakan secara eksplisit oleh *nass* atau *al-mantuq bih* kepada kasus yang tidak disebutkan secara langsung oleh *nass* atau *al-maskut 'anhu* dengan mempertimbangkan makna atau essensi yang dikandung oleh *nass* atau sebagai yang disebutkan al-Juwayni dengan *min tariq al-fahwa*. Umpamanya, tindakan memukul orang tua adalah dilarang karena diqiyaskan kepada larangan mengucapkan "ah" (*uff*) kepada

<sup>191</sup> *Ibid.*

<sup>192</sup> *Ibid.*, h. 874, 876.

<sup>193</sup> Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning.*, h. 76.

<sup>194</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2, h. 877-880.

mereka, sebagaimana yang dinyatakan secara eksplisit oleh Al-Qur'an. Ini adalah bentuk qiyas yang paling tinggi tingkatannya dari segi kejelasannya.<sup>195</sup>

2. Qiyas yang didasarkan kepada 'illat yang secara jelas disebutkan oleh Syari' di dalam nass. Dalam hal ini, Syari' secara tegas menyebutkan tentang hukum dan 'illatnya, maka dihubungkanlah berdasarkan 'illat yang disebutkan oleh Syari' tersebut kasus yang sedang diteliti (*al-maskut 'anhu*) kepada kasus yang dibicarakan oleh nass tersebut (*al-mantuq bih*).<sup>196</sup>
3. Qiyas yang didasarkan kepada persamaan ide dan makna yang dikandung oleh kasus yang disebutkan nass dengan kasus yang sedang dihadapi meskipun 'illatnya tidak terlihat pada nass tersebut. Umpamanya, penyamaan hukum pemilikan budak perempuan dengan pemilikan budak laki-laki, yang kasus pemilikan budak laki-laki telah disebutkan secara jelas oleh Hadis Nabi SAW.<sup>197</sup>

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَعْتَقَ شَرِكًا لَهُ فِي عَبْدٍ قَوْمٍ عَلَيْهِ. (رواه البخاري و مسلم)

"Orang yang memerdekakan budak yang dimilikinya secara berkongsi, maka diperhitungkan harga yang harus dibayarnya dari budak tersebut (kepada kongsinya)." <sup>198</sup>

4. Tingkatan keempat adalah Qiyas *al-ma'na*, yaitu dengan merumuskan makna yang dikandung oleh asal, dan selanjutnya menghubungkan setiap kasus baru yang mengandung makna yang sama dengan kasus yang telah disebutkan hukumnya oleh nass. Syaratnya adalah bahwa makna tersebut harus sesuai (*munasib*) dengan yang dikandung oleh kasus yang telah ditetapkan

<sup>195</sup> *Ibid.*, h. 878

<sup>196</sup> *Ibid.*

<sup>197</sup> *Ibid.*, h. 879

<sup>198</sup> Bukhari, *Sahih al-Bukhari.*, Juz 3, h. 117-118; Muslim, *Sahih Muslim.*, Juz 2, h. 91.



kan hukumnya dengan *nass*, yang makna tersebut dirumuskan melalui pertimbangan atau ijtihad mujtahid.<sup>199</sup>

5. Qiyas *al-syabah*, yaitu qiyas yang didasarkan kepada keserupaan antara satu kasus dengan kasus yang lain, seperti keharusan berniat dalam berwuduk diberlakukan juga kepada tayammum, karena pada keduanya terdapat keserupaan, yaitu fungsinya sebagai taharah.

Al-Juwayni tidak memandang qiyas *al-dalalah* sebagai satu pembagian khusus yang berdiri sendiri dari qiyas, yaitu sebagai urutan yang keenam, karena menurut al-Juwayni qiyas jenis ini telah termasuk ke dalam qiyas *al-syabah* atau qiyas *al-ma'na*, dan tidak akan keluar dari salah satu di antara keduanya.<sup>200</sup> Meskipun keberadaan qiyas *al-dalalah* tersebut dalam pandangan al-Juwayni dapat dikategorikan kepada salah satu dari qiyas *al-syabah* atau qiyas *al-ma'na*, namun di dalam *al-Waraqat* dia mengkategorikannya ke dalam kelompok tersendiri dari tiga macam qiyas yang disebutkannya, yaitu (i) qiyas *'illat*, (ii) qiyas *dalalah*, dan (iii) qiyas *syabah*.<sup>201</sup>

<sup>199</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2. h. 879.

<sup>200</sup> *Ibid.*, h. 880.

<sup>201</sup> Di dalam *al-Waraqat*, al-Juwayni mendefenisikan ketiga macam qiyas yang disebutkannya itu, sebagai berikut: (1) qiyas *al-'illat* adalah qiyas yang terdapat padanya *'illat* yang menyebabkan adanya hukum pada *far'* sama seperti yang ada pada *asl*. Umpamanya, menqiyaskan pemukulan terhadap kedua orang tua kepada pengucapan kata "ah" dalam hal keharamannya, karena pada kedua perbuatan tersebut terdapat *'illat* yang sama, yaitu *al-idza'* (menyakiti keduanya atau salah satu dari keduanya); (ii) qiyas *al-dalalah* adalah membuktikan adanya *'illat* pada dua hal yang memiliki sifat yang sama, yang *'illat* tersebut menunjukkan adanya hukum, namun tidak menyebabkan atau mewajibkan ditetapkannya hukum, seperti mengqiyaskan harta anak kecil kepada harta orang dewasa dalam kewajiban zakat dengan *'illat* bahwa kedua tersebut sama-sama memiliki sifat berkembang, yang sifat tersebut adalah *'illat* kewajiban berzakat; (iii) qiyas *al-syabah* adalah menqiyaskan *furu'* yang mempunyai kesamaan dengan dua *asl* kepada salah satu dari kedua *asl* yang lebih dominan kesamaanya, seperti menyamakan seorang hamba yang memiliki kesamaan dengan harta dari segi statusnya dapat dimiliki, dan dengan orang merdeka dari

Al-Ghazali dalam hal ini mengikuti pembagian qiyas menurut al-Juwayni seperti yang telah disebutkan di atas, sebagaimana termuat di dalam karyanya *al-Mankhul*.<sup>202</sup>

Berdasarkan urutan tingkatan qiyas di atas, Al-Juwayni lebih lanjut membaginya kepada dua kategori, yaitu: (i) *ma'lum* dan (ii) *maznun*.<sup>203</sup>

Adapun yang *ma'lum* tidak terlihat urgensinya untuk menentukan urutan tingkatan (*tartib*)nya, karena *al-'ulum* tidak bertingkat-tingkat pada tahapan terjadi (hasil)nya. Meskipun terdapat perbedaan tingkatannya dari segi jauh atau dekatnya sumbernya, atau panjang dan pendeknya masa yang diperlukan dalam penelitiannya hingga memperoleh hasilnya, namun hal tersebut hanya terjadi semata-mata pada proses (*muqaddimat*) penemuan *al-'ulum* itu, dan apabila telah sampai kepada tingkatan hasil (*natijah*) *al-'ulum* tersebut, maka antara yang satu dan yang lainnya tidak ada perbedaan tingkatan, seperti yang satu tidak akan dinyatakan lebih jelas dari yang lainnya (*fala yatasawwaru 'ilm abyan min 'ilm*). Yang termasuk kategori *al-ma'lum* ini adalah tiga kelompok pertama dari pembagian qiyas di atas. Siapapun yang menolak keberadaan qiyas

---

segi kemanusiaannya. Maka dalam masalah ganti rugi, seperti dalam hal pembunuhan umpamanya, maka statusnya dapat diserupakan kepada dua keadaan, yaitu antara kepada manusia yang merdeka dari segi keberadaannya sebagai manusia, atau kepada hewan ternak dari segi keberadaannya sebagai harta yang dapat diperjualbelikan atau dilakukan transaksi atasnya, dan, al-Juwayni dalam hal ini berpendapat, bahwa keserupaannya dengan harta lebih dominan dari pada dengan manusia merdeka ditinjau dari segi dia dapat diperjualbelikan dan diwariskan. Lihat Al-Juwayni, *al-Waraqat fi al-Usul*, pada margin dari *Irsyad al Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul*, oleh Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Syawkani (Beirut: Dar al-Fiqh, t.t). h. 199-203.

<sup>202</sup> Al-Ghazali, *Al-Mankhul min Ta'liqat al-Usul*, Ed. Muhammad Hasan Hitu (Damaskus: Dar al-Fikr, 1400 H/1980 M), h. 333.

<sup>203</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan.*, Juz 2, h. 880; Al-Ghazali juga meriwayatkan pembagian yang dikemukakan oleh al-Juwayni tersebut. Lihat al-Ghazali, *Al-Mankhul*, h. 334.



kategori ini, menurut al-Juwayni, orang tersebut adalah *jahid* yaitu kafir (tidak beriman).<sup>204</sup>

Adapun kategori yang *maznun* (*al-maznun*), menurut al-Juwayni adalah dua jenis qiyas yang disebutkan terakhir, yaitu qiyas *-al-ma'na* dan qiyas *al-syabah*.<sup>205</sup>

Qiyas *al-ma'na* memiliki tingkatan-tingkatan yang terbagi kepada dua tingkatan, yaitu : (i) qiyas *al-jali* dan (ii) qiyas *al-khafi*. Pembagian tersebut didasarkan kepada dua hal, yaitu: *pertama*, dari segi makna bahwa makna yang terdapat pada salah satunya adalah lebih jelas dan lebih terang dari yang lainnya. *Kedua*, pada salah satunya terdapat sesuatu yang mendukung atau menguatkan maknanya, sedangkan pada yang lain tidak.

Qiyas *al-syabah* juga terbagi kepada tingkatan-tingkatan sebagaimana halnya qiyas *al-ma'na*. Akan tetapi, apabila pada qiyas *al-ma'na* tingkatan tersebut didasarkan pada pertimbangan makna yang diketahui secara jelas dari *al-usul*, maka pada qiyas *al-syabah* ukurannya adalah berdasarkan pada: *pertama*, terjadinya kekhususan hukum yang dikehendaki, dan bentuk yang pertama ini sama dengan jenis *al-jali al-zahir* pada qiyas *al-ma'na*, sedangkan yang *kedua*, adalah adanya dukungan atau penguat dalam bentuk banyaknya keserupaan atau *al-asybah*. Bentuk yang terakhir ini sebanding dengan pertimbangan yang kedua dari qiyas *al-ma'na*, yaitu adanya unsur penguat atau pendukung atas salah satu dari dua makna yang ada.<sup>206</sup>

Demikianlah pengklasifikasian qiyas dari segi urutan tingkatananya dalam pandangan al-Juwayni.

### g. Masalah *Mu'allalat* dan *Ghair Mu'allalat*

Sehubungan dengan permasalahan tentang apakah setiap hukum syara' itu ber'*illat*, yaitu dapat diketahui '*illatnya*, atau tidak,

---

<sup>204</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2. h. 881.

<sup>205</sup> *Ibid.*, h.882

<sup>206</sup> *Ibid.*, h. 885-886

al-Juwayni berpendapat bahwa dalam permasalahan ini penelitian harus diarahkan kepada *qiyas al-ma'na* dan *qiyas al-syabah*. Apabila seorang peneliti (mujtahid) ingin melakukan penelitian terhadap suatu hukum yang telah baku tentang *ma'na* yang serasi (*munasib*) bagi hukum tersebut, kemudian dia memperoleh *ma'na* yang serasi bagi hukum serta *ma'na* tersebut bersifat tetap dan tidak ada faktor yang dapat membatalkannya, atau *ma'na* tersebut tidak bertentangan dengan *asl* (dasar syari'ah), maka dengan hasil penelitian tersebut disimpulkanlah bahwa hukum itu ber-'illat (*mu'allalan*).<sup>207</sup>

Namun sebaliknya, apabila si peneliti tersebut tidak menemukan secara jelas *ma'na* yang *munasabah* bagi hukum, maka dinyatakanlah hukum tersebut tidak ber-'illat. Oleh karenanya, penelitian tersebut dapat diarahkan kepada *qiyas al-syabah*. Penelitian terhadap *qiyas al-syabah* ini, dalam pandangan al-Juwayni, lapangannya lebih luas. Hal tersebut adalah karena kemungkinan pemberlakuan *qiyas al-syabah* dapat terjadi pada saat terdapat *ma'na* yang *munasabah* ('illat) atau pada saat tidak terdapatnya *ma'na* tersebut. Meskipun demikian, suatu *qiyas al-syabah* tidak dapat dianggap sah kecuali ditemukan isyarat *nass* yang menunjukkan adanya keserupaan yang tegas.<sup>208</sup>

Tentang batasan hukum-hukum yang ber-'illat dan yang tidak ber-'illat, al-Juwayni mengatakan sebagai berikut :<sup>209</sup>

الَّذِي لَا يُعَلَّلُ أَصْلًا وَهُوَ الَّذِي لَا يَنْقَدِحُ فِيهِ مَعْنَى مُنَاسِبٌ وَلَا شَبِيهٌ.  
وَالْمُعَلَّلُ هُوَ الَّذِي يَنْقَدِحُ فِيهِ مَعْنَى مُخَيَّلٌ أَوْ شَبِيهٌ عَلَى شَرْطِ السَّلَامَةِ.

Hukum yang tidak ber-'illat adalah yang tidak mungkin dipertimbangkan adanya *ma'na* yang *munasabah* padanya dan tidak pula terdapatnya keserupaan. Sedangkan yang ber-'illat adalah hukum yang diperhitungkan terdapat padanya *ma'na* yang diduga kuat mempunyai keserasian

<sup>207</sup> Ibid., h. 981

<sup>208</sup> Ibid., h. 892

<sup>209</sup> Ibid., h. 895



bagi hukum tersebut atau terdapat keserupaan (*syabah*) berdasarkan persyaratan tertentu.

Bertitik tolak dari batasan yang dikemukakannya di atas, al-Juwayni menolak pendapat dari kalangan mazhab Hanafi yang tidak memberlakukan *qiyas* pada masalah-masalah *hudud*, *kaffarat*, *al-taqdirat*, dan *rukhsah*.<sup>210</sup> Argumen yang diajukan oleh mereka, dalam pandangan al-Juwayni, tidak kuat. Hal tersebut seperti argumen yang diajukan mereka tentang tidak diberlakukannya *qiyas* pada *al-hudud* adalah bahwa *al-hudud* ditolak pemberlakuannya apabila didasarkan kepada bukti yang masih diragukan (*al-hudud tudra'u bi al-syubhat*). Dalam pandangan mereka status atau keberadaan *qiyas* adalah *zann*, oleh karena itu tidak dapat dipakai sebagai dalil dalam penetapan *hudud*. Akan tetapi, argumen mereka ini, menurut al-Juwayni, ternyata tidak dilaksanakan secara konsisten, karena mereka memberlakukan *qiyas* pada masalah *qisas* yang seharusnya tertolak dengan bukti yang bersifat *zann*. Selain itu, mereka menerima Hadis *Ahad* (*khabar al-wahid*) sebagai dasar dalam menetapkan *hudud*, sementara Hadis *Ahad* statusnya tidaklah pasti (*qat'i*) tetapi adalah *zann*, sebagaimana dakwaan mereka terhadap *qiyas*. Kedudukan *qiyas* sendiri sebenarnya, menurut al-Juwayni, bukanlah berstatus *zann*, tetapi justru didukung oleh berbagai pernyataan yang terdapat di dalam Al-Qur'an, Hadis dan Ijmak, sebagaimana yang dijelaskannya pada saat membela posisi *qiyas* ketika status *qiyas* sebagai metode penetapan hukum ditolak oleh mereka yang menentang *qiyas*.<sup>211</sup>

Argumen mereka mengenai tidak diberlakukannya *qiyas* pada permasalahan *rukhsah*, adalah karena *rukhsah* merupakan anugerah Allah dan karenanya tidak boleh melampaui ketentuannya atau mengalihkan pemberlakuannya pada kasus lain. Dalam menqiyaskan sesuatu yang tidak dibicarakan *nass* kepada kasus yang ditetapkan oleh *nass* status hukumnya adalah sama dengan meminta hukum kepada sang Pemberi hukum untuk masalah

<sup>210</sup> *Ibid.*

<sup>211</sup> *Ibid.*, 899-900

yang tidak dikehendakinya. Terhadap argumen tersebut al-Juwayni mengemukakan bantahannya dengan mengklaim bahwa argumen mereka itu tidak mempunyai dasar yang kuat. Karena, menurut al-Juwayni, setiap kenikmatan dan kesenangan yang diperoleh oleh manusia di dalam kehidupan ini adalah merupakan anugerah dari Allah, dan tidak hanya khusus pada kasus rukhsah saja sebagaimana dakwaan mereka di atas.<sup>212</sup>

Al-juwayni berkesimpulan bahwa *ta'lil* dapat dilakukan pada setiap permasalahan hukum kecuali pada hal-hal yang secara tegas dilarang oleh *nass*, atau adanya *ijma'* yang mencegah untuk diberlakukan *qiyas* padanya.<sup>213</sup>

Sebagai contoh adalah Q.S. 33, Al-Ahzab: 50, yang memberi kebolehan kepada Rasul SAW untuk menikahi sejumlah wanita, termasuk di dalamnya wanita yang diperoleh dalam peperangan, anak-anak perempuan dari saudara laki-laki bapaknya, anak perempuan dari saudara perempuan bapaknya, atau dari saudara laki-laki dan saudara perempuan ibunya, dan seterusnya sebagaimana yang termuat di dalam ayat 50 Surat Al-Ahzab tersebut. Akan tetapi pada pernyataan berikutnya di dalam ayat tersebut ditegaskan oleh Allah bahwa ketentuan halal tersebut hanya terbatas pada diri Nabi SAW dan tidak dapat diberlakukan kepada selain beliau, seperti tergambar pada penggalan ayat berikut :

يَتَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي ءَاتَيْتَ أَجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ  
 يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمَّكَ وَبَنَاتِ عَمَّتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ  
 وَبَنَاتِ خَالَتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا  
 لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ

<sup>212</sup> *Ibid.*, h. 901

<sup>213</sup> *Ibid.*, h. 901-902



عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ  
عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٥٠﴾

Hai nabi, Sesungguhnya kami telah menghalalkan bagimu isteri-isterimu yang telah kamu berikan mas kawinnya dan hamba sahaya yang kamu miliki yang termasuk apa yang kamu peroleh dalam peperangan yang dikaruniakan Allah untukmu, dan (demikian pula) anak-anak perempuan dari saudara laki-laki bapakmu, anak-anak perempuan dari saudara perempuan bapakmu, anak-anak perempuan dari saudara laki-laki ibumu dan anak-anak perempuan dari saudara perempuan ibumu yang turut hijrah bersama kamu dan perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada nabi kalau nabi mau mengawininya, sebagai pengkhususan bagimu, bukan untuk semua orang mukmin. Sesungguhnya kami telah mengetahui apa yang kami wajibkan kepada mereka tentang isteri-isteri mereka dan hamba sahaya yang mereka miliki supaya tidak menjadi kesempatan bagimu. dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Q.S. 33, Al-Ahzab: 50)

Contoh lain adalah bahwa di dalam suatu riwayat dijelaskan bahwa Rasul SAW membolehkan Abu Burdah ibn Nayyar yang hanya memiliki seekor anak kambing betina untuk berqurban dengan anak kambing tersebut. Namun kebolehan tersebut hanya berlaku untuk Abu Burdah saja, seperti yang terlihat pada pernyataan Rasul berikut ini :<sup>214</sup>

عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَبِي  
بُرْدَةَ: تُجْزِي عَنْكَ وَ لَنْ تُجْزِي عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ. (رواه أحمد)

Dari al-Barra' ibn 'Azib ia berkata: Rasul saw bersabda kepada Abi Burdah:... qurban tersebut hanya sah untuk engkau dan tidak sah untuk siapapun sesudah engkau. (Hadis Riwayat Ahmad).

<sup>214</sup> Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal.*, Juz 4. 303.

Kedua *nass* di atas menjelaskan keterbatasan pemberlakuan hukum hanya menurut batasan yang termuat pada *nass* tersebut. Sehingga dengan demikian tidak dapat diberlakukan *ta' lil* atau *qiyas* terhadap kasus tersebut atau kasus lain.<sup>215</sup>

Contoh pembatasan *ta' lil* oleh *ijma'*, menurut Al-Juwayni, adalah *ijma'* tentang tidak bolehnya seorang yang sedang sakit untuk menqasar salat sebagaimana kebolehan bagi seorang musafir, sementara keduanya sama-sama boleh berbuka dari puasa Ramadan.<sup>216</sup>

Dari penjelasan di atas terlihat bahwa kedudukan *ta' lil* dan *qiyas* bagi Al-Juwayni sangat signifikan dalam penetapan dan pengembangan hukum terhadap kasus-kasus baru yang belum diatur status hukumnya secara tegas oleh *nass* ataupun *ijma'*.

## 2. *Istidlal*

Selain *qiyas*, al-Juwayni juga memperkenalkan metode perumusan (*istinbat*) hukum yang lain, yaitu *istidlal*. *Istidlal* dalam pemikiran al-Juwayni adalah metode *istinbat* yang terpisah dari, dan sejajar dengan, *qiyas*. Sebagaimana yang telah dijelaskan di muka bahwa dalil hukum syara' secara hakiki menurut al-Juwayni adalah *nutq al-Syari*,<sup>217</sup> yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Selanjutnya diikuti dengan *ijma'* yang disandarkan kepada periwayatan yang pasti (*mutawatir*), sehingga menjadi dalil hukum mengikuti Al-Qur'an dan Sunnah. Dari ketiga sumber tersebut, al-Juwayni selanjutnya berpendapat bahwa para mujtahid, dengan mempergunakan akal pikiran mereka, dapat merumuskan hukum terhadap kasus-kasus baru yang tidak disinggung di dalam ketiganya melalui dua cara, yaitu: *pertama*, dengan mendasarkan hukum kepada makna yang sesuai (*ma'na munasib*) dengan tujuan syara' serta terdapat dalil (*asal*) yang menunjukkan pada, atau sebagai *syahid* baginya, yang

<sup>215</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*. juz 2, h. 902

<sup>216</sup> *Ibid.*

<sup>217</sup> *Ibid.*, juz 1, h. 562.



cara pertama ini disebutnya dengan *qiyas*. Kedua, dengan mendasarkan hukum kepada makna yang sesuai (*al-ma'na al-munasib*) dengan tujuan syara' namun tidak dijumpai dalil (asal) tertentu yang menunjukkan pada, atau sebagai *syahid* bagi, makna tersebut, yang cara ini disebutnya dengan *al-istidlal*.<sup>218</sup>

Pada dasarnya apa yang disebut *istidlal* oleh al-Juwayni, dari pengertiannya tentang *istidlal* di atas, adalah sama dengan apa yang disebut *al-munasib al-mursal al-mula'im* oleh para ulama usul fikih dari kalangan aliran Mutakallimin, atau *masalah mursal* oleh kalangan Malikiyah;<sup>219</sup> dan al-Juwayni sendiri, selain menyebutnya dengan *istidlal* juga memberinya nama dengan istilah baru yaitu *al-istislah*.<sup>220</sup> Dalam hal ini al-Juwayni adalah ulama pertama yang menggunakan terma *istislah*.<sup>221</sup> Akan tetapi, Al-Khudari menyatakan bahwa al-Ghazali lah yang menamakannya dengan *istislah*,<sup>222</sup> sehingga dipahami dari pernyataannya tersebut bahwa dalam pandangannya justru al-Ghazali lah yang pertama menamakannya demikian. Akan tetapi, karena al-Ghazali adalah murid dari al-Juwayni, sementara al-Juwayni di dalam karyanya *al-Burhan* telah menyebutkan terma *istislah* tersebut, sehingga karenanya dapat ditarik kesimpulan bahwa al-Juwayni lah yang pertama memberi nama tersebut, dan karenanya juga tidak diragukan lagi bahwa al-Ghazali mengambilnya dari gurunya, al-Juwayni. Hal tersebut adalah, karena al-Ghazali sendiri pada bagian akhir dari kitab usul fikih yang merupakan karyanya yang pertama, setelah tamat belajar dari al-Juwayni, yaitu kitab *al-Mankhul min Ta'liqat al-Usul*, menyebutkan bahwa karyanya tersebut tidak lebih adalah merupakan

<sup>218</sup> *Ibid.*, juz 1, h. 562; juz 2, h. 1113

<sup>219</sup> Muhammad al-Khudari, *Usul al-Fiqh* (Mesir: Al-Maktabah al-Tijariyah, Cet. Ketiga 1358 h/1938 M), h. 302-303

<sup>220</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, juz 2, h. 1114, 936-938

<sup>221</sup> Lihat rudi Paret, "Istihsan and Istislah", *The Ebcyclopaedia of Islam*, New Edition, eds. E. Van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat (Leiden: E.J. Brill, 1978), vol. IV, h. 257, yang menegaskan bahwa Imam al-Haramayn al-Juwayni adalah ulama pertama yang menggunakan terma *istislah*.

<sup>222</sup> Al-Khudari, *Usul al-Fiqh.*, h. 303

ikhtisar dari hasil karya gurunya, yaitu Imam al-Haramayn, dalam usul fikih tanpa mengurangi atau melebihi sedikitpun.<sup>223</sup>Uraian lebih lanjut dan terperinci tentang qiyas dan *istidlal* tersebut dalam kaitannya dengan pengembangan hukum akan dikemukakan pada bab berikutnya yaitu ketika membahas tentang konsep *masalahah* dan kaitannya dengan *istinbat* hukum.

---

<sup>223</sup> Al-Ghazali, *al-Mankhul.*, h. 504



## BAB IV

### MASLAHAH DAN ISTINBAT HUKUM

#### A. Pengertian *Maslahah*

**S**ecara etimologi kata *al-maslahah*, sama dengan *al-salah*, merupakan kata benda (*isim*) dari kata kerja infinitive *sahuha*, yang berarti lawan dari kerusakan, selamat dari cacat, kebaikan, benar, istiqamah; atau dipergunakan untuk menunjukkan seseorang atau sesuatu itu adalah baik, benar, sempurna, teratur, terpuji, berguna, jujur, tulus<sup>1</sup>. Al-Buti memahami *maslahah* secara etimologi sebagai berikut :

فَكُلُّ مَا كَانَ فِيهِ نَفْعٌ - سَوَاءٌ كَانَ بِالْجَلْبِ وَالتَّحْصِيلِ كَاسْتَحْصَالِ  
الْفَوَائِدِ وَالدَّائِدِ، أَوْ بِالدَّفْعِ وَالإِثْقَاءِ، كَاسْتِبْعَادِ الْمَضَارِ وَالأَلَامِ -  
فَهُوَ جَدِيرٌ بِأَنْ يُسَمَّى مَصْلِحَةً.

Segala sesuatu yang mengandung kemanfa'atan - baik dengan cara meraih atau mewujudkan, seperti mewujudkan berbagai faidah dan kenikmatan, atau dengan cara menolak dan memelihara diri, seperti

---

<sup>1</sup> Abu al-Fadal Jamal al-Din Muhammad ibn Mukram ibn Manzur, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar Sadir, Cet. Pertama, 1410 H/1990 M), Jilid 2, h. 516-517; Sa'di Abu Jaib, *Al-Qamus al-Fiqhiyyah Lughatan wa Istilahan* (Damsyiq, Suriyah: Dar al-Fikr, Cet. Kedua, 1408 H/1988), h.215 M. J.M. Cowan (Ed.), *Arabic-English Dictionary : The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic* (Ithaca, New York: Spoken Language Service, Inc., 1976), h. 521.

menjauhan diri dari berbagai kemudharatan dan kepedihan – maka hal tersebut layak disebut dengan masalah<sup>2</sup>.

Sejumlah turunan kata dari kata kerja *saluha* dijumpai di dalam Alqur'an, namun kata *masalah* sendiri tidak ada ditemukan padanya. Di antara contohnya adalah kata *salaha* terdapat dua kali; *salihan* 36 kali; *al-salihun*, *al-salihin* dan *al-salihah* sejumlah 91 kali.<sup>3</sup> Di kalangan ulama usul fikih, terma *masalah* atau *masalih* dipergunakan dalam konteks tujuan atau sasaran yang hendak dicapai oleh atau pembicaraan yang berhubungan dengan hukum, seperti pernyataan :

فَكَانَ الْمَعْنَى مُنَاسِبٌ لِلْحُكْمِ مِنْ غَيْرِ فَرَضٍ ذِكْرِ أَصْلٍ، نَظْرًا إِلَى  
 الْمَصَالِحِ الْكُلِّيَّةِ، وَالْأَصْلُ يَعْنِي لِإِنْحِصَارِ الْمَصْلَحَةِ فِي أُصُولِ  
 الشَّرِيعَةِ.

Maka seperti makna ('illat) tersebut sesuai (munasabah) terhadap hukum tanpa ada kemestian untuk menyebutkan asal, karena memandang kepada maslahat yang absolut dan universal. Dan yang menjadi asalnya adalah keterikatan maslahat pada usul al-syari'ah.<sup>4</sup>

مَا يَتَعَلَّقُ مِنَ الْأَحْكَامِ بِمَصَالِحِ الْخَلْقِ ...

Hukum-hukum tersebut berhubungan dengan kemaslahatan manusia<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buti. *Dawabit al-Maslahah fi al-Syari'at al-Islamiyyah* (Beirut : Mu'assasah al-Risalah, 1410 H/1990 M), h. 27.

<sup>3</sup> Lihat Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li-Alfaz Al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Dar al Hadits, 1407 H/1987 M), h. 410-412.

<sup>4</sup> Al-Juwayni *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, Ed. 'Abd al-'Azim al-Dib (Kairo : Dar al-Ansar, 1400 H), 2 Juz : Juz 2, h.876.

<sup>5</sup> Abu Hamid al-Ghazali, *Syifa al-Ghalil fi Bayan al-Syabah wa al-Mukhil wa Masalik al-Ta'lil*, Ed. Hamd al-Kabisi (Bagdad: Matba'at al-Irsyad, 1390 H/1971 M), h. 203.



Secara teknis, terma masalah dipahami sebagai pemeliharaan terhadap makna atau prinsip-prinsip dari syari'ah yaitu memelihara kemanfaatan atau mencegah kemudharatan dari kehidupan manusia. Namun, apabila terma *al-maslahah al-mursalah* dipergunakan, maka terma tersebut bermakna sebagai kepentingan (kemaslahatan) manusia yang tidak atau belum diatur ketentuannya oleh syara' dan tidak ditemukan nass yang menyatakan kebolehan atau ketidakebolehan.<sup>6</sup>

Di dalam sejarah hukum Islam, masalah sering dianggap sebagai suatu prinsip yang dijadikan pegangan dalam perumusan suatu hukum, seperti adanya suatu keyakinan bahwa setiap masalah adalah legal dan setiap yang legal itu mestilah masalah. Pandangan yang demikian diyakini telah berlangsung lama, bahkan telah ada sejak masa periode Sahabat. Di kalangan para ulama mazhab, pandangan yang demikian sering dihubungkan dengan Imam Malik ibn Anas. Akan tetapi, penggunaan masalah pada masa ini masih bersifat umum dan belum dipergunakan sebagai *technical legal term*. Penggunaannya sebagai *technical legal term*, menurut Paret, belum ada pada masa Malik atau al-Syafi'i, tetapi justeru berkembang penggunaannya pada masa pasca Syafi'i.<sup>7</sup> Meskipun demikian, kesimpulan Paret tersebut tidak menafikan kemungkinan penggunaan sesuatu yang menyerupai masalah sebagai pertimbangan hukum telah dipraktikkan pada masa sebelum Syafi'i, namun belum diformulasikan dalam bentuk *technical legal term*.

Penetapan hukum yang didasarkan kepada pemeliharaan kepentingan dan kemaslahatan manusia, kemudian, dikenal dengan sebutan maslahat. Meskipun penggunaan kata masalah sebagai

---

<sup>6</sup> Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Usul al-Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1398H/1978 M), h. 84; Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), h. 267.

<sup>7</sup> R. Paret, "Istihsan and Istislah" *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, eds, E. Van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat (Leiden : E.J. Brill, 1978), vol. IV, h. 257.

*technical legal term* belum eksis pada masa Imam Malik dan Imam Syafi'i, namun teori tentang masalah tersebut sering dihubungkan dengan Imam Malik. Penghubungan tersebut boleh jadi karena di antara empat tokoh pendiri mazhab yang ada, Malik adalah yang paling sering menggunakan masalah.<sup>8</sup>

## B. Sejarah Perkembangan *Maslahah*

Para ulama usul fikih sepakat menyatakan bahwa penetapan hukum syara' adalah dalam rangka mewujudkan dan memelihara kemaslahatan umat manusia. Hal tersebut disimpulkan berdasarkan *nass-nass* Alqur'an dan sunnah. Di antara *nass-nass* tersebut adalah: ayat-ayat Alqur'an yang menjelaskan tentang tujuan pengutusan para Rasul, seperti yang termuat pada Q. S. 4, al-Nisa': 165, Q. S. 21, al-Anbiya' : 107;<sup>9</sup> ayat-ayat yang menjelaskan dasar penciptaan manusia, seperti Q. S.11, Hud: 7, Q. S. 51, Al-Dzariyat: 56, Q. S. 67, al-Mulk: 2;<sup>10</sup> ayat-ayat yang menjelaskan tentang dasar penetapan hukum atau pensyari'atan berbagai ibadah, seperti Q. S. 5, al-Ma'idah: 6, Q. S. 2, al-Baqarah: 183, Q. S. 29, al-Ankabut: 45, Q. S. 2, al-Baqarah: 179,<sup>11</sup> dan lain-lain.

<sup>8</sup> Ahmad al-Raysuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'Inda al-Syatibi* (Beirut : al-Mu'assasah al-Jami'iyah li al-Dirasat wa al-Nusyur wa al-Tauzi', Cet. Pertama, 1312 H/1992 M), h. 65.

<sup>9</sup> (Mereka Kami utus) selaku rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya rasul-rasul itu... (Al-Nisa : 165).

Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam. (Al-Anbiya:107)

<sup>10</sup> Dan Dia-lah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah singgasanaNya (sebelum itu) di atas air, agar Dia menguji siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya....(Hud:7)

Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembahKu. (Al-Dzariyat : 56)

(Allah) yang menjadikan mati dan hidup, untuk menguji kamu, siapa di antara kamu yang lebih baik amalnya...(Al-Mulk : 2)

<sup>11</sup> Allah tidak hendak menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmatNya bagimu..... (Al-Ma'idah : 6)



Berdasarkan *nass-nass* yang telah dikemukakan di atas dan penelitian yang dilakukan secara induktif (*istiqra'*) terhadap *nass-nass* tersebut, disimpulkan bahwa penetapan hukum syara' adalah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia.<sup>12</sup>

Dalam kajian usul fikih, sebagaimana yang telah dijelaskan di muka, bahwa pengertian *maslahah* mengacu pada pertimbangan kemaslahatan yang dapat dijadikan dasar untuk menetapkan hukum sesuatu kasus atau perbuatan, terutama yang tidak terdapat *nass* yang mengatur hukumnya, dan *maslahah* dalam konteks ini menjadi basis bagi *istislah* atau *istidlal*, sebagai salah satu metode dalam penetapan hukum.<sup>13</sup>

Penggunaan *maslahah* dalam pengertian di atas telah dimulai sejak masa Sahabat yang selanjutnya diikuti oleh para ulama di kalangan Tabi'in dan para ulama mazhab. Untuk lebih jelasnya, berikut ini akan dikemukakan secara ringkas penggunaan *maslahah* dalam penetapan hukum, atau melakukan tindakan hukum, oleh para Sahabat, Tabi'in dan para ulama mazhab :

### 1. *Maslahah* Pada Masa Sahabat

Apabila dicermati sikap para Sahabat dalam kaitannya dengan tindakan hukum atau perbuatan yang berhubungan dengan hukum, ditemukan bahwa mereka tidak merasakan kebimbangan dalam penetapan hukum yang sejalan dengan *maslahat* manakala mereka meyakini padanya terdapat kebaikan dan terkandung padanya tujuan Syari'. Sikap demikian semakin terlihat terutama ketika semakin meluasnya daerah kekuasaan Islam yang menimbulkan

---

.....diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertaqwa. (Al-Baqarah : 183)

....dan dirikanlah salat. Sesungguhnya salat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar...(Al-Ankabut:45)

<sup>12</sup> Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*. Ed. 'Abd Allah Daraz et al (Beirut: Dar al Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H/1991M), 4 Juz 2, h.4-5.

<sup>13</sup> Al-Buti. *Dawabit al-Maslahah.*, h. 307.

berbagai macam kemaslahatan yang tidak ditemukan sebelumnya pada masa Rasul saw. Para Sahabat merumuskan hukum-hukum atau melakukan tindakan hukum yang tidak diatur ketentuan hukumnya oleh *nass* yang tindakan tersebut mengandung *masalahah* dan tidak bertentangan dengan *nass* yang ada, baik yang terdapat di dalam Alqur'an atau di dalam Sunnah.<sup>14</sup> Di antara contohnya adalah :

- a. Contoh pertama adalah tindakan Abu Bakar dalam mengumpulkan Alquran menjadi satu mushaf setelah terjadinya peperangan Yamamah yang telah menelan korban jiwa yang banyak dari kalangan para penghafal Alqur'an.<sup>15</sup> Tindakan menghimpun Alqur'an ke dalam satu mushaf tersebut tidak pernah dilakukan ataupun diperintahkan oleh Rasul saw sebelumnya. Tindakan pengumpulan Alqur'an tersebut merupakan inisiatif yang muncul dari Umar ibn Khattab ketika dia menyadari betapa pentingnya penghimpunan Alqur'an sebelum para penghafalnya meninggal dunia akibat terjadinya peperangan, seperti perang Yamamah yang telah merenggut sejumlah besar nyawa para penghafal Alqur'an. Abu Bakar, sebagai khalifah, yang semulanya merasa enggan untuk melakukan suatu perbuatan yang tidak pernah dilakukan Rasul SAW, dan tidak pula pernah beliau perintahkan, akhirnya, setelah menyadari kebaikan dan *masalahah* yang terkandung di dalam perbuatan tersebut, dia menyetujuinya dan memerintahkan Zaid ibn Tsabit, yang semula juga enggan untuk melakukannya, namun setelah menyadari kebaikan dan *masalahah* yang terkandung di dalam tindakan tersebut akhirnya melakukannya juga dengan cara mengumpulkan ayat-ayat Alqur'an yang telah tertulis pada lembaran-lembaran *al-ruqa'*, *al-'usub*<sup>16</sup> dan dari hafalan para

<sup>14</sup> *Ibid.*, h. 308.

<sup>15</sup> *Ibid.*, h. 309

<sup>16</sup> Kata *al-riqa'* dapat berarti sebagai selebar kain, kertas, lembaran dari daun, atau kayu, atau batu. Sedangkan *al-'usub* adalah bentuk jamak dari *al-'asib* yang berarti pelepah tamar (kurma). Lihat *al-Munjid fi al-Lughat*



penghafal Alqur'an yang masih ada. Peristiwa tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhari melalui suatu riwayat yang panjang yang berasal dari "Ubaid Ibn al-Sabbaq."<sup>17</sup>

Berdasarkan riwayat yang dikemukakan oleh al-Bukhari tersebut, dapat disimpulkan bahwa dasar penerimaan Abu Bakar dan Zaid ibn Tsabit untuk melakukan pengumpulan Alqur'an sebagaimana yang disarankan oleh Umar adalah kemaslahatan, meskipun tindakan tersebut tidak pernah dilakukan oleh Nabi saw dan tidak pula pernah diperintahkan beliau.<sup>18</sup>

- b. Contoh kedua adalah penunjukan Umar ibn al-Khattab oleh Abu Bakar untuk menjadi penggantinya sebagai khalifah, yang tindakan tersebut tidak pernah dilakukan oleh Rasul SAW, tidak pernah diperintahkan oleh beliau dan tidak pula dilarang beliau.<sup>19</sup> Dasar pertimbangan Abu Bakar dalam melakukan tindakan tersebut adalah *masalahah*. Abu Bakar mengkhawatirkan terjadinya perpecahan di kalangan umat Islam apabila dia meninggal dunia sementara dia tidak menunjuk seorang pengganti yang akan memelihara kesatuan umat dan memimpin mereka. Apa yang dikhawatirkan Abu Bakar tersebut hampir saja terjadi ketika Rasul SAW wafat dimana beliau ketika itu tidak menunjuk seorang pengganti sebelumnya. Apabila perpecahan terjadi, maka kondisi yang demikian akan menyebabkan lemahnya keadaan umat Islam dan kondisi demikian juga akan memberi peluang kepada musuh Islam untuk menghancurkan umat Islam. Oleh karena itu, adalah merupakan kemaslahatan untuk menunjuk seorang pengganti yang akan melanjutkan tugas dalam memimpin dan memelihara kesatuan umat Islam apabila dia meninggal dunia, dan kemaslahatan demikian adalah

---

*wa al-A'lam*, h.275; 504-505.

<sup>17</sup> Lihat al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari* (Beirut : Dar al-Fikr, 1401 H/ 1981 M), 8 Juz : Juz 6, h. 98.

<sup>18</sup> Al-Buti, *Dawabit al-Maslahah*,. h. 309.

<sup>19</sup> *Ibid*

termasuk ke dalam *maqasid al-Syari'*, meskipun tidak ditemukan *nass* atau dalil tertentu yang menunjukkannya.<sup>20</sup>

Penunjukan Umar sebagai khalifah pengganti dirinya oleh Abu Bakar tersebut tertuang di dalam wasiat Abu Bakar ketika menjelang ajalnya datang yang didiktekannya kepada Utsman ibn 'Affan r.a., sebagai berikut :<sup>21</sup>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. هَذَا مَا عَهَدَ بِهِ أَبُو بَكْرٍ خَلِيفَةُ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ عِنْدَ آخِرِ عَهْدِهِ بِالْدُّنْيَا وَأَوَّلِ عَهْدِهِ بِالْآخِرَةِ فِي الْحَالِ الَّتِي يُؤْمِنُ فِيهَا الْكَافِرُ وَيَتَّقِي الْفَاجِرُ. إِنِّي اسْتَعْمَلْتُ عَلَيْكُمْ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، فَإِنْ بَرَّ وَعَدَلَ، فَذَلِكَ عَلِمِي بِهِ وَرَأَيْتُ فِيهِ، وَإِنْ جَارَ وَبَدَلَ، فَلَا عَلِمَ لِي بِالْغَيْبِ وَالْخَيْرُ أَرَدْتُ وَلِكُلِّ أَمْرٍ مَا اكْتَسَبَ.

Dengan nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Ini adalah wasiat dari Abu Bakar, Khalifah Muhammad Rasulullah SAW, pada akhir masanya di dunia dan awal masanya di akhirat pada keadaan dimana orang kafir menjadi percaya dan orang yang zalim menjadi bertaqwa. Sesungguhnya aku mengangkat Umar menjadi pemimpin kamu. Maka apabila dia berlaku baik dan adil, maka demikianlah pengetahuan dan pendapatku tentang dirinya. Akan tetapi, apabila dia berlaku zalim dan membelot (dari kebenaran), maka pengetahuanku tidak dapat menjangkau hal-hal yang gaib. Aku hanya menginginkan kebaikan, dan setiap orang akan memperoleh imbalan sesuai usahanya.

- c. Contoh ketiga adalah kesepakatan para Sahabat pada masa Umar ibn Khattab tentang jumlah hukuman *hadd* terhadap peminum khamar, yaitu 80 kali cambuk. Dasar pemikiran para Sahabat ketika itu adalah kemaslahatan. Hal tersebut

<sup>20</sup> *Ibid.*, h. 309-310

<sup>21</sup> *Ibid.*, h. 310



penghafal Alqur'an yang masih ada. Peristiwa tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhari melalui suatu riwayat yang panjang yang berasal dari "Ubaid Ibn al-Sabbaq.<sup>17</sup>

Berdasarkan riwayat yang dikemukakan oleh al-Bukhari tersebut, dapat disimpulkan bahwa dasar penerimaan Abu Bakar dan Zaid ibn Tsabit untuk melakukan pengumpulan Alqur'an sebagaimana yang disarankan oleh Umar adalah kemaslahatan, meskipun tindakan tersebut tidak pernah dilakukan oleh Nabi saw dan tidak pula pernah diperintahkan beliau.<sup>18</sup>

- b. Contoh kedua adalah penunjukan Umar ibn al-Khattab oleh Abu Bakar untuk menjadi penggantinya sebagai khalifah, yang tindakan tersebut tidak pernah dilakukan oleh Rasul SAW, tidak pernah diperintahkan oleh beliau dan tidak pula dilarang beliau.<sup>19</sup> Dasar pertimbangan Abu Bakar dalam melakukan tindakan tersebut adalah *maslahah*. Abu Bakar mengkhawatirkan terjadinya perpecahan di kalangan umat Islam apabila dia meninggal dunia sementara dia tidak menunjuk seorang pengganti yang akan memelihara kesatuan umat dan memimpin mereka. Apa yang dikhawatirkan Abu Bakar tersebut hampir saja terjadi ketika Rasul SAW wafat dimana beliau ketika itu tidak menunjuk seorang pengganti sebelumnya. Apabila perpecahan terjadi, maka kondisi yang demikian akan menyebabkan lemahnya keadaan umat Islam dan kondisi demikian juga akan memberi peluang kepada musuh Islam untuk menghancurkan umat Islam. Oleh karena itu, adalah merupakan kemaslahatan untuk menunjuk seorang pengganti yang akan melanjutkan tugas dalam memimpin dan memelihara kesatuan umat Islam apabila dia meninggal dunia, dan kemaslahatan demikian adalah

---

wa al-A'lam, h.275; 504-505.

<sup>17</sup> Lihat al-Bukhari. *Sahih al-Bukhari* (Beirut : Dar al-Fikr, 1401 H/ 1981 M), 8 Juz : Juz 6, h. 98.

<sup>18</sup> Al-Buti, *Dawabit al-Maslahah*,. h. 309.

<sup>19</sup> *Ibid*

termasuk ke dalam *maqasid al-Syari'*, meskipun tidak ditemukan nass atau dalil tertentu yang menunjukkannya.<sup>20</sup>

Penunjukan Umar sebagai khalifah pengganti dirinya oleh Abu Bakar tersebut tertuang di dalam wasiat Abu Bakar ketika menjelang ajalnya datang yang didiktekan kepada Utsman ibn 'Affan r.a., sebagai berikut :<sup>21</sup>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. هَذَا مَا عَهَدَ بِهِ أَبُو بَكْرٍ خَلِيفَةُ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ عِنْدَ آخِرِ عَهْدِهِ بِالْدُّنْيَا وَأَوَّلِ عَهْدِهِ بِالْآخِرَةِ فِي الْحَالِ الَّتِي يُؤْمِنُ فِيهَا الْكَافِرُ وَيَتَّقِي الْفَاجِرُ. إِنِّي اسْتَعْمَلْتُ عَلَيْكُمْ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، فَإِنْ بَرَّ وَعَدَلَ، فَذَلِكَ عَلَمِي بِهِ وَرَأْيِي فِيهِ، وَإِنْ جَارَ وَبَدَلَ، فَلَا عَلَمَ لِي بِالْغَيْبِ وَالْخَيْرُ أَرَدْتُ وَلِكُلِّ أَمْرٍ مَا اكْتَسَبَ.

Dengan nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Ini adalah wasiat dari Abu Bakar, Khalifah Muhammad Rasulullah SAW, pada akhir masanya di dunia dan awal masanya di akhirat pada keadaan dimana orang kafir menjadi percaya dan orang yang zalim menjadi bertaqwa. Sesungguhnya aku mengangkat Umar menjadi pemimpin kamu. Maka apabila dia berlaku baik dan adil, maka demikianlah pengetahuan dan pendapatku tentang dirinya. Akan tetapi, apabila dia berlaku zalim dan membelot (dari kebenaran), maka pengetahuanku tidak dapat menjangkau hal-hal yang gaib. Aku hanya menginginkan kebaikan, dan setiap orang akan memperoleh imbalan sesuai usahanya.

- c. Contoh ketiga adalah kesepakatan para Sahabat pada masa Umar ibn Khatthab tentang jumlah hukuman *hadd* terhadap peminum khamar, yaitu 80 kali cambuk. Dasar pemikiran para Sahabat ketika itu adalah kemaslahatan. Hal tersebut

<sup>20</sup> *Ibid.*, h. 309-310

<sup>21</sup> *Ibid.*, h. 310



ditetapkan setelah mereka mengamati perilaku dan sikap sebagian umat ketika itu yang memandang enteng terhadap hukuman yang ringan bagi yang terlibat dalam minuman khamar.<sup>22</sup>

Pada dasarnya penentuan jumlah tertentu hukuman cambuk terhadap peminum khamar tidak dijumpai dalil yang spesifik, baik dari Alqur'an demikian juga dari Sunnah. Ketentuan jumlah empat puluh kali cambuk atas orang yang meminum khamar adalah merupakan pendapat Abu Bakar. Akan tetapi, pada masa Umar, ketentuan cambuk empat puluh kali terhadap pelaku meminum khamar ditingkatkan menjadi 80 kali cambuk. Ketentuan tersebut didukung oleh Ali Ibn Abi Talib.<sup>23</sup>

## 2. *Maslahat* pada Masa Tabi'in

Para ulama dari kalangan Tabi'in diyakini juga telah beramal berdasarkan kepada *maslahat*, melebihi dari tindakan serupa yang telah dilakukan oleh para Sahabat yang mendahului mereka. Hal tersebut tidak lain adalah karena dorongan untuk melakukan hal yang demikian lebih kuat, semakin banyak dan semakin variatif.<sup>24</sup>

Di antara contohnya adalah :

1. Aktifitas para ulama pada masa pemerintahan khalifah Umar ibn 'Abd al-Aziz (w.101 H) untuk mengumpulkan dan mengkoordinasikan Hadis serta berbagai ilmu-ilmu Hadis (*Usul al-Hadits*) seperti ilmu Periwiyatan Hadits dan ilmu *Al-Jarh wa al-Ta'dil*. Adalah Abu Bakar ibn Muhammad ibn Amr ibn Hazm (w. 117 H), seorang ulama Hadis dan Gubernur di Madinah pada masa pemerintahan khalifah 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz, yang mendapat tugas untuk mengumpulkan dan menuliskan Hadis-hadis yang ada padanya dan yang ada pada 'Umarah binti 'Abd al-Rahman (w. 98 H), seorang faqih dan murid dari Sayyidah 'Aisyah r.a, serta yang ada pada al-Qasim ibn Muhammad (w.

<sup>22</sup> *Ibid.*, h.312

<sup>23</sup> AL-Juwayni, *Al-Ghiyatsi*, h. 225-226

<sup>24</sup> Al-Buti, *Dawabit al-Maslahah.*, h.314

107 H), seorang pemuka Tabi'in dan salah seorang dari Fuqaha' yang tujuh; dan Ibn Hazm berhasil melaksanakan tugasnya.<sup>25</sup> Selain dari Ibn Hazm, maka Muhammad ibn Syihab al-Zuhri (w. 124 H), seorang ulama besar di Hijaz dan Syam, adalah juga seorang kodifikator Hadis yang mendapat tugas dari khalifah 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz untuk mengumpulkan dan membukukan Hadis, dan bahkan para ulama sepakat menyatakan bahwa al-Zuhri adalah orang pertama yang membukukan Hadis secara resmi atas perintah Khalifah.<sup>26</sup> Hal ini diperkuat oleh pernyataan al-Zuhri sendiri yang mengatakan: "Tidak ada seorang pun yang telah membukukan ilmu ini, yaitu Hadis, sebelum pembukuan yang aku lakukan ini."<sup>27</sup> Sedangkan dalam bidang ilmu *Jarh wa al-Ta'dil*, ulama pertama yang menulisnya adalah Yahya ibn Sa'id al-Qattan (120-198 H)<sup>28</sup>. Dasar pertimbangan para ulama ketika itu untuk membukukan Hadis dan ilmu Hadis adalah sama dengan kondifikasi Alqur'an pada masa sahabat terdahulu, yaitu *masalahah* yang terkandung didalamnya pemeliharaan terhadap sunnah Rasul dan pencegahan terjadinya pencampur-adukan Sunnah yang dilakukan oleh orang-orang fasiq.<sup>29</sup>

2. Ijtihad Ibn Abi Laila<sup>30</sup> tentang kebolehan dan diterimanya kesaksian anak-anak terhadap sesama mereka mengenai tindakan

---

<sup>25</sup> M. 'Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadith: Uhumuhu wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1409 H/1989 M), h. 177-178; Id. *Al-Sunnah Qabl al-Tadwin* (Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H/1993 M), h. 329.

<sup>26</sup> 'Ajjaj al-Khatib, *Al-Sunnah Qabl al-Tadwin*, *op. cit.*, h. 494

<sup>27</sup> *Ibid.*, h. 332.

<sup>28</sup> Abu 'abd Allah Muhammad ibn Ahmad ibn 'Utsman al-Dzahabi, *Mizan al-'itidal fi Naqd al-Rijal*, Ed. Ali Muhammad al-Bajawi (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, 1328 H/1963 M), Juz 1, h. 1-2

<sup>29</sup> Al-Buti, *Dawabit al-Maslahah*, h. 316.

<sup>30</sup> Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn 'Abd al-Rahman ibn Laila al-Ansari Abu 'Abd al-Rahman al-Kufi (w. 148 H). Dia adalah seorang ahli fikih dan qadi di Kufah. Lihat Ibn Hajar al-'Asqalani, *Kitab Tahzib al-Tahzib* (Beirut: Dar al-fikr, 1415 H/1995 M), Juz 30, h. 153.



*al-jarahat* dan pengoyakan pakaian yang terjadi di kalangan anak-anak tersebut ketika mereka berada dalam suatu permainan. Kesaksian tersebut hanya dapat diterima selama anak-anak belum berpisah atau pulang ke rumah masing-masing. Hal tersebut dikarenakan jaranganya orang dewasa yang adil hadir dan berada bersama-sama dengan anak-anak dalam permainan anak-anak tersebut, sebagaimana halnya kesaksian wanita terhadap hal-hal yang tidak terjangkau oleh pengamatan kaum pria.<sup>31</sup> Apabila keabsahan kesaksian tentang kasus yang terjadi pada anak-anak tersebut tergantung kepada saksi-saksi yang dewasa dan adil, tentunya kasus dan permasalahan yang terjadi di antara anak-anak tersebut akan sulit, dan bahkan tidak akan dapat, diselesaikan.<sup>32</sup> Akan tetapi, apabila anak-anak tersebut telah berpisah dan meninggalkan lokasi tempat mereka bermain tersebut dengan pulang ke rumah mereka masing-masing, maka Ibn Laila dalam hal ini tidak lagi menerima kesaksian mereka. Argumen yang diajukannya adalah bahwa pada sa'at itu anak-anak tersebut berpeluang untuk menerima dorongan atau ajakan dari pihak lain untuk berdusta dalam kesaksiannya. Ijtihad Ibn Laila tersebut yang telah menghantarkannya sampai kepada kesimpulan bahwa anak-anak dapat menjadi saksi dalam kasus yang dialami oleh mereka adalah berlandaskan kepada *istislah*, yang tujuannya tidak lain adalah mencari dan menemukan *maqasid al-Syari'* yang sejalan dan melekat dengan hukum-hukumNya.<sup>33</sup>

### 3. *Maslahat* pada masa Ulama Mazhab

Yang dimaksudkan dengan ulama mazhab dalam hal ini adalah mazhab yang empat, yaitu mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan mazhab Hanbali.

<sup>31</sup> Syams al-Din Al-Sarakhsi, *Kitab al-Mabsut* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet, Pertama, 1414 H/1993 M), Juz 30, h. 153.

<sup>32</sup> Al-Buti, *Dawabit al-Maslahah*, h. 316..

<sup>33</sup> *Ibid*

Imam Malik adalah di antara imam mazhab yang paling banyak disebut menjadikan *maslahah* sebagai landasan berfikirnya dalam menetapkan hukum syara'. Pemikiran Imam Malik ini banyak dikutip oleh para ulama melalui imam al-Syatibi, salah seorang ulama terkemuka dari mazhab Maliki. Al-Syatibi sendiri telah membahas secara jelas dan sistematis tentang *maslahah* di dalam dua karyanya yang terkenal, yaitu *al-Muwafaqat* dan *al-I'tisam*. Menurut al-Syatibi, bahwa dalam permasalahan yang berhubungan dengan adat, yang pada umumnya *ma'na* kemaslahatan yang terkandung padanya dapat dijangkau oleh akal manusia. Imam Malik sering mempergunakan metode *istislah* dalam menetapkan hukum-hukum yang berkaitan dengannya. Dalam mempergunakan *istislah* tersebut, Imam Malik senantiasa memelihara *maqasid al-Syari* dan tidak mengambil kesimpulan yang bertentangan dengan dasar-dasar syari'ah.<sup>34</sup>

Selain Imam Malik, maka Imam Ahmad ibn Hanbal adalah juga imam mazhab yang dikenal banyak mempergunakan *maslahah* dalam pemikiran hukumnya. Kesimpulan ini dapat dilihat dari pernyataan Abu Zahrah di dalam karyanya *Ibn Hanbal*.<sup>35</sup> Abu Zahrah menyatakan bahwa sesungguhnya para fukaha dari kalangan mazhab Hanbali memandang *maslahah* sebagai dasar dari dasar-dasar perumusan hukum, dan mereka semua merujuk dasar tersebut kepada imam mereka, yaitu Imam Ahmad ibn Hanbal. Ibn Qayyim adalah salah seorang di antara mereka yang menetapkan *maslahah* sebagai salah satu dasar dari dasar-dasar perumusan hukum syara'. Sesungguhnya permasalahan hukum syara' yang berhubungan dengan mu'amalat dilaksanakan dalam rangka mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan dan kemudaratatan. Ibn Qayyim di dalam karyanya secara berulang kali menyebutkan pandangan

---

<sup>34</sup> Lihat Al-Syatibi, *al-I'tisam*, 2 Juz, Ed. Ahmad 'Abd al-Syafi (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Cet. Kedua, 1415 H/1995 M), Juz 2, h.366

<sup>35</sup> Abu Zahrah, *Ahmad ibn Hanbal*,. h.297



yang demikian sebagai pendapat yang berasal dari Imam Ahmad ibn Hannbal.<sup>36</sup>

Bahkan Ibn Qayyim sendiri berkesimpulan bahwa tidak satu pun dari hukum syara' yang ada kecuali ditetapkan sejalan dengan, dan bahkan untuk memelihara, kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Secara eksplisit Ibn Qayyim menyatakan:

فَإِنَّ الشَّرِيعَةَ مَبْنَاهَا وَأَسَاسُهَا عَلَى الْحِكْمِ وَمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْمَعَاشِ  
وَالْمَعَادِ، وَهِيَ عَدْلٌ كُلُّهَا وَرَحْمَةٌ كُلُّهَا وَمَصَالِحُ كُلِّهَا وَحِكْمَةٌ كُلُّهَا،  
فَكُلُّ مَسْأَلَةٍ خَرَجَتْ عَنِ الْعَدْلِ إِلَى الْجَوْرِ وَعَنِ الرَّحْمَةِ إِلَى ضِدِّهَا  
وَعَنِ الْمَصْلُوحَةِ إِلَى الْمَفْسَدَةِ وَعَنِ الْحِكْمَةِ إِلَى الْعَبَثِ فَلَيْسَتْ مِنَ  
الشَّرِيعَةِ وَإِنْ دَخَلَتْ فِيهَا بِالتَّأْوِيلِ.

Sesungguhnya fondasi dan dasar dari Syari'ah itu adalah kebijaksanaan dan pemeliharaan terhadap kemaslahatan manusia di dunia ini dan di akhirat kelak. Secara keseluruhan Syari'ah itu adalah keadilan, rahmat, kemaslahatan dan kebijaksanaan. Setiap ketentuan hukum yang keluar dari keadilan kepada kezaliman dari rahmat kepada lawannya, dari masalah kepada mafsadah, dari kebijaksanaan kepada kesepelan/kebodohan, maka ketentuan hukum tersebut tidaklah tergolong kepada Syari'ah sekalipun telah dipaksakan masuk melalui jalan penafsiran atau ta'wil.<sup>37</sup>

Imam al-Syafi'i meskipun dipandang oleh sementara ulama sebagai imam yang paling ketat dalam penggunaan *maslahah* di antara imam-imam mazhab yang empat,<sup>38</sup> namun dalam penelitian

<sup>36</sup> Sejumlah riwayat Ahmad ibn Hanbal yang berhubungan dengan penetapan hukum berdasarkan *maslahat* dapat dilihat pada Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, ed. Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid, 4 jilid (Beirut : Dar al-Fikr, Cet. Kedua, 1397 H/1977 M), Jilid 4, h. 377-378

<sup>37</sup> *Ibid.*, Jilid 3, h.14

<sup>38</sup> Al-Buti, *Dawabit al-Maslahah.*, h.322

al-Juwayni, dia berkesimpulan bahwa Imam al-Syafi'i termasuk Imam yang membenarkan perumusan hukum berdasarkan kepada *masalah mursalah*. Pernyataan al-Juwayni tersebut menyebutkan:

وَمَنْ تَبِعَ كَلَامَ الشَّافِعِيِّ لَمْ يَرَهُ مُتَعَلِّقًا بِأَصْلٍ وَلَكِنَّهُ يُنَوِّطُ الْأَحْكَامَ  
بِالْمَعَانِي الْمُرْسَلَةِ، فَإِنْ عَدِمَهَا التَّفَتَ إِلَى الْأَصُولِ مُشَبَّهًا.

Barang siapa yang meneliti pernyataan Imam-Syafi'i, maka dia tidak akan berpendapat bahwa beliau hanya bergantung kepada satu asal (dasar/sumber hukum) saja, tetapi justru beliau menggantungkan hukum-hukum kepada makna-makna yang *mursalah*. Apabila beliau tidak menemukannya pada makna-makna tersebut, maka beliau beralih ke dalil-dalil yang menyerupainya<sup>39</sup>.

Di antara contoh ketetapan hukum yang dirumuskan oleh Imam al-Syafi'i berdasarkan kepada *masalah*, adalah: fatwa beliau di dalam *al-Umm* tentang kasus penarikan kembali kesaksian para saksi (*al-ruju* 'an *al-syahadat*)<sup>40</sup> yang menyatakan bahwa, apabila sejumlah saksi memberikan kesaksian mereka tentang seorang suami telah mentalak isterinya tiga kali dan karenanya hakim memutuskan perceraian di antara keduanya, kemudian para saksi tersebut menarik kembali kesaksian mereka tersebut, maka terhadap para saksi tersebut hakim menetapkan denda sebesar mahar *mitsil*, jika suami tersebut telah serumah (*dukhul*) dengan isterinya tersebut, atau setengah mahar *mitsil*, apabila belum terjadi *dukhul*. Penetapan denda terhadap para saksi tersebut adalah karena kesaksian mereka tersebut telah menyebabkan haramnya si isteri bagi sang suami, yang hal tersebut telah menimbulkan kerugian bagi sang suami.

Contoh lain tentang kasus yang hampir senada dengan yang di atas adalah, apabila para saksi dalam kasus pidana, yang kesaksian

<sup>39</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2, h. 1118

<sup>40</sup> Al-Syafi'i, *Al-Umm*, (Beirut : Dar al-Fikr, Cet. Kedua, 1403 H/ 1983 M), Juz 7, h. 58.



mereka tersebut telah menyebabkan seseorang dikenakan hukuman berupa pemotongan bagian tubuhnya, atau hukum dera, atau qisas dalam kasus pembunuhan atau tindak pidana lainnya, kemudian para saksi tersebut menarik kembali kesaksian mereka, maka dalam kasus ini kepada orang yang menjadi korban tersebut diberi pilihan antara melakukan qisas atau mengambil denda tebusan.<sup>41</sup>

Kesimpulan yang diberikan Imam al-Syafi'i tersebut tidaklah didasarkannya kepada ayat atau Hadis tertentu, karena memang tidak ada ayat atau Hadis secara khusus yang menunjuk kepada kasus tersebut. Adapun dasar kesimpulan Imam al-Syafi'i tersebut, dalam pandangan al-Buti<sup>42</sup> adalah pertimbangan kemaslahatan yang harus memelihara darah atau nyawa seseorang dari bahaya dan kebinasaan yang ditimbulkan oleh tindakan *makar*, yaitu perbuatan licik dan curang, dan dendam, yang hal tersebut sejalan dengan pensyari'atan qisas.

Imam Abu Hanifah (w. 150H),<sup>43</sup> sebagai imam mazhab yang tertua dari mazhab yang empat, dikenal sebagai imam yang banyak menggunakan ijtihad dan bahkan dianggap sebagai *ashab al-ra'yi*, imam yang banyak menggunakan *ra'yu*, akal atau ijtihad.<sup>44</sup> Didalam salah satu pernyataannya, Abu Hanifah mengatakan:<sup>45</sup>

أَخَذُ بَكِتَابِ اللَّهِ, فَإِنْ لَمْ أَجِدْ فِيسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ, فَإِنْ لَمْ أَجِدْ فَبِقَوْلِ  
الصَّحَابَةِ أَخَذُ بِقَوْلِ مَنْ شِئْتُ مِنْهُمْ وَلَا أَخْرُجُ عَنْ قَوْلِهِمْ إِلَى قَوْلِ  
غَيْرِهِمْ. فَأَمَّا إِذَا انْتَهَى الْأَمْرُ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَالشَّعْبِيِّ وَابْنِ سِيرِينَ وَعَطَاءِ,  
فَقَوْمٌ اجْتَهَدُوا فَأَجْتَهَدُ كَمَا اجْتَهَدُوا.

<sup>41</sup> Ibid h. 27

<sup>42</sup> Al-Buti., *Dawabit al-Maslahah*, h.329

<sup>43</sup> Nama lengkapnya adalah Al-Nu'man ibn Tsabit al-Taimi, Abu Hanifah al-Kufi.

Lihat Ibn Hajar al-'Asqalani, *Kitab al-Tahdzib.*, Juz 8, h. 516

<sup>44</sup> Al-Buti, *Dawabit al-Maslahah*, h. 330.

<sup>45</sup> Ibn Hajar al-'Asqalani, *Kitab al-Tahdzib*, juz 8, h. 518.

Saya mengambil Kitab Allah (sebagai dasar perumusan hukum), maka jika saya tidak menemukannya (di dalam Kitab Allah), saya mengambil dari Sunnah Rasulullah, maka jika saya tidak menemukannya di dalam Sunnah, maka saya mengambil pendapat Sahabat yang saya pilih di antara mereka dan saya tidak beralih kepada pendapat orang lain selain dari para sahabat tersebut. Namun, apabila permasalahannya telah sampai ke masa Ibrahim, al-Sya'bi, Ibn Sirin dan 'Ata', yang mereka melakukan ijtihad dalam merumuskan sesuatu hukum, maka saya akan berijtihad seperti mereka berijtihad.

Pernyataan Abu Hanifah di atas mengindikasikan tidak tertutup kemungkinan bahwa dia dalam ijtihadnya mempergunakan *istislah*, menjadikan *masalah* sebagai dasar pertimbangannya. Bagian tentang *masalah* ini terlihat dalam fikih Abu Hanifah melalui dua konsep yang terkenal dinisbahkan kepadanya, yaitu *istihsan* dan '*urf*'.

Di antara contohnya adalah pendapat Abu Hanifah tentang pernyataan seseorang yang mengatakan: "seluruh hartaku adalah sedekah untuk orang-orang miskin," maka menurut Abu Hanifah, yang dilaksanakan hanya tertentu pada harta yang wajib zakat saja. Pendapat tersebut didasarkan kepada pertimbangan '*urf syar'i*' dan *maslahat*. Dari segi '*urf syar'i*', bahwa kalimat *al-mal* tatkala dipergunakan dalam konteks sedekah dan zakat, maka maknanya tertuju pada harta jenis tertentu saja, yaitu harta yang berkembang yang mempunyai hubungan dengan kewajiban zakat. Dengan demikian, pernyataan ayat:

وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ﴿٧٠﴾ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴿٧١﴾

Dan orang-orang yang dalam hartanya tersedia bagian tertentu; Bagi orang (miskin) yang meminta dan orang yang tidak mempunyai apa-apa (yang tidak mau meminta), [Q. S. 70, al-Ma'arij:24-25]

Yang dimaksudkan dengan harta di dalam ayat tersebut adalah jenis-jenis harta tertentu saja, meskipun kata *amwalihim* di dalam ayat tersebut bersifat umum ('*am*'), yang meliputi seluruh apa saja yang dinamai harta secara bahasa.



Sedangkan pertimbangan kemaslahatan adalah, bahwa sekiranya dilaksanakan pernyataannya tersebut menurut pengertiannya secara umum yang meliputi seluruh jenis harta apa saja yang dimilikinya untuk disedekahkan, niscaya dia akan mengalami kesulitan dan bahkan menjadi seorang yang miskin yang memerlukan bantuan dan uluran tangan orang lain setelah sebelumnya dia adalah seorang kaya yang berkecukupan. Mencegah agar seseorang jangan terjerumus ke dalam kesulitan dan kemudaratan adalah salah satu dasar dari dasar-dasar pertimbangan Syari' dalam menetapkan sesuatu hukum. Pertimbangan ini adalah merupakan argumemntasi lain untuk memalingkan pengertian *mal* dari maknanya yang umum '(am) kepada maknanya yang khusus secara syara', yaitu hanya dalam konteks zakat dan sedekah saja.<sup>46</sup>

Dari keterangan dan sejumlah contoh di atas dapat disimpulkan bahwa pertimbangan kemaslahatan dalam penetapan hukum telah berlangsung sejak masa Sahabat Rasul SAW sampai kepada para imam mazhab yang empat. Hanya saja pada masa-masa tersebut istilah yang dipergunakan adalah istilah-istilah seperti *ijtihad*, *qiyas*, *istihsan* atau pun 'urf, dan belum dipergunakan istilah yang baku yang pada masa berikutnya dikenal dengan sebutan *maslahah*, *istislah*, ataupun *istidlal*. Meskipun penggunaan istilah *maslahah* tidak diketahui secara pasti kapan dimulai, namun pembicaraan dan diskusi tentang istilah tersebut secara intensif berkembang pada masa al-Juwayni. Dan bahkan al-Juwayni telah memrkenalkan rumusan bentuk-bentuk dan kategori *maslahat* yang disebutnya dengan istilah *maqasid al-syari'ah*. Dan sehubungan dengan pembicaraan tentang *maqasid al-syari'ah* ini, al-Juwayni telah memberikan suatu kontribusi yang penting, khususnya mengenai pembagian 'illat atau *usul* dalam kaitannya dengan *maslahat* yang merupakan esensi dari *maqasid al-syari'ah*.

Untuk lebih jelasnya pada pasal berikut akan dibahas tentang konsep *maslahah* dalam pemikiran usul fikih Imam al-Haramain al-Juwayni.

<sup>46</sup> Al- Sarakhsi, *al-Mabsut*, Juz 12, h. 93.

## C. Konsep *masalah* Menurut Imam al-Haramain al-Juwayni

### 1. *Maslahah* dan *Munasabah*

Memulai karyanya yang monumental dalam bidang usul fikih, yaitu *al-Burhan*, al-Juwayni telah mengisyaratkan dan mendiskusikan tentang terma *masalah*. Pembahasan tentang *masalah* di dalam karya al-Juwayni tersebut sekaligus telah mengindikasikan bahwa *masalah* adalah merupakan tema yang sedang didiskusikan secara serius oleh para ulama pada masanya (abad ke 5 H/ke 11 M). Meskipun demikian, hal ini belum dapat menjelaskan secara pasti kapan sebenarnya terma *masalah* tersebut itu muncul untuk pertama kalinya.

Al-Juwayni membicarakan konsep *masalah* tersebut melalui topik bahasan *maqasid al-syari'ah*. Pembahasan serta pengkajian secara komprehensif dan intensif yang dilakukan oleh al-Juwayni tentang topik bahasan *maqasid al-syari'ah* terlihat secara jelas melalui :

*Pertama*, penggunaan kalimat *al-maqasid* dengan berbagai turunan katanya, seperti *al-maqasid* -dan *al-qasid* yang, menurut penelitian Ahmad al-Raisuni, ditemukan puluhan kali penyebutannya di dalam karya al-Juwayni, *al-Burhan fi Usul al-Fiqh*. Pengungkapan *al-maqasid* tersebut juga dilakukan oleh al-Juwayni dengan mempergunakan lafal *al-ghard* dan *al-aghrad*<sup>47</sup> Diantara contoh penggunaan lafal *al-maqasid* adalah pernyataan al-Juwayni tentang tujuan disyari'atkan nikah, sebagai berikut:<sup>48</sup>

إِنَّ النِّكَاحَ شُرْعًا لِتَحْصِينِ الزَّوْجَيْنِ مِنَ فَاحِشَةِ الزِّنَا وَغَيْرِهِ مِنْ  
 الْمَقَاصِدِ، وَالْحُرَّةُ مُحْتَاجَةٌ إِلَى التَّحْصِينِ بِالمُسْتَمْتَعِ الْحَلَالِ  
 كَالرَّجُلِ ...

<sup>47</sup> AL-Raisuni, *Nazariyyat al-Maqasid*, h. 38.

<sup>48</sup> al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2, h. 914



Pernikahan disyari'atkan adalah dalam rangka memelihara kedua pasangan (suami istri) itu dari kejahatan perbuatan zina, dan untuk berbagai tujuan (kemaslahatan) lainnya (yang diraih melalui persyari'atan nikah). Seorang wanita yang merdeka membutuhkan jaminan keterpeliharaan dirinya bersama pasangan yang halal, yaitu suaminya,.....

Sedangkan penggunaan lafal *al-ghard*, contohnya di antaranya terlihat pada lanjutan perkataan al-Juwayani dari kalimat di atas sebagai berikut: <sup>49</sup>

وَعَرَضُ الشَّارِعِ فِي تَحْصِينِهِمَا عَلَى قَضِيَّةٍ وَاحِدَةٍ، وَلَكِنْ لَمَّا خُصَّ  
الرَّجُلُ بِالتَّزَامِ الْمُؤَنِّ وَالْمَهْرِ وَالْقِيَامِ عَلَيْهَا، اخْتَصَّ بِالإِسْتِحْقَاقِ.

Dan tujuan Syari dalam membentengi keduanya (pasangan suami istri tersebut) adalah ketentuan hukum yang satu, akan tetapi tatkala sang suami (laki-laki) memiliki kewajiban tertentu dalam hal nafkah dan mahar, maka dia juga memiliki hak-hak tertentu pula.

Kedua, melalui perhatiannya yang serius terhadap pentingnya pemeliharaan terhadap *maqasid al-syari'ah* itu sendiri. Hal ini terlihat ketika al-Juwayani merespons pendapat al-Ka'bi, seorang tokoh Mu'tazilah,<sup>50</sup> yang terkenal dengan penolakannya terhadap adanya perbuatan yang bersatus mubah di dalam syari'at Islam. Dalam pandangan al-Ka'bi bahwa setiap perbuatannya yang dilakukan dalam konteks syari'ah esensinya adalah meninggalkan sesuatu yang dilarang; sedangkan meninggalkan sesuatu yang dilarang tersebut hukumannya adalah wajib. Dengan demikian, maka seluruh perbuatan yang dikerjakan secara syar'i hukumnya

<sup>49</sup> *Ibid*

<sup>50</sup> Al-Ka'bi nama lengkapnya adalah 'Abd Allah Ahmad ibn Mahmud al-Ka'bi al-Balkhi al-Khurasani Abu al-Qasim. Dia adalah salah seorang pemimpin kaum Mu'tazilah yang meninggal pada tahun 317 H/912 M. Lihat Ibn Khallikan, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman* (Beirut: Dar al-Sadir, t.t.), Juz 2, h. 348.

adalah wajib karena pelaksanaannya adalah dalam rangka meninggalkan yang dilarang, yaitu lawan dari perbuatan tersebut.<sup>51</sup>

Akan tetapi, dalam pandangan al-Juwayni bahwa setiap perbuatan yang dilakukan memiliki tujuan dan maksud tertentu, baik perbuatan berstatus larangan, perintah ataupun mubah. Umpamanya, larangan dari melakukan perbuatan zina agar tidak terjadi perbuatan zina tersebut, dan bukan karena mempertimbangkan terlaksananya atau terwujudnya lawan dari perbuatan tersebut, sebagai mana yang dikemukakan oleh al-Ka'bi. Maka demikian pula halnya dengan perbuatan mubah yang memiliki tujuan dan maksud tertentu dalam melakukannya. Sehubungan dengan pandangannya bahwa setiap tindakan dan perbuatan yang berhubungan dengan hukum syara' memiliki tujuan dan maksud tertentu, maka al-Juwayni secara tegas menyatakan:<sup>52</sup>

وَمَنْ لَمْ يَتَفَطَّنْ لَوْقُوعِ الْمَقَاصِدِ فِي الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي، فَلَيْسَ عَلَى  
بَصِيرَةٍ فِي وَضْعِ الشَّرِيعَةِ ...

Dan siapa yang tidak memahami adanya tujuan-tujuan tertentu dalam setiap perintah dan larangan, maka sebenarnya dia tidak memiliki sedikitpun informasi tentang penetapan hukum syara'

Tujuan-tujuan tertentu tersebut tiada lain menunjuk kepada masalah, yang ada di dalam redaksi al-Ghazali disebutnya sebagai pemeliharaan terhadap tujuan yang dikehendaki oleh syara', baik yang bersifat *dini* (keagamaan) ataupun *duniawi* (keduniaan).<sup>53</sup>

Maslahah yang merupakan tujuan dan sasaran dalam penetapan sesuatu hukum disebut juga oleh al-Juwayni dengan sebutan *munasabah*. Oleh karenanya, dalam merumuskan sesuatu hukum untuk sesuatu kasus, maka diantara langkah yang dilakukan, menurut al-Juwayni adalah merumuskan *ma'na munasabah*, yaitu

<sup>51</sup> al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 1, h. 294

<sup>52</sup> *Ibid*

<sup>53</sup> Al-Ghazali, *Syifa al Ghalil*, h. 159



sesuatu yang mengisyaratkan segi-segi kemaslahatan dan indikator-indikatornya, dari suatu dalil yang ditemukan untuk selanjutnya diterapkan dalam penetapan sesuatu hukum bagi suatu kasus yang terjadi. Hal ini tergambar dari ungkapan al-Juwayni sebagai berikut :

إِذَا وَجَدْنَا أَصْلًا اسْتَبَطْنَا مِنْهُ مَعْنَى مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ، فَيَكْفِي فِيهِ أَلَّا  
يُنَاقِضَهُ أَصْلٌ مِنْ أَصُولِ الشَّرِيعَةِ، وَيَكْفِي فِي الضَّبْطِ فِيهِ إِسْنَادُهُ إِلَى  
أَصْلِ مُتَّفَقِ الْحُكْمِ، وَمَرْجُوعُهُ فِي ذَلِكَ وَجَدْنَا أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مُسْتَرْسِلِينَ فِي اسْتِبْطَاطِ الْمَصَالِحِ مِنْ أَصُولِ  
الشَّرِيعَةِ مِنْ غَيْرِ تَوَقُّعٍ وَقُوفٍ عِنْدَ بَعْضِهَا.

Apabila kita menemukan asal, maka kita rumuskan (istinbatkan) dari padanya makna yang sesuai untuk penetapan hukum. Maka dipandang memadai penetapan makna (hukum) tersebut dengan tidak adanya penolakan dari, atau tidak terjadinya pertentangan dengan, salah satu asal (dasar) dari dasar-dasar (usul) Syari'ah: dan dipandang memadai juga dalam penetapan makna tersebut dengan menyandar-kannya kepada satu asal yang sesuai dengan hukum. Rujukan dalam perumusan yang demikian adalah apa yang kita ketahui dari tindakan para Sahabat Rasul SAW, yang mereka itu tidak terikat (mustarsilin) dalam merumuskan atau menetapkan masalah dari usul al-Syari'ah tanpa menunggu hasil pemahaman terhadap sejumlah masalah yang lain.<sup>54</sup>

Penggunaan kata *munasabah* oleh al-Juwayni dapat ditemukan juga pada saat beliau memberikan defenisi tentang *istidlal* atau *istislah*, sebagai berikut :

<sup>54</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2, h. 1203-1204

مَعْنَى مُشْعَرٌ بِالْحُكْمِ مُنَاسِبٌ لَهُ فِيمَا يَقْتَضِيهِ الْفِكْرُ الْعَقْلِيُّ مِنْ غَيْرِ  
وَجِدَانٍ أَصْلٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَالتَّغْلِيلُ الْمَنْصُوبُ جَارٍ فِيهِ.

Pengertian atau makna yang menginformasikan suatu hukum yang sejalan dengan tuntutan akal fikiran tanpa adanya dalil yang disepakati yang menunjuk pada hukum tersebut, sementara 'illat yang dijadikan landasan berpikirnya terdapat padanya.<sup>55</sup>

Munasabah, yang dalam pandangan al-Juwayni, merupakan indikator atau bahkan sinonim dari *masalahah*, senantiasa merupakan dasar pertimbangan dalam menetapkan sesuatu hukum, terutama terhadap kasus-kasus baru yang belum dirumuskan status hukumnya. Hal ini tergambar dari ungkapan al-Juwayni berikut:

وَلَكِنِّي لَا أَبْتَدِعُ وَلَا أَخْتَرِعُ شَيْئًا، بَلْ أَلْحِظُ وَضَعَ الشَّرْعِ، وَأَسْتَشِيرُ  
مَعْنَى يُنَاسِبُ مَا أَرَاهُ وَأَتَحَرَّاهُ. وَهَكَذَا سَبِيلُ التَّصَرُّفِ فِي الْوَقَائِعِ  
الْمُسْتَحْدَةِ، الَّتِي لَا تُوجَدُ فِيهَا أَحْوَابَةُ الْعُلَمَاءِ مُعَدَّةً.

....Akan tetapi saya tidak mengada-ada, dan tidak pula menciptakan sesuatu yang tidak ada, tetapi justeru saya meneliti ketentuan syara' dan menentukan makna yang sesuai terhadap masalah yang sedang saya hadapi dan selidiki. Demikianlah jalan pemecahan terhadap berbagai permasalahan yang baru yang tidak ditemukan jawaban dan pendapat para ulama mengenai status hukumnya.<sup>56</sup>

## 2. Pembagian dan Tingkatan *Maslahah*

Kontribusi al-Juwayni yang paling besar dan signifikan dalam bidang ini adalah perhatian dan keseriusannya dalam membahas

<sup>55</sup> Ibid, h.113.

<sup>56</sup> Al-Juwayni, *Al-Ghiyatsi*, h.266.



*maqasid al-syari'ah*. Secara khusus al-Juwayni membahasnya pada satu bab tersendiri ketika membahas tentang qiyas, yaitu di bawah judul *Taqasim al-'Ilal wa al-Usul*.<sup>57</sup> Dalam hal ini al-Juwayni merumuskan dan membagi *maqasid al-syari'ah* kepada lima kategori.<sup>58</sup> Pembagian ini dipandang sebagai kontribusinya yang orisinal yang belum pernah dikemukakan oleh para ulama terdahulu yang datang sebelum al-Juwayni<sup>59</sup>

Uraian tentang pemikiran al-Juwayni mengenai *maqasid al-syari'ah* tersebut akan dikemukakan ketika membicarakan tentang konsepnya mengenai masalah.

Al-Juwayni, di dalam karyanya *at-Burhan*, mendefinisikan *masalahah* sebagai sesuatu yang relevan dengan prinsip-prinsip yang dijadikan dasar dalam penetapan hukum syara' (*usul al-Syari'ah*)<sup>60</sup> Hal tersebut dapat dipahami dari pernyataannya sebagai berikut:

وَعِنْدِي أَنَّ الْأَشْبَاهَ الْمُعْلَبَةَ عَلَى الظَّنِّ، وَإِنْ كَانَتْ لَا تُنَاسِبُ الْأَحْكَامَ  
فَهِيَ تُنَاسِبُ اقْتِضَاءَ تَشَابُهِهِ الْفَرْعِ وَالْأَصْلِ فِي الْحُكْمِ. فَهَذَا هُوَ السَّرُّ  
الْأَعْظَمُ فِي الْبَابِ فَكَأَنَّ الْمَعْنَى مُنَاسِبٌ لِلْحُكْمِ مِنْ غَيْرِ فَرَضٍ ذِكْرٍ

<sup>57</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan.*, juz 2, h. 923-964.

<sup>58</sup> Pembagian yang dilakukan oleh al-Juwayni ini dikategorikan oleh Syalabi sebagai pembagian *masalahah* dari segi ukuran atau tingkatan kebutuhan kepadanya dalam rangka terpeliharanya kehidupan dan kemaslahatannya di alam semesta ini. Lihat Muhammad Mustafa al-Syalabi, *Ta'lil al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1401 H/1981 M), h. 281.

<sup>59</sup> Ahmaq al-Raisuni, *Nazariyyat al-Maslahah*, h. 39. Kesimpulan ini juga dinyatakan oleh Syalabi dengan mengatakan, bahwa ulama yang membagi tingkatan atau kategori dari *masalahah* adalah Imam al-Haramain al-Juwayni. Lihat al-Syalabi, *Ta'lil al-Ahkam*, h. 285.

<sup>60</sup> Yang dimaksud dengan *usul al-syari'ah*, dalam pandangan al-Juwayni, adalah dasar-dasar hukum syara' yang mengacu kepada pemeliharaan terhadap kebutuhan manusia yang oleh al-Juwayni dibaginya lima kategori, yang diantaranya adalah kebutuhan *daruri*, *hajji*, dan *tahsini*. Lihat al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2, h. 923 dan seterusnya.

أَصْلٌ نَظْرًا إِلَى الْمَصَالِحِ الْكُلِّيَّةِ، وَالْأَصْلُ يَعْنِي لِإِنْحِصَارِ الْمَصْلَحَةِ فِي  
أُصُولِ الشَّرِيعَةِ.

Dan dalam pandanganku, bahwa keserupaan yang diakui oleh zann yang kuat, meskipun tidak serasi terhadap hukum namun ia serasi terhadap tuntutan keserupaan yang terjadi antara masalah cabang (*far'*) dan masalah pokok (*asl*) dalam konteks hukum. Hal ini adalah rahasia penting yang terkandung dalam bab ini. Maka sepertinya makna (*illat*) tersebut adalah serasi (*munasabah*) terhadap hukum tanpa ada kemestian untuk menyebutkannya hukum asal, karena memandang kepada masalah yang umum (*kulli*). Dan yang menjadi asalnya adalah keterikatan masalahat pada usul *al-syari'ah*.<sup>61</sup>

Dari pernyataannya di atas, Al-Juwayni juga memperkenalkan terma *munasabah* dan mempergunakannya untuk kegiatan ijtihad yang didasarkan kepada *masalahah*.

Pada masa al-Juwayni, sebagaimana yang digambarkannya pada *al-Burhan*, validitas ijtihad berdasarkan *masalahah* telah menjadi isu yang kontroversial. Pembicaraan tentang *masalahah* ini berkembang menjadi masalah mengenai hubungan antara ijtihad dengan sumber hukum. Secara gamblang al-Juwayni mencatat ada tiga kelompok ulama yang memiliki pandangan yang berbeda mengenai *masalahah*, yaitu:

Pertama, Kelompok yang menerima *masalahah* yang mempunyai dasar tertentu di dalam *nass*, sedangkan yang tidak mempunyai dasar tertentu maka *masalahah* jenis ini tidak dapat diterima. Pendapat ini dihubungkan dengan al-Qadi Abu Bakar al-Baqilani dan sejumlah ulama al-Mutakallimun.

Kedua, Kelompok yang membolehkan menggunakan *masalahah* sebagai dasar penetapan hukum, baik *masalahah* tersebut memiliki kedekatan makna dengan *nass* yang ada atau tidak, selama tidak dijumpai penolakan oleh salah satu dari tiga sumber hukum yang

<sup>61</sup> *Ibid*, h, 876.



ada, yaitu Alqur'an, Sunnah, dan Ijma'. Pendapat ini dihubungkan dengan Imam Malik.

Ketiga, Kelompok yang berpendapat bolehnya menggunakan *maslahah* meskipun tidak ditemukan dalil yang mendukungnya, namun *maslahah* tersebut harus memiliki kedekatan makna dengan dalil-dalil yang ada atau maknanya. Pendapat ini dihubungkan dengan mazhab Syafi'i.<sup>62</sup>

Bagi Al-Juwayni *maslahah*, yang secara bergantian juga disebutnya dengan *munasabah* dan *istidlal*, tidaklah secara bebas dan tanpa persyaratan dapat diterima.<sup>63</sup> Al-Juwayni menegaskan bahwa *maslahah* yang dapat diterima adalah yang sejalan dan relevan dengan tujuan dan *usul al-Syari'ah* yang menurutnya dapat diklasifikasikan kepada lima kategori. Kelima kategori dari *usul al-syari'ah* tersebut adalah:

#### 1. Maslahah kategori pertama:<sup>64</sup>

أَحَدُهَا - مَا يَعْقِلُ مَعْنَاهُ وَهُوَ أَصْلٌ , وَيُقُولُ الْمَعْنَى الْمَعْقُولُ مِنْهُ إِلَى  
أَمْرٍ ضَرُورِيٍّ لَا بُدَّ مِنْهُ مَعَ تَقْرِيرِ غَايَةِ الْإِيَالَةِ الْكَلِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ الْعَامِيَّةِ.  
وَهَذَا بِمَنْزِلَةِ قَضَاءِ الشَّرْعِ بِوُجُوبِ الْقِصَاصِ فِي أَوَانِهِ , فَهُوَ مَعْلَلٌ  
بِتَحَقُّقِ الْعِصْمَةِ فِي الدِّمَاءِ الْمَحْكُوتَةِ وَالزَّجْرِ عَنِ التَّهْجُمِ عَلَيْهَا.

Pertama - adalah *maslahah* yang makna atau urgensinya dipahami

<sup>62</sup> Ibid, h. 1113-1114; Bandingkan al-Syalabi, *Ta'il al-Ahkam*. h. 292. Di dalam uraiannya yang disimpulkannya dari *al-Burhan* tersebut, al-Syalabi merubah urutan dari ketiga pendapat tersebut dengan memulainya dari pendapat yang paling ketat dalam menggunakan *maslahat*, yaitu pada urutan yang pertama, sampai kepada pendapat yang paling longgar, yaitu yang dihubungkan dengan Imam Maliki, pada urutan yang ketiga.

<sup>63</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2, h. 1204, 1206, 876.

<sup>64</sup> Ibid., h. 923.

oleh akal dan dia adalah merupakan asal. Makna yang dipahami tersebut kembali kepada masalah *daruri* yang mesti ada dalam rangka mewujudkan tujuan hidup manusia dan ketertiban umum. Hal tersebut seperti kedudukan hukum *syara'* tentang wajibnya hukum qisas dalam rangka menjamin terpeliharanya kehidupan manusia dan mencegah atau menghalangi adanya ancaman terhadap keselamatan tersebut.

Dari kutipan di atas dapat dipahami bahwa *masalah* kategori pertama ini, adalah berhubungan dengan kebutuhan *daruri* manusia (*al-masalih al-daruriyyat*) yang dipandang sejalan dengan tujuan utama dari syariah untuk menyelamatkan kehidupan manusia dan keteraturan umum. Dengan kata lain dapat dikemukakan bahwa kebutuhan *daruri* tersebut adalah seluruh kebutuhan manusia yang harus terpenuhi dan terpelihara dalam kehidupan ini, sehingga apabila gagal dalam mewujudkannya akan berakibat runtuh atau goncang kehidupannya. Al-Juwayni menjelaskan *masalah* kategori pertama ini dengan menyebut contoh seperti penetapan hukum qisas terhadap tindakan pembunuhan dalam rangka memelihara nyawa dan kehidupan umat manusia, karena nyawa atau kehidupan tersebut merupakan sesuatu yang *daruri* bagi manusia. Dengan demikian, setiap tindakan yang membawa kepada terancamnya kehidupan umat manusia maka tindakan tersebut harus dilarang. Memperhatikan keberadaan *masalah* kategori ini dapat dikembalikan kepada hal-hal yang bersifat universal yang dipandang sebagai kebutuhan *daruri* umat manusia.<sup>65</sup> Hak-hak yang termasuk ke dalam *masalah* kategori ini, menurut al-Juwayni, adalah seluruh kebutuhan yang bersifat universal (*al-umur al-kulliyyah*) yang melalui pemeliharaan terhadapnya, Syariah dapat menjamin keterpeliharaan tonggak kehidupan umat manusia.<sup>66</sup>

Uraian lebih lanjut tentang hak-hak yang termasuk ke dalam *masalah* kategori ini dikemukakan oleh Al-juwayni pada bagian lain dalam *al-Burhan*, sebagai berikut :<sup>67</sup>

<sup>65</sup> *Ibid*

<sup>66</sup> *Ibid.*,h. 928-929.

<sup>67</sup> *Ibid.*,h. 1150-1151.



Maka Syariah itu mengandung hal-hal yang diperintahkan, dilarang dan dibolehkan. Adapun yang diperintahkan, sebagian besarnya adalah berbagai perbuatan ibadah. Sedangkan hal-hal yang dilarang, syariah menetapkan tindakan pencegahan dalam perbuatan pelanggaran besar, yang secara umum adalah: darah (nyawa) dilindungi dengan pelaksanaan hukum kisas, kehormatan dipelihara dengan hudud (hukuman hadd), harta dijamin keselamatannya dari para pencuri dengan hukum potong tangan.

Dengan penegasan di atas, Al-Juwayni sebenarnya telah memprakasai gagasan tentang apa yang kemudian dikenal di kalangan ulama usul fikih dengan istilah *al-daruriyat al-khams*, lima hal yang secara *daruri* harus terjamin keterpeliharannya, yaitu: agama, jiwa, kehormatan, harta dan akal. Di dalam penegasannya di atas, al-Juwayni hanya menyebut :

1. Agama (ibadah)
2. Jiwa,
3. Kehormatan (keturunan), dan
4. Harta.<sup>68</sup>

Meskipun al-Juwayni hanya menyebutkan empat saja dari lima yang termasuk ke dalam *al-daruriyat al-khams* di atas, yaitu ibadah (agama), jiwa, kehormatan, dan harta, maka pemeliharaan terhadap akal sebagai unsur yang kelima secara otomatis mengikut kepada pemeliharaan terhadap empat hal yang disebutkan di atas. Hal tersebut adalah, karena pemeliharaan terhadap empat hal tersebut tidak akan ada artinya, atau tidak akan menjadi kenyataan, apabila fungsi dan keberadaan akal tidak terpelihara. Umpamanya, pelaksanaan ibadat atau ajaran agama tidak akan bisa direalisasikan apabila fungsi dan keberadaan akal tidak terpelihara.

---

<sup>68</sup> Al-Ghazali menyebutkan bahwa pemeliharaan terhadap kelima hal tersebut, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta manusia adalah merupakan *maqasid al-syari'ah*, dan itulah hakikat dari *maslahah*. Pemeliharaan terhadap kelima hal tersebut, yang disebutnya dengan *al-usul al-khamsah*, menempati posisi *al-darurat (waqi' fi rutbat al-darurat)*. Lihat al-ghazali, *al-Mustafa*, h. 251.

Demikian juga jiwa (kehidupan) tidak akan berarti dan hak melakukan transaksi (*tasarruf*) pada harta tidak dapat dilaksanakan apabila fungsi akal tidak berjalan secara baik dan normal. Bahkan dalam pemikiran al-Juwayni, peranan dan fungsi akal adalah sentral sekali bagi kehidupan manusia. Menurut al-Juwayni, manusia ditinjau dari segi syariat, wajib hukumnya untuk mengetahui Tuhan; dan untuk memperoleh pengetahuan tentang Tuhan adalah dengan mengadakan penalaran akal. Dengan demikian, sesuatu yang dapat menghantarkan kepada yang wajib, maka hukumnya adalah wajib. Selain itu, al-Juwayni juga menegaskan bahwa terlaksananya *taklif* dalam kehidupan seseorang hanyalah apabila akal orang tersebut berfungsi secara baik. Oleh karenanya, apabila seseorang terganggu akalnya, seperti seorang yang sedang dalam keadaan mabuk, maka terhalang pula *taklif* dari dirinya.<sup>69</sup> Dengan demikian, penyebutan jaminan keterpeliharaan akal sebagai bagian kelima dari *al-daruriyat al-khams* oleh al-Ghazali, murid dari al-Juwayni, dalam rangka menyempurnakannya, adalah merupakan keharusan agar terpeliharanya empat hal yang telah disebutkan oleh al-Juwayni di atas. Hal tersebut sejalan pula dengan apa yang diisyaratkan sendiri oleh al-Juwayni dalam pernyataan sebagai berikut:<sup>70</sup>

أَنَّ السَّابِقَ وَإِنْ كَانَ لَهُ حَقُّ الْوَضْعِ وَالتَّأْسِيسِ وَالتَّأْصِيلِ، فَلِلْمُتَأَخِّرِ  
التَّاقِدِ حَقُّ التَّتْمِيمِ وَالتَّكْمِيلِ ...

Bahwa sesungguhnya ulama yang datang terdahulu mempunyai hak untuk menemukan atau memprakarsai suatu gagasan pikiran, atau meletakkan dasar bagi suatu teori. Meskipun demikian, maka ulama yang kritis yang datang kemudian juga berhak untuk melakukan penyempurnaan (gagasan dan teori yang telah dirumuskan oleh pendahulunya)...

<sup>69</sup> Lihat uraian terdahulu yang menyinggung tentang fungsi dan peranan akal dalam pemikiran kalam dan usul fikih al-Juwayni.

<sup>70</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2, h. 1147.



Hal tersebutlah yang dilakukan oleh al-Ghazali, sepeninggal al-Juwayni, dalam masalah *al-daruriyat al-khamsah* sebagai yang telah dijelaskan di atas.

Kategori pertama dari *masalah* ini, sebagaimana yang telah dikemukakan di atas, adalah berkaitan dengan pemeliharaan terhadap kebutuhan *daruri* manusia. Kategori ini dalam konteks qiyas dapat ditinjau dari segi pertimbangan terhadap bagian-bagian *asl*, sebagian dengan sebagian yang lain; dan pertimbangan terhadap kasus yang lain di luar *asl* dengan berdasarkan pada *asl* tertentu apabila terdapat sesuatu yang mewujudkan kesesuaian di antara keduanya. Adapun yang pertama, yaitu pertimbangan bagian terhadap bagian yang lain dengan terpenuhinya syarat-syarat kesahihan suatu qiyas, hal tersebut merupakan tingkatan tertinggi dari qiyas *ma'na*. Meskipun demikian, adalah merupakan kekhususan dari *asl* kategori ini bahwa qiyas *juz'i* (*al-qiyas al-juz'i*) padanya, sekalipun statusnya adalah jelas (*jali*), apabila bertentangan dengan kaidah universal (*al-qaidah al-kulliyah*), maka qiyas yang jelas (*al-qiyas al-jali*) tersebut harus ditinggalkan karena mendahului kaidah universal.<sup>71</sup>

Sebagai contoh kasus adalah bahwa hukum qisas merupakan hak asasi manusia. Ketentuan qiyas padanya adalah adanya keharusan kesamaan (keseimbangan) antara kedua belah pihak. Ketentuan qiyas yang demikian mengharuskan tidak dibunuhnya, atau tidak diberlakukan qisas terhadap sejumlah orang (*al-jama'ah*) yang melakukan pembunuhan terhadap satu orang. Akan tetapi, dengan menyampingkan pemberlakuan qisas karena mengikuti ketentuan qiyas berarti telah merusak ketentuan umum yang universal (*al-qa'idah al-kulliyah*) dan melanggar hak asasi (kebutuhan) yang *dharuri* bagi manusia. Oleh karenanya, dalam penolakan terhadap pemberlakuan qisas pada saat dibutuhkan oleh kehidupan bermasyarakat, hal tersebut berarti telah menghancurkan dasar syariah kategori pertama ini.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> *Ibid*, h. 927.

<sup>72</sup> *Ibid*, h. 928

Dari keterangan di atas terlihat bahwa dalam pandangan al-Juwayni, masalahat *daruri* harus diprioritaskan pemeliharannya dari pada melaksanakan ketentuan qiyas. Dengan kata lain bahwa pelaksanaan ketentuan qiyas terhalang apabila pelaksanaan tersebut berakibat menelantarkan kemaslahatan *daruri* manusia.

## 2. Masalahah kategori kedua adalah: <sup>73</sup>.

وَالضَّرْبُ الثَّانِي - مَا يَتَعَلَّقُ بِالْحَاجَةِ الْعَامَّةِ، وَلَا يَنْتَهِي إِلَى حَدِّ  
الضَّرُورَةِ. وَهَذَا مِثْلُ تَصْحِيحِ الْإِجَارَةِ؛ فَإِنَّهَا مَبْنِيَّةٌ عَلَى مَسِيسِ الْحَاجَةِ  
إِلَى الْمَسَاكِينِ مَعَ الْقُصُورِ عَنْ تَمَلُّكِهَا، وَضِنَّةِ مَلَكَهَا بِهَا عَلَى سَبِيلِ  
الْعَارِيَةِ؛ فَهَذِهِ حَاجَةٌ ظَاهِرَةٌ غَيْرُ بِالْعَةِ مَبْلَغِ الضَّرُورَةِ الْمَفْرُوضَةِ فِي  
الْبَيْعِ وَغَيْرِهِ.

Kategori kedua adalah masalahat yang berhubungan dengan kebutuhan umum atau hajjiah, yang kadarnya tidak sampai mencapai batasan daruriyah. Yang termasuk kategori ini adalah seperti kebolehan melakukan transaksi sewa menyewa. Kebolehan ini didasarkan pada adanya kebutuhan terhadap tempat tinggal (rumah), akan tetapi disadari pula adanya keterbatasan kemampuan untuk memilikinya, kecuali itu para pemiliknya membatasi jalan memperoleh tempat tinggal tersebut hanya melalui transaksi sewa menyewa. Kebutuhan seperti ini jelas tidak sampai mencapai tingkat daruri yang mewajibkan transaksi jual beli dan lainnya.

Dari pernyataan al-Juwayni di atas dipahami bahwa kategori kedua dari masalahat adalah berhubungan dengan pemeliharaan terhadap kebutuhan umum (*al-hajat al-'ammah*) manusia, namun kebutuhan tersebut tidak sampai kepada tingkat *daruri*. Artinya, bahwa manusia tidak memperoleh kemudahan atau tidak dapat

<sup>73</sup> Ibid, h. 924



melaksanakan tugasnya dengan mudah, di dalam kehidupan ini apabila kebutuhan *hajjiah* ini tidak dapat diwujudkan. Akan tetapi, dengan tidak terpenuhinya kebutuhan *hajjiah* ini tidaklah sampai menyebabkan runtuhnya atau goncangnya kehidupan umat manusia sebagaimana tidak terpenuhinya kebutuhan *daruri*, namun mereka hanya mengalami kesulitan (*masyaaqqat*) di dalam kehidupan ini.

Dengan demikian, pengkategorian *maslahat* kelompok ini adalah didasarkan kepada sejumlah ketentuan Syari'ah yang bertujuan untuk menjamin terpeliharanya kebutuhan *hajjiah* manusia yang kedudukannya lebih rendah dari kebutuhan *daruriyah*-nya. *Maslahat* kelompok ini terdiri atas berbagai kebolehan atau izin untuk melakukan tindakan hukum yang bersifat meringankan, seperti kebolehan melakukan pinjam meminjam atau sewa menyewa. Kebolehan ini didasarkan kepada kenyataan terdapatnya kebutuhan terhadap rumah atau tempat tinggal, namun seiring dengan itu terdapat pula keterbatasan kesanggupan untuk memilikinya. Dalam kondisi yang demikian, maka kebolehan melakukan sewa menyewa adalah merupakan suatu kebutuhan bagi masyarakat, namun kadar kebutuhannya tidak sampai ke tingkat *daruriyah*. Meskipun demikian, tidak jarang terjadi, apabila dilihat kepada kasus perorangan, bahwa kebutuhan ini dapat meningkat dari tingkat kebutuhan *hajjiah* ke tingkat *daruriyah*.<sup>74</sup> Pada dasarnya transaksi pinjam meminjam atau sewa menyewa tidaklah merupakan kebutuhan yang sifatnya mesti (*daruri*) dan merupakan pilar kehidupan manusia, namun demikian, banyak di antara umat manusia yang memerlukannya. Sebagaimana halnya pada kebutuhan *daruri*, sebagai kategori pertama dari *maslahah*, maka kebutuhan manusia terhadap *maslahah* kategori kedua ini juga bersifat universal tanpa melihat maknanya pada individu-individu secara khusus. Al-Juwayni berpendapat bahwa apabila kebutuhan tersebut mencerminkan kebutuhan yang harus diberlakukan oleh semua orang, maka kebutuhan tersebut bisa jadi berubah menjadi kebutuhan yang sifatnya *daruri* bagi seseorang. Umpamanya,

---

<sup>74</sup> *Ibid*

apabila tidak ada seorang pun yang bersedia untuk meminjamkan atau menyewakan apa yang dibutuhkan seseorang, maka seseorang yang membutuhkan tersebut akan berada pada posisi membutuhkan secara *daruri*, ditinjau dari pribadinya seorang diri (*tablagh mablagh al-darurah fi haqq al-wahid*)<sup>75</sup>

Kategori kedua dari *usul al-Syari'ah* ini, sebagaimana yang dikemukakan di atas, adalah pemeliharaan terhadap kemaslahatan *hajjiyah* manusia. Pelaksanaan qiyas *juz'i* padanya dapat diterima; akan tetapi mengqiyaskan kasus yang berbeda asalnya tidak dapat diterima. Al-Juwayni dalam hal ini memberikan penjelasannya sebagai berikut :

Dalam pelaksanaan *ijarah* boleh keluar dari ketentuan qiyas *juz'i*. Sesungguhnya menukarkan sesuatu yang ada bendanya (*al-mawjud*) dengan tukaran yang tidak ada bendanya (*al ma'dum*) adalah keluar atau menyimpang dari ketentuan qiyas yang harus ditaati dalam pelaksanaan transaksi jual beli (tukar menukar), karena ketentuan qiyas yang berlaku adalah tidak dapat dilaksanakan transaksi tukar menukar kecuali antara dua hal yang kongkrit keberadaannya (*al-mawjudain*). Akan tetapi ketentuan qiyas yang demikian dapat dikesampingkan dalam transaksi sewa menyewa (*al-ijarah*) karena adanya kebutuhan yang mendesak (*al-hajjah*). Al-Juwayni dalam hal ini membangun argumentasinya dalam mengkategorikan transaksi *ijarah* ini agar masuk ke dalam *al-usul al-kulliyah* dengan memandang bahwa harta pada hakikatnya tidaklah dimaksudkan zatnya saja, tetapi juga adalah manfaatnya. Dengan memandang kepada manfaatnya tersebut terlihat secara jelas, seperti dalam kasus tempat tinggal, kendaraan dan lainnya, maka oleh karenanya dihubungkanlah transaksi *ijarah* ini dengan *al-usul al-kulliyah*.<sup>76</sup>

Lebih lanjut al-Juwayni menjelaskan bahwa mensyaratkan transaksi penukaran suatu benda yang ada (*al-mawjud*) dengan yang

<sup>75</sup> *Ibid*

<sup>76</sup> *Ibid*, h. 931-932



ada pula (*al-mawjud*) adalah dalam rangka kesempurnaan atau keutamaan saja dan tidak dipertimbangkan keterkaitannya dengan kebutuhan (*al-hajjah*) dan ini disebut dengan qiyas *juz'i*. Disebut dengan *juz'i* dalam hal ini tidak berarti berlakunya tertentu pada seseorang, atau bagian tertentu. Oleh karenanya, Al-Juwayni menolak pendapat yang menyatakan bahwa transaksi *ijarah* keluar dari ketentuan qiyas dan menyimpulkan bahwa orang yang berfikir demikian tidak memahami pernyataannya tersebut. Meskipun transaksi *ijarah* tersebut keluar dari ketentuan kesempurnaan atau keutamaan, namun transaksi tersebut sebenarnya dilaksanakan dalam rangka memenuhi kebutuhan *hajjiyah* (*al-hajjah*) manusia, dan *al-hajjah* tersebut adalah dasar Syari'ah (*al-asl*), sedangkan kesempurnaan itu adalah *far'* (cabang).<sup>77</sup>

Melakukan kesempurnaan atau keutamaan dalam suatu transaksi tersebut tujuannya adalah menyerahkan suatu urusan kepada pemiliknya, dan hal tersebut tinjauannya adalah dari segi keindahan Syari'ah; dan dari sudut pandang inilah, menurut al-Juwayni, diharamkannya *riba fadal* dan pencekalan hak melakukan transaksi terhadap hak milik sendiri (*al-hajar*) yang membuka jalan kepada *riba nasi'ah*<sup>78</sup>

Apabila dicermati secara kritis persoalan pada *maslahah* (dasar Syari'ah) kategori kedua ini, dalam pandangan Al-Juwayni, merupakan permasalahan yang padanya terdapat nilai yang cukup berharga. Dalam pandangan Al-Juwayni bahwa dasar dari transaksi jual beli bersandarkan pada kebutuhan *daruri* atau kebutuhan *hajji* yang menempati posisi *daruri*<sup>79</sup>

### 3. Maslahat kategori ketiga<sup>80</sup> :

وَالضَّرْبُ الثَّلَاثُ - مَا لَا يَتَعَلَّقُ بِضَرُورَةٍ حَاقَّةٍ وَلَا حَاجَةٍ عَامَّةٍ، وَلَكِنَّهُ

<sup>77</sup> *Ibid*, h. 932

<sup>78</sup> *Ibid*, h. 934

<sup>79</sup> *Ibid*, h. 934-935

<sup>80</sup> *Ibid*, h. 924-925

يَلُوحُ فِيهِ غَرَضٌ فِي جَلْبِ مَكْرَمَةٍ أَوْ فِي نَفْيِ تَقْيِضِ لَهَا، وَيَجُوزُ أَنْ  
يَلْتَحِقَ بِهَذَا الْجِنْسِ طَهَارَةُ الْحَدَثِ وَإِزَالَةُ الْخُبْثِ.

Kategori ketiga adalah maslahat yang tidak termasuk ke dalam maslahat daruri ataupun hajjiyyah, tetapi padanya terdapat kebutuhan untuk memperoleh kemuliaan atau meniadakan lawannya, yaitu kehinaan dan kerendahan. Yang berkaitan dengan kebutuhan kategori ini adalah mengangkat hadas dan menghilangkan kotoran.

Dengan demikian maslahat kategori ketiga ini berhubungan dengan kemanfa'atan bagi kehidupan, seperti kebutuhan yang bertujuan memperoleh kemuliaan atau menghindarkan kerendahan dan kehinaan. Tujuan utama yang terkandung di dalamnya adalah terwujudnya jaminan akan terpeliharanya moral dan akhlak yang baik (*makarim al-akhlak*). Kebutuhan tingkat ini juga bersifat universal, sehingga setiap orang pada setiap waktu harus terpanggil untuk memelihara dan mewujudkannya. Dalam rangka menjamin terpeliharanya kemaslahatan kategori ini, maka Syari'ah menuntut diwujudkannya kebersihan, seperti mengangkat *hadats* dan menghilangkan kotoran. Kebersihan tidaklah termasuk ke dalam kategori kebutuhan *daruri* dan tidak juga merupakan kebutuhan *hajji*, namun fungsinya di dalam kehidupan mendatangkan manfa'at atau faedah sehingga kehidupan lebih sempurna.

Maslahah kategori ini, sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, tidak berkaitan dengan kebutuhan *daruri* dan tidak juga dengan kebutuhan *hajji*, namun yang menjadi sarasannya adalah dorongan untuk mencapai kesempurnaan dan kemuliaan akhlak.<sup>81</sup> Meskipun demikian, pertimbangan kemaslahatan mengkehendaki tidak diwajibkan pelaksanaannya secara menyeluruh untuk sepanjang waktu karena dapat menimbulkan kesulitan. Umpamanya seperti tuntutan berwuduk, meskipun terkandung di dalamnya unsur kebersihan yang diakui oleh setiap akal yang sehat, namun

<sup>81</sup> *Ibid*, h. 937



syara' tidak memajibkannya untuk dilaksanakan setiap sa'at dan waktu, tetapi hanya pada waktu-waktu tertentu. Hal tersebut tidak lain adalah karena pelaksanaannya untuk setiap sa'at dan waktu akan menimbulkan kesulitan.<sup>82</sup> Sejalan dengan itu, Syari' juga mengakui bahwa pada diri setiap manusia yang berakal terdapat kesadaran akan keutamaan perbuatan menjauhi berbagai kotoran dan najis dari badan atau pakaian. Berdasarkan kenyataan di atas, maka pengangkatan kotoran dan najis (*izalat al-najrasah*) lebih diprioritaskan untuk dilakukan pada setiap sa'at dan waktu, mengingat pengangkatan najis dan kotoran memiliki signifikansi tersendiri dalam rangka mewujudkan kehormatan dan wibawa dalam kehidupan.<sup>83</sup>

Dalam rangka memelihara kebutuhan kategori ini, maka diharamkan mempergunakan najis untuk badan atau pakain selama tidak ada kebutuhan yang mendesak (*hajjiyah*). Keharaman tersebut seperti haramnya memakai kulit bangkai yang belum disamak, memakai pakaian yang terbuat dari kulit anjing dan babi, dan hal-hal kotor dan bernajis lainnya.<sup>84</sup> Akan tetapi, manakala kebutuhan kategori ini berhadapan dengan kebutuhan kategori yang lebih tinggi, seperti kategori pertama, yaitu kebutuhan *daruri*, maka kebutuhan kategori ini dapat dikesampingkan dan kebutuhan *daruri* didahulukan. Dengan demikian, dalam rangka memelihara kehidupan (jiwa), maka dibolehkan memakan bangkai atau makanan jenis lain yang sifatnya najis atau kotor manakala tidak ada makanan lain yang baik.<sup>85</sup> Permasalahan serupa dapat dikembangkan kepada pemakaian kulit bangkai atau kulit anjing dan babi, manakala tidak didapatkan pakaian lain ketika cuaca sangat dingin yang dapat mematikan.

Tidak seluruh permasalahan yang berkaitan dengan *masalah* kategori ini dapat dijelaskan secara gamblang makna dan tujuan

<sup>82</sup> *Ibid.*, h. 938-939

<sup>83</sup> *Ibid.*, h. 938-939

<sup>84</sup> *Ibid.*, h. 939.

<sup>85</sup> *Ibid.*, h. 942

dituntut melaksanakannya. Hal tersebut seperti tuntutan bertaharah dari *hadats*, yang dalam pandangan al-Juwayni, maknanya tidak dapat diungkapkan secara jelas oleh akal manusia, sehingga karenanya menutup pintu *qiyas* bagi permasalahan tersebut.<sup>86</sup> Demikian pula dalam penentuan keadaan *hadats*, lanjut al-Juwayni, tidak terdapat keserasian makna (*munasabah*) dan tidak pula ada keserupaan (*syabah*) antara penetapan *hadats* dengan sebab persentuhan laki-laki dan perempuan (*al-mulamasah*) dan penetapan *hadats* dengan sebab keluarnya sesuatu dari dua jalan (*khuruj al-kharij min al-sabilain*).<sup>87</sup>

#### 4. *Maslahat* kategori keempat,<sup>88</sup>

وَالضَّرْبُ الرَّابِعُ—مَا لَا يَسْتَنْدُ إِلَى حَاجَةٍ وَضُرُورَةٍ، وَتَحْصِيلُ الْمَقْصُودِ فِيهِ مَمْدُوبٌ إِلَيْهِ تَصْرِيحًا إِبْتِدَاءً، وَفِي الْمَسْلُوكِ الثَّلَاثِ فِي تَحْصِيلِهِ خُرُوجٌ عَنِ قِيَاسِ كُلِّ وَبِهَذِهِ الْمَرْتَبَةِ يَتَمَيَّزُ هَذَا الضَّرْبُ مِنَ الضَّرْبِ الثَّلَاثِ.

Kategori keempat adalah *maslahat* yang tidak merupakan kebutuhan hajjiah dan tidak pula daruriyah, dan tercapainya tujuan padanya hukumnya adalah *mandub* (dianjurkan), dan kriterianya yang ketiga adalah bahwa dalam merealisasikannya keluar dari ketentuan umum *qiyas*, sehingga dengan demikian keberadaan *maslahat* kategori ini dapat dibedakan dari kategori yang ketiga.

Al-Juwayni memformulasikan *maslahat* kategori keempat ini sama dengan kategori ketiga, namun dari segi prosedurnya terdapat perbedaan dengan kategori yang ketiga. Kemaslahatan yang dihasilkan dari kategori keempat ini berkaitan dengan masalah-masalah yang bersifat pengecualian yang keluar dari

<sup>86</sup> *Ibid*, h. 945

<sup>87</sup> *Ibid*. h. 945

<sup>88</sup> *Ibid*, h. 925



ketentuan umum qiyas. Umpamanya, adanya ketentuan-ketentuan tentang *al-kitabah*, yaitu pembatasan masa perbudakan (hamba *mukatab*), adalah untuk merealisasikan pembebasan dirinya, dan hal tersebut dianjurkan baginya. Pelaksanaan pembatasan waktu (*al-kitabah*) tersebut, yang merupakan penyebab terjadinya pemerdekaan, mengandung hal-hal yang keluar dari ketentuan qiyas, seperti transaksi (*mu'amalah*) yang dilakukan oleh majikan kepada hambanya, atau seperti pertukaran milik majikan dengan milik hambanya.<sup>89</sup>

Seperti yang telah dikemukakan di atas bahwa *maslahah* kategori keempat ini hampir sama dengan kategori ketiga dari segi sasarannya, yaitu memelihara kehormatan dan kemuliaan diri yang tuntutan mewujudkannya tidak dinyatakan sebagai wajib, namun hanya sebagai sunat (*al-nadab*). Contohnya adalah *al-kitabah*, yaitu perjanjian pemerdekaan budak antara seorang budak dengan tuan (pemilik)-nya. Meskipun demikian, terdapat perbedaan antara *maslahah* kategori keempat ini dengan kategori yang ketiga, yaitu adanya tindakan yang menyalahi kaedah yang telah baku, yaitu pelaksanaan transaksi muamalah antara seorang hamba dengan tuannya yang ketentuan dasarnya menurut kaedah yang telah baku tidak boleh, karena hal itu berarti transaksi antara milik dengan milik sendiri.<sup>90</sup> Dengan demikian, *qiyas* tidak dapat diberlakukan padanya, mengingat tidak dapatnya dikemukakan secara jelas makna yang serasi dengan hukum yang terkandung padanya.

##### 5. *Maslahat* kategori kelima,<sup>91</sup>

وَالضَّرْبُ الْخَامِسُ—مَا لَا يُلَوِّحُ فِيهِ لِلْمُسْتَنْبِطِ مَعْنَى أَصْلًا وَلَا مُقْتَضِي  
 مِنْ ضَرُورَةٍ أَوْ حَاجَةٍ، أَوْ اسْتِحْتِثَاتٍ عَلَى مَكْرَمَةٍ. وَهَذَا يَنْدُرُ تَصْوِيرُهُ  
 جِدًّا؛ فَإِنَّهُ إِنْ اِمْتَنَعَ اسْتِنْبَاطُ مَعْنَى جُزْئِيٍّ، فَلَا يَمْتَنَعُ تَخِيلُهُ كَلِيًّا.

<sup>89</sup> *Ibid*, h. 925-926

<sup>90</sup> *Ibid* h. 947

<sup>91</sup> *Ibid*, h. 926

Kategori kelima adalah *masalahat* yang tidak terdapat padanya makna asal, dan tidak pula kebutuhan *daruriyah* atau kebutuhan *hajjiyah* atau dorongan untuk memperoleh kemuliaan. Bentuk *masalahat* kategori ini sangat jarang sekali. Meskipun terhalang untuk memahami maknanya secara *juz'i* (bagian per-bagiannya) namun tidaklah terhalang untuk memikirkannya (memahaminya) secara menyeluruh (*kulli*).

Contoh dari *masalahat* kategori ini, menurut al-Juwayni, adalah aktifitas ibadah *badaniyah mahdah*. Makna dan manfa'atnya secara aktifitas per aktifitas, seperti ketentuan jumlah raka'at pada salat atau yang sejenisnya, kata al-Juwayni, tidak jelas dan tidak dapat dipahami; namun secara menyeluruh (*'ala al-jumlah*), ibadah salat tersebut mengandung makna yang jelas, seperti memelihara ketundukan dan kepatuhan hamba terhadap Allah, memperbaharui janji dan mengingat Allah yang senantiasa mencegah dari perbuatan keji dan munkar.<sup>92</sup> Dari penjelasan tentang *masalahah* kategori ini dapat dipahami bahwa dalam pandangan al-Juwayni terdapat *masalahah* yang secara *juz'i* tidak jelas makna dan manfa'atnya, namun secara *kulli*, makna dan kemaslahatannya dapat dipahami; dan *masalahah* yang demikian dipandang sebagai kategori yang terakhir. Selanjutnya, dari penjelasan di atas dapat pula disimpulkan bahwa dalam pandangan al-Juwayni bahwa aktifitas ibadah secara *juz'i* tidak dapat dipahami maknanya, sehingga karenanya dia menempatkan ibadah *badaniyah mahdah* dalam satu kategori tersendiri yang terpisah dari empat kategori *masalahah* sebelumnya.

*Maslahah* kategori kelima ini sebagaimana yang dicontohkan oleh al-Juwayni dengan ibadah *badaniah*, yaitu ibadah fisik, yang tidak kelihatan secara nyata makna tertentu sebagaimana halnya pada kebutuhan *daruri* dan *hajji* atau *tahsini*, seperti makna kebersihan pada *taharah* dan melahirkan kemerdekaan pada *kitabah*. Meskipun demikian, pada *masalahah* kategori kelima ini terdapat dugaan yang kuat bahwa padanya terkandung makna yang sifatnya umum dan absolut yang melahirkan sikap yang konstan dalam melakukan tugas-tugas kebaikan, mendorong hati untuk selalu

<sup>92</sup> *Ibid*, h. 926-927



berzikir dan mengingat pada Allah, dan menahan gejala yang tinggi untuk meraih keinginan dan kebutuhan duniawi. Persoalan atau makna yang umum dan universal ini tidak dimungkiri secara umum bahwa itulah yang merupakan tujuan Syari' dalam menetapkan pelaksanaan ibadah *badaniyyah*. Sejumlah *nass* Alqur'an telah menginformasikan tentang tujuan umum yang terkandung di dalam pensyari'atan ibadah *badaniyyah*, seperti firman Allah di dalam Al-Qur'an S. 29, al-'Ankabut: 45,

آتٰل مَا اَوْحٰى اِلَيْكَ مِنَ الْكِتٰبِ وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ ۗ اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى  
عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ اللّٰهِ اَكْبَرُ ۗ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٤٥﴾

Bacalah apa yang Telah diwahyukan kepadamu, yaitu Al Kitab (Al Quran) dan dirikanlah shalat. Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan- perbuatan) keji dan mungkar. dan sesungguhnya mengingat Allah (shalat) adalah lebih besar (keutamaannya dari ibadat- ibadat yang lain), dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan. [Q.S. al-'Angkabut:45]

Selain itu, tidak tertutup kemungkinan untuk menduga adanya tujuan lain dalam pelaksanaan ibadah *badaniyyah* tersebut, yaitu seperti seseorang dapat meningkat dari kepercayaan yang dimilikinya menjadi kedamaian dan ketenangan, kekuatan ibadah tersebut dapat mengarahkannya kepada pengendalian syahwatnya sehingga dia bisa terpelihara dari dorongan syahwatnya yang dapat menjerumuskannya kepada kecelakaan.<sup>93</sup>

Terhadap aktifitas ibadah *badaniyyah* ini tidak dapat diberlakukan *qiyas*, mengingat bahwa padanya terdapat hal-hal yang bersifat misteri yang tidak dapat dijangkau oleh pengamatan dan tidak dapat dinalar oleh akal (*ghair ma'qul al-ma'na*). Misalnya, perintah bertakbir pada saat memulai salat dan membaca salam pada saat mengakhirinya. Meskipun makna takbir dan salam dapat

<sup>93</sup> Ibid, h. 958-959.

dipahami, namun, pengkaitannya dengan pembukaan salat dan penutupannya, menurut al-Juwayni, tidak dapat dipahami (*ghair ma'qul*). Demikian pula halnya dengan pelaksanaan rukuk yang tidak berbilang dan sujud yang dilakukan berbilang di setiap raka'atnya, yang perbedaan tersebut tidak dapat dijelaskan maknanya oleh akal, dan karenanya penerapan *qiyas* padanya merupakan sesuatu yang tidak mungkin.<sup>94</sup>

Penjelasan al-Juwayni tentang lima kategori *masalahah* di atas merupakan kontribusinya yang signifikan terhadap konsep *masalahah* yang belum terformulasikan secara jelas. Dari penjelasannya tersebut dapat dipahami bahwa *masalahah* merupakan representasi dari pelaksanaan atau penerapan makna dan tujuan umum yang terkandung dalam hukum syara'. Dengan demikian, ijtihad yang didasarkan kepada *masalahah* pada dasarnya tidak berbeda dengan penetapan hukum berdasarkan pada makna dan semangat yang terdapat pada Syari'ah. Meskipun demikian, menurut al-Juwayni, tidak semua *masalahah* dapat diterima, seperti *masalahah* yang tidak sejalan dan tidak memiliki kesamaan dengan apa yang terkandung dalam makna dan tujuan Syari'ah. Signifikansi dari konsep al-Juwayni tentang *masalahah* terletak pada kemampuan untuk merumuskan hukum terhadap kasus-kasus baru yang tidak terdapat ketentuan hukumnya di dalam *nass* dan dalam perumusan tersebut tidak terjadi pelanggaran terhadap Syari'ah itu sendiri. Secara umum al-Juwayni berpandangan bahwa *masalahah* yang sejalan dengan tujuan (*maqasid al-Syari'ah*) adalah sebagaimana yang secara sistematis dibaginya kepada lima kategori di atas. Konsep al-Juwayni tentang *masalahah* dan hubungannya dengan perumusan hukum syara' ini, pada masa berikutnya dikembangkan dan disempurnakan oleh muridnya, al-Ghazali.

Suatu hukum yang dirumuskan berdasarkan kepada *masalahah* pada umumnya diterapkan kepada kasus-kasus yang status hukumnya tidak diatur secara tegas oleh *nass*, atau belum ada preseden atau kasus serupa sebelumnya. Proses penetapan hukum seperti

<sup>94</sup> *Ibid*, h. 959-961.



ini oleh al-Juwayni dinamainya dengan sebutan *istidlal* atau *istislah*. Al-Juwayni tidak menganggap hal demikian sebagai metode perumusan hukum yang berseberangan atau terlepas dari Syari'ah, karena perumusan hukum berdasarkan *maslahah*, dalam pandangan al-Juwayni, sejalan dengan prinsip-prinsip Syari'ah; dan al-Juwayni menegaskan bahwa tujuan syara' merupakan rujukan utama dalam menentukan suatu *maslahah*. Oleh karenanya, keabsahan suatu *maslahah* yang dapat dijadikan dasar dalam perumusan hukum, dalam pandangan al-Juwayni, tergantung pada kesejalanannya dengan tujuan syara'. Al-Juwayni selanjutnya menegaskan bahwa konsepnya tentang *maslahah* sejalan dengan apa yang diterapkan oleh para Sahabat Rasul SAW, yang dinamai oleh al-Juwayni dengan *al-Mustarsilin*.<sup>95</sup>

Penegasan al-Juwayni tersebut mengindikasikan bahwa selain terma *maslahah* dan *munasabah*, maka terma *al-maslahah al-mursalah* telah berkembang pada masa al-Juwayni.

Penemuan al-Juwayni tentang prinsip-prinsip dasar Syari'ah (*usul al-Syari'ah*) yang dirumuskannya ke dalam lima tingkatan tersebut di atas, yang harus dijadikan dasar dalam merumuskan sesuatu hukum terhadap kasus-kasus baru, pada masa berikutnya diadopsi oleh muridnya, al-Ghazali. Dalam pembahasannya, al-Ghazali lebih sering menggunakan terma *ma'na* dan *ma'ani*, atau *maqsud* dan *maqasid*<sup>96</sup> dari pada penggunaan terma *asl* atau *al-usul* sebagaimana yang sering dipergunakan oleh gurunya, al-Juwayni.

Al-Ghazali di dalam *Syifa' al-Ghalil* membagi *maslahah* kepada *maslahah* yang berhubungan dengan *al-din* (*dini*) dan yang berhubungan dengan *al-dunya* (*dunyawi*). Terpeliharanya kemaslahatan *al-dini* dan kemaslahatan *al-dunyawi* tersebut menurut al-Ghazali adalah merupakan tujuan (*maqasid*) Syari'ah.<sup>97</sup>

<sup>95</sup> Lihat *Ibid.*, h. 1203-1204

<sup>96</sup> Lihat al-Ghazali, *Syifa' al-Ghazali*, h. 145, 146, 149, 154, 155, 159-162.

<sup>97</sup> *Ibid.*, h. 159. Di dalam *al-Mustafa*, al-Ghazali mengemukakan pandangannya tentang *maslahah* secara lebih jelas dan tegas dengan menolak pandangan yang mengatakan bahwa *maslahah* adalah semata-

Selanjutnya, *masalah* yang pada dasarnya, dalam pandangan al-Ghazali, kembali kepada pemeliharaan terhadap tujuan (*maqasid*) Syari'ah tersebut, oleh al-Ghazali dibagi kepada tiga tingkatan, yaitu sebagaimana yang diungkapkannya berikut:

Ketahuilah bahwa tujuan (*maqasid*) Syari'ah terbagi kepada beberapa tingkatan, yaitu :

*Pertama*, Tujuan yang menempati posisi darurat (kebutuhan daruriyah). Termasuk ke dalam kelompok ini adalah seluruh yang berkaitan dengannya yang sifatnya menyempurnakan atau melengkapi keberadaannya.

*Kedua*, Tujuan yang berada pada posisi hajat (kebutuhan hajjiah). Termasuk ke dalam kelompok ini adalah seluruh yang berkaitan dengannya yang sifatnya melengkapi dan menyempurnakan eksistensinya.

*Ketiga*, tujuan yang menempati posisi al-tawassu'ah (kelapangan) dan *al-taysir* (kemudahan), yang kebutuhan terhadapnya tidak sampai mencapai tingkat darurat dan tidak juga hajjah; namun dengannya diperoleh kenyamanan, kelapangan dan kemudahan. Dengan kemaslahatan tingkatan ketiga ini terealisasikan tujuan Syari'ah yang bersifat *al-samhah al-sahlah al-hanifiyah* (yang lapang, mudah dan lurus).

---

mata upaya menarik manfaat dan menolak kemudaratan. Secara lengkap pernyataan al-Ghazali tersebut adalah :

*Adapun masalahat, secara umum diartikan sebagai meraih manfaat atau menolak mudarat, namun kami tidak mengartikannya demikian, karena menarik manfaat dan menolak mudarat adalah tujuan dari makhluk dan kebaikan makhluk dalam mewujudkan tujuan mereka. Akan tetapi yang kami maksudkan dengan masalahat adalah pemeliharaan terhadap tujuan syara'. Adapun tujuan syara' terhadap makhluk ada lima, yaitu: pemeliharaan terhadap agama mereka, diri (jiwa) mereka, akal mereka, keturunan mereka, dan harta mereka. Setiap (tindakan, perbuatan atau ketentuan) yang mengandung unsur pemeliharaan terhadap lima kebutuhan pokok tersebut maka dinamai masalahat, dan setiap tindakan yang menghilangkan (merusak) kelima kebutuhan tersebut disebut mafsadat, dan menolak kemafsadatan tersebut dinamai juga masalahat. Lihat al-Ghazali, al-Mustasfa, h. 251.*



Termasuk ke dalam bagian ini adalah segala sesuatu yang bersifat memperindah dan menyempurnakan.<sup>98</sup>

Al-Ghazali mengelompokkan kebutuhan manusia terhadap pemeliharaan jiwa, akal, kehormatan dan harta ke dalam kelompok pertama, yaitu kebutuhan daruriyah.<sup>99</sup> Di dalam karyanya *-al-Mustafa*, al-Ghazali memasukkan pemeliharaan terhadap kebutuhan beragama ke dalam kategori *maslahah daruriyah*, sehingga kategori ini meliputi pemeliharaan terhadap lima hal, yaitu (1) agama, (2) jiwa, (3) akal, (4) kehormatan, dan (5) harta. Di dalam *al-Mustasfa*, al-Ghazali mengubah penggunaan kata *al-bud'* (kehormatan) menjadi *al-nasl* (keturunan) dalam rangka memperluas jangkauan kemaslahatan manusia dalam bidang ini.<sup>100</sup> Di dalam *al-Mustasfa*, al-Ghazali tidak lagi membagi kemaslahatan kepada masalah yang bersifat *duniawi* dan yang bersifat *dini*, sebagaimana yang dilakukannya di dalam kitabnya *Syifa' al-Ghalil*.<sup>101</sup> Di dalam *Syifa' al-Ghalil*, dia sebenarnya telah mengakui bahwa di dalam masalah yang bersifat keagamaan tercakup di dalamnya masalah yang bersifat keduniaan. Hal ini dikemukakannya ketika mengutip ayat Alqur'an, surat Al-'Ankabut: 45, yang menerangkan bahwa "Salat mencegah manusia dari perbuatan keji dan munkar," sehingga pelaksanaan salat, dengan demikian, meliputi pemeliharaan terhadap masalah keagamaan dan masalah keduniaan sekaligus.<sup>102</sup>

Pembagian masalah kepada tiga kategori, yaitu (1) *daruriyat*, (2) *hajjiyat* dan (3) *tahsiniyat* merupakan kekhususan bagi al-Ghazali. Ide tentang pengklasifikasian masalah kepada beberapa kategori sesuai dengan tingkatan kebutuhan manusia bukanlah hal yang baru pada al-Ghazali, karena al-Juwayni, sebagaimana yang telah dijelaskan di muka, telah memperkenalkannya terlebih

<sup>98</sup> Al-Ghazali, *Syifa' al-alGhlil*, h. 161-162

<sup>99</sup> *Ibid.*, h. 160

<sup>100</sup> Al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, h. 251

<sup>101</sup> Al-Ghazali, *Syifa' al-Ghalil*, h.159.

<sup>102</sup> *Ibid.*, h.161

dahulu, yaitu dengan mengklasifikasikannya ke dalam lima kategori. Hanya saja pembagian yang dilakukan oleh al-Ghazali dipandang telah meliputi pembagian yang dilakukan oleh al-Juwayni; dan al-Ghazali dalam hal ini menyederhanakan pembagiannya menjadi tiga kategori dengan memasukkan kategori kelima dari klasifikasi al-Juwayni, yaitu tentang ibadah mahdah, yang kurang dipahami maknanya kecuali dalam keseluruhan dan totalitasnya, ke dalam bagian pemeliharaan agama, yang di antaranya meliputi masalah ibadah. Sedangkan perbedaan kategori ketiga dan keempat dalam versi al-Juwayni yang berkaitan dengan masalah yang sifatnya kesempurnaan dan keindahan (mukarramah/tahsiniyyah), tidak dilakukan oleh al-Ghazali, dan al-Ghazali kelihatannya menggabungkan kedua kategori tersebut menjadi satu yang disebutnya dengan tahsiniyyat. Selain itu, al-Ghazali juga memberikan contoh yang lebih luas dan rinci tentang masing-masing kategori dari masalah tersebut.

Pemikiran tentang masalah ini selanjutnya dibicarakan kembali dengan intensitas yang lebih tinggi dan uraian yang lebih rinci oleh al-Syatibi (w. 790 H/1388 M). Al-Syatibi di dalam karyanya al-Muwafaqat memberikan defenisi masalah sebagai berikut<sup>103</sup>:

وَأَعْنِي بِالْمَصَالِحِ مَا يَرْجَعُ إِلَى قِيَامِ حَيَاةِ الْإِنْسَانِ وَتَمَامِ عَيْشِهِ وَنَيْلِهِ مَا  
تَقْتَضِيهِ أَوْصَافُهُ الشَّهَوَانِيَّةُ وَالْعَقْلِيَّةُ عَلَى الْإِطْلَاقِ.

*Saya maksudkan dengan masalah adalah segala sesuatu yang berhubungan dengan substansi kehidupan manusia, penyempurnaan hidupnya, dan pemenuhan kebutuhan syahwat dan akalny secara mutlak.*

Sebagaimana al-Ghazali, al-Syatibi juga membagi masalah kepada masalah yang bersifat duniawi dan ukhrawi atau agama, serta dia juga mengklasifikasikannya kepada tiga kategori, yaitu:

<sup>103</sup> Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid 2, h.20

<sup>104</sup> *Ibid.*



daruriyah, hajjiyah, dan tahsiniyah.<sup>104</sup> Maslahah dimaksud, menurut al-Syatibi sejalan dengan pendapat al-Ghazali, meliputi pemeliharaan terhadap agama, jiwa, keturunan, harta dan akal.<sup>105</sup>

Dari penjelasan al-Juwayni tentang kelima *usul al-Syari'ah* di atas, dapat dipahami bahwa setiap hukum yang dirumuskan untuk suatu peristiwa atau kasus, menurut al-Juwayni, haruslah dalam rangka memelihara dan mewujudkan kemaslahatan manusia yang terkandung di dalam *usul al-Syari'ah* yang lima tersebut. Dengan demikian, perumusan hukum terhadap suatu kasus, terutama terhadap kasus yang tidak atau belum ditentukan hukumnya oleh nass, haruslah merujuk kepada kelima *usul al-syari'ah* di atas dan menjadikan kesejajaran maknanya dengan *usul al-Syari'ah* tersebut sebagai syarat dalam menentukan hukumnya. Pemeliharaan atas kesesuaian makna dengan *usul al-Syari'ah* tersebut dalam perumusan sesuatu hukum diaplikasikan ketika merumuskan hukum melalui metode qiyas ataupun *istidlal*.

Dalam penggunaan qiyas, pemeliharaan terhadap *usul al-Syari'ah* di atas harus dipertimbangkan dan bahkan dijadikan tolok ukur bagi keabsahan penggunaan qiyas tersebut.

### 3. *Istidlal* atau *Istislah*

Para ulama menggunakan redaksi yang berbeda terhadap *istislah*. Sebagian ada yang menggunakan istilah *al-munasib al-mursal*, dan yang lainnya menggunakan *al-istidlal*, *al-istislah*, dan *al-masalih al-mursalah*.<sup>106</sup>

Perbedaan penggunaan istilah tersebut, menurut al-Buti, didasarkan kepada cara pandang dan dasar pengamatan bahwa setiap hukum itu ditetapkan atas dasar kemaslahatan, yang dapat dilihat dari tiga sudut pandang, yaitu:

*Pertama*, dari segi kemaslahatan yang ditimbulkannya,

<sup>105</sup> *Ibid.*, h. 8

<sup>106</sup> Al-Buti, *Dawabit al-Maslahah*, h. 287.

Kedua, dari segi sifat yang sesuai atau sejalan yang penentuan hukum atasnya akan melahirkan kemaslahatan, dan

Ketiga, penetapan hukum berdasarkan kepada kemaslahatan.<sup>107</sup>

Ulama yang menganut pandangan pertama akan menggunakan istilah *al-masalih al-mursalah*, yaitu suatu istilah yang populer penggunaannya. Sedangkan yang menganut cara pandang kedua, seperti Ibn al-Hajib di dalam kitab *Mukhtasar al-Muntaha al-Usuli* dan al-Ghazali di dalam *Syifa'al-Ghalil*, menggunakan *al-munasib al-mursal*.<sup>108</sup> Sementara yang memiliki cara pandang ketiga menggunakan istilah *istislah* atau *istidlal*.

Yang pertama digunakan oleh al-Juwayni di dalam *al-Burhan* dan juga oleh al-Ghazali di dalam *al-Mustasfa*, dan yang kedua, yaitu *istidlal*, digunakan oleh al-Juwayni di dalam *al-Burhan*. Dan Imam al-Zarkasyi, di dalam *al-Bahr al-Muhit*, menggunakan istilah *al-istidlal al-mursal* sebagai ganti dari *al-masalih al-mursalah*.<sup>109</sup>

Meskipun para ulama mempunyai cara pandang yang bervariasi terhadap *al-masalih al-mursalah*, dengan melahirkan istilah dan nama yang bervariasi pula, akan tetapi, kata al-Buti, hakikat keseluruhannya adalah satu, yaitu<sup>110</sup>:

كُلُّ مَنفَعَةٍ دَاخِلَةٍ فِي مَقَاصِدِ الشَّارِعِ دُونَ أَنْ يَكُونَ لَهَا أَوْ لِحِسِّهَا  
الْقَرِيبِ شَاهِدٌ بِالْإِعْتِبَارِ أَوْ الْإِلْغَاءِ.

<sup>107</sup> Ibid

<sup>108</sup> Ibn al-Hajib, sebagaimana juga halnya dengan al-Ghazali, membagi *al-munasib* kepada empat macam, yaitu (1) *munasib mu'atstsir*, (2) *munasib mula'im*, (3) *munasih gharib*, dan (4) *munasib mursal*. Lihat Ibn al-Hajib pada *Hasyiyah al-'Allamah al-Taftazani wa Hasyiyah al-Syarif al-Jurjani 'ala Mukhtasar al-Muntaha al-Usuli* karya Imam Ibn al-Hajib al-Maliki, 2 Juz (Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiyyah, Cet. Kedua, 1403 H/1983 M), Juz 2, h. 242; AL-Ghazali, *Syifa'al-Ghalil*, h.158, 207

<sup>109</sup> Al-Ghazali, *al-Mustasfa*, h. 250-259; al-Juwayni, *al-Burhan*, juz 2, h. 932-938; 1113-1114; al-Buti, *Dawabit al-Maslahah*, h. 287.

<sup>110</sup> Al-Buti, *Dawabit al-Maslahah*, h.. 288



Setiap manfa'at yang termasuk ke dalam tujuan Syari', akan tetapi tidak terdapat syahid (nass) untuk memandangnya (mengamalkannya) atau untuk meninggalkannya.

Imam al-Juwayni menguraikan secara agak luas mengenai istilah, atau yang disebutnya juga dengan *istidlal*, di dalam *al-Burhan*. Beliau mendefenisikan *istidlal* dengan.<sup>111</sup>

مَعْنَى مُشْعَرٍ بِالْحُكْمِ مُنَاسِبٌ لَهُ فِيمَا يَقْتَضِيهِ الْفِكْرُ الْعَقْلِيُّ مِنْ غَيْرِ  
وَجِدَانٍ أَصْلٍ مُتَّفَقٍ عَلَيْهِ وَالتَّعْلِيلُ الْمَنْصُوبُ جَارٍ فِيهِ.

(*Istidlal*, istilah adalah) Pengertian atau makna yang menginformasikan suatu hukum yang sejalan dengan tuntutan akal fikiran tanpa adanya dalil yang disepakati yang menunjuk pada hukum tersebut, sementara 'illat yang dijadikan landasan berfikirnya terdapat padanya.

Apabila diamati pernyataan al-Juwayni tersebut di atas tentang pandangannya terhadap *al-istidlal*, dapat disimpulkan bahwa *istidlal* dalam pemikirannya merupakan bagian yang terpisah dari, dan sejajar dengan *qiyas*. Sebagaimana yang telah dijelaskan di muka bahwa dalil hukum syara' secara hakiki menurut al-Juwayni adalah *nutq al-Syari'*,<sup>112</sup> yaitu Alqur'an dan Sunnah, selanjutnya diikuti dengan *ijma'* yang disandarkan kepada periwayatan yang pasti (*mutawatir*), sehingga menjadi dalil hukum bersama (mengikuti) Alquran dan Sunnah. Dari ketiga sumber tersebut, al-Juwayni selanjutnya berpendapat bahwa para mujtahid, dengan mempergunakan akal pikiran mereka, dapat merumuskan hukum terhadap kasus-kasus baru yang tidak disinggung di dalam ketiganya melalui dua cara, yaitu :

**Pertama**, dengan mendasarkan hukum kepada makna yang sesuai (*ma'na munasib*) dengan tujuan syara' serta terdapat dalil (*asal*) yang menunjukkan pada, atau sebagai *syahid* baginya, yang cara pertama ini disebutnya dengan *qiyas*.

<sup>111</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, jus 2, h. 1113

<sup>112</sup> *Ibid.*, juz 1 h.562

*Kedua*, dengan mendasarkan hukum kepada makna yang sesuai (*al-ma'na al-munasib*) dengan tujuan syara' namun tidak dijumpai dalil (*asal*) tertentu yang menunjukkan pada, atau sebagai *syahid* bagi, makna tersebut, yang cara ini disebutnya dengan *al-istidlal*.<sup>113</sup>

Pada dasarnya apa yang disebut *istidlal* oleh al-Juwayni, dari pengertiannya tentang *istidlal* di atas, adalah sama dengan apa yang disebut *al-munasib al-mursal al-mula'im* oleh para ulama usul fikih dari kalangan aliran Mutakallimin, atau *masalah mursalah* oleh kalangan Malikiyah;<sup>114</sup> dan al-Juwayni sendiri, selain menyebutnya dengan *istidlal* juga memberinya nama dengan istilah baru yaitu *al-istislah*.<sup>115</sup> Dalam hal ini al-Juwayni adalah merupakan ulama pertama yang menggunakan terma *istislah*.<sup>116</sup> Akan tetapi, Al-Khudari menyatakan bahwa al-Ghazali lah yang menamakannya dengan *istislah*,<sup>117</sup> sehingga dipahami dari pernyataannya tersebut bahwa dalam pandangannya justeru al-Ghasali lah yang pertama menamakannya demikian. Akan tetapi, karena al-Ghazali adalah murid dari al-Juwayni, sementara al-Juwayni di dalam karyanya *al-Burhan* telah menyebut dan memperkenalkan terma *istislah* tersebut, sehingga karenanya dapat ditarik kesimpulan bahwa al-Juwayni lah yang pertama memberi nama *istislah* tersebut, dan karenanya juga tidak diragukan lagi bahwa al-Ghazali mengambilnya dari gurunya, al-Juwayni. Hal tersebut adalah, karena al-Ghazali sendiri pada bagian akhir dari kitab usul fikih yang merupakan karyanya yang pertama, setelah tamat belajar dari al-Juwayni, yaitu kitab *al-Mankhul min Ta'liqat al-Usul*, menyebutkan bahwa karyanya tersebut tidak lebih sekedar komentar (*ta'liq*) dari hasil

<sup>113</sup> *Ibid.*, juz 1 h. 562, juz 2, h. 1113

<sup>114</sup> Muhammad al-Khudari, *Usul al-Fiqh* (Mesir: Al-Maktabah al-Tijariyah, Cet. Ketiga 1358 H/1938 M), h. 302-303

<sup>115</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan.*, juz 2, h. 1114, 936-938

<sup>116</sup> Lihat Rudi Paret, "Istihsan and Istislah," *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, eds. E. Van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat (Leiden: E.J. Brill, 1978), vol. IV, h. 257, yang menegaskan bahwa Iman al-Haramayn al-Juwayni adalah ulama pertama yang menggunakan terma *istislah*.

<sup>117</sup> Al-Khudari, *Usul al-Fiqh*, h. 303



karya gurunya, yaitu Imam al-Haramayn al-Juwayni, dalam usul fikih tanpa mengurangi atau melebihi sedikitpun.<sup>118</sup>

*Istidlal* kalau demikian, dalam pandangan al-Juwayni, merupakan dalil yang bukan berupa *nass* dan bukan pula *ijma'* ataupun *qiyas*, tetapi berbeda dari ketiganya.

Para ulama mazhab yang empat menerima keberadaan *istidlal* dan bahkan menjadikannya sebagai dalil dalam merumuskan hukum, kecuali al-Ghazali yang hanya menganggapnya sebagai dalil yang lemah dan diragukan (*al-usul al-mawhumah*). Al-Ghazali menginterpretasikannya sebagai dalil yang tidak mempunyai kekuatan hujjah pada zatnya, sehingga harus merujuk kepada Alqur'an dan Sunnah. Di dalam argumentasinya al-Ghazali menyatakan sebagai berikut :

"Ini (yaitu *al-masalih*) adalah merupakan bagian dari dalil-dalil yang lemah. Oleh karenanya, siapa yang menganggapnya sebagai dalil yang kelima, maka dia adalah keliru. Sesungguhnya kami merujuk suatu kemaslahatan kepada pemeliharaan *maqasid al-syar'i* dan hal ini hanya dapat diketahui melalui informasi dari Alqur'an, Sunnah dan *ijma'*. Dengan demikian, maka setiap masalah yang tidak dikembalikan kepada pemeliharaan tujuan-tujuan yang dipahami melalui Alqur'an, Sunnah dan *ijma'*, maka hal tersebut termasuk ke dalam *al-masalih al-gharibah* (kemaslahatan yang asing atau ganjil) yang tidak sesuai dengan ketentuan syara', sehingga karenanya hal tersebut adalah batil dan harus dibuang atau dikesampingkan, dan siapa yang berpaling kepadanya dengan menjadikannya sebagai dalil dalam penetapan hukum maka sesungguhnya dia telah membuat syari'at sendiri.<sup>119</sup>

Al-Ghazali lebih lanjut menegaskan bahwa setiap masalah yang sifatnya adalah memelihara tujuan syara' yang diketahui melalui Alqur'an, Sunnah dan *Ijma'*, maka dalil tersebut merupakan

<sup>118</sup> Al-Ghazali., *al-Mankhul.*, h. 504

<sup>119</sup> Al-Ghazali, *Al-Mustasfa*, h. 257-258

dalil-dalil syara', namun tidak dinamai dengan qiyas tetapi justru dinamai *maslahah mursalah*, karena qiyas adalah merupakan dalil yang dirumuskan berdasarkan *nass* tertentu, sementara *maslahah mursalah* kandungan tujuan syara' yang dipahami darinya tidak berdasarkan kepada satu dalil *nass* tertentu, namun berdasarkan kepada sejumlah dalil yang banyak dari *nass* Alqur'an dan Sunnah, dan *qarinah-qarinah* keadaan yang menunjukkan kepada tujuan syara', sehingga karena itulah dinamai dengan *maslahah mursalah*.<sup>120</sup>

Pengungkapan yang cukup baik oleh al-Ghazali tentang pandangannya mengenai dalil-dalil hukum (*al-usul*) seperti yang dijelaskan di atas, menunjukkan bahwa pemikiran tersebut diambilnya, atau mendapatkan inspirasi, dari gurunya Imam al-Haramayn al-Juwayni. Al-Juwayni, sebagaimana yang telah dijelaskan pada Bab terdahulu, berpendapat bahwa *al-usul* (dalil-dalil hukum) terdiri atas *nutq al-Syari'*, yaitu Alquran dan Sunnah, *ijma'*, dan sesuatu yang dapat diistimbatkan (dirumuskan hukum) dari ketiganya atau disandarkan kepada ketiga sumber tersebut. Sekaligus gambaran ini juga mengisyaratkan kepada pemikirannya tentang apa yang disebut sebagai *al-maslahat al-mursalah*, atau dalam redaksinya disebut dengan *istidlal* atau *istislah*. Pada dasarnya para ulama berbeda pendapat tentang kehujjahan dan pengambilan *al-maslahat al-mursalah* sebagai dalil. Perbedaan pendapat tersebut, menurut al-Juwayni, terbagi kepada tiga pendapat, yaitu :

*Pertama*, al-Qadi al-Baqillani menolak penggunaan *istidlal*, dan beliau hanya menerima penetapan hukum berdasarkan kepada dalil *nass*.

*Kedua*, Imam Malik yang secara luas menerima penggunaan *istidlal* dengan mengakui *maslahat* yang jauh (berjarak) dari *maslahat mu'tabarah*, dan karenanya beliau menetapkan hukum bunuh atau mengambil harta atas dasar kemaslahatan yang disimpulkan oleh akal (*ghalib al-zann*), meskipun tidak ditemukan dasarnya pada *nass* yang menunjuk pada kemaslahatan tersebut.

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, h. 258-259



Ketiga, Imam Syafi'i yang menerima *istidlal* yang tidak ditopang oleh dalil (*asl*), namun disyaratkannya tidak menyimpang dan jauh dari kandungan *nass* yang ada. Beliau menegaskan bahwa adalah boleh untuk mengkaitkan atau menggantungkan hukum kepada *maslahat* yang terlihat menyerupai (*syabihat*) dengan *maslahat mu'tabarah* atau ada keserupaan dengan *maslahat* yang mempunyai sandaran pada hukum yang ada dalilnya di dalam *nass*.<sup>121</sup>

Dalam hal ini Al-Juwayni berpendapat bahwa *al-maslahat* dapat dijadikan instrumen dalam merumuskan hukum, namun dengan syarat. Syarat yang diajukan oleh al-Juwayni adalah bahwa *al-maslahat* tersebut harus memiliki kedekatan dengan dasar-dasar (*al-usul*) yang ditunjuk oleh syara' sebagai sumber hukum. Dalam penjelasannya al-Juwayni menyatakan; "Ini adalah pembicaraan yang luas dan mendalam. Sesungguhnya telah tetap dalil-dalil yang mempunyai illat hukum, dan para ulama pendukung qiyas telah sepakat mengenai illat dalil-dalil tersebut". Al-Juwayni lebih lanjut menegaskan bahwa *istidlal* terkait dengan illat, dan mempertimbangkan makna dengan makna yang dekat adalah lebih didahulukan dari pada pertimbangan terhadap bentuk lahirnya secara umum. Apabila makna yang diperoleh oleh mujtahid atau pelaku *istidlal* melalui ijtihadnya memiliki kedekatan kepada syara' dan tidak ada dalil yang menolaknya, maka *istidlal* tersebut adalah *istidlal* yang diterima (*maqbul*).<sup>122</sup>

Al-Juwayni di dalam sejumlah pernyataannya di beberapa karyanya menegaskan bahwa penggunaan *al-istidlal* atau *al-istislah* tidaklah dapat dilakukan secara bebas dan *mutlaq* atau tanpa batas. Di antara pernyataannya tersebut mengatakan : "Kami menyadari bahwa tidaklah diserahkan begitu saja kepada para ulama dan pemikir untuk berpendapat menurut apa yang mereka anggap dan buktikan benar melalui hasil analisa mereka, karena banyak permasalahan yang disimpulkan oleh akal sebagai sesuatu yang benar dalam kesimpulannya tentang permasalahan wilayah atau

<sup>121</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, juz 2, h. 1113-1114

<sup>122</sup> *Ibid.*, h. 1122

kenegaraan (politik), dan syara' datang dengan ketentuan mengharamkannya".<sup>123</sup> Al-Juwayni lebih lanjut mengatakan: "Kita tidak mengingkari adanya keterkaitan masalah-masalah syara' dengan aspek-aspek kemaslahatan (*al-masalih*), namun hal tersebut hanya terbatas pada dalil-dalil tertentu dan tidak terbuka secara bebas pada seluruh jenis-jenis *istislah*. Sejalan dengan itu, kita juga meyakini bahwa setiap peristiwa tidaklah sunyi dari hukum-hukum Allah yang berlaku pada hamba-hamba Allah yang ta'at beribadah."<sup>124</sup>

Pandangan al-Juwayni tentang persyaratan *istislah* tersebut akan terlihat semakin jelas melalui keterangannya di dalam *al-Burhan*, sebagai berikut :

"Kita menanggapi pemikiran Imam Malik r.a yang mengatakan : 'Apakah dibolehkan mengikatkan diri kepada setiap pendapat akal ? Maka jika jawabannya tidak, tentu tidak akan ditemukan rujukan yang dapat dijadikan pendukung dalam menetapkan status hukum sesuatu kasus, kecuali kedekatan maknanya dengan sumber-sumber syara' sebagaimana yang dikehendaki oleh al-Syafi'i. Selanjutnya, apabila dia tidak menyebutkan suatu ketentuan hukum, dan menjelaskan bahwa tidak ada *nass* mengenai statusnya serta tidak pula ada sumber yang dapat dijadikan rujukan, maka persoalannya tentu dikembalikan kepada pemikiran yang bebas tanpa ikatan (*al-ra'y al-mursal*) dan mencari kebenaran melalui akal, maka hal ini merupakan tindakan berani dan keluar dari ketentuan hukum yang baku. Kalaulah sah dan dapat diterima sikap berpegang kepada setiap rumusan akal tanpa adanya pertimbangan kedekatannya dengan sumber syara', sungguh seorang yang memiliki kecerdasan berpikir, seorang yang berpengalaman luas tatkala bertanya kepada para mufti tentang hukum suatu kasus yang oleh para mufti tersebut

<sup>123</sup> Al-Juwayni, *Al-Ghiyatsi*, h. 430. Akan tetapi di dalam pernyataannya tersebut al-Juwayni tidak mengiringinya dengan penyebutan contoh kasusnya.

<sup>124</sup> *Ibid*



dijawab tidak ada *nass* yang mengaturnya di dalam Alqur'an, tidak di dalam Sunnah dan tidak ada pula dalil lain yang cocok dengan kasus tersebut, niscaya orang tadi boleh mempergunakan akalnyanya dan beramal dengan kebenaran berdasarkan pertimbangan akalnyanya tersebut dan dengan yang lebih pantas berdasarkan pertimbangan *istislah*. Ini adalah merupakan kesulitan ganda yang sulit dan tidak akan berani dilakukan oleh seorang yang beragama, karena tujuannya adalah mengembalikan permasalahan kepada pemikiran para ahli dan kebijaksanaan para ulama. Sementara kami (al-Juwayni) dengan yakin memahami permasalahan tersebut tidaklah demikian tetapi justru sebaliknya.<sup>125</sup>

Al-Juwayni selanjutnya menjelaskan bahwa dasar pentingnya permasalahan tersebut adalah karena sudut pandang pemikiran berbeda-beda dan beragam sesuai dengan perbedaan daerah, tempat dan waktu. Dengan demikian, karena hukum didasarkan kepada hasil pemikiran yang dirumuskan melalui cara *al-istislah*, sementara itu prosedur atau langkah dan metode yang ditempuh berbeda-beda, maka tentunya perbedaan hukum yang dihasilkan adalah sejalan dengan perbedaan sebab-sebab perumusan hukum tersebut. Tambahan lagi bahwa hasil atau tingkat pemikiran masing-masing para pemikir itu juga berbeda-beda, dan bahkan mungkin terdapat pertentangan antara satu dan yang lainnya terhadap permasalahan yang bersifat *zaan* (*al-maznunat*), dan perbedaan atau pertentangan tersebut tidak harus terjadi apabila permasalahannya memiliki dalil hukum atau makna yang dekat kepada sumber hukum yang ada. Oleh karena itu, apabila para pemikir tersebut memperhatikan serta meneliti dalil-dalil yang ada, dan kemudian mereka menjadikannya sebagai titik tolak dalam menyelesaikan serta mendudukan hukum terhadap permasalahan yang muncul, maka hasilnya tidak akan melahirkan perbedaan pandangan yang begitu besar dan jauh dari *nass* atau dalil yang ada.<sup>126</sup> Dari pernyataannya

<sup>125</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2 h. 1119-1120

<sup>126</sup> *Ibid.*, h. 1120-1121

ketika mengomentari pendapat di atas, terlihat bahwa sebenarnya al-Juwayni meragukan pendapat tersebut adalah benar berasal dari Malik. Hal tersebut terlihat dari penggunaan kata *in sahha al-naql 'anhu*, artinya "jika benar pendapat tersebut dinuqil (dikutip) dari Malik."<sup>127</sup>

Keraguan al-Juwayni tersebut diikuti pula dan bahkan diperkuat oleh pernyataan yang dikemukakan oleh al-Amidi, sebagai berikut :

*Diriwayatkan dari Malik, bahwa dia berpendapat bolehnya berhujjah dengan al-munasib al-mursal, sementara para sahabat dan pengikutnya mengingkari bahwa pendapat itu berasal dari Malik. Boleh jadi riwayat tersebut, jika benar berasal dari Malik, lebih tepat dipahami bahwa dia tidak memaksudkannya pada setiap masalah, tetapi justru hanya pada hal-hal yang termasuk ke dalam kategori al-maslahah al-daruri al-kulli yang diketahui secara qat'i, dan bukan pada masalah yang tidak daruri, tidak kulli dan tidak pula diperoleh secara qat'i.*<sup>128</sup>

Pandangan Al-Juwayni tentang *masalah* pada dasarnya tidaklah mengenyampingkan atau meninggalkan *nass (asl)*. Dia tidak akan berpaling dan beramal dengan *masalah* selama dia menemukan *nass*. Dengan pandangan yang demikian, dapat dipahami bahwa al-Juwayni akan memilih *nass*, manakala terdapat perbedaan, apalagi pertentangan antara tuntutan atau tunjukan *nass* dengan *masalah* yang dirumuskan melalui ijtihad semata, atau pertimbangan akal saja.

#### D. Perumusan Hukum berdasarkan *Maslahah*

Dalam merumuskan dan menetapkan sesuatu hukum atau menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapkan kepadanya, Al-Juwayni pada dasarnya, sesuai dengan pemikiran usul fikihnya, mempedomani beberapa ketentuan sebagai berikut :

<sup>127</sup> *Ibid.*, h. 1121

<sup>128</sup> Al-Amidi, *Al-Ihkam.*, Juz 4, h. 141



1. Terikat kepada *nass* selama *nass* memberikan keterangan yang memadai tentang hukum

Al-Juwayni selalu merujuk kepada *nass-nass* yang ada dalam merumuskan sesuatu hukum, dan dia selalu terikat kepada *nass* selama ditemukannya *nass* yang berhubungan dengan permasalahan yang sedang dihadapinya. Beliau tidak akan meninggalkan atau menelantarkan *nass* serta berpaling kepada sumber lain, sebelum beliau mencari dan membahas *nass* terlebih dahulu untuk menyelesaikan sesuatu kasus hukum yang dihadapinya. Hal ini sejalan dengan komitmen dan pandangan beliau tentang urutan sumber-sumber hukum, yaitu *nass* (*nutq al-Syari'*), kemudian *ijma'*, dan selanjutnya metode perumusan hukum yang terdiri atas *qiyas* dan *istidlal* (*istislah*).

Dengan demikian, *nass* dalam pandangan al-Juwayni, harus didahulukan dari pada *ijtihad* ataupun kemaslahatan meskipun *ijtihad* atau kemaslahatan tersebut dimaksudkan dalam rangka memelihara keserasian Syari'ah terhadap perkembangan zaman. Keterikatannya kepada *nass* tersebut terlihat dari beberapa keterangan dan sikap yang ditunjukkan oleh al-Juwayni, sebagai berikut :

- a. Al-Juwayni selalu menekankan bahwa sumber atau *usul* dari fikih adalah Alqur'an, Sunnah dan *Ijma'*. Selain dari ketiga sumber tersebut, menurut al-Juwayni, adalah merupakan hasil rumusan (*istinbat*) dari ketiga sumber tersebut,<sup>129</sup> yaitu seperti *qiyas* atau *maslahah*. Dengan demikian, apabila *maslahah* adalah merupakan hasil rumusan dari *nass* maka jelas tidak mungkin untuk beramal dengan *maslahah* apabila *maslahah* tersebut bertentangan dengan *nass*.
- b. Penolakan atau kecaman al-Juwayni terhadap mereka yang berpendapat tentang kebolehan melebihi pelaksanaan hukum *ta'zir* dari jumlah atau batasan *hudud*. Al-Juwayni memandangnya sebagai sikap yang telah lari atau keluar dari

<sup>129</sup> Al-Juwaydi, *Al-Burhan*, Juz 1, h. 562; Juz 2, h. 743-744

ketentuan agama.<sup>130</sup> Di antara pernyataan al-Juwayni tentang hal ini adalah<sup>131</sup>

وَمَنْ تَشَبَّثَ بِهَذَا فَقَدْ انْسَلَّ عَنْ رِبْقَةِ الدِّينِ انْسِلَالُ الشَّعْرَةِ مِنَ  
العَجِينِ.

*Siapa yang berpegang dengan pendapat ini (melembihkan hukuman ta'zir dari ketentuan hudud yang ada), maka sesungguhnya dia telah keluar dan melepaskan diri dari rantai atau ikatan agama seperti terlepasnya sehelai rambut dari tepung.*

- c. Pernyataan Al-Juwayni mengenai ketentuan hukum yang dirumuskan dan dicatatnya yang belum pernah dirumuskan oleh para ulama sebelumnya., sebagai berikut :<sup>132</sup>

وَلَكِنِّي لَا أَبْتَدِعُ وَلَا أَحْتَرِعُ شَيْئًا، بَلْ الْأَحِظُّ وَضَعَ الشَّرْعَ، وَأَسْتَشِيرُ  
مَعْنَى يُنَاسِبُ مَا أَرَاهُ وَأَتَحَرَّاهُ. وَهَكَذَا سَبِيلُ التَّصَرُّفِ فِي الْوَقَائِعِ  
الْمُسْتَحْدَةِ، الَّتِي لَا تُوجَدُ فِيهَا أَجْوِبَةُ الْعُلَمَاءِ مُعَدَّةً.

*....Akan tetapi saya tidak mengada-ada, dan tidak pula menciptakan sesuatu yang tidak ada, tetapi justeru saya meneliti ketentuan syara' dan menentukan makna yang sesuai terhadap masalah yang sedang saya hadapi dan selidiki. Demikianlah jalan pemecahan terhadap berbagai permasalahan yang baru yang tidak ditemukan jawaban dan pendapat para ulama mengenai status hukumnya*

Dengan pernyataan di atas, al-Juwayni menegaskan bahwa ijtihad mestilah dilakukan dengan cara meneliti berbagai ketentuan dan peraturan yang telah diterapkan oleh syara'. Dalam kesempatan ini al-Juwayni meriwayatkan bagaimana para Sahabat

<sup>130</sup> Al-Juwayni, *Al-Ghiyastsi*, h. 219-227

<sup>131</sup> *Ibid.*, h. 222

<sup>132</sup> *Ibid.*, h.266



Rasul saw bersikap ketika menyadari bahwa *nass-nass* Alqur'an dan Sunnah adalah terbatas dan demikian juga halnya dengan peraturan dan ketentuannya yang bersifat duniawi, mereka selanjutnya menetapkan ketentuan hukum terhadap setiap kasus hukum yang terjadi, dan dalam menetapkan ketentuan tersebut mereka tidak melampaui ketentuan-ketentuan syara'.<sup>133</sup>

- d. Al-Juwayni juga menjelaskan bahwa dalam melakukan ijtihad dia mengikuti ketentuan *nass* sebagai sumber syari'ah. Secara tegas dia mengatakan,<sup>134</sup>

وَأَنَا الْآنَ أَذْكَرُ فُضُولًا أَنْتَحِي فِيهَا مَنْشَأَ الْحَقِّ وَيَبُوعُهُ.

"Sekarang saya menyebutkan fasal-fasal yang aku tuju sebagai sumber kebenaran"

Pernyataan al-Juwayni tersebut jelas menunjuk kepada *nass*, yang kedudukannya merupakan sumber kebenaran dan sumber syari'ah, karena dalam pandangan al-Juwayni tidak ada sumber kebenaran yang melebihi dari pada *nass-nass* syara'.

Sejalan dengan sikapnya di atas, al-Juwayni juga menegaskan bahwa di dalam menggunakan metode *istislah* mestilah dengan mempertimbangkan keterkaitannya dengan syara', atau ketentuan hukum yang dibawa oleh Rasul SAW. Hal ini terlihat dari pernyataannya sebagai berikut :<sup>135</sup>

وَقَدْ قَدِمْنَا فِيْمَا سَبَقَ أَنَّنَا لَا نُحَدِّثُ لِتَرْبِيَةِ الْمَمَالِكِ فِي مَعْرَضِ  
الِإِسْتِصْوَابِ مَسَالِكِ، لَا يُرَى لَهَا مِنْ شَرِيعَةِ الْمُصْطَفَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ  
وَسَلَّمَ مَدَارِكُ.

<sup>133</sup> *Ibid.*, h. 266-267

<sup>134</sup> *Ibid.*, h. 358

<sup>135</sup> *Ibid.*, h. 257

Sebagaimana yang telah kita kemukakan terdahulu, sesungguhnya kita, dalam rangka mendidik para hamba, tidak menempuh cara yang tidak ada sandarannya dari syara' yang dibawa oleh Rasul SAW untuk melakukan *al-istiswab* (*al-istislah*).

Dengan pernyataan ini al-Juwayni menegaskan pendiriannya bahwa dalam melakukan *al-istislah* tidak dibenarkan untuk membangun argumentasi dengan sesuatu yang tidak bersumber dari syara' atau ketentuan hukum yang dibawa oleh Rasul SAW.

- e. Tidak menerima penggunaan maslahat atau ijtihad yang tidak sejalan atau bertentangan dengan *nass* dalam penetapan suatu hukum. Dalam hal ini al-Juwayni mengharuskan didahulukan *nass* dari pada ijtihad ataupun kemaslahatan yang disimpulkan oleh para ulama.

Sebagai contoh adalah penolakan al-Juwayni terhadap fatwa Imam Yahya ibn Yahya mengenai seorang Amir al-Andalus ketika sang Amir menanyakan kepadanya tentang *kaffarat* pelanggaran di bulan Ramadhan karena melakukan hubungan suami isteri di siang harinya, yang dijawab oleh Yahya dengan kewajiban berpuasa dua bulan berturut-turut.<sup>136</sup> Dalam hal ini Yahya memberikan fatwa yang berbeda dengan ketentuan yang dipedomani dalam mazhab Maliki, yang dalam kasus ini memberikan pilihan antara memerdekakan budak, memberi makan fakir miskin, atau berpuasa dua bulan berturut-turut. Ketika ditanya tentang penyimpangan fatwanya dari pendapat yang dianut oleh Imam Malik, Yahya justru memberikan jawaban

---

<sup>136</sup> *Ibid.*, h. 222-223. Imam Yahya yang dimaksud disini adalah Yahya ibn Yahya al-Laitsi, yaitu salah seorang di antara murid yang terkenal dari Imam Malik dan bahkan Imam Malik sendiri mengagumi muridnya yang juga telah menimba ilmu dari para ulama Madinah dan Basrah ini. Sedangkan yang dimaksud dengan Amir disini adalah 'Abd al-Rahman ibn al-Hakam. Lihat Al-Syatibi, *al-I'tisam*, Ed. Ahmad 'Abd al-Syafi (Beirut; Dar al-Kutub al'Ilmiyah, Cet. Kedua, 1415 H/1995 M), 2 Juz: Juz 2, h. 353; Abu Ishaq al-Syirazi, *Tabaqat al-Fuqaha'*, Ed. Ihsan 'Abbas (Beirut: Dar al-Ra'id al-'Arabi, 1970),h. 152



yang berlandaskan kepada ijtihad pribadinya dengan menyatakan bahwa apabila kepada 'Abd al-Rahman ibn al-Hakam ini diberikan kaffarat dalam bentuk pilihan dari ketiga hal disebutkan di atas, niscaya dia akan dengan mudah memerdekakan seorang budak setiap hari dan selanjutnya dia akan mengulangi kembali melakukan pelanggaran yang serupa. Oleh karena itu, agar dia tidak kembali mengulangi pelanggaran yang serupa, maka kepadanya diberikan pilihan yang paling sulit dari ketiga bentuk kaffarat di atas.<sup>137</sup>

Dalam merespon pendapat di atas, al-Juwayni secara tegas menyatakan bahwa apabila benar pendapat tersebut merupakan ijtihad dari seorang ulama, maka sesungguhnya dia telah melakukan suatu kebohongan dan mengada-ada terhadap ajaran Allah SWT dan sekaligus dia telah menzalimi dirinya sendiri serta melakukan pelanggaran terhadap ketentuan Allah, yang selanjutnya dengan fatwa tersebut dia telah menyediakan tempatnya di dalam api neraka. Bahkan, tegas al-Juwayni, sekiranya sikap kita untuk berbohong terhadap raja (amir) tersebut dengan memberikan fatwa terhadap permasalahan yang dihadapinya dengan mempertimbangkan kemaslahatannya yang kita duga akan menguntungkan dirinya, sesungguhnya pada sa'at itu kita telah merubah (ketentuan) agama Allah dengan pikiran kita sendiri, yang kita sendiri tidak dapat memberikan garansi bahwa tindakan tersebut menimbulkan kemaslahatan dan keberuntungan bagi yang bersangkutan.<sup>138</sup>

Keterikatannya dengan syara' juga terlihat melalui penolakannya terhadap argumentasi yang dikemukakan oleh mereka yang berpandangan bahwa pertimbangan kemaslahatan dapat mengenyampingkan *nass*, yaitu seperti pendapat yang menyatakan bahwa *hadd* (hukum) meminum khamar adalah empat puluh kali cambuk, kemudian jumlahnya ditingkatkan menjadi delapan puluh berdasarkan pertimbangan perkembangan kemaslahatan.

<sup>137</sup> Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat.*, Juz 2, h. 353

<sup>138</sup> Al-Juwayni, *Al-Ghiyatsi*, h. 224

Menurut pendapat tersebut, berdasarkan keterangan di atas, bahwa adalah boleh bagi para penguasa untuk menambah hukuman yang telah ditetapkan oleh syara'. Dalam menolak pendapat ini al-Juwayni menyatakan bahwa pendapat ini adalah pendapat orang yang mengambil kesimpulan dari sumber yang jauh dari syara', karena hukuman terhadap peminum minuman keras (yang memabukkan) tidak ditetapkan jumlahnya secara spesifik oleh syara', yaitu tidak ada keterangan tertentu tentang hukumannya di dalam Alquran dan Hadits, dan tidak pernah pula di contohkan oleh Rasul SAW.<sup>139</sup> Ketentuan tentang jumlah empat puluh kali cambuk adalah pendapat dari Abu Bakar, dan kemudian ditingkatkan sehingga menjadi delapan puluh berdasarkan pandangan dan ketetapan Umar ibn al-Khattab, yang pendapat tersebut didukung oleh Ali ibn Abi Talib.<sup>140</sup>

Dari beberapa keterangan di atas terlihat bahwa al-Juwayni memiliki komitmen yang kuat terhadap *nass* di dalam menetapkan sesuatu hukum, dan dia tidak menerima penggunaan masalahat yang tidak sejalan atau bertentangan dengan *nass* dalam penetapan atau perumusan sesuatu hukum.

## 2. Pemiliharaan terhadap makna dan spirit yang terkandung dalam penetapan sesuatu hukum (*ruh al-tasyri*), yaitu kemaslahatan (*maslahat*)

Dalam menganalisis dan merumuskan sesuatu hukum, al-Juwayni tidak hanya terbatas pengamatan dan penganalisaannya pada bentuk lahir dari suatu ketentuan hukum dan kasus-kasus yang dihadapinya, tetapi dia justru berusaha untuk memahami makna dan tujuan yang terkandung di dalam penetapan sesuatu hukum. Hal ini terutama terhadap kasus-kasus yang tidak ditemukan *nass* yang secara langsung mengatur status hukumnya; atau ditemukan *nass* namun tunjukannya tidak jelas dan tegas sehingga memungkinkan untuk dilakukan *ta'wil* atau *tafsir* terhadap *nass* tersebut.

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, h. 225

<sup>140</sup> *Ibid.*, 225-226



Hal tersebut tidak berarti bahwa al-Juwayni mengutamakan makna atau tujuan yang terkandung di dalam penetapan suatu hukum syara', yang makna dan tujuan penetapan hukum syara' tersebut adalah *maslahat*, sehingga karenanya dia menelantarkan tunjukan lahir dari *nass*, karena hal ini berlawanan dengan prinsip pertama yang dianutnya, yaitu keterikatannya terhadap *nass* sebagaimana yang telah dijelaskan di atas. Al-Juwayni hanya menerapkan prinsip ini terhadap kasus-kasus yang status hukumnya tidak diatur oleh *nass* atau ditemukannya *nass* yang mengaturnya namun *nass* tersebut masih terbuka kemungkinan untuk ditakwilkan. Selain itu, prinsip memelihara makna atau tujuan penetapan hukum syara' ini tidak sampai kepada sikap penelantaran atau pengenyampingan *nass* itu sendiri.

Diantara contoh aplikasi dari prinsip ini adalah beberapa fatwa dan keputusan hukum yang diambil oleh al-Juwayni sebagai berikut:

- a. Fatwa al-Juwayni terhadap kasus Nizam al-Mulk tentang rencana pelaksanaan ibadah hajinya. Dalam hal ini al-Juwayni berfatwa bahwa Nizam al-Mulk tidak wajib melaksanakan haji pada tahun yang telah diniatkannya untuk itu, dan karenanya dia seyogyanya membatalkan rencananya untuk berhaji pada tahun tersebut.<sup>141</sup> Sehubungan dengan fatwanya tersebut, al-Juwayni mengemukakan argumentasinya dengan menyatakan bahwa pada sa'at itu di negeri tersebut telah berkembang perasaan rindu di dalam diri setiap umat untuk berhaji ke Baitullah. Sementara kondisi keamanan dan kelayakan perjalanan ke sana pada sa'at itu tidak mendukung. Oleh karenanya, apabila keinginan yang besar dari Nizam al-Mulk untuk melaksanakan haji tahun itu berimplikasi pada penelantaran perhatiannya terhadap keselamatan umat, maka hukum melaksanakan haji pada waktu itu baginya adalah haram. Al-Juwayni lebih lanjut menjelaskan dasar pertimbangannya terhadap fatwanya tersebut adalah, bahwa suatu amal dinyatakan dapat mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada Allah tidaklah semata-mata ditentukan

<sup>141</sup> *Ibid.*, h. 364-370

oleh zat perbuatan atau sifat-sifat perbuatan itu saja, tetapi juga tergantung kepada kesesuaian perintah Allah dengan waktu-waktunya. Al-Juwayni memberikan perumpamaan dengan ibadah salat, bahwa salat yang diwajibkan kepada seorang hamba meskipun dilaksanakannya dengan penuh ketekunan dan kekhusyukan, namun apabila dilaksanakannya sebelum waktunya maka salatnya tidak akan diperhitungkan. Dan demikian juga, apabila salat tersebut dilaksanakan oleh seorang yang berhadas, meskipun salat tersebut merupakan ibadah yang paling utama dalam mendekatkan diri kepada Allah, maka dia tidak akan mendatangkan arti apa-apa baginya. Demikian pula halnya dengan ibadah haji beserta sejumlah rangkaian perbuatan yang dituntut di dalamnya, hanya akan mempunyai arti mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada Allah apabila pelaksanaannya sesuai dengan ketentuan Allah. Umat Islam, menurut al-Juwayni, telah sepakat menyatakan bahwa seseorang yang keberangkatannya untuk melaksanakan ibadah haji besar kemungkinan mengundang resiko bahaya, baik bagi dirinya dan demikian juga bagi diri orang lain, maka tidak boleh baginya untuk melakukan perbuatan yang mengundang bahaya tersebut, dan karenanya dia harus menunda rencana pelaksanaan ibadah hajinya sehingga sampai pada keadaan yang diyakini terpeliharanya keamanan dalam perjalanannya. Hal ini berlaku bagi setiap pribadi umat Islam, baik secara perorangan demikian juga terhadap orang yang memiliki tanggung jawab terhadap orang banyak.<sup>142</sup>

Sehubungan dengan kasus Nizam al-Muluk di atas, maka al-Juwayni menegaskan bahwa sebagai seorang yang telah mendapat kepercayaan untuk mengurus kehidupan dan urusan umat Islam, serta ditangannya terletak tanggung jawab pemeliharaan dan perlindungan kemaslahatan agama, bangsa dan negara dari tindakan tirani dan kezaliman, maka jelas dalam keadaan negara dan daerah-daerah lain tidak aman, Nizam al-Mulk,

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, h. 365-366



sebagai pemimpin dengan memiliki tanggung jawab seperti disebutkan di atas, tidak boleh meninggalkan rakyat dan negaranya untuk pergi menunaikan ibadah haji dan meninggalkan rakyatnya dalam kebingungan dan ketakutan.<sup>143</sup>

Dari fatwa dan argumentasi yang dikemukakan oleh al-Juwayni di atas, terlihat bahwa fatwa yang dikeluarkannya itu masih tetap berada dalam jalur ketentuan syara', yaitu memelihara kemaslahatan umat dan negara serta menolak kemudaratan yang diyakini akan terjadi, dan sikap tersebut harus di dahulukan dari pada pelaksanaan ibadah haji yang diduga keras dapat mengundang kerusakan dan penelantaran kemaslahatan; dan sikap ini jelas merupakan upaya pemeliharaan terhadap semangat dan jiwa penetapan hukum syara'.

- b. Fatwa al-Juwayni tentang kebolehan kepala negara (Imam) membebankan biaya kepada penduduk yang kaya dalam pembentukan atau penyiapan tentara untuk keamanan negara atau untuk keperluan jihad.

Ketika kondisi dan *maslahat* mengharuskan seorang Imam mengambil tindakan pembebanan biaya terhadap para orang kaya untuk menggaji pasukan yang dibentuk oleh pemerintah, maka dia boleh melakukannya, karena apabila Imam tidak bertindak demikian maka kekuasaan dan wibawa yang dimiliki oleh seorang Imam akan luntur dan pudar, dan bahkan negara sendiri akan mudah ditaklukkan oleh orang kafir (musuh). Sejalan dengan hal di atas adalah seperti keadaan seorang ayah terhadap anaknya, wali terhadap anak yatim, yang bertugas dan berkewajiban untuk memelihara kemaslahatan mereka, dan karenanya, ayah atau wali dapat mempergunakan harta anak atau anak yatim tersebut untuk berbagai keperluannya, seperti nafkah, biaya-biaya yang diperlukan lainnya, atau untuk segala apa saja yang dipandangnya bermanfaat bagi anak-anak tersebut, baik sifatnya mengembangkan dan menambah harta itu sendiri atau memelihara dari kehancurannya.

<sup>143</sup> *Ibid.*, h. 366-367

Kemaslahatan yang dituntut oleh Islam sifatnya umum dan tidak terbatas hanya pada kemaslahatan anak saja, tetapi justru meliputi ruang lingkup yang lebih luas, termasuk keamanan ummat dan negara. Oleh karenanya, seorang Imam (Kepala Negara) harus mempunyai pandangan yang luas pula, meliputi seluruh segi kehidupan ummat dan negara. Apabila orang kafir (musuh) menyerang, maka wajib bagi ummat Islam untuk bangkit mempertahankan keselamatan dan keutuhan negara, dan apabila Imam menyeru maka ummat wajib memenuhinya. Dalam keadaan apabila tidak ada yang diharapkan dalam waktu yang tertentu sebagai pemasukan bagi *bait al-mal* atau ada pemasukan namun sangat sedikit sekali dibandingkan untuk suatu pengeluaran yang cukup besar, maka dalam keadaan seperti ini Imam dapat memberlakukan *al-tawzif*, yaitu penugasan atas biaya dari orang-orang kaya.

Permasalahan ini dibicarakan untuk pertama kalinya oleh al-Juwayni, yang secara tegas menyatakan kepeloporannya dalam hal ini dengan mengatakan <sup>144</sup>

وَلَسْتُ أَخَافُ إِبْتَاتَ حُكْمٍ لَمْ يُدَوِّئَهُ الْفُقَهَاءُ وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ الْعُلَمَاءُ

Aku tidak takut untuk menetapkan hukum yang belum pernah ditulis oleh para fuqaha terdahulu dan belum pernah dihadapi atau dibahas oleh para ulama sebelumnya.

Di antara argumen yang diajukan oleh al-Juwayni dalam mendasari fatwanya tersebut adalah<sup>145</sup>

وَالْقَيْمُ الْمَنْصُوبُ فِي مَالِ طِفْلِ مَأْمُورٌ بِالْأَلَّا يَقْصُرَ نَظْرُهُ عَلَى ضَرُورَةٍ  
حَالَةٍ، بَلْ يَنْظُرُ فِي حَالِهِ بِاسْتِنْمَاءِ مَالِهِ وَطَلَبِ الْأَغْبَاطِ، فَالْأَغْبَاطُ فِي

<sup>144</sup> Ibid., h. 266

<sup>145</sup> Ibid., h. 264



جَمِيعِ أحوَالِهِ. وَلَيْسَ أَمْرٌ كُلُّهُ الْمَسْأَلَةُ بِأَقْلٍ مِنْ أَمْرِ طِفْلِ، وَلَا نَظْرُ  
الإِمَامِ الْقَوَامِ عَلَى خِطَّةِ الإِسْلَامِ بِأَقْصَرَ نَظْرًا وَفِكْرًا مِنْ قِيَمِ.

Tugas pengawasan yang ditetapkan terhadap harta anak-anak tidak hanya terbatas pada pengawasannya dalam kondisi darurat saja, tetapi perhatian pengawas juga ditujukan terhadap keadaan harta itu sendiri dalam konteks pengembangannya dan mengupayakan kebahagiaan bagi si anak dalam situasi apapun. Dalam permasalahan kehidupan yang lebih umum, statusnya tidaklah lebih kurang pentingnya dibandingkan dengan kasus pengawasan terhadap urusan anak-anak. Oleh karenanya, seorang Imam (Kepala Negara) yang memimpin dan bertanggung jawab atas pelaksanaan ajaran Islam, pengerahan pengamatan dan pemikirannya dalam tanggung jawab kepengawasannya tidaklah lebih ringan dan lebih sederhana dari yang harus dilakukan oleh seorang wali dari anak-anak.

Seorang kepala negara (*imam*), menurut al-Juwayni, dalam tanggung jawabnya sebagai ikutan umat, maka di antara tugasnya adalah membentuk tentara, mempersiapkan pasukan tempur, memperkuat wilayah dan daerah pemerintahannya, membentuk sistem keamanan jiwa ataupun harta kekayaan, dan sebagainya. Sehubungan dengan tugas-tugas dimaksud, maka al-Juwayni menegaskan lebih lanjut<sup>146</sup>

وَكُوْنَدَبَ طَائِفَةً إِلَى الْجِهَادِ تَعَيَّنَ عَلَيْهِمْ مُبَادَرَةُ الإِسْتِعْدَادِ مِنْ غَيْرِ  
تَخَاذُلٍ وَتَوَاكُلٍ ... وَكَمْ يَجِدُ الرَّعَايَا دُونَ اتِّبَاعِهِ مُحِيدًا وَمُتَّسِعًا.

Jikalau Imam (Kepala Negara) menugaskan satu pasukan untuk berjihad, maka mereka berkewajiban untuk segera mempersiapkan diri tanpa mengajukan argumentasi keberatan dalam melaksanakan tugas tersebut atau menunjuk perwakilan ... Dan tugas pemeliharaan (kepemimpinan) tidak akan terwujud tanpa mengikuti Imam dalam keadaan sempit ataupun lapang.

<sup>146</sup> Ibid., h. 268-269

Pada bahagian lain al-Juwayni mengatakan, <sup>147</sup>

فَأَقُولُ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ: لَا بُدَّ مِنْ تَوْظِيفِ أَمْوَالِ يَرَاهَا الْإِمَامُ قَائِمَةً  
بِالْمُؤْنِ الرَّاتِبَةِ وَمَدَانِيَّةٍ لَهَا، وَإِذَا وَظَّفَ الْإِمَامُ عَلَى الْغُلَّاتِ وَالشَّمَرَاتِ  
وَضُرُوبِ الزَّوَائِدِ وَالْفَوَائِدِ مِنَ الْجِهَاتِ يَسِيرًا مِنْ كَثِيرٍ، سَهْلَ احْتِمَالِهِ  
وَوَفَّرَ بِهِ أَهْبُ الْإِسْلَامِ وَمَالِهِ.

Maka aku nyatakan sembari meyakini bahwa Allahlah tempat meminta pertolongan: "Penugasan (*tawzif*) dalam bentuk harta yang dilaksanakan oleh seorang Imam haruslah dalam rangka mendukung belanja rutin (gaji) dan kesejahteraan negara. Dan apabila Imam melaksanakan *tawzif* atas hasil pertanian, buah-buahan dan berbagai macam penghasilan dari berbagai sektor yang diperoleh secara mudah, maka mudah pula lah pelaksanaan tugas tersebut dan terpenuhilah kesiapan dan perlengkapan umat Islam dan harta kekayaannya."

### E. Tinjauan terhadap Konsep *Maslahah* Imam al-Haramain Al-Juwayni

Dalam uraian terdahulu telah dikemukakan konsep al-Juwayni tentang *maslahah*, yang dalam pemikiran usul fikihnya dinyatakan bahwa *maslahah* bukanlah merupakan salah satu dari sumber (dalil-dalil) hukum. Pandangan demikian dapat disimpulkan dari penegeasan al-Juwayni bahwa yang menjadi dalil atau sumber dari fikih adalah Qur'an dan Sunnah (*nutq al-Syari*), serta *ijma'*. Sedangkan pembicaraan *maslahah* dalam pemikiran usul fikih al-Juwayni dijumpai pada saat membicarakan *qiyas*, yang dalam pandangan al-Juwayni adalah merupakan salah satu metode atau prosedur dalam perumusan hukum. Meskipun demikian, tidak berarti bahwa eksistensi dan signifikansi *maslahah* dalam pandangannya, hanya ada pada saat membicarakan atau mengaplikasikan *qiyas* sebagai

<sup>147</sup> *Ibid.*, h. 283



metode dalam perumusan sesuatu hukum saja, tetapi juga, dan bahkan terutama, dalam upaya untuk memahami makna dan tujuan dari berbagai ketentuan hukum yang ada di dalam Islam, dan selanjutnya dapat diaplikasikan dalam penetapan hukum terhadap berbagai kasus yang belum dirumuskan dan dibicarakan di dalam *nass* ataupun *ijma'*.

Al-Juwayni tidak menggunakan terma *maslahah* secara eksplisit di dalam *al-Burhan*, tetapi justru dia menggunakan istilah *al-'ilal* dan *al-usul*.<sup>148</sup> Dalam pandangannya, sejalan dengan prinsip yang diperpeganginya bahwa sumber atau dalil hukum itu adalah *nass* bahwa hukum-hukum yang ditetapkan melalui *nass* tidaklah ditetapkan begitu saja tanpa didasarkan pada alasan atau tujuan tertentu. Alasan ataupun tujuan dari penetapan sesuatu hukum tersebut dapat dijangkau atau ditelusuri oleh akal fikiran manusia. Al-Juwayni, oleh karena itu, berkeyakinan bahwa setiap hukum yang ditunjukkan oleh *nass* mengandung alasan, sebab, hikmah ataupun tujuan, yang di dalam terminologi usul fikih disebut dengan *'illat*. Pandangan demikian sejalan dengan yang dianut oleh jumbuh ulama yang menyatakan bahwa seluruh hukum syara' tidaklah ditetapkan begitu saja tanpa adanya sebab-sebab yang menuntut adanya penetapannya, atau adanya tujuan yang hendak diwujudkan melalui penetapan hukum-hukum tersebut.<sup>149</sup> Tujuan yang hendak diwujudkan melalui penetapan hukum-hukum tersebut adalah tercipta dan terpeliharanya kemaslahatan dalam kehidupan manusia.<sup>150</sup>

Para ulama usul fikih pada awalnya mendefenisikan *'illat* sebagai sesuatu yang menyebabkan disyari'atkannya sesuatu hukum untuk mewujudkan kemaslahatan; atau suatu sifat yang memberitahukan adanya hukum.<sup>151</sup> *'Illat* dalam hal ini mengandung dua makna, yaitu:

<sup>148</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz. 2. h. 923

<sup>149</sup> 'Abd al-Wahhab Khallaf, *Masadir al-Tasyri' al-Islami fima la Nass fih* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1392 H/1972 M), h. 47

<sup>150</sup> *Ibid*

<sup>151</sup> Wahbah al-Zuhayli, *Usul al-Fiqh al-Islami*, 2 Juz (Beirut: Dar al-Fikr, 1406 H/1986 H), Juz 1. h. 646

*Pertama*, hikmah yang mendorong disyari'atkannya hukum untuk mewujudkan *maslahat* yang dikehendaki terwujudnya, atau menolak kerusakan yang harus dihindari, seperti terpeliharanya keturunan atas diharamkannya zina, terpeliharanya harta karena diharamkannya pencurian, atau terpeliharanya nyawa dan kehidupan atas diharamkannya perbuatan membunuh serta wajibnya hukum kisas bagi pelakunya. Berdasarkan penelitian dan pengkajian atas hukum-hukum syara' disimpulkan bahwa seluruh hukum-hukum syara' ditetapkan adalah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia, baik dengan cara menciptakan kemanfaatan bagi mereka atau menjauhkan kerusakan dan kemudaratatan dari kehidupan mereka.<sup>152</sup>

*Kedua*, sifat yang nyata dan terukur (*al-wasf al-zahir al-mundabit*) yang serasi, atau terdapat *munasabah*, dengan hukum yang ditetapkan berdasarkan sifat tersebut dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia. Dengan demikian, maka 'illat meliputi dua makna, yaitu hikmah dan sifat yang nyata dan terukur yang menyebabkan adanya hukum.<sup>153</sup> Meskipun demikian, jumhur ulama usul fikih menetapkan bahwa *ta'lil*, yaitu kebolehan menjadikan sebab atau 'illat bagi penetapan suatu hukum, hanyalah sifat yang nyata dan terukur, yaitu pengertian kedua dari 'illat.<sup>154</sup>

Al-Juwayni, setelah melakukan penelitian tentang 'illat dan berbagai ketentuan hukum syara' yang ada, merumuskan bahwa 'illat dan *usul* yang oleh para ulama yang datang sesudah beliau dinamai dengan *maslahah*, terbagi kepada lima kategori. Kelima kategori tersebut adalah :

- (i) *daruriyyah*
- (ii) *hajjiyah*
- (iii) *tahsiniyah*
- (iv) kategori keempat secara substansi sama dengan kategori ketiga, namun dari segi prosedur berbeda;

<sup>152</sup> *Ibid.*, h. 647

<sup>153</sup> *Ibid.*, h. 648-649

<sup>154</sup> *Ibid.*, h. 649



- (v) kategori kelima berhubungan dengan kasus-kasus yang secara terpisah dan berdiri sendiri tidak terlihat kemaslahatannya, namun dalam kaitannya dengan yang lain, atau secara integral, maka makna dan kemaslahatannya baru terlihat.

Pengkategorian *maslahah* yang dilakukan al-Juwayni tersebut melebihi dari apa yang dilakukan oleh jumbuh ulama yang datang sesudahnya, di antaranya adalah murid beliau sendiri yaitu al-Ghazali, yang hanya mengklasifikasikan *maslahah* kepada tiga kategori, yaitu kategori satu, dua dan tiga saja dari kategori yang dilakukan oleh al-Juwayni. Dalam hal ini al-Juwayni melalui pengkategorian yang dilakukannya, memandang adanya ketentuan syara' yang harus dibedakan dari ketentuan-ketentuan syara' yang termasuk dalam kategori satu sampai dengan tiga tersebut. Kategori keempat, umpamanya, adalah merupakan kemaslahatan yang tidak termasuk ke dalam kategori pertama ataupun kedua, tetapi sifatnya dapat dimasukkan ke dalam kategori ketiga namun terdapat perbedaan yang prinsipil dari kategori ketiga tersebut, yaitu dari segi realisasinya yang menyalahi (keluar) dari ketentuan *qiyas*. Contoh kasus yang diangkat oleh al-Juwayni adalah *al-kitabah*, yaitu proses pemerdekaan budak melalui pemberian batasan waktu bagi seorang budak untuk membayar (menebus) dirinya dari tuannya. Dalam transaksi ini terdapat prosedur yang menyalahi ketentuan *qiyas*, yaitu transaksi antara seorang budak, yang statusnya adalah milik dari tuannya, dengan tuannya sendiri. Dalam hal ini berarti transaksi antara milik dengan milik sendiri. Dalam hal ini al-Juwayni menentukan *maslahah* jenis ini dalam kategori tersendiri yang berbeda dari kategori satu, dua dan tiga. Selain itu, terdapat pula jenis *maslahah* yang secara tindakan per tindakan tidak dapat ditangkap maknanya secara jelas, namun secara menyeluruh dan integral serangkaian tindakan yang terkait dapat dipahami maknanya. Jenis *maslahah* seperti ini dikelompokkan oleh al-Juwayni dalam satu kategori tersendiri, yaitu kategori kelima. *Maslahah* kategori kelima ini adalah seperti aktifitas ibadah *badaniyah mahdah*. Salat, umpamanya, sebagai ibadah *badaniyah mahdah*, apabila ditinjau makna dari masing-masing aktifitas yang

dilakukan padanya, seperti jumlah raka'atnya atau yang lainnya, maka tidak ditemukan makna yang jelas. Akan tetapi, apabila dilihat secara keseluruhan dan integral, maka baru dapat ditangkap maknanya, seperti pemeliharaan atas ketundukan dan kepatuhan seorang hamba kepada Tuhannya, pembaharuan atas janji dan ikrar kepadaNya, serta upaya untuk mengingatNya selalu, yang keseluruhan upaya tersebut akan menghantarkan pelakunya terhindar dari perbuatan keji dan munkar di dalam kehidupan ini.<sup>155</sup>

Atas dasar pertimbangan adanya bentuk kemaslahatan yang tidak dapat dimasukkan kepada tiga kategori pertama dari bentuk *maslahat* yang disebutkan al-Juwayni di atas tersebut, kemungkinan besar, maka al-Juwayni selanjutnya menyebut adanya kategori keempat dan kelima dari *maslahat*.

Satu hal yang perlu digaris bawahi adalah bahwa pengkategorian tersebut telah memberikan suatu modifikasi pemahaman terhadap hakikat dan pengertian *masalahah*, yang tentunya pemahaman yang demikian telah memberi jalan bagi penentuan skala prioritas manakala dihadapkan kepada dua atau tiga pilihan sekaligus terhadap *masalahah* di dalam kehidupan ini.

Memang, dalam perkembangan selanjutnya pengkategorian al-Juwayni terhadap *masalahah* tersebut dikaji ulang oleh para ulama yang datang kemudian, diantaranya oleh muridnya sendiri yaitu al-Ghazali, yang akhirnya mereka menyederhanakan pengkategorian tersebut menjadi tiga kategori saja, yaitu *al-daruriyyah*, *al-hajjiyyah* dan *al-tahsiniyyah*. Penyederhanaan tersebut kelihatannya diterima dan dikokohkan oleh para ulama yang datang setelah al-Ghazali, seperti al-Syatibi dari kalangan *Malikiyyah*.

Dalam melakukan pengkategorian tersebut di atas, al-Juwayni juga telah memberikan kontribusinya, meskipun memerlukan penyempurnaan lebih lanjut, terhadap apa yang oleh para ulama yang datang setelah beliau disebut dengan *al-daruriyyat al-khams* (lima kebutuhan yang mesti terpenuhi dan terpelihara di dalam

---

<sup>155</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2 h. 926-927



kehidupan ini). Hal tersebut dapat disimpulkan dari uraian al-Juwayni ketika merinci *maslahah* kategori pertama, yaitu yang disebutnya dengan *amr daruri*,<sup>156</sup> dan pada saat menjelaskan kandungan syari'ah tentang hal-hal yang mesti diwujudkan dan dipelihara.<sup>157</sup> Hanya saja rincian al-Juwayni tentang kebutuhan *daruri* tersebut memang kelihatan masih belum tuntas dan belum terdefenisi secara sistematis dan komprehensif, dan karenanya dipandang belum sempurna oleh para ulama yang datang kemudian, karena al-Juwayni hanya menyebut empat dari lima unsur *al-umur al-daruri* tersebut, yaitu pemeliharaan terhadap agama, kehidupan, kehormatan, dan harta kekayaan. Sedangkan satu unsur lagi, yaitu pemeliharaan terhadap akal, yang dipandang oleh para ulama yang datang kemudian sebagai sesuatu yang posisinya sangat signifikan di dalam kehidupan umat manusia, tidak disinggung oleh al-Juwayni. Meskipun demikian, tidak berarti bahwa al-Juwayni tidak mempertimbangkan fungsi dan peranan akal di dalam kehidupan ini. Bahkan beliau justru menyatakan secara eksplisit, baik dalam pemikiran kalamnya demikian juga dalam pemikiran usul fikihnya, tentang urgensi peranan akal di dalam kehidupan umat manusia, khususnya dalam hubungannya dengan Tuhan, dengan alam, dan dengan syari'at (agama). Al-Juwayni berkesimpulan bahwa melalui akalanya manusia dapat mengetahui adanya Tuhan, sifat-sifat Tuhan, hari pembalasan, baik dan buruk, dan bahkan syarat utama adanya *taklif* adalah berfungsinya akal seseorang secara baik.<sup>158</sup>

Al-Ghazali, murid langsung dari al-Juwayni, di dalam karyanya *Syifa' al-Ghalil*<sup>159</sup> dan *al-Mustasfa*<sup>160</sup> mendiskusikan kembali rumusan *umur daruri* tersebut dengan menyebutkan secara eksplisit unsur pemeliharaan terhadap akal, sebagai tambahan terhadap empat

<sup>156</sup> *Ibid.*, h. 923, 927-928

<sup>157</sup> *Ibid.*, h. 1150-1151

<sup>158</sup> Uraian tentang masalah ini dapat dilihat kembali pada pembahasan terdahulu.

<sup>159</sup> Al-Ghazali, *Syifa' al-Ghalil*, h. 160

<sup>160</sup> Al-Ghazali, *Syifa' al-Mustasfa*, h. 251

unsur yang telah disebutkan oleh al-Juwayni, sehingga kemudian kelima unsur tersebut dikenal secara populer dengan sebutan *al-daruriyyah al-khams*.

*Maslahah*, yang oleh al-Juwayni sering juga disebutnya sebagai *munasabah*, tidaklah berarti bebas dalam arti tidak ada keterikatannya dengan dalil-dalil syara' yang ada. Dalam pandangan al-Juwayni, *maslahah* yang dimaksudkannya adalah yang didukung oleh, atau minimal sejalan dengan *nass*. Dengan demikian, konsep *maslahah* al-Juwayni, sebagaimana yang telah dijelaskan di muka, dengan menggunakan rumusan yang dikemukakan para ulama yang datang kemudian, seperti al-Ghazali, dapat dilakukan analisis sebagai berikut :

Al-Juwayni, seperti yang telah dikemukakan sebelumnya, memperkenalkan pembagian 'illat dan dasar-dasar penetapan hukum syara' (*taqasim al-'ilal wa al-usul*)<sup>161</sup> kepada lima kategori, yang keseluruhannya memiliki tujuan untuk merealisasikan, memelihara atau melindungi *maqasid al-syari'ah*, yang tiada lain adalah kemaslahatan umat manusia. 'Illat tersebut adakalanya ditetapkan secara eksplisit di dalam *nass* atau oleh *ijma'*, yang makna serta tunjukannya adakalanya dapat dipahami oleh akal manusia (*ma'qul ma'na*); dan adakalanya tidak dapat dipahami, seperti aktifitas dalam ibadah *mahdah*.

'Illat dan dasar penetapan suatu hukum yang ditetapkan secara eksplisit oleh *nass* ataupun *ijma'* tersebut, oleh al-Ghazali kemudian disebut dengan *mu'atstsir*; dan tatkala 'illat yang ditunjuk oleh *nass* tersebut secara jelas bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan yang merupakan tujuan dari pensyari'atan sesuatu hukum, maka dinamailah 'illat yang demikian dengan *mu'atstsir munasib*<sup>162</sup> atau *maslahah* yang

<sup>161</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2 h. 923-964

<sup>162</sup> Al-Ghazali, *Syifa al-Ghalil*, h. 145-146, 158. Lebih lanjut al-Ghazali menegaskan bahwa setiap yang menunjuk kepada pemeliharaan terhadap *maqasid syari'ah* dinamai dengan *munasabah*. Lihat *Ibid.*, h. 159



diakui dan dipandang oleh syara' efektifitasnya dalam penentuan hukum (*syahida al-syar' li'tibariha*)<sup>163</sup>. Pandangan yang demikian diterapkan oleh al-Juwayni yang di antaranya terlihat ketika dia menolak fatwa Imam Yahya ibn Yahya mengenai kaffarat pelanggaran yang dilakukan oleh seorang Amir al-Andalus, yang fatwa tersebut dalam pandangan Yahya adalah *masalahah* bagi sang Amir, namun karena tidak sejalan dengan *nass* maka al-Juwayni menolaknya<sup>164</sup> dalam hal ini al-Juwayni memang belum memberikan formulasi dan rumusan yang spesifik tentang *masalahah* atau *munasabah*, sebagaimana yang dilakukan oleh al-Ghazali. Meskipun demikian, al-Juwayni telah memberikan inspirasi dan bahkan sejumlah detail tentang konsep *masalahah* atau *munasabah* ini.

Sehubungan dengan pandangan al-Juwayni tentang *masalahah* yang paling utama adalah yang ditunjuk langsung oleh *nass* sehingga karenanya dalam merumuskan sesuatu hukum beliau pertama-tama merujuk kepada *nass-nass* yang ada, maka al-Juwayni dengan demikian telah terlebih dahulu menerima dan mengakui validitas '*illat mu'atstsirah* dan *mu'atstsir munasib*.

Dalam uraian berikutnya, manakala '*illat* tersebut tidak secara eksplisit ditunjuk oleh *nass*, namun diperoleh melalui kesimpulan (*istinbat*) dari para ulama terhadap sejumlah *nass* dan keberadaannya adalah dalam rangka memelihara kemaslahatan manusia, maka *masalahah* demikian dinamai dengan *munasib mula'im*, yaitu kemaslahatan yang sejalan (*compatible*) dengan kriteria umum penetapan sesuatu hukum syara'.<sup>165</sup> Dalam konteks ini, al-Juwayni pada dasarnya telah merintis penggunaan metode *munasib mula'im* meskipun dia tidak menyebutkan istilahnya demikian. Hal tersebut terlihat dari penegasannya sebagai berikut:<sup>166</sup>

<sup>163</sup> Al-Ghazali, *al-Mustasfa*., h.250

<sup>164</sup> Al-Juwayni, *al-Ghiyatsi*., h. 222-223.

<sup>165</sup> Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad* (Islamabad, Pakistan: The International Institute of Islamic Thought, 1994), h. 210. Bandingkan dengan al-Ghazali, *Syifa' al-Ghalil*, h. 158-159.

<sup>166</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, h. 1203-1204.

إِذَا وَجَدْنَا أَصْلًا اسْتَبَطْنَا مِنْهُ مَعْنَى مُنَاسِبًا لِلْحُكْمِ، فَيَكْفِي فِيهِ أَلَّا  
يُنَاقِضَهُ أَصْلٌ مِنْ أَصُولِ الشَّرِيعَةِ، وَيَكْفِي فِي الضَّبْطِ فِيهِ إِسْنَادُهُ إِلَى  
أَصْلِ مُتَّفَقِ الْحُكْمِ، وَمَرَجُوعُهُ فِي ذَلِكَ وَجَدَانَا أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مُسْتَرْسِلِينَ فِي اسْتِبْطَاطِ الْمَصَالِحِ مِنْ أَصُولِ  
الشَّرِيعَةِ مِنْ غَيْرِ تَوَقُّعٍ وَقُوفٍ عِنْدَ بَعْضِهَا.

Apabila kita menemukan asal, maka kita rumuskan (istinbatkan) dari padanya makna yang sesuai untuk penetapan hukum. Maka dipandang memadai adalah penetapan makna (hukum) tersebut dengan tidak adanya penolakan dari, atau tidak terjadinya pertentangan dengan, salah satu asal (dasar) dari dasar-dasar (usul) Syari'ah: dan dipandang memadai juga dalam penetapan makna tersebut dengan menyandarkannya kepada satu asal yang sesuai dengan hukum. Rujukan dalam perumusan yang demikian adalah apa yang kita ketahui dari tindakan para Sahabat Rasul SAW, yang mereka itu tidak terikat (mustarsilin) dalam merumuskan atau menetapkan masalah dari usul al-Syari'ah tanpa menunggu hasil pemahaman terhadap sejumlah masalah yang lain.

Dalam hal tidak ditemukan *nass* ataupun *ijma'* yang menunjuk kepada *'illat* atau *masalah* yang dapat dijadikan dasar bagi penetapan hukum bagi sesuatu kasus yang terjadi, maka *'illat* dapat dirumuskan melalui pertimbangan kemaslahatan yang sejalan dengan *maqasid al-syari'ah* dan prinsip-prinsip umum dalam penetapan hukum. Cara seperti ini disebut oleh al-Juwayni dengan *istidlal*,<sup>167</sup> dan oleh ulama lain, seperti al-Ghazali, disebut dengan *al-munasib al-mursal*.<sup>168</sup> Dengan cara ini, dalam pandangan al-Juwayni bahwa dengan menyelami serta memahami makna dan tujuan-tujuan yang terkandung di dalam hukum-hukum syara' dan proses perumusannya, maka berbagai kasus baru yang tidak

<sup>167</sup> *Ibid.*, h. 1113.

<sup>168</sup> Al-Ghazali, *Syifa' al-Ghalil*, h. 207.



dijumpai *nass* atau pun *ijma'* yang menjelas status hukumnya, serta belum pernah pula dirumuskan hukumnya oleh para ulama, maka perumusan hukumnya dapat dilakukan. Pandangan ini tergambar dari pernyataan al-Juwayni berikut: <sup>169</sup>

وَلَكِنِّي لَا أَبْتَدِعُ وَلَا أَخْتَرِعُ شَيْئًا، بَلْ الْأَحْظُ وَضَعَ الشَّرْعَ، وَأَسْتَشِيرُ  
مَعْنَى يُنَاسِبُ مَا أَرَاهُ وَأَتَحَرَّاهُ. وَهَكَذَا سَبِيلُ التَّصَرُّفِ فِي الْوَقَائِعِ  
الْمُسْتَجَدَّةِ، الَّتِي لَا تُوجَدُ فِيهَا أَجْوِبَةُ الْعُلَمَاءِ مُعَدَّةً.

....Akan tetapi saya tidak mengada-ada, dan tidak pula menciptakan sesuatu yang tidak ada, tetapi justeru saya meneliti ketentuan syara' dan menentukan makna yang sesuai terhadap masalah yang sedang saya hadapi dan selidiki. Demikianlah jalan pemecahan terhadap berbagai permasalahan yang baru yang tidak ditemukan jawaban dan pendapat para ulama mengenai status hukumnya

Metode dan cara yang dirumuskan oleh al-Juwayni di atas memang belum begitu sistematis dan terurai secara jelas, terutama dalam hal penamaan dari masing-masing langkah yang ditempuhnya tersebut. Secara substansial al-Juwayni telah berhasil merumuskan langkah-langkah dalam pengembangan hukum melalui teori *maslahah* atau *maqasid syari'ah*, dan di tangan muridnya, yaitu al-Ghazali, teori ini semakin terdefinisi secara baik. Hal ini diakui oleh Nyazee, ketika dia membicarakan tentang teori *maqasid syari'ah* al-Ghazali sebagai teori baru dalam pengembangan hukum dalam sejarah usul fikih, dengan mengatakan sebagai berikut:

*The entire credit for new theory cannot be passed on to al-Ghazali, because the inspiration, and indeed many of details, have come from al-Juwayni, the Imam al-Haramayn, and are recorded in his book al-Burhan, especially in the second volume that deals with qiyas.*<sup>170</sup>

<sup>169</sup> *Ibid.*, h.266

<sup>170</sup> Nyazee, *Theories of Islamic Law*, h. 195.

(Penghargaan secara total terhadap lahirnya teori baru ini tidak bisa diberikan kepada al-Ghazali, karena gagasan ide, dan bahkan sejumlah rincian dari ide-ide teori baru tersebut berasal dari al-Juwayni Imam al-Haramain, yang terdokumentasi di dalam karyanya *al-Burhan*, khususnya pada jilid dua yang membahas tentang *qiyas*).

Teori yang dimaksud oleh Nyazee di atas adalah teori tentang *maqasidh al-Syari'ah*, yang oleh al-Juwayni secara bergantian disebutnya dengan istilah *al-maqasid* dengan berbagai turunan katanya, seperti *al-maqasidh* dan *al-qasidh*; atau kata *al-ghardh* dan *al-aghradh*. Sedangkan ketika membagi tingkatan *masalahah* sebagai wujud dari *maqasid al-syari'ah*, al-Juwayni membicarakannya di bawah topik *Taqasim al-'Ilal wa al-Usul*. Sementara itu, dalam berbagai kesempatan ketika menjelaskan implementasi dari perumusan hukum berdasarkan *masalahah*, al-Juwayni juga menggunakan terma *munasabah* dan *istidlal*.

Kemudian, ketika al-Ghazali merumuskan kembali ide-ide gurunya tersebut secara lebih sistematis dan komprehensif, al-Ghazali di antaranya memodifikasi dan merubah sejumlah terma yang digunakan oleh al-Juwayni dengan terma-terma yang baru. Hal tersebut sejalan dengan hasil pengamatan Nyazee sebagaimana dikemukakannya sebagai berikut:

*The essential features of the entire theory presented by al-Ghazali can be gleaned from the works of al-Juwayni. What al-Ghazali did was to knit, in his organized and systematic manner, most of al-Juwayni's ideas into a comprehensive theory. He also changed and refined the terminology used by al-Juwayni. A theory that appeared ordinary in al-Juwayni's work suddenly became alive in al-Ghazali's hands.*<sup>171</sup>

(Karakteristik dan unsur-unsur penting dari keseluruhan teori yang dipopulerkan oleh al-Ghazali dapat ditemukan dan ditelusuri di dalam karya-karya al-Juwayni. Apa yang dila-

<sup>171</sup> *Ibid.*, h. 196.



kukan oleh al-Ghazali tidak lebih dari memodifikasi ide-ide al-Juwayni tersebut dengan cara yang terorganisir dan sistematis sehingga berwujud menjadi sebuah teori yang komprehensif. Al-Ghazali juga merubah dan melakukan improvisasi terhadap sejumlah terminologi yang dipergunakan oleh al-Juwayni. Dengan demikian, maka teori yang semulanya dianggap biasa dan umum saja di dalam karya al-Juwayni, tiba-tiba menjadi sesuatu yang hidup dan baru di tangan al-Ghazali).

Dari keterangan di atas dapat dipahami mengapa sejumlah ide dan gagasan al-Juwayni, yang secara substansial adalah briliant, khususnya dalam teori *maslahah* dan *munasabah* ini, namun karena belum tertuang secara sistematis dan terorganisir secara baik dan komprehensif, maka ide-ide tersebut menjadi terdinding oleh karya-karya al-Ghazali, murid al-Juwayni sendiri, yang berkat modifikasi dan rekayasa yang dilakukannya telah menjadikan ide-ide dan gagasan-gagasan yang semulanya lahir dari al-Juwayni menjadi lebih hidup pada al-Ghazali. Kenyataan ini pada dasarnya adalah sejalan dengan kesadaran dan pernyataan al-Juwayni sendiri, yang mengakui bahwa ulama yang datang terdahulu mempunyai hak untuk menemukan dan memprakarsai suatu gagasan pikiran, atau meletakkan dasar-dasar bagi suatu teori, namun para ulama yang kritis yang datang kemudian juga berpeluang untuk melakukan penyempurnaan terhadap gagasan dan teori yang telah dirumuskan oleh pendahulunya.<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> Al-Juwayni, *Al-Burhan*, Juz 2, h. 1147.

## BAB V

### PENUTUP

Dari pembahasan dan uraian tentang pemikiran usul fikih Imam al-Haramain al-Juwayni terdahulu, terutama mengenai konsepnya tentang *masalahah*, maka sejumlah kesimpulan dapat ditarik sebagai berikut:

1. Pemikiran usul fikih al-Juwayni pada dasarnya menganut prinsip mengedepankan *nass* sebagai sumber dan dalil dalam merumuskan sesuatu hukum. Al-Juwayni menyatakan bahwa yang menjadi sumber dari hukum Islam adalah Alqur'an, Al-Sunnah (keduanya disebutnya sebagai *nutq al-Syari'*) dan *ijma'* yang sifatnya *mutawatir*. Sedangkan *qiyas* dan *istidlal*, atau yang sejenis dengannya, dalam pemikiran usul fikih Al-Juwayni adalah merupakan metode atau alat untuk menemukan hukum dari sumber-sumbernya yang ada. Ketika suatu permasalahan atau kasus baru terjadi, yang ketentuan hukumnya tidak diatur oleh *nass* ataupun belum ada ketentuan *ijma'* yang mengaturnya, maka *qiyas* sebagai salah satu metode penemuan hukum, yang dalam kalimat al-Juwayni disebutnya sebagai *masalik al-istinbat min mawaqi' al-faz al-Syari'*, menjadi sangat penting artinya. Selain *qiyas*, yang peranannya dalam merumuskan sesuatu hukum masih sangat tergantung kepada *nass* ataupun *ijma'* sebagai landasan dan dasar berpijak dalam perumusan hukum tersebut, maka tatkala ditemukan kasus yang sama sekali tidak dapat dihubungkan dengan sesuatu yang ada di dalam *nass* ataupun *ijma'*, al-Juwayni memperkenalkan metode perumusan hukum yang disebutnya dengan *istidlal*. Meskipun *istidlal* dalam pemikiran usul fikih al-Juwayni adalah merupakan metode perumusan hukum yang



berbeda dan terpisah, namun sejajar kedudukannya dengan *qiyas*, *istidlal* sama sekali bukanlah ijtihad atau metode perumusan hukum yang bebas dan terlepas sama sekali dari *nass* ataupun *ijma'* sebagai sumber hukum. Tetapi, *istidlal* adalah metode perumusan hukum yang secara substansial mengacu kepada tujuan dan sasaran penetapan sesuatu hukum di dalam Islam, atau apa yang dinamakan oleh al-Juwayni sebagai *maqasid al-syari'ah*.

2. *Maslahah* dalam pandangan al-Juwayni bukanlah merupakan sumber hukum, namun ia merupakan indikator dalam penentuan keberadaan sesuatu hukum. *Maslahah* dalam pemikiran usul fikih al-Juwayni disebutnya dengan beberapa terma yang bervariasi yang hakikatnya tiada lain adalah *al-aghhrad* atau *al-maqasid* dari Syari' dalam menetapkan sesuatu hukum. Konsep *maslahah* ini dibicarakan oleh al-Juwayni pada saat pembahasan tentang *qiyas* di bawah anak judul *taqasim al-ilal wa al-usul*. Dalam pandangan al-Juwayni setiap hukum yang ditetapkan oleh Syari' baik yang termuat di dalam *nass* dan yang dirumuskan melalui *ijma'* ataupun yang dihasilkan melalui sarana *qiyas* dan *istidlal*, masing-masing memiliki *al-ilal* dan *al-usul* yang oleh al-Juwayni dibaginya kepada lima kategori. Kelima kategori yang dimaksudkan oleh al-Juwayni tersebut adalah: pertama *daruriyat*, kedua *hajjiyyah*, ketiga *tahsiniyyat* dan kategori keempat dan kelima merupakan kekhususan bagi al-Juwayni mengingat kedua kategori ini tidak dipandang oleh para ulama yang datang kemudian setelahnya. Kategori keempat pada dasarnya sama dengan kategori ketiga namun dari segi prosedur berbeda dari kategori ketiga. Hal tersebut adalah karena dalam merealisasikannya keluar dari ketentuan umum *qiyas*. Sedangkan kategori kelima adalah kemaslahatan yang tidak dapat dipahami maknanya secara terpisah antara unsur-unsur aktifitasnya, sehingga karenanya tidak dapat diberlakukan *qiyas* padanya. Maknanya baru dapat ditangkap apabila aktifitas tersebut dilihat dan diamati secara totalitas dan integral dari keseluruhan bagian-bagian dan unsur-unsurnya.

Pada dasarnya *masalahah* yang merupakan dasar dan tujuan dari penetapan syari'ah, dalam pandangan al-Juwayni, adalah menyangkut seluruh kebutuhan universal manusia yang dapat menjamin terpelihara dan tegaknya tonggak kehidupan manusia. Hal tersebut dalam rumusan al-Juwayni meliputi empat hal, yaitu terjaminnya keterpeliharaan agama, jiwa, kehormatan (keturunan) dan harta benda manusia. Dalam hal ini al-Juwayni tidak menyebut secara eksplisit unsur akal, yang merupakan unsur yang ditambahkan oleh al-Ghazali dan para ulama yang datang sesudahnya sehingga dikenal dengan *al-daruriyyat al-khams*. Hal tersebut boleh jadi al-Juwayni memahaminya bahwa unsur akal telah termasuk dan mengikut secara otomatis ke dalam empat unsur yang disebutkannya di atas, mengingat bahwa pemeliharaan terhadap empat hal tersebut tidak akan ada artinya dan tidak akan menjadi kenyataan apabila fungsi dan keberadaan akal tidak terpelihara secara baik. Selain itu, bahwa peranan akal dalam pandangan al-Juwayni, baik di dalam pemikiran kalamnya demikian juga di dalam pemikiran usul fikihnya, adalah amat penting sekali, karena melalui akalnya manusia dapat mengetahui Tuhan, mengetahui sifat-sifat Tuhan, mengetahui adanya baik dan buruk, adanya kehidupan setelah mati, dan bahkan berfungsinya akal adalah syarat utama bagi adanya *taklif*.

3. Dalam melakukan *istinbat* atau perumusan sesuatu hukum, terutama terhadap kasus-kasus yang belum diatur status hukumnya oleh *nass* haruslah mengacu kepada kelima kategori *masalahah* sebagaimana yang disebutkan oleh al-Juwayni tersebut. Hal tersebut adalah karena kelima kategori *masalahah* tersebut, dalam pandangan al-Juwayni adalah merupakan dasar dan tujuan bagi pensyari'atan dan penentuan hukum yang terdapat di dalam *nass*. Dengan kata lain, dalam merumuskan sesuatu hukum baru, atau yang disebut juga dengan pengembangan hukum, haruslah memperhatikan kesesuaian serta keserasian makna dan tujuannya dengan apa yang telah digariskan oleh *nass*, yang oleh al-Juwayni disebutkan juga dengan



istilah *munasabah*. Al-Juwayni belum merumuskan dan mengklasifikasikan konsep *munasabah* tersebut secara baik dan komprehensif, seperti membedakannya antara adanya *munasabah* yang didukung oleh *asl* dan ada yang tidak terdapat *asl* tertentu yang mendukungnya tetapi sejalan dan tidak bertentangan dengan salah satu *asl* dari *usul al-syari'ah*.

*Maslahah* yang didasarkan kepada *nass* baik yang ditunjuk secara langsung oleh *nass* atau melalui *qarinah-qarinah* yang terdapat pada *nass*, yang oleh para ulama usul fikih yang datang kemudian disebut dengan *mu'atstsirah* atau *munasib mu'atstsir*, adalah merupakan dasar pertimbangan pertama dan utama dalam pengembangan hukum terhadap berbagai kasus yang serupa yang tidak disebutkan oleh *nass*. Artinya, para pemegang otoritas hukum – para mujtahid atau hakim – harus menjadikannya sebagai dasar argumentasi dalam menetapkan keputusan hukumnya terhadap berbagai kasus yang dihadapkan kepadanya. Selain itu, al-Juwayni juga mempergunakan *maslahah* yang dirumuskan atau di-*istinbatkannya* dari isyarat atau makna yang terkandung di dalam *nass* yang diyakini atau kuat dugaan akan keserasian dan kesejalanannya dengan tujuan pensyari'atan sesuatu hukum (*maqasid al-syariah*) untuk dijadikan dasar sebagai dasar dalam penentuan status hukum bagi peristiwa atau kasus yang terjadi yang tidak ada *nass* ataupun *ijmak* yang menjelaskan status hukumnya. Dalam hal ini, pengembangan hukum dapat dilakukan melalui pertimbangan *maslahah* yang digagaskan oleh al-Juwayni dalam bentuk terakhir ini yang dapat berwujud:

*Pertama*, apa yang disebut oleh para ulama usul fikih yang datang kemudian dengan *munasib mula'im*, apabila *maslahah* yang dirumuskan tersebut didukung secara tidak langsung oleh *nass* atau terdapat padanya *syahadat al-asl*; dan yang

*Kedua*, apa yang disebut dengan *munasib mursal* atau *maslahah mursalah*, manakala *maslahah* yang dirumuskan tersebut tidak didukung oleh *nass* tertentu atau tidak terdapat padanya *syahadat al-asl*.

Konsep *masalahah* yang dirumuskan dan dikemukakan oleh al-Juwayni di atas pada dasarnya telah memberikan pedoman dasar bagi para pemegang otoritas hukum dalam merumuskan dan menetapkan sesuatu hukum bagi kasus-kasus yang dihadapinya, terutama dalam menghadapi kasus yang belum atau tidak dibicarakan oleh *nass* ataupun belum ditetapkan melalui *ijma'* sebagai sumber hukum dalam pandangan al-Juwayni. Meskipun al-Juwayni telah memberikan konsep dan penjelasan yang rinci tentang *masalahah* dan kedudukannya dalam perumusan dan pengembangan hukum, tidak berarti bahwa konsep yang ditawarkan tersebut telah sempurna dan final, karena ternyata konsep tersebut perlu lebih disempurnakan lagi sehingga terdefenisi secara baik dan komprehensif, terutama dalam hal pengkategorian tingkatan *maqasid al-syari'ah*. Pendefenisian *al-daruriyyat al-khams*, dan implementasi dari prosedur teori *munasabah*, yang keseluruhannya merupakan acuan dasar dalam perumusan dan pengembangan hukum.

Pengetahuan dan pemahaman terhadap konsep *masalahah* yang dirumuskan oleh al-Juwayni, terutama dalam upaya untuk memahami esensi dan makna dari hukum syara', serta upaya pengembangannya dan penerapannya terhadap berbagai kasus baru yang belum termuat di dalam *nass* dan ketetapan *ijma'*, berimplikasi pada hal-hal berikut :

*Pertama*, Semakin tumbuhnya rasa percaya diri dan keyakinan pada diri para pakar hukum Islam akan kemampuan hukum Islam dalam memenuhi tuntutan dan rasa keadilan di dalam kehidupan umat manusia, baik untuk dirinya sendiri maupun dalam konteks kehidupannya dalam hubungannya dengan Tuhan dan sesama manusia. Sementara itu, bagi para pelaku dan pengamal hukum itu sendiri akan timbul rasa aman dan optimisme terhadap terpenuhi dan terpeliharanya hak-hak hidupnya yang asasi dengan mengamalkan dan melaksanakan ketentuan-ketentuan hukum syara' yang ada, yang hal ini akan semakin meningkatkan komitmennya dalam mematuhi dan memelihara ketentuan-ketentuan



yang ditetapkan oleh, atau berdasarkan pada pedoman yang digariskan oleh syara'.

*Kedua*, Dalam hal menghadapi problema-problema baru sejalan dengan semakin pesatnya perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern, yang pada gilirannya menghasilkan berbagai temuan baru dalam berbagai aspek dan bidang kehidupan umat manusia, maka para pemilik otoritas hukum (*mujtahid*), dapat membekali diri dengan konsep *maslahah* yang dirumuskan oleh al-Juwayni dalam merumuskan ketentuan hukum terhadap problema baru yang dihadapinya, sehingga tidak cenderung dan tergesa-gesa untuk melangkah kepada perumusan hukum yang liberal, meskipun dalam pengaplikasian teori yang dikemukakan al-Juwayni tersebut perlu improvisasi dan modifikasi lebih lanjut sesuai dengan situasi dan kondisi kasus yang dihadapi.

## DAFTAR BACAAN

- Abd al-Baqi, Muhammad Fu'ad. *Al-Mu'jam al al-Mufahras li-Alfaz Al-Qur'an al-Karim*. Kairo: Dar al-Hadits, 1407 H/1987 M.
- Abu Dawud Sulaiman ibn al-Asy'ats al-Sijistani. *Sunan Abi Dawud*. Beirut : Dar al-Fikr, Cet. Kedua, 1408 H/1988 M.
- Abu Jaib, Sa'di. *Al-Qamus al-Fiqhiyyah Lughatan wa Istilahan*. Damsyiq, Suriyah: Dar al-Fikr, Cet. Kedua, 1408 H/1988M.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Ahmad ibn Hanbal : Hayatuh wa 'Asruh, Ara'uh wa Fiqhuh*. Mesir : Dar al-Fikr al-'Arabi, 1947
- , *Malik : Hayatuhu wa 'Asruhu*. Kairo : Dar al-Fikr al-'Arabi, Cet. Kedua, 1964.
- , *Tarikh al-Madzahib al-Fiqhiyyah*. Kairo, Matba'at al-Madani, T.th.
- , *Usul al-Fiqh*. Mesir : Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958.
- Amidi, Sayf al-Din Abu al-Hasan 'Ali ibn 'Ali ibn Muhammad. *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Kairo : Dar al-Ittihad al-'Arabi li al-Tiba'ah, 1387 H/1967 M : 4 Jilid.
- Asqalani, Ibn Hajar. *Kitab Tahdzib al-Tahdzib*. Beirut : Dar al-fikr, 1415 H/1995 M : 10 Juz
- Brockelmann, C. (L. Gardet), "Al-Juwayni, "The Encyclopedia of Islam, New edition, Eds. B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht. Leiden : E. J. Brill, 1983, vol II, h. 605
- , "Al-Juwaini", *E.J. Brill's First Encyclopedia of Islam, 1913-1936*. Leiden: E.J. Brill, 1987. h. 1067
- Bukhari, *Sahih al-Bukhari*. Beirut : Dar al-Fikr, 1401 H/1981 M: 8 Juz
- Bustani, Fu'ad Ifram. *Munjid al-Tullab*. Beirut : Dar al-Masriq, 1841.



- Buti, Muhammad Sa'id Ramadhan. *Dawabit al-Maslahah fi al-Syari'at al-Islamiyyah*. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1410 H/1990 M.
- Cowan, J.M. (Ed). *Arabic English Dictionary : The Hans Wehr Dictionary of Modern Written Arabic*. Ithaca, New York : Spoken Language Service, Inc. 1976
- Darimi, Abu Muhammad 'Abd Allah ibn 'Abd al-rahman ibn Al-fadl ibn Bahram. *Sunan al-Darimi*. Beirut : Dar al-fikr, t.t : 2 Juz
- De Lacy O'leary, D.D. *Arabic Thought and Its Place In History*. London :Routledge & Kegan Paul Ltd., 1968
- Dzahabi, Abu 'Abd Allah Syams al-Din Muhammad ibn Ahmad ibn 'Utsman. *Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal*, Ed. Muhammad al-Bajawi. Mesir: Isa al-Babi al-halabi, 1382 H/1963 M.
- , *Siyar A'lam al-Nubala'*: Beirut : Mu'assasat al-Risalah, 1406 H/1986 M : 25 Jilid
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York : Columbia University Press, 1970.
- Ghazali, Abu Muhammad ibn Muhammad. *Al-Mankhul min Ta'liqat al-Usul*, ed. Muhammad Hasan hitu. Damaskus : Dar al-fikr, 1400 H / 1980 M.
- , *Al-Mustasfa min 'Ilmal-Usul*, dicetak bersama-sama dengan *Kitab Fawatih al-Rahmut* karya 'Abd al-Ali Muhammad ibn Nizam al-Din al-Ansari dan *Syarh Muslim al-Tsubut* karya Muhib Allah ibn 'Abd al-Syukur. Beirut : Dar al - Kutub al-'Ilmiyah, t.t : 2 Juz.
- , *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, dicetak bersama-sama dengan *Kitab Fawatih al-Rahmut* karya 'Abd al-'Ali Muhammad ibn Nizam al-Din al-Ansari dan *syarh Muslim al-Tsubut* karya Muhib Allah ibn 'Abd al-Syakur. Beirut. Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t : 2 Juz
- , *Al-Mustasfa min 'Ilm al-Usul*, ed. Muhammad Mustafa Abu al-'Ila Mesir : Dar al-Kutub, 1970

- \_\_\_\_\_, *Syifa' al-Ghalil fi Bayan al-Syabah wa al-Mukhil wa Masalik al-Ta'lim*, ed. Hamad 'Ubayd al-Kabisi. Baghdad: Matba'at al-Irsyad, 1390 H / 1971 M
- Hamadah, 'Abbas Mutawalli. *Al-Sunnah al-Nabawiyyah wa Makanatuha fi al-Tasyri'*. Kairo : Dar al-Qawmiyyah, t.t.
- Hasan, Ahmad. *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence : A Study of the Juridical Principle of Qiyas*. Delhi : Adam Publishers & Distributors, 1994.
- Hasan, Ibrahim Hasan. *Tarikh al-Islam : Al-Siyasi wa al-Dini wa al-Tsaqafi wa al-Ijtima'i*. Kairo : Maktabat al-Nahdah, Cet. Kesembilan, 1979.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam : Conscience and History in a World Civilization*. Chicago and London. The University of Chicago Press, 1977: 3 vols.
- Ibn al-Hajib pada *Hasyiyah al-'Allamah al-Taftazani wa Hasyiyah al-syarif al-Jurjani 'ala Mukhtasar al-Muntaha al-Usuli* karya Imam Ibn al-Hajib al-Maliki, 2 Juz. Beirut : Dar al Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. Kedua, 1403 H/1983 M.
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t: 6 Juz.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id. *Al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*. Kairo : Matba'at al-Imam, t.t
- Ibn al-'Imad, Abu al-Falah 'Abd al-Hayy. *Syadzarat al-Dzahab fi Akhbar man Dzahab*. Kairo : Maktabat al-Qudsi, 1931 - 32 : 8 juz
- Ibn Khaldun, 'Abd al-Rahman ibn Muhammad. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Ed. 'Ali 'Abd al-Wahid Wafi. Kairo; Dar al-Nahdat Misr li al-Tab'I al-Nasyr, 1979.
- Ibn Khallikan, Syams al-Din Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Bakar. *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*. Beirut: Dar Sadir, t.t
- Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*. Ed. Sidqi Jamil al-'Attar. Beirut : Dar al-Fikr, 1415 H/1995 M : 2 Juz



- Ibn Manzur, Abu al-fadal Jamal al-din Muhammad ibn Mukram. *Lisan al-'Arab*. Beirut : Dar Sadir, Cet. Pertama, 1410 H/1990 M
- Ibn Qayyim, *I'lam al-Muwaqifi'in 'an Rabb al-'Alamin*, ed. Muhammad Muhyi al-Din 'Abd al-Hamid, 4 jilid. Beirut : Dar al-fikr, Cet. Kedua, 1397 H/1977 M.
- Juwayni, Abu al-Ma'ali 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allah. *Al-'Aqidah al-Nizamiyyah*. Ed. Muhammad Zahid al-Kautsari. Mesir : Matba'at al-Anwar, 1367 H/1948 M.
- \_\_\_\_\_, *Al-Burhan fi Usul al-Fiqh*, ed. 'Abd al-'Azim al-Dib. Kairo: Dar al-Ansar, Cetakan kedua, 1400 H/1980 M: 2 jilid
- \_\_\_\_\_, *Ghiyas al-Umam fi al-Tiyats al-Zulam (al-Ghiyatsi)* Ed. 'Abd al-'Azim al-Dib. Duhah : Kantor Kementrian Agama Qatar, 1400 H/1980 M.
- \_\_\_\_\_, *Al-Irsyad ila Qawati 'al-Adillat fi Usul al-I'tiqad*, Ed. Muhammad Yusuf Musa, 'Ali 'Abd al-Mun'im 'Abd al-Hamid. Mesir : Maktabat al-Janji - Matba'at al-Sa'adah, 1369 H/1950 M.
- \_\_\_\_\_, *Kitab al-Ijtihad min Kitab al-Talkhis li Imam al-Haramayn* Ed. 'Abd al-Hamid Abu Zunaid. Beirut: Darat al-'Ulum wa al-Tsaqafat 1408 H/1987 M.
- \_\_\_\_\_, *Al-Syamil fi Usul al-Din*. Ed. 'Ali Sami al-Nasysyar,. Faisal Badir 'Auf dan Suhair Muhammad Mukhtar. Iskandariyah : Al - Ma'arif. 1969.
- \_\_\_\_\_, *Al-Waraqat fi Usul al-Fiqh Dalam Jalal al-Din al-Mahalli, Syarh al-Waraqat fi Usul al-Fiqh*. Kairo: t.p., t.th.
- \_\_\_\_\_, *Al-Waraqat fi Usul al-Fiqh pada margin Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul*, oleh Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Syawkani. Beirut : Dar al-Fiqh, t.th
- Kamali, Mohammad Hashim. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge : The Islamic Texts Society, 1991.

- Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform : The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rasyid Rida*. Cambridge : Cambridge University Press, 1966.
- Khallaf, 'Abd al-Wahhab 'Ilm *Usul al-Fiqh*. Kuwait : Dar al-Qalam, 1398 H/1978 H
- , *Masadir al-Tasyri' al-Islami fima la Nass fih*. Kuwait: Dar al-Qalam, 1392 H/1972 M.
- Khatib, M. 'Ajjaj. *Al-Sunnah Qabl al-Tadwin*. Beirut : Dar al-Fikr, 1414 H/1993M
- , *Usul al-Hadith : 'Ulumuhu wa Mustalahuhu*. Beirut: Dar al-Fikr, 1409 H/1989 M.
- Khudari, Muhammad, *Usul al-Fiqh*. Mesir : Al-Maktabah al-Tijariyah, Cet. Ketiga 1358 H/1938 M
- Kiswati, Tsuruya "Pemikiran Kalam al-Juwayni" *Disertasi Doktor: Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1413 H/1993 M*
- Madjid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta : Bulan Bintang, Cet. Pertama, 1984.
- Mahalli, Jalal al-Din. "Syarh Al-Waraqat" pada Ahmad Khatib, *al-Nafahat 'ala Syarh al-Waraqat*. Singapura : al-Haramain, tt.
- Mahmud, Fauqiyah Husain. *A'lam al-'Arab, al-Juwayni Imam al-Haramain*. Kairo: Al-Mu'assasah al-Misriyyah li al-Ta'lib wa al-Tarjamah, 1964.
- Maraghi, 'Abd Allah Mustafa. *Al-Fath al-Mubin fi Tabaqat al-Usuliyyin*. Beirut: Muhammad Amin Damj wa Syirkah, 1393H/1974 M.
- Muslim ibn al-Hajjaj. *Sahih Muslim*. Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H/1993 M : 2 Juz.
- Mu'tazili, Abu al-Husayn Muhammad ibn 'Ali. *Kitab al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh*, Ed. Muhammad Hamid Allah, Muhammad Bakr, dan Hasan Hanafi. Damaskus: al-Ma'had al-Ilmi al-Faransi li al-Dirasat al-'Arabiyyah, 1384H/1964M : 2 Jilid.
- Nasution, Harun. *Pembaharuan Dalam Islam : Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta : Bulan Bintang, Cet. Kesepuluh, 1994.



- Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*. Islamad, Pakistan: The International Institute of Islamic Thought, 1994.
- Paret, Rudi. "Istihsan and Istislah" *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, eds. E. Van Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat. Leiden: E.J. Brill, 1978, vol. IV, h. 257.
- Qarafi, *Syarh Tanqih al-Fusul*. Kairo: Bulaq, 1306 H.
- Raysuni, Ahmad. *al-Nazariyyat al-Maqasid 'Inda al-Syatibi*. Beirut: al-Mu'assasah al-Jami'iyah li al-Dirasat wa al-Nusyur wa al-Tauzi', Cet. Pertama, 1312 H/1992 M.
- Razi, Fakhr al-Din. *Al-Mahsul fi 'Ilm Usul al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Cet. Pertama, 1408 H/1988: 2 Jilid.
- Sa'di, 'Abd al-Hakim 'Abd al-Rahman As'ad. *Mabahits al-'Illat fi al-Qiyas 'ind al-Usuliyin*. Beirut: Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah, 1406 H/1986 M.
- Sarakhsi, Syams al-Din. *Kitab al-Mabsut*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Cet. Pertama, 1414 H/1993 M.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: The Clarendon Press, 1950.
- Subki, Taj al-Din Abu Nasr 'Abd al-Wahhab ibn 'Ali. *Tabaqat al-Syafi'iyah al-Kubra*, ed. Mahmud al-Tanahi dan 'Abd al-Fattah. Mesir: Matba'at 'Isa al-Babi al-Halabi, 1964: 10 juz.
- Syafi'i, Muhammad ibn Idris. *Al-Risalah*, Ed. Ahmad Muhammad Syakir. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- \_\_\_\_\_, *Al-Umm*. Beirut: Dar al-Fikr, Cet. Kedua, 1403 H/1983 M.
- Syalabi, Ahmad. *Mawsu'ah al-Tarikh al-Islami wa al-Hadarah al-Islamiyyah*. Kairo: Maktabat al-Nahdah al-Misriyyah, Cet. Keenam, 1978.
- Syalabi, Muhammad Mustafa. *Ta'lil al-Ahkam*. Beirut: Dar al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1401 H/1981 M.
- Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa ibn Muhammad al-Lakhmi. *Al-I'tisam*, Ed. Ahmad 'Abd al-Syafi. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, cet. Kedua 1415 H/1995 M: 2 Juz.

- \_\_\_\_\_, *Al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah*, Ed. 'Abd Allah Daraz et al. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1411 H/1991 M : 4 Juz.
- Syawkani, Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad. *Irsyad al-Fuhul Ila Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Usul*. Beirut: dar al-Fikr, t.t.
- Syirazi, Abu Ishaq. *Tabaqat al-Fuqaha'*, Ed. Ihsan 'Abbas. Beirut: Dar al-Ra'id al-'Arabi, 1970.
- Tirmidzi, Abu 'Isa Muhammad ibn 'Isa ibn Saurat. *Sunan al-Tirmidzi*. Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H/1994 M, 5 Juz.
- Watt, W. Montgomery. *The Influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972.
- Zayd, Mustafa. *Al-Maslahah fi al-Tasyri' al-Islami wa Najm al-din al-Tufi*. Mesir: dar al-Fikr al-'Arabi, 1964.
- Zuhayli, Muhammad. *Al-Imam al-Juwayni: Imam al-Haramayn*. Damaskus: dar al-Qalam, 1406 H/1986 M.
- \_\_\_\_\_. *Marja'al-Ulum al-Islamiyyah*. Damaskus: Dar al-Ma'rifah: t.t.
- Zuhayli, Wahbah al- *Usul al-Fiqh al-Islami*, 2 Juz. Beirut: dar al-Fikr, 1406 H/1986 H.



## INDEKS

### A

- Abbasiyah, 38-39,  
Abd al-Azim al-Dib, 40, 43, 49-50,  
Abu al-Ma'ali, 17,  
Abu Bakar, 38, 140-143, 194,  
Abu Bakar ibn Hazm, 143-144,  
Abu Hanifah, 4, 93, 149-150,  
Abu Zahrah, 4, 65, 146,  
Ahl al-Halli wa al-'Aqdi, 38, 93,  
Ahmad ibn Hanbal, 4, 93-94, 146,  
Aisyah, 143,  
Ali ibn Abi Talib, 143, 194,  
Amidi, Sayf al-Din, 47-48, 82, 91-  
94, 103, 123, 188,  
Arbain, Kitab al-, 21,  
Aristoteles, 39,  
Asy'ari/ah, al-, 11, 14, 28-29, 32,  
Asy'ary, Abu al-Hasan, 40, 48-49,  
55, 76-77, 81,  
Azhar, Universitas al-, 50,

### B

- Baghdad, 13, 20, 24, 28, 34,  
Baihaqy, al-, 19, 22, 25, 28, 30, 31,  
Baqillaniy, al-, Qadi Abu Bakar,  
22, 40-42, 48-49, 51, 55, 91-  
92, 100, 102, 158, 184,  
Barat, dunia, 2,  
Basri, al-, Abu Husain, 47,  
Baydawi, 48,  
Belanda, 52,

- Brockelmann, 17,  
Bukhariy, al-, 45, 112-113, 141,  
Burhan fi Ushul al-Fiqh, al-, 8-9,  
11, 40-41, 43, 45-56, 58, 63-  
64, 66, 91, 97, 99, 102, 123,  
133, 152, 157-158, 160, 180-  
182, 186, 201, 209-210,  
Buti, M. Said Ramadan al-, 135,  
149, 179-180,  
Buwaihiyah, 16,

### D

- Damaskus, 36,  
Dar al-Qutni, 21, 30,  
Darimi, al-, 71,  
Daruriyyat, daruriy, 57, 160-169,  
172, 176-177, 179, 202, 204-  
206, 213-214, 216.

### F

- Farabi, 14,  
Fauqiyah Husain, 17,  
Fikih, Ilmu, 23, 31, 34-36, 50, 55,  
58, 63-64, 66, 91, 98,  
Fukaha', 72,

### G

- Gardet, L., 9  
Ghazali, Imam, 6, 7, 10, 14, 50,  
52, 106-107, 123, 126, 133,

154, 162-163, 174-178-180, 182-184, 203-211, 214.

Ghaznawiyah, 16,

Ghiyats al-Umam, al-Ghiyatsi, 37-38, 88,

## H

Hadis, Ilmu, 21,

Hadis, 'Ulama/muhadditsun, 72-73,

Hadis Ahad, 129,

Hajjiyat, 57, 164-169, 172, 176-177, 179, 202, 204, 213.

Hanafiyah, mazhab Hanafi, 54, 129, 145,

Hanbali, Mazhab, 4, 145-146,

Hasan Hitu, Mhd., 42,

Hijaz, 24, 28, 34, 144,

Hindu, 16,

Hukum Islam Kontemporer, 11,

Hukum Islam, 1, 2, 3, 212, 216.

Hulagu, 13,

## I

Ibn Abi Laila, 144-145,

Ibn Furak al-Syafii, 48, 101,

Ibn Hajib, 48, 180,

Ibn Hazm al-Zahiri, 110,

Ibn Khaldun, 40,

Ibn Majah, 71,

Ibn Qayyim, 146-147,

Ibn Sina, 14,

Ibn al-Subki, 6,

Ibn Taimiyyah, 6, 10,

Ijmak, 55, 66, 81-97, 109, 113, 129-130, 132, 159, 181, 183-184, 189, 200-201, 206, 209, 212-213, 215-216.

Ijtihad, 1-4, 9, 35, 42-43, 55, 57, 84, 91-92, 99, 102, 110, 115, 121, 125, 144-145, 149-151, 158, 174, 185, 188-193, 213.

Illat, al-'Ilal, 11, 57, 99, 112-125, 128, 136, 151, 156, 158, 181, 185, 201-202, 206, 208, 213.

Illat Mu'atstsirah, 207.

Ilmu Kalam, 10-11, 22-23, 31, 33-34, 51, 58,

Imam al-Haramain, 5-6, 8, 13, 17, 20, 22-24, 27, 29, 30-31, 34-36, 40, 51, 134, 151-152, 183-184, 200, 209-210, 212.

Irsyad fi Usul al-Fiqh, al-, 41,

Irsyad fi Usuluddin, Kitab al-, 32, 41-42,

Isfahan, 20, 28, 30, 34,

Isfarayayni, Abu al-Qasim, 22, 28, 93,

Iskandariyah, 36,

Istidlal, 10, 57, 63-64, 81, 98, 122, 132-134, 139, 151, 155, 159, 175, 179-185, 189, 208, 210, 212-213.

Istidlal al-Mursal, al-, 180,

Istihsan, 4, 5, 57, 150-151,

Istinbat, 35, 132, 134-135, 214-215.

Istishhab, 57,

Istishlah, 5, 8, 9, 11, 133, 139, 145-146, 150, 179-182, 184-187, 189, 191-192,

I'tisham, al-, 146,

Izz al-Din ibn 'Abd al-Salam, 6,

## J

Jarh wa al-Ta'dil, al-, 144,

Jawzi, Ibn al-, 21,

Jubba'i, al-, 93,



Juwayni, Imam al-Haramain, 4-6,  
8, 9-22, 24-28, 30-43, 45-52,  
54-56, 58-67, 70, 74, 76-94,  
96-102, 105-108, 110-116,  
119-123, 125-130, 132-133,  
148, 151-167, 170, 172, 174-  
175, 177-217.

## K

Kairo, 43, 50,  
Kasus baru, 1, 2,  
Kerr, Malcom H., 3, 10,  
Khayyat, Abu al-Husain al-, 94,  
Khudari, al-, 133, 182,  
Khunduri, al-, 19-20,  
Khurasan, 13, 15-16, 18, 29,  
Kitab al-Mujtahidin, 41, 43,  
Kitab Induk Usul Fikih, 47-48,  
Kindi, al-, 14,

## M

Madinah, 20, 94-95,  
Madzhab, 2, 147, 183,  
Mahalli, Jalal al-Din, 44,  
Makmun, al-, 39,  
Malik, Imam, 3-5, 49-51, 94, 137-  
138, 146, 159, 184, 186, 188,  
192,  
Maliki/yah, 3, 6, 51-52, 133, 145,  
182, 192, 204,  
Mankhul min Ta'liqat al-Usul, al-  
, 8, 42, 50, 52, 126, 133, 182,  
Maqashid al-syari'ah/al-Syari', 7,  
10, 11, 142, 145-146, 151-  
153, 157, 174-176, 183, 206,  
208-210, 213, 215-216.  
Marfu', 22,  
Marw, 24, 30, 34,

Mashlahah mursalah, 4, 6, 11, 49-  
51, 57, 133, 137, 175, 179-  
180, 182, 184, 215.  
Mashlahat/kemashlahatan, 2-5, 7-  
12, 115, 121-122, 134-141,  
143-152, 154, 156-160, 163-  
172, 174-177-180, 183-186,  
188-189, 192-198, 200-217.  
Mashlahah mu'tabarah, 184-185,  
Maturidiyah, 11,  
Mekah, 20,  
Mesir, 13, 36, 44, 50,  
Mosul, 35,  
Mu'adz ibn Jabal, 1, 109-111,  
Muatstsir munasib, 206-207, 215.  
Mu'tazilah, 11, 19, 32, 76, 81, 94,  
153,  
Mujtahid fi al-Madzhab, 6,  
Mujtahid murajih, 6,  
Mujtahid mustaqil, 5,  
Mujtahid, 2, 5-6, 34, 43, 57, 60,  
91-92, 99, 108, 121-122, 125,  
128, 132, 181, 185, 215, 217.  
Mukhtasar al-Nihayah, 24,  
Munasabah, 10, 11, 115-116, 122-  
123, 128, 136, 152, 155-156,  
158-159, 170, 175, 202, 206-  
207, 210-211, 215-216.  
Munasib, 124, 128, 132-133, 154-  
156, 158-159, 170, 175, 181-  
182, 206, 215.  
Munasib Muala'im, 207, 215.  
Munasib al-mursal, al-, 179-180,  
182, 188, 208, 215.  
Muslim, 45, 71, 112-113,  
Mustafa Zaid, 4,  
Mustasfa min Ilm al-Usul, al-, 40,  
50, 106, 177, 180, 205,  
Mutakallimin, 53, 133, 158, 182,

Mutawatir, 66, 98-99, 132, 181,  
212.  
Muttasil, 22,  
Muwafaqat, al-, 146, 178,  
Muzanni, 6,

## N

Nazzam, Ibrahim ibn Sayyar al-,  
85,  
Nihayat al-Matlab, 24, 35-37,  
Nisabur, 15-16, 18-20, 22, 28, 30,  
34,  
Nizam al-Mulk, 37, 195-196,  
Nizamiyah, Madrasah, 37,  
Nutq al-Syari', 181, 184, 189, 200,  
212.  
Nyazee, 209-210.

## P

Paret, Rudi, 5, 9, 137,  
Persia, 13, 16,  
Pes, 51,

## Q

Qadi Abd al-Jabbar, 47-48,  
Qarafi, al-, 48,  
Qatar, 50,  
Qattan, Yahya ibn Said al-, 144,  
Qawl jadid, 2,  
Qawl qadim, 2,  
Qiyas, 11, 55, 57, 63-64, 70, 97-  
111, 113-115, 122-124, 126-  
130, 132-134, 151, 157, 163-  
164, 166, 170-171, 173-174,  
179, 181, 183-185, 189, 200,  
203, 209-210, 212-213.  
Qiyas al-dalalah, 125,  
Qiyas al-'Illat, 113-114,

Qiyas al-jali, 127, 163,  
Qiyas al-khafi, 127,  
Qiyas al-Ma'na, 111, 122-125,  
127-128, 163,  
Qiyas al-Syabah, 122, 125, 12-128,

## R

Raisuni, Ahmad, 152,  
Rawafid, al-, 85,  
Razi, Abu Bakar al-, 94,  
Razi, Fakhr al-Din al-, 32, 39, 47,  
Rida, Rasyid, 3,  
Risalah, al-, 4, 39-40, 45, 70, 91,  
Risalat fi al-Taqlid wa al-Ijtihad,  
42,

## S

Sabr wa al-Taqsim, al-, 120,  
Sadd al-dzari'ah, 7,  
Safariyah, 13,  
Saljukiyah, Saljuk, 16, 20,  
Samaniyah, 13,  
Schacht, Joseph, 2,  
Siryani, 16,  
Subki, Ibn al-, 19, 21, 32, 42, 46,  
49, 52,  
Sunni, 16,  
Syafi'I, Imam, 2-3, 5, 35, 39-40, 45,  
55, 64-67, 70, 76, 81, 89-91,  
93, 137-138, 147-149, 185-  
186,  
Syafi'iyah, Mazhab Syafi'I, 6, 18,  
23-24, 29-30, 34-35, 52-53,  
76, 123, 145, 159,  
Syamil fi Usuluddin, al-, 32-33,  
Syams, 13, 144,  
Syarh al-Burhan, 51,  
Syari'ah, 3, 9-10,



Syatibi, 6, 8, 146, 178, 204,  
 Syi'ah, 16,  
 Syifa' al-ghalil, 8, 175, 177, 180,  
 205,

## T

Tabari, ibn Jarir al-, 94,  
 Tahqiq, 35,  
 Tahsini/yah, 172, 177-179, 202,  
 204,  
 Takhrij, 35,  
 Taklif, 60-63, 214.  
 Talkhis fi Usul al-Fiqh, al-, 43,  
 Taqlid, 42,  
 Tarjih, 35,  
 Tasyri', 2,  
 Tauhid, Ilmu, 22,  
 Tufi, al-, 10,  
 Tughril Bek, 20,  
 Tuhfah, al-, 42,  
 Turki, 35-36, 43,  
 Turmudzi, al-, 110,

## U

Ubaid ibn al-Sabbaq, 141,  
 Umar ibn Abd al-Aziz, 143-144,  
 Umar ibn al-Khattab, 38, 140-143,  
 194,  
 Umayyah, 38,  
 Umm, al-, 148,  
 Urf, 150-151,  
 Usman ibn Affan, 142,  
 Usul al-Din, 22, 31, 33, 50,  
 Usul al-Syari'ah, 116, 122, 136,  
 155, 157-159, 166, 175, 179,  
 208, 215.  
 Usul fikih, 5-6, 9-11, 25, 31, 35,  
 39-42, 44-51, 53-54, 57-58,

62-63, 67, 72-73, 83, 91, 97,  
 102, 133-134, 136, 138-139,  
 151-152, 161, 182-183, 200-  
 202, 209, 212-214.

## W

Waraqat fi Usul al-Fiqh, al-, 40-41,  
 43-44, 99, 102, 125,

## Y

Yahya ibn Yahya, 207.  
 Yamamah, 140,  
 Yunani, 16,

## Z

Zaid ibn Tsabit, 140-141,  
 Zarkasyi, al-, 180,  
 Zuhayli, Muhammad, 26, 31, 37,  
 40, 42, 45, 48,  
 Zuhri, Ibn Syihab al-, 144,

## BIODATA PENULIS

**Nawir Yuslem**, lahir di Payakumbuh, Sumatera Barat pada tanggal 15 Agustus 1958. Sa'at ini ia adalah Dosen Tetap pada Fakultas Syariah dan Program Pascasarjana IAIN SU Medan dalam mata kuliah Hadis dan Ilmu Hadis. Selain itu, ia juga Dosen Tidak Tetap pada Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Usuluddin IAIN SU Medan. Selain mengajar, ia juga sa'at ini menjabat sebagai Asisten Direktur I Program Pascasarjana IAIN SU dan Ketua Program Studi S.3/ Doktor Hukum Islam pada Program Pascasarjana IAIN SU Medan.

Pada tahun 1980, setelah menjalani masa studi selama 3 tahun di Fakultas Syari'ah IAIN SU Medan, ia meraih gelar Bachelor of Arts (BA) dengan mempertahankan karya ilmiahnya (*Risalah Sarjana Muda*) yang berjudul "Pandangan Islam Terhadap Trias Politika Dan Kaitannya Dengan Sistim Pemerintahan Di Indonesia." Selanjutnya, setelah menyelesaikan studinya di Fakultas yang sama dengan meraih gelar S1 (Drs.) pada Jurusan Peradilan Agama dengan Skripsi berjudul "Kedudukan Masalah Mursalah Dalam Pembinaan Hukum Islam" pada tahun 1983, ia melanjutkan studinya ke Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal Canada pada tahun 1993 dengan menekuni bidang Hukum Islam, khususnya *Islamic Legal Theory* (Usul Fikih). Program Master (MA) tersebut diselesaikannya dalam masa dua tahun yaitu pada tahun 1995 dengan Tesisnya dalam bidang Usul Fikih Mazhab Hanbali yang berjudul: "Ibn Qayyim's Reformulation of The Fatwa: A Study of His *I'lam Al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*." Gelar Doktor (S3) dalam bidang Usul Fikih diraihnya di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1999 dengan mempertahankan Disertasi tentang Usul Fikih



Mazhab Syafi'i dengan judul "Konsep *Maslahah* Dalam Pemikiran Usul Fikih Imam Al-Haramain Al-Juwayni Sebagaimana Terdapat Dalam Kitab *Al-Burhan Fi Usul Al-Fiqh*."

Sejak diangkat sebagai Dosen Tetap dalam mata kuliah "Hadis" pada tahun 1985, ia telah banyak menulis dan melakukan penelitian dalam bidang Hadis dan Ilmu Hadis, disamping bidang Hukum Islam dan Teori Hukum Islam, di antaranya adalah: "Ilmu *Jarh* dan *Ta'dil* dan Pemeliharaan Kemurnian Hadis," *Miqot*, no. 51 (Maret-April 1989); "*Ta'arudh* Dalam Hadis dan Jalan Pemecahannya," *Miqot*, no. 53 (Juli-Agustus 1989); "Kesahihan Hadis Menurut Al-Bukhari dan Muslim," *Miqot*, no. 55 (November-Desember 1989); Pokok-pokok Pikiran M.M. al-'Azami Tentang Sejarah Penulisan Hadis dan Kekeliruan Pendapat Para Orientalis," *Miqot*, no. 65 (Juli-Agustus 1991); "Asbab Wurud al-Hadis, Kedudukan dan Fungsinya Dalam Memahami Hadis," *Miqot*, (1992); "Kedudukan Hadis Mursal dan Pendapat Ulama Tentang Status Kehujjahannya," *Miqot* (1993); "Bint al-Shati`'s Views on I'jaz Al-Qur`an," *Miqot*, no 81 (Maret-April 1994); "William Montgomery Watt and The Life of Muhammad: A Study of His Approach and Methodology," *Miqot*, (1995); "Ijtihad Dalam Hadis Nabi SAW: Studi Kritis Tentang Kualitas Sanad Hadis", Pusat Penelitian IAIN SU Medan, (1998); "Hadis Tentang Rukyatul Hilal Untuk Memulai dan Mengakhiri Ibadah Puasa Ramadhan: Studi Kritis Tentang Kualitas Sanad Hadis." Pusat Penelitian IAIN SU Medan, (2000); *Uhumul Hadis*. Jakarta: Mutiara Sumber Widya, Cet. Kedua 2003 (Cetakan Pertama 2001); Konsep *Maqasid al-Syari'ah* Menurut Al-Ghazali Dan Kaitannya Dengan Pengembangan Hukum Islam, Pusat Penelitian IAIN SU Medan, (2002); "Islam dan Pembangunan Bangsa Yang Sejahtera dan Bermanfaat (Suatu Tinjauan Usul Fikih)," *Orasi Ilmiah* pada Dies Natalis XXIX IAIN SU Medan tanggal 21 Desember 2002; "*Maqashid al-Syari'ah* dan Kaitannya dengan Pengembangan Hukum Islam Menurut Al-Ghazali," dalam Jurnal: *Analytica Islamic*, vol. 4, No. 1, (Mei 2002); "Peran dan Tanggung Jawab Laki-laki dan Perempuan Dalam Perspektif Hadis Nabi SAW dan Sosiologis," dalam Jurnal:

*Analytica Islamic*, vol. 5, No. 2, (Nopember 2003); "The Concept of Ijtihad in the Thought of Hasan Turabi and Hasan Hanafi," dalam *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, vol. XXVIII, No. (1 Januari 2004); Ibn Qayyim's Reformulation of the *Fatwa*," dalam Faisar Ananda & Sugianto, *An Anthology of Islamic Studies*. Medan: IAIN Press, Cet. Pertama: (Maret 2004); "Hadis Nabi Saw: Kedudukan dan Problematikanya dalam Pengembangan Hukum Islam," dalam Hasan Asari & Amroeni Drajat (Ed.), *Antologi Kajian Islam*. Bandung: Citapustaka Media, Cet. I, September (2004); "Muhammadiyah and Its Role of Tajdid in Indonesia," dalam *Jurnal Analytica Islamic*, vol. 7, No. 1, (Mei 2005); "Fatwa dan Mufti Dalam Pandangan Ibn Qayyim al-Jawziyah," dalam *Jurnal Analytica Islamic*, vol. 8, No. 1, (Mei 2006); "Kontribusi Teori Semantik Dalam Memahami Matan Hadis," Pusat Penelitian IAIN SU Medan, (2006), *Sembilan Kitab Induk Hadis*; Jakarta: Hijri Pustaka Utama, Cet. I, Nopember (2006).