

PENERAPAN FIQH DI TENGAH PERBEDAAN MAZHAB HUKUM ISLAM

Moh. Dliya'ul Chaq
Institut Agama Islam Bani Fattah Jombang, Indonesia
mohdliyaulchaq@iaibafa.ac.id

Abstract: Fiqh always attracts the attention of the public, both experts and laity, because it functions as a living law in society. The need for fiqh has triggered a phenomenon lately about the discussion of Islamic law on social media that is increasingly compilation has reached the justification of right or wrong and is done by people who are not competent in the field of Islamic law. This phenomenon is due to lack of fiqh knowledge possessed by those who argue and their awareness of the inevitability of differences in the world of Islamic law. This is what drives a study to be carried out with the focus of purpose on how the causal factors in fiqh always differ and how the application of fiqh in the midst of the preaching of fiqh Mazhab. By using the literature research model and with qualitative analysis with descriptive-analytical thinking models, it is concluded that: First, the factors that cause fiqh are always different is a source of theory and practical aspects for fiqh itself. Secondly, in the midst of differences of Mazhab, only fiqh that is in accordance with the environment and society can be a living and effective law in the community so that it does not form a general public and does not cause sentiment between groups. This is in accordance with the principles of the application of Islamic law which contains relief (*takhsif*), ease (*taysir*) and conservation of hazards and damage all of which

are complete and clearly oriented to *maqasid shari'ah* and *maslahat*.

Keyword: The application of Fiqh, Mazhab Difference, Islamic law

Pendahuluan

Hukum Islam atau yang diistilahkan dengan fiqh memang selalu menarik perhatian karena fungsinya sebagai hukum yang hidup di masyarakat. Fungsi ini sebagaimana diisyarahkan oleh Imam Badr al-Din al-Zarkashi (w.794 H) dalam bukunya *al-Bahj al-Mubij* yang mengatakan bahwa fiqh pada dasarnya adalah pengetahuan yang mencakup semua aturan agama yang mengantarkan manusia pada pengetahuan tentang Tuhan, ke-Esa-an Tuhan, dan sifat-sifat-Nya, para nabi dan rasul-Nya, tentang tingkah laku manusia, etika (*akhlak*), apa yang perlu dilakukan oleh manusia sebagai hamba-Nya, dan lain-lain.¹

Sebagai seorang hamba, setiap manusia merasa butuh terhadap fiqh. Oleh karenanya fiqh selalu menarik perhatian masyarakat ahli maupun awam. Hal ini memicu sebuah fenomena akhir-akhir ini, di mana perdebatan hukum Islam menjadi ramai di media sosial. Kondisi kian miris ketika perdebatan sudah mengarah pada justifikasi benar atau salah dan dilakukan oleh orang yang tidak berkompeten di bidang hukum Islam. Tentu hal ini tidak sesuai dengan nalar fiqh yang diperdebatkan itu sendiri.

Fiqh merupakan salah satu dari disiplin ilmu keislaman yang ada. Dalam dunia penelitian dan keilmuan menurut Ahmad Zahro terdapat konvensi tidak tertulis bahwa kemungkinan validitas (kadar kebenaran), realibilitas (tingkat kepercayaan) dan signifikansi (arti penting) suatu hasil penelitian hanya berlaku dalam rentang waktu dua sampai lima tahun. Lebih dari itu dapat atau bahkan harus diadakan penelitian ulang untuk meninjau atau mengoreksinya.² Artinya, fiqh memang layak diperdebatkan, namun dengan cara yang ilmiah.

Fenomena perdebatan hukum Islam inilah yang mendorong untuk dilakukan sebuah kajian atau penelitian tentang fiqh. Bertumpu pada latar belakang tersebut, maka stressing yang menjadi rumusan masalah dalam

¹Badr al-Din al-Zarkashi, *al-Bahj al-Mubij* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000), Jilid I, 16.

²Ahmad Zahro, "Desakralisasi Kitab Fiqh Sebagai Upaya Reformasi Pemahaman Hukum Islam", *Menara Tebuireng*, Vol. 2, No. 1 (September, 2005), 9.

karya ini adalah bagaimana faktor penyebab fiqh selalu ikhtilaf dan bagaimana penerapan fiqh di tengah ikhtilaf fiqh Mazhab yang ada.

Untuk menjawab rumusan masalah penelitian ini, metode yang digunakan dalam karya ini adalah penelitian kepustakaan karena data-datanya bersifat literer. Selanjutnya, analisa datanya menggunakan analisa kualitatif dengan model berfikir deskriptif-analitis. Data kualitatif tentang ikhtilaf dalam fiqh dideskripsikan dan kemudian dianalisa untuk kemudian ditarik sebuah kesimpulan.

A. Fiqh dan Keniscayaan Ikhtilafnya

Definisi fiqh dalam ranah historis mengalami beberapa perubahan sesuai dengan perkembangan fiqh itu sendiri, sebagaimana diungkap Qadri Azizy.³ Dan pada fase dianggap paling akhir, fiqh didefinisikan dengan pengetahuan tentang hukum-hukum shariat amaliyyah (berhubungan dengan perbuatan) yang digali dari dalil-dalil yang terperinci.⁴ Teramati bahwa dari definisi fiqh yang masyhur dipakai ini, bahwa fiqh tersusun atas tiga aspek, yakni aspek kewahyuan, aspek teoritis dan aspek praktis.

Dalam aspek kewahyuan, betapapun beragam definisi fiqh, namun terdapat kesamaan yang menjadi ciri khas fiqh, yaitu menggambarkan pada teks “الأحكام الشرعية”, yakni ketergantungan fiqh terhadap sumber refrensi wahyu atau nas⁵ shariat baik yang berbentuk al-Qur’an maupun *al-Hadith* (*al-Sunnah*).⁵ Aspek kewahyuan ini oleh Hasjim Abbas diistilahkan dengan *janib al-dini* atau *janib al-shar’i*⁶

Aspek kewahyuan ini menekankan pada hubungan erat tak terpisahkan antara fiqh dengan teks wahyu/*shari’at* sebagai sumber refrensi utamanya. Hal ini dapat dilihat pada semua produk fiqh yang pasti menyertakan ayat atau *hadith* sebagai landasan hukumnya.⁷ Selain

³Lihat A. Qadri Azizy, *Ekleksitisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, (Jogjakarta: Gama Media, 2002), 2.

⁴Baca Wahbah Zuhri, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu Vol I*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), 14.

⁵*Al-Hadith* atau *al-Sunnah* tergolong sebagai kalam Ilahi mengingat kedudukan Rasulullah SAW sebagai penyalur wahyu Allah swt. Oleh karenanya segala yang keluar dari Rasulullah SAW adalah wahyu Allah sebagaimana penjelasan al-Qur’an: وَمَا يَنْطَلِقُ عَنْهُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (al-Najm 53: 3-4)

⁶Hasjim Abbas, *Metodologi Penelitian Hukum Islam*, (Jombang: PPS UNDAR, 2010), hal. 4.

⁷Lihat Kitab Fiqh *Fath al-Wahhab* karya Yahya Zakariya>al-Anshari> yang kesemua bab pasti diawali dengan penyertaan teks wahyu, baik berupa *al-Qur’an* maupun *al-Hadith*. Lihat juga Kitab Fiqh *Bidayat al-Mujtabid Wa Nihayat al-Muqtasid* karya Ibnu Rusyd yang

itu, aspek kewahyuan dapat diamati dari pemberian status wajib, sunnah, boleh, makruh dan haram yang biasa disebut dengan *al-ahkam al-khamsah* yang kesemua status tersebut terorientasi pada terwujudnya kandungan nilai ibadah yang sarat dengan pahala (*thawab*) dan siksa (*iqab*) dan berkonsekuensi akhirat.⁸

Maka, predikat hukum Islam yang diistilahkan dengan *al-ahkam al-khamsah* lebih identik dengan etika agama (*religious ethics*), sekalipun fiqh mengatur tentang masalah sosial, ekonomi, dan lainnya, namun kandungan nilai ibadah dalam aturan tersebut menjadi titik tekan yang membedakan antara fiqh dengan aturan atau sistem hukum lainnya. Sehingga fiqh tidak dapat diidentikkan juga sebagai peraturan perundang-undangan (*law/rules*) murni.

Dengan melihat aspek kewahyuan, maka fiqh cenderung dogmatis, sehingga tidak salah jika fiqh diistilahkan dengan hukum Islam yang diyakini dapat memastikan bahwa perilaku manusia akan berada pada jalur yang benar dan selalu memiliki kesinambungan pada maslahat duniawi-ukhrawi. Penekanan *maslahat* tersebut sesuai dengan pendapat al-Shahbi dan Izz al-Din Ibnu 'Abd al-Salam bahwa *taklif* hukum Islam / fiqh pasti berorientasi pada *maqasid shari'ah* dan *maslahat*.⁹

Pemahaman senada dirumuskan KH. A. M. Sahal Mahfudz yang menyatakan bahwa kehidupan adalah amanat yang harus digunakan untuk pencapaian *sa'adah al-daroyni* (kesejahteraan dunia dan akhirat). Pemenuhan kebutuhan spiritualitas jelas menjadi tuntutan utama, karena kebahagiaan akhirat yang bersifat permanen dapat diwujudkan hanya bila manusia mampu memenuhi kebutuhan spiritualnya. Tetapi bersamaan dengan itu manusia dihadapkan pada kenyataan bahwa ia harus tunduk dan patuh pada hukum-hukum yang mengikat kehidupannya pada saat ini. Maka kehidupan dunia yang sepenuhnya bersifat temporer dan maya berhubungan secara integratif dan kausatif dengan kebahagiaan ukhrowi yang kekal dan hakiki. Meskipun selintas tampak kontradiktif, sebetulnya

kesemua pendapat ulama' pasti didasarkan pada teks wahyu sekalipun terjadi perbedaan pendapat. Dan lihat juga beberapa kitab fiqh lainnya.

⁸A. Qadri Azizy, *Reformasi Bermadzhab, Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Saintifik-Modern*, (Jakarta: Teraju, 2006), 14., A. Qadri Azizy, *Ekleksitisme*, 13.

⁹Muhammad Sidiq al-Burnu *Al-Wajiz fi al-Qawa'id al-Fiqhiyah al-Kulliyah*, (Riyad) Maktabat al-Tawbah, tt), 229., Izz al-Din Ibnu 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam Vol II*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 72., Ibrahim Ibnu Musa al-Shahbi *al-Muwarafaqat Vol II*, (t.tp.: Dar Ibnu 'Affan, 1997), 4.

tidak ada yang aneh dalam hal itu, sebab akhirat hanya menyediakan satu-satunya jalan bagi pencapaiannya, yaitu kehidupan dunia.¹⁰

Dengan demikian, fiqh adalah satu-satunya hokum yang memiliki ciri khas berupa refrensi utamanya adalah wahyu, bukan akal semata sebagaimana hukum sekuler produk bangsa barat. Karenanya, fiqh bersifat dogmatis namun tetap mengarah pada kemaslahatan duaniawi dan ukhrawi secara bersamaan.

Selanjutnya tentang aspek kognitif dalam fiqh, bahwa konsekuensi logis dari definisi fiqh pada teks “المكتسب من أدلتها التفصيلية” adalah adanya penggunaan nalar mujtahid dalam perumusannya. Peran nalar mujtahid menempati posisi penting dalam upaya perumusan fiqh untuk menjadikan kaidah *shari'at* atau wahyu yang masih *in abstracto* menjadi hukum praktis *in concreto*.¹¹ Upaya atau proses mujtahid tersebut telah memanfaatkan jasa metodologi hukum Islam yang terumuskan dalam *ushul al-fiqh (legal theory)* dan *qawa'id al-fiqh (legal maxim)*. Terkadang mujtahid menggunakan metode deduktif dalam bentuk teori *qiyas*/analogi atau juga kaidah *lughawiyah*, dan terkadang menggunakan metode induktif dalam bentuk teori *mas'alah*, *istihkan*, *'urf*, *istislah* bahkan juga *maqasid shari'ah*. Kesemua teori dan metode tersebut terumuskan dalam istilah *ushul al-fiqh (legal theory)* dan *qawa'id al-fiqh (legal maxim)*.

Nisbah fiqh pada perumusannya sebagaimana istilah *Mazhab* *makhiyyah* yang dinisbahkan pada Imam Malik dan *Mazhab-Mazhab* yang lain merupakan fakta sejarah yang tidak bisa dipungkiri tentang corak nalar mujtahid yang beragam. Maka, aspek kognitif yang diistilahkan dengan *janib al-nazir* teramat wajar jika kemudian fiqh cenderung ikhtilaf sebagai implikasi logis atas penggunaan nalar mujtahid mengingat masing-masing mujtahid pasti berbeda dalam menggunakan teori dan juga kapasitas keilmuannya. Selain itu faktor kondisi tempat tinggal dan sosial-budaya yang melingkupi mujtahid juga mempengaruhi corak dan hasil pemikirannya mengingat mujtahid, menurut Nasaruddin Umar, merupakan anak zamannya.¹²

Terakhir, bahwa implikasi logis dari definisi fiqh selanjutnya adalah adanya aspek praktis yang terumuskan dalam teks definisi “العملية”. Aspek ini oleh Wahbah Zuhayli diistilahkan dengan *janib al-'amali*. Maksudnya,

¹⁰ A. Sahal Mahfudz, “Menggagas Fiqh sosial yang berbasis pada kearifan Lokal”, Makalah Kuliah Umum Studium General Kulliyatusy Syari'ah IKAHA Tebuireng Jombang 8 September 2007 di Tambakberas Jombang (Jombang: 2007) hal. 5.

¹¹Baca Hasjim Abbas, *Metodologi*, 4-5.

¹²Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), 275.

shari'at merupakan segala yang datang dari Allah baik yang berhubungan dengan perilaku, aqidah keyakinan hati maupun akhlaq, sedangkan fiqh adalah salah satu bagian dari *shari'at* yang khusus berkaitan dengan tata cara berperilaku.¹³ Dengan bahasa lain yang mudah, objek kajian fiqh adalah perilaku manusia, sehingga hasil penggalian hukum yang disebut dengan fiqh juga harus bersifat terapan praktis. Hal inilah yang membedakan fiqh dengan disiplin ilmu tauhid, ilmu kalam, ilmu akhlaq dan tasawuf.

Konsekwensi dari perilaku manusia sebagai objek kajian fiqh adalah selain keniscayaan hasil produk fiqh tertuntut bersifat praktis, terapan atau tidak normative, juga produk hukumnya akan beragam bersanding dengan objek kajiannya yang beragam. Misalnya, masyarakat daerah Timur Tengah pasti memiliki aktifitas berbeda dengan masyarakat Eropa. Hal ini mendorong adanya hokum yang berbeda pula.

Konsekwensi yang lain dari perilaku manusia sebagai objek kajian fiqh adalah adanya pengalaman “ber-fiqh” mujtahid beragam. Pengalaman praktis individu mujtahid inilah sedikit banyak mempengaruhi perilaku dan pemikirannya. Di sisi lain, faktor kondisi masyarakat, tempat tinggal dan sosial-budaya yang melingkupi mujtahid juga menjadi bahan pertimbangan sehingga sarat mempengaruhi corak dan hasil pemikirannya mengingat mujtahid menurut merupakan anak zamannya yang tidak mudah melepaskan diri dari pengaruh lingkungannya.¹⁴

Salah satu bukti konkret betapa faktor lingkungan sosial budaya menjadi pertimbangan mujtahid dalam merumuskan fiqh adalah munculnya dua pendapat Imam Shaḥī'i yang dikenal dengan *qaul qadim* dan *qaul jadid*. Pendapat lama (*qaul qadim*) adalah pendapat hukum Imam Syafi'i ketika beliau berada di Mesir.¹⁵ Perbedaan pendapat hukum dalam masalah yang sama dari seorang mujtahid Imam Shaḥī'i jelas disebabkan faktor struktur sosial, budaya, letak geografis yang berada antara daerah Iraq (Baghdad) dan Mesir. Bukti lain betapa faktor geografis dan demografis mempengaruhi kodifikasi fiqh adalah Mazhab kedaerahan, seperti *Mazhab ḥijazi* (Mekkah dan Madinah), *'iraqi* (Kufah dan Bashrah), *Shami* (Syiria) dan *Misri* (Mesir). Kesemua *Mazhab* ini memiliki perbedaan produk hukum satu dengan lainnya.¹⁶

¹³ Wahbah Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami* Vol. I, 16.

¹⁴ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 275.

¹⁵ M. Atho' Muzdhar, *Membaca Gelombang Ijtihad antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 107.

¹⁶ A Qadri Azizy, *Ekleksitisme*, 21-22.

Menurut pengamatan Qadri Azizy, istilah *Mazhab* kedaerahan muncul lebih awal dari pada *Mazhab* individual. Setelah *Mazhab* yang dinisbatkan pada sebuah daerah, barulah muncul istilah *Mazhab* yang dinisbatkan pada individu, seperti *Mazhab hanafiyyah* di Iraq yang dinisbatkan pada Abu Hanifah (w. 150 H / 767 M), *Mazhab malikiyyah* di Madinah yang dinisbatkan pada Imam Malik (w 179 H / 795 M), *Mazhab shafi'iyah* yang dinisbatkan pada Imam Shafi' (w 204 H / 819 M), *Mazhab hanbaliyah* yang dinisbatkan pada Ahmad Ibnu Hanbal (w. 241 H / 855 M). Semua *Mazhab* ini memiliki corak pemikiran dan produk hukum yang berbeda-beda yang menurut para ahli perbedaan tersebut disebabkan faktor geografis dan sosial-budaya sebagai pertimbangannya.¹⁷ Bahkan menurut para liberalis Islam, diantaranya Abdullah Ahmed al-Na'im mengatakan penyebab perbedaan *Mazhab* tidak hanya karena faktor sosial-budaya semata, namun juga terpengaruh faktor politik sejak tahun sekitar 750 M.¹⁸

Terkait perbedaan *Mazhab*, Imam Shafi' pernah menyampaikan: "Saya mengetahui bahwa masyarakat di sebuah kota berbeda pendapat, dan juga terjadi perbedaan pendapat antara satu kota dengan kota lainnya. Kita tahu bahwa hampir tak seorang pun masyarakat Mekkah menyimpang dari pendapat 'Athab ibnu Abi Raba' (w. 144/732) yang difatwakan Muslim Ibnu Khalid al-Zanji (w. 179/795). Sebagian masyarakat Mekkah cenderung pada pendapat Said ibnu Sa'lim. Masing-masing pendukung saling melemahkan pendapat. Masyarakat Madinah lebih mengedepankan Sa'id Ibnu al-Musayyab (w 94/712) walaupun sebagian menolak pendapatnya. Dan saat ini saya dan masyarakat madinah lebih menyukai pendapat Imam Malik sekalipun Abi Zina' banyak mengecam pendapatnya dan juga didukung sebagian masyarakat. Di Kufah, masyarakat ada yang menyukai Ibnu Abi Layla, ada yang menyukai Abu Yusuf, ada yang menyukai Sufyan al-Thawri, ada yang menyukai al-Hasan ibnu Sa'ad dan para pendukung juga ada yang saling mengecam. Di Iraq saya melihat masyarakat lebih menyukai pendapat Ibrahim al-Nakha'i ketimbang tabi' lainnya..."¹⁹

Fakta ini secara tegas menolak anggapan dan tesis Schacht yang menyatakan bahwa hukum Islam telah vakum selama 100 tahun pasca

¹⁷A Qadri Azizy, *Ekleksitisme*, 21-22., Abdullah Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj: Ahmad Suaedy dan Amiruddin ar-Rany, (Jogjakarta: LKiS, 2011), 28-29.

¹⁸Saat itu, era Abbasiyyah awal mulai terjadi proses konsolidasi dan sistematisasi karya ahli hukum tertentu dan murid-murid mereka ke dalam pemikiran madhhab syari'ah tersendiri. Lihat Abdullah Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 29.

¹⁹Muhammad Ibnu Idris al-Shafi' *al-Um Vol VII*, (Beirut: Dar l-Fikr, t.th.), 497.

wafatnya Nabi Muhammad SAW. Selain itu, ungkapan al-Shaḥīḥ al-ʿIḍḍīdi atas menunjukkan bahwa pada masa *tabi'in* telah terjadi perbedaan fiqh kedaerahan yang bersifat individual dan independen. Senada dengan Abdullah Ahmed al-Na'im bahwa konstruksi hukum Islam yang dimulai pada abad ke II H dibangun atas dasar karya individual para ahli yang hidup di sejumlah pusat Islam, yakni Makkah, Madinah, Bashrah, Kufah, Damaskus, dan Mesir. Karena sifatnya yang individual dan independen, karya ahli hukum pada abad ini dicirikan oleh luasnya kandungan lokal yang diterima secara wajar dan sah.²⁰

Nasaruddin Umar menyatakan bahwa fiqh yang diproklamirkan oleh *Mazhab makhfiyyah*, *hannafiyyah*, *shafi'iyah* dan *hanabilah* merupakan fiqh yang terpengaruh dan terikat dengan kondisi sosial budaya tempat mereka hidup.²¹ Selanjutnya fatwa dan karya para imam Mazhab tersebut tersebar ke seluruh dunia bersamaan dengan transmisi keilmuan para pengikutnya. Sehingga banyak sekali ulama' setelahnya yang juga merujuk konstruksi fiqh klasik buatan *Mazhab* tersebut.²² Menurut Abdurrahman Wahid, Munculnya imam-imam Mazhab tidaklah dengan sendirinya dapat memenuhi kebutuhan hukum masyarakat. Bahkan karena tingkat toleransi di antara Mazhab sedemikian besar, hampir tidak ditemukan kodifikasi hukum Islam yang seragam untuk semua negara, atau wilayah yang berbeda-beda dalam sebuah negara. Sampai saat ini barulah *al-Majallat al-Ahkam al-'Adliyyah* yang dianggap sebagai kodifikasi hukum Islam yang universal.²³

Dari uraian ketiga aspek yang terkandung dalam fiqh, dapat disimpulkan bahwa fiqh merupakan hasil komunikasi nalar manusia (mujtahid) dengan teks wahyu dan setting sosial-budaya yang melatar belakangi pemilik nalar. Justifikasi bahwa fiqh merupakan hukum Tuhan sangat dibenarkan mengingat fiqh selalu dan pasti bersandar pada teks wahyu sebagai ciri khasnya yang berbeda dengan hukum sekuler atau hukum lainnya. Namun demikian, penggunaan nalar dan faktor sosial-budaya dalam perumusan fiqh menunjukkan bahwa fiqh bukan produk Tuhan, tetapi fiqh adalah produk fuqaha atau produk sejarah.

Namun demikian, karena fiqh merupakan hasil pembacaan terhadap wahyu, maka terdapat implikasi logis yang menjadi ke-khas-an

²⁰Abdullah Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 28-29.

²¹Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), 271.

²²Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender*, 272.

²³Abdurrahman Wahid, "Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan", dalam *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*, ed. Tjun Surjaman, et al. (Bandung: Rosda Karya, 1991), 3.

dalam fiqh, yaitu fiqh harus bertujuan untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, sebagaimana diungkap Izz al-Din Ibnu 'Abd al-Salam bahwa segala usaha harus dikembalikan kepada kepentingan manusia, dunia dan akhirat.²⁴ Begitupun al-Shahbi menyatakan bahwa *taklif* dalam bidang hukum harus bermuara pada tujuan terwujudnya kemaslahatan ummat, baik yang bersifat *dhurriyyat*, *hijriyyat*, maupun *tahjimiyyat*.²⁵ Bahkan al-Burnu merusukannya sebagai tuntutan fiqh harus tetap berlaku efektif dan berkesesuaian dengan asas penerapan hukum Islam berupa penciptaan keringanan (*takhfif*), kemudahan (*taysir*) dan penolakan bahaya serta kerusakan yang kesemuanya berorientasi pada *maqasid shari'ah* dan *maslahat*.²⁶

Maslahat Dalam Fiqh

Telah menjadi kesepakatan ulama bahwa *shari'at* Islam dibuat dalam rangka mewujudkan keadilan dan kemaslahatan umat manusia di dunia maupun akhirat. Izz al-din ibn Abd al-Salam mengungkapkan bahwa setiap tindakan hukum dimaksudkan untuk kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun akhirat. Hukum tidak dimaksudkan untuk kepentingan Allah, karena Allah tidak membutuhkan manusia. Kebaikan manusia tidak menambah kebesaran Allah dan kejahatan manusia tidak akan mengurangi kebesaran-Nya. Oleh karena itu, lanjutnya, setiap tindakan hukum yang tidak memenuhi tujuan tersebut adalah salah.²⁷

Standar *maslahat* adalah mengandung *maqasid shari'ah* yang menurut al-Ghazali dan al-shahbi adalah pemeliharaan atas lima hal, yakni agama, jiwa, keturunan, harta dan akal, yang merupakan bentuk keharusan yang oleh al-Shahbi diistilahkan dengan *maqasid dhurriyyat* yang kesemuanya kembali pada penghapusan segala bentuk kesulitan serta bahaya dan menarik manfaat, baik di dunia maupun akhirat.²⁸ Menolak segala bentuk mafsadat dan *madharat* yang berkaitan dengan kelima aspek tersebut juga dinamakan *maslahat*.²⁹

²⁴Izz al-Din Ibnu 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam* Vol. II, 72.

²⁵Al-Shahbi *al-Muwafaqat* Vol II, 4.

²⁶al-Burnu *al-Wajiz*, 229., Izz al-Din Ibnu 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam* Vol II, 72., Al-Shahbi *al-Muwafaqat* Vol II, 4.

²⁷ Izz al-Din Ibnu 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam* Vol II, 73.

²⁸Al-Shahbi *al-Muwafaqat* Vol II, 20., Al-Ghazali *al-Mushtafu min 'Ulmi al-'Ushul* Vol II, (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi t.th.), 287.

²⁹Al-Ghazali *al-Mushtafu* Vol II, 287., Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Logos Publishing House, 1996), 114.

Implementasi *maslahat* menurut al-Shaḥbī dapat dilihat dari segi eksistensinya dalam realitas (*mawāqī' al-wujūd*) dan dari segi hubungannya dengan *kebiḥān* wahyu (*ta'alluq al-kebiḥān al-shar'i>biha>*). Maksudnya, *maslahat* dan mafsadah di dunia dapat dilihat dari kebiasaan masyarakat menilai dan merasakan implikasinya, jika menimbulkan kemudahan maka dianggap *maslahat* dan jika menyengsarakan maka dianggap mafsadah, oleh karenanya implementasinya harus melihat eksistensinya dalam realitas yang erat penilaiannya dengan kebiasaan atau 'urf.³⁰

Sedangkan *maqasid shari'at* antara hukum satu dengan lainnya berbeda tekanannya. Ibadah lebih ditekankan pada pemeliharaan agama, hukum adat lebih ditekankan pada pemeliharaan jiwa dan akal, sedangkan hukum *mu'amalat* (interaksi sosial) lebih diutamakan penekannya pada pemeliharaan keturunan dan harta, namun jika *mu'amalat* berhubungan erat dengan kebiasaan maka juga menekankan *maqasid* berupa pemeliharaan jiwa dan akal. Maka kepemilikan hak yang disertai dengan akad seperti nikah, penekanan *maqasid shari'ah* lebih pada pemeliharaan keturunan dan harta.³¹

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa setiap hukum (fiqh) harus mengandung *maslahat*. Apa yang disampaikan oleh Imam al-Shaḥbī di atas menunjukkan bahwa *maslahat* dalam fiqh harus dapat terukur pada dua dimensi fiqh, yaitu pada dimensi penggalan hukum yang dibahasakan dengan *ta'alluq al-kebiḥān al-shar'i>biha>* dan pada dimensi penerapan hukum yang dibahasakan dengan *mawāqī' al-wujūd*.

Perdebatan panjang tentang *maslahat* sebagai substansi hukum ataukah implikasi hukum, sebenarnya terjawab oleh uraian di atas yang terilhami dari pemikiran al-Shaḥbī. Dari sisi keterikatannya dengan *nash* dan urgensinya sebagai substansi hukum, *maslahat* masuk dalam kajian penggalan hukum. Sedangkan dari sisi implikasinya, *maslahat* masuk dalam kajian penerapan hukum.

Penerapan Fiqh di Tengah Perbedaan Mazhab

Teramati, ada dua sisi penting dalam setiap penetapan hukum, yaitu sisi penggaliannya dan sisi penerapannya. Sisi penerapan fiqh tidak kalah penting dari penggaliannya. Betapa indahny hukum yang dihasilkan dari sebuah teks wahyu, namun jika tidak tepat dalam penerapannya, maka hukum tersebut menjadi hukum yang tumpul. Oleh

³⁰ Al-Shaḥbī, *al-Mufaḥḥisat* Vol II, 44-46.

³¹ Ibid, 18-20.

karenanya, penerapan fiqh harus memperhatikan banyak faktor yang memunculkan masalah.

Shih³²Awad mengutip pendapat al-Qara³³ yang menyatakan bahwa seyogyanya seorang mufti ketika diminta fatwanya oleh seseorang harus menyangai peminta fatwa perihal daerah, *Mazhab* yang dianutnya dan juga kondisi serta kebiasaan masyarakat dalam daerah tersebut karena kebiasaan yang berbeda pada dua daerah tidak dapat memiliki hukum yang sama, begitu juga kebiasaan pribadi peminta fatwa.³² Oleh karenanya seorang mufti tidak boleh memfatwakan hukum kepada peminta fatwa dengan Mazhab dan hukum yang berlaku didaerah mufti jika peminta fatwa memiliki kebiasaan dan Mazhab yang berbeda.³³

Pendapat al-Qara³⁴ ini lebih menekankan bahwa penerapan fiqh harus benar-benar mempertimbangkan kondisi lingkungan dan subjek hukum, bukan penggali hukum (mujtahid/mufti). Contoh konkritnya adalah praktek ibadah haji di Mekkah. Orang Indonesia tertuntut menerapkan fiqh Mazhab *makkiyah* dalam melaksanakan thawaf yang tidak menganggap batal persentuhan kulit antara lain jenis. Karena jika mempertahankan fiqh Mazhab *shafi'iyah*, maka dipastikan akan kesulitan melakukan thawaf sebab kondisi berdesakan yang sulit dihindari.

Namun penerapan fiqh yang seperti ini seringkali dihadapkan pada dua teori besar yang telah masyhur dalam hukum Islam, yaitu teori larangan pengambilan hukum yang mudah dan teori stratifikasi *qoul fuqaha*.

Larangan *talfiq* (pencampuradukan hukum) dalam menerapkan hukum menurut sebagian ulama' akan mengarah pada pengambilan hukum yang mudah saja. Hal ini dilarang agama.³⁴ Imam al-Ramli Tokoh *Shafi'iyah* berpendapat bahwa berpindah Mazhab diperbolehkan asalkan tidak bertujuan untuk mencari kemudahan dalam beragama.³⁵ Pendapat Imam al-Ramli ini senada dengan pendapat Imam al-Ghazali dan al-Subki.³⁶

Bahkan, Imam Ahmad bin Hanbal terhadap orang yang mengambil hukum yang mudah saja dalam beragama menilainya sebagai orang yang *fasiq* karena menurutnya ada usaha menggugurkan tuntutan Allah dan melaksanakan hukum sesuai hawa nafsunya, sebab

³²Shih³²Awad, *Athar al-Urf Fi al-Tashri' al-Islami* (Kairo: Dar al-Kitab al-Jami'i, t.t.), 128.

³³Ibid, 128.

³⁴Muhammad Mahraban, *al-Ijtihad wa al-Taqlid Bayna al-Afrasiq wa al-Tafriq* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1971), 175.

³⁵Ibid, 175.

³⁶Ibid, 176.

melaksanakan hukum sesuai hawa nafsu bertentangan dengan ayat 59 dalam surat al-Nisa³⁷

Sementara itu, bagi sebagian ulama' menyatakan bahwa mengambil hukum dari berbagai Mazhab sekalipun tujuannya untuk mencari yang mudah itu diperbolehkan.³⁸ Imam al-Qaraḥī mayoritas shaḥīyah dan al-Kamaḥī ibnu al-Humam menyatakan bawa tidak ada dalil yang melarang tentang hal ini.³⁹ Imam 'Izzuddin bin Abd Salam juga menyampaikan bahwa orang bodoh (ʿamī) boleh mengamalkan hukum yang mudah dalam berbagai Mazhab karena mengambil yang mudah (rukhsah) itu disukai dan agama Allah itu mudah sebagaimana ayat 78 dalam surat al-Hajj.⁴⁰

Ibnu Nujaym merujuk pada pendapat al-Kamaḥī ibnu al-Humam menyatakan bahwa tidak ada dalil naqli maupun aqli tentang larangan mengambil hukum yang mudah. Bahkan Rasulullah mencintai yang ringan pada umatnya.⁴¹

Selanjutnya, Wahbah Zuhayli berpendapat bahwa mengambil hukum yang mudah dalam beragama untuk kepentingan hawa nafsu tidak diperbolehkan sebagaimana juga berpindah Mazhab untuk mencari hukum yang ringan. Larangan ini untuk menghindarkan dari upaya pembebasan diri dari hukum (tuntutan) shariat.⁴² Wahbah Zuhaili juga berpendapat bahwa tidak boleh talfiḥ berakibat pada: (a) rusaknya ketetapan hakim, (b) mengembalikan taqlid seseorang (c) pertentangan hukum yang telah disepakati mayoritas (d) terjatuh pada perkara yang dilarang syara'.⁴³

Pendapat para ulama' di atas dapat dikelompokkan pada dua golongan, yang pertama melarang penerapan fiqh yang tujuannya untuk mengambil hukum yang mudah/ringan, yaitu pendapat Imam al-Ramliḥ Imam al-Ghazaliḥ Imam al-Subkiḥ dan Imam Ahmad bin Hanbal termasuk Wahbah Zuhayli. Sedangkan golongan kedua memperbolehkan penerapan fiqh yang tujuannya untuk mengambil hukum yang mudah/ringan yaitu pendapat Imam al-Qaraḥī mayoritas shaḥīyah dan al-Kamaḥī ibnu al-Humam, 'Izzuddin bin Abd Salam, dan Ibnu Nujaym.

³⁷ Ibid, 175.

³⁸ Ibid, 175.

³⁹ Ibid, 175.

⁴⁰ Ibid, 177.

⁴¹ Ibid, 177.

⁴² Ibid, 178.

⁴³ Ibid, 178.

Jika dilihat dari sisi kebutuhan efektifitas hukum serta fungsi hukum sebagai kontrol sosial, maka penerapan fiqh yang lebih tepat adalah fiqh sesuai dengan kondisi masyarakat dan lingkungannya. Sehingga tidak memberatkan masyarakat secara umum dan tidak menimbulkan dampak sentimen antar golongan. Hal ini sesuai dengan asas penerapan hukum Islam berupa penciptaan keringanan (*takhfif*), kemudahan (*taysir*) dan penolakan bahaya serta kerusakan yang kesemuanya berorientasi pada *maqasid shari'ah* dan *maslahat*.⁴⁴

Selanjutnya, ketika penerapan hukum di tengah perbedaan Mazhab, sering kali dihadapkan dengan adanya startifikasi qoul ulama'. Ada istilah pendapat yang shahih, ashoh, mu'tamad, lemah dan lain sebagainya. Sebenarnya hal ini merupakan keniscayaan dari adanya justifikasi dalam kajian perbandingan Mazhab yang ada. Bahkan startifikasi pendapat ulama' tersebut malah marak terjadi ada dalam satu Mazhab.

Kondisi yang demikian ini mungkin kurang tepat dan terkesan adanya pembunuhan karakter ulama'. Ketika ada penilaian minus terhadap ulama' tertentu atau pendapatnya yang kemudian diamini oleh generasi setelahnya, maka dalam fakta sejarahnya, pendapat ulama' tersebut kemudian sulit untuk masuk dalam kajian-kajian setelahnya walaupun produk pemikirannya bagus dan benar. Jika pun terpaksa, pendapat ulama yang demikian dapat masuk kajian namun hanya sebatas pelengkap. Tradisi yang fatal.

Dalam kaidah fiqh sendiri, sebuah hasil ijtihad tidak dapat dirusak dengan ijtihad yang lain. Kaidah ini menunjukkan kesetaraan hasil ijtihad atau pendapat ulama'. Fiqh sama sekali tidak mengakui adanya stratifikasi pendapat ulama'. Bahkan makkiyah dengan tegas dan bijak menyatakan, lemahnya pendapat ulama' bukanlah dilihat dari segi *istinbat*nya, melainkan lebih karena pendapat tersebut tidak dikenal luas sebagaimana pendapat yang masyhur.⁴⁵

Makkiyah melanjutkan bahwa bolehnya penggunaan pendapat ulama' yang pada saat itu belum masyhur dengan ketentuan: (1) meyakini pendapat tersebut ditetapkan oleh ulama', (2) para pelaku hukum memang orang yang terbiasa dan cocok menggunakan pendapat tersebut, (3) dasar pertimbangannya adalah *maslahat* dan ada sebab yang mendorong untuk menggunakan pendapat tersebut, (4) mengetahui

⁴⁴al-Burnuq *al-Wajiz*, 229., Izz al-Din Ibnu 'Abd al-Salam, *Qawa'id al-Ahkam Vol II*, 72., Al-Shahabi *al-Muwafaqat Vol II*, 4.

⁴⁵Shah}Awad} *Athar al-Urf*, 117.

kondisi tempat seperti *'urf* dan kebiasaan, dan (5) mengetahui kondisi masa atau waktu.⁴⁶

Simpulan

Nalar fiqh yang tersusun dari hasil komunikasi antara teks wahyu, nalar mujtahid (aspek teoritis) dan kondisi lingkungan (aspek praktis) meniscayakan adanya perbedaan pendapat (*ikhtilaf*) di dalamnya. Jadi, faktor penyebab fiqh selalu ikhtilaf adalah aspek teoritis dan aspek praktis yang ada dalam fiqh itu sendiri. Hal ini sejatinya membuktikan bahwa fiqh memang ilmiah dan akan selalu dinamis sepanjang masa.

Di samping penyusunannya yang selalu menarik perhatian, penerapan fiqh juga benar-benar membutuhkan perhatian ahli hukum Islam. Di tengah ragam fiqh hasil ijtihad (ikhtilaf Mazhab), tidak semuanya dapat menjawab kebutuhan masyarakat. Hanya fiqh yang sesuai dengan kondisi lingkungan dan masyarakat yang dapat menjadi hukum yang hidup dan efektif di masyarakat sehingga tidak memberatkan masyarakat secara umum dan tidak menimbulkan dampak sentimen antar golongan. Hal ini sesuai dengan asas penerapan hukum Islam berupa penciptaan keringanan (*takhsif*), kemudahan (*taysir*) dan penolakan bahaya serta kerusakan yang kesemuanya secara nyata dan jelas berorientasi pada *maqasid shari'ah* dan *maslahat*.

Dasar pemikiran ini memiliki implikasi logis atas keberlakuan kearifan lokal dan meminimalisir sikap fanatisme *Mazhab* tertentu serta menghilangkan tradisi debat kusir yang berujung pada justifikasi pendapat salah, batal dan lemah. Mengingat semua pendapat fiqh adalah hasil penalaran mujtahid yang disandarkan pada teks wahyu sehingga hasil ijtihad tersebut pasti bersifat asumtif (*zhanni*) yang masih dimungkinkan mengandung kebenaran.

⁴⁶Ibid, 117.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Hasjim. *Metodologi Penelitian Hukum Islam*. Jombang: PPS UNNDAR, 2010.
- ‘Awad} Shih} *Athar al-Urf Fi>al-Tasbri> al-Islami>* Kairo: Dar al-Kitab al-Jami’i>t.t.
- Azizy, A. Qadri. *Ekleksitisme Hukum Nasional: Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Jogjakarta: Gama Media, 2002.
- Azizy, A. Qadri. *Reformasi Bermadzhab*. Bandung: Mizan, 2006.
- Burnu>(al), Muhammad Sdq> *Al-Waji> fi>Idh> al-Qawa’id al-Fiqhi> al-Kulliyah*. Riyad} Maktabat al-Tawbah, tt.
- Ghazali>(al), Muhammad bin Muhammad. *Al-Mustafamin ‘Ilmi al-’Ushk* Damaskus: Ar-Risalah, 2010.
- Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqh I*. Jakarta: Logos Publishing House, 1996.
- Mahfudz, A. Sahal. “Menggagas Fiqh sosial yang berbasis pada kearifan Lokal”, Makalah Kuliah Umum Studium General Kulliyatusy Syari’ah IKAHA Tebuireng Jombang 8 September 2007 di Tambakberas Jombang (Jombang: 2007)
- Mahraban, Muhammad. *al-Ijtihad wa al-Taqlid Bayna al-Afrad wa al-Tafriid* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1971.
- Mudzhar, Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad, Antara Tradisi dan Liberalisasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.
- Na’im (al), Abdullah Ahmed. *Dekonstruksi Syari’ah*, terj: Ahmad Suaedy dan Amiruddin ar-Rany. Jogjakarta: LKiS, 2011.
- Salam (al), ‘Izz al-Din bin ‘Abd. *Qawa’id al-Abkam fi>Masih> al-Anam*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Shafi’i>(al), Muhammad bin Idris. *Al-Um*. Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1993.
- Shahbi>(al), Ibrahim Ibnu Musa> *Al-Muwafaqat* t.tp.: Dar Ibnu ‘Affan, 1997.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*. Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- Wahid, Abdurrahman. “Menjadikan Hukum Islam Sebagai Penunjang Pembangunan”, dalam *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*, ed. Tjun Surjaman, et al. Bandung: Rosda Karya, 1991.
- Zahro, Ahmad. “Desakralisasi Kitab Fiqh Sebagai Upaya Reformasi Pemahaman Hukum Islam”, *Menara Tebuireng*, Vol. 2, No. 1, September, 2005.
- Zarkashi>(al), Badr al-Din. *Al-Bahf al-Mubih>* Vol. I. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000.

Zuhayli>(al), Wah>bah. *Al-Fiqh al-Islami>wa Adillatuhu*. Beirut: Da>ar al-Fikr, 2000.