

**LAPORAN  
PENELITIAN INDIVIDUAL**

**KONSEP MASĀDIR AL-AHKĀM**

**(Studi Komparasi antara Pemikiran asy-Syāfi'i  
dan Muhammad Syahrūr)**



Diajukan sebagai Laporan penelitian individual  
yang dibiayai oleh DIPA IAIN Surakarta Tahun Anggaran 2016

Oleh:

Peneliti :

Nama	:	Drs. Abdul aziz, M.Ag.
NIP	:	196804051994031004
Prodi / Jurusan	:	Ahwal asy-Syahsiyah
Fakultas	:	Syariah

**LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN PADA MASYARAKAT  
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SURAKARTA  
TAHUN 2016**

**SURAT PERNYATAAN PENELITI**

Saya, yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Drs. Abdul Aziz, M.g.  
Tempat, tanggal lahir : Batang, 05 April 1968  
NIP. : 196804051994031004  
Pangkat/Gol. : Pembina (IV/a)  
Jabatan Fungsional : Lektor Kepala  
Bidang Keahlian Fungsional : Ilmu Fiqh  
Program Studi : Ahwal asy-Syakhsiyah  
Judul : Konsep *Masādir al-Ahkām*  
(Studi Komparasi antara Pemikiran asy-Syāfi'i  
dan Muhammad Syahrūr)

menyatakan bahwa:

1. Penelitian ini tidak sedang diusulkan untuk mendapatkan bantuan pada pihak manapun
2. Penelitian ini belum pernah dilaksanakan penelitian sebelumnya.
3. Penelitian ini original hasil karya saya sendiri dan bukan plagiasi. Saya bertanggung jawab jika di kemudian hari timbul gugatan atas hasil penelitian ini.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sungguh-sungguh, untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

Surakarta, 03 April 2016

Yang membuat pernyataan,

Peneliti ,

Drs. Abdul Aziz, M.Ag.  
NIP. 196804051994031004

## ABSTRAK

Penelitian ini membahas tentang Konsep *Masādir Al-Ahkām* asy-Syāfi'i dan Syahrūr yang dikaji secara komparatif. Tujuannya untuk menemukan hubungan antara Konsep *Masādir Al-Ahkām* asy-Syāfi'i dan Syahrūr.

Permasalahan penelitian ini adalah: 1) Bagaimana hakikat konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'i dan Syahrūr?; 2) Bagaimana persamaan, perbedaan dan kausalitas antara konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'i dan Syahrūr?; 3) Bagaimana implikasi konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'i dan Syahrūr terhadap metodologi hukum Islam?

Bentuk penelitian ini adalah kepustakaan. Data penelitian dikumpulkan melalui kajian teks kemudian dianalisis dengan teknik deskriptif analitis. Langkah-langkahnya, pertama, data-data yang telah terkumpul diklasifikasi berdasarkan masalah yang dikaji. Kedua, data-data dikaji secara kualitatif dengan menggunakan metode komparatif.

Penelitian ini menyimpulkan: 1) Konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'i dan Syahrūr pada hakikatnya merupakan jawaban terhadap krisis metodologi hukum Islam yang terjadi pada masanya masing-masing; 2) Konsep *masādir al-ahkām* asy-Syāfi'i secara hirarkis terdiri dari al-Qur'an, as-Sunnah, al-Ijmā', dan al-Qiyās. Sementara, konsep *Masādir Al-Ahkām* Syahrūr bergerak secara dialektis antara akal, realitas (alam dan kemanusiaan), dan ayat-ayat *muḥkamāt*; 3) Implikasi studi ini terhadap metodologi hukum Islam adalah munculnya kesadaran bahwa konsep *Masādir al-Ahkām* pada hakikatnya merupakan konsep yang bersifat ijtihadi. Sebagai konsep ijtihadi, maka Konsep *Masādir al-Ahkām* bersifat dinamis.

Kata Kunci: *Masādir al-Ahkām, usul fikih, fiqh.*

## ABSTRACT

This study discusses the concept of *Masādir Ahkām* Asy-Syāfi'ī and Syahrūr studied comparatively. The goal is to find the relationship between the concept of *Masādir Ahkām* Shafi'i and Syahrūr.

The problems of this research are: 1) How is the essence of the concept of *Masādir Ahkām* Shafi'i and Shahrur ?; 2) How similarities, differences and causality between the concepts of *Masādir Ahkām* al-Shafi'i and Shahrur ?; 3) How implications the concept of *Masādir Ahkām* al-Shafi'i and Shahrur to the methodology of Islamic law?

Forms of this study is literature. Data collected through the study of texts and then analyzed with descriptive analysis techniques. His steps, first, the data that have been collected are classified according to the considered problem. Second, the data are qualitatively assessed by using the comparative method.

This study concluded: 1) The concept of *Masādir Ahkām* al-Shafi'i and Shahrur essentially a response to the crisis of Islamic legal methodology that happened in his time each; 2) The concept of *Masādir Ahkām* al-Shafi'i hierarchically composed of al-Qur'an, as-Sunnah, al-ijma', and al-qiyas. Meanwhile, the concept of *Masādir Ahkām* Shahrur moves dialectically between reason, reality (natural and human), and muhkamât verses; 3) The implications of this study on the methodology of Islamic law is the awareness that the concept of *Masādir Ahkām* essentially a concept that is ijtihadi. As ijtihadi concept, the concept of *Masādir Ahkām* dynamic.

Key words: *Masādir al-Ahkām, usul fikih, fiqh.*

## LEMBAR VALIDASI

Hasil Penelitian Saudara : Drs.Abdul Aziz, M.Ag.  
udul : Konsep Masādir al-Ahkām (Studi Komparasi  
Antara Pemikiran asy-Syafi'ī dan Muhammad  
Syahrūr)  
Telah diseminarkan oleh : Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada  
Masyarakat IAIN Surakarta  
Pada hari, tanggal : .....  
Dengan hasil : a. Disetujui tanpa revisi

b. Disetujui dengan revisi

Revisi dengan arahan seminar telah dijalankan dan dapat diterima oleh para peserta seminar, yang terdiri :

- |          |          |
|----------|----------|
| 1. _____ | 1. _____ |
| 2. _____ | 2. _____ |
| 3. _____ | 3. _____ |
| 4. _____ | 4. _____ |
| 5. _____ | 5. _____ |

Surakarta, Juli 2016  
Ketua LP2M IAIN Surakarta,

Dr. Purwanto, M.Pd.  
NIP. 197009262000031001

## LEMBAR PENGESAHAN

Judul : Konsep Masādir al-Ahkām (Studi Komparasi Antara Pemikiran Asy-Syafi'ī dan Muhammad Syahrūr)

Peneliti : Drs. Abdul Aziz, M.Ag

Fakultas/Lembaga : Syariah/ IAIN Surakarta

Lama Penelitian : 3 (tiga) bulan

Telah divalidasi di : Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat IAIN Surakarta, pada tanggal ..... 2016

Sumber Dana : DIPA IAIN Surakarta Tahun 2016

Total Biaya Penelitian : Rp. 20.000.000,-  
(Dua Puluh Juta Rupiah)

Surakarta, Juli 2016  
Ketua LP2M IAIN Surakarta,

Dr. Purwanto, M.Pd.  
NIP. 197009262000031001

## KATA PENGANTAR

Syukur alhamdulillah, peneliti dapat menyelesaikan laporan penelitian ini tepat pada waktunya. Laporan penelitian yang berjudul "*Konsep Masādir Al-Ahkām (Studi Komparasi antara Pemikiran asy-Syāfi'i dan Muhammad Syahrūr)*" ini merupakan laporan penelitian individual yang dibiayai oleh DIPA IAIN Surakarta Tahun 2016 berdasarkan Keputusan Rektor Institut Agama Islam Negeri Surakarta Nomor 179 Tahun 2016.

Sebagaimana tercermin dalam judulnya, tema pokok penelitian ini adalah tentang Konsep *Masādir al-Ahkām* yang peneliti analisis dengan metode komparatif dengan membandingkan antara pemikiran asy-Syāfi'i dan Muhammad Syahrūr.

Penelitian ini diharapkan tidak hanya dapat menambah khasanah kepustakaan dalam dunia akademis, tapi lebih dari itu dapat menjadi acuan peneliti mendatang yang ingin melakukan penelitian tentang Konsep Masādir Al-Ahkām. Di samping itu, penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi bahan pertimbangan dalam dunia praktis, semisal di Pengadilan Agama.

Penelitian ini tidak akan selesai tanpa dorongan dari berbagai pihak. Utamanya keluarga dan segenap civitas akademika IAIN Surakarta khususnya Fakultas Syariah dan Lembaga Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat (LP2M) IAIN Surakarta. Kepada mereka semua peneliti ucapkan terima kasih.

Akhir kata, tak ada gading yang tak retak, karenanya saran dan kritik konstruktif sangat peneliti harapkan dari pembaca sebagai acuan untuk memperbaiki penelitian-penelitian di masa datang.

Surakarta, Juli 2016

Peneliti

## DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL LUAR .....	i
HALAMAN SAMPUL DALAM .....	ii
SURAT PERNYATAAN PENELITI .....	iii
ABSTRAK .....	iv
LEMBAR VALIDASI .....	v
LEMBAR PENGESAHAN .....	vi
KATA PENGANTAR .....	vii
DAFTAR ISI .....	viii
<b>BAB I</b> PENNDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang .....	1
B. Identifikasi Masalah .....	4
C. Pembatasan Masalah .....	5
D. Perumusan Masalah .....	5
E. Tujuan Penelitian .....	5
F. Manfaat Penelitian .....	6
<b>BAB II</b> KAJIAN PUSTAKA .....	7
A. Kerangka Teori.....	7
B. Kerangka Pemikiran.....	22
C. Penelitian Terdahulu .....	24
<b>BAB III</b> METODE PENELITIAN .....	27
A. Pendekatan Penelitian .....	27
B. Bentuk Penelitian .....	28
C. Tipe Penelitian .....	28
D. Jenis Data .....	29
E. Sumber Data.....	29
F. Teknik Pengumpulan Data .....	30
G. Teknik Analisis Data .....	30
H. Teknik Interpretasi Data .....	31
I. Pengambilan Kesimpulan .....	32
<b>BAB IV</b> ASY-SYAFI'Ī, MUHAMMAD SYAHRŪR DAN <i>MASĀDIR AL-AHKĀM</i> .....	33
A. Imam Asy-Syafi'ī .....	33
1. Biografi dan Pemikiran.....	33
2. Asy-Syafi'ī dan Konsep <i>Masādir al-Ahkām</i> .....	41
B. Muhammad Syahrūr .....	42
1. Biografi dan Pemikiran.....	42



	2. Muhammad Syahrūr dan Konsep <i>Masādir al-Ahkām</i> .....	57
C.	Persamaan dan Perbedaan Konsep <i>Masādir al-Ahkām</i> asy-Syāfi'ī dan Syahrūr .....	71
D.	Implikasi Konsep <i>Masādir al-Ahkām</i> asy-Syāfi'ī dan Syahrūr Terhadap Metodologi Hukum Islam.....	84
BAB V	PENUTUP.....	85
	A. Kesimpulan.....	85
	B. Saran .....	86
	DAFTAR PUSTAKA .....	87
	LAMPIRAN-LAMPIRAN .....	91

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Asy-Syāfi'ī dan Syahrūr adalah dua pemikir studi keislaman yang fenomenal. Kedua pemikir ini memiliki minat kajian yang sama yaitu, hukum Islam. Tidak hanya minat kajiannya saja yang sama, reputasinya sebagai pembaharu pun nyaris sama. Secara umum, kedua pemikir ini memiliki kegelisahan yang sama terhadap krisis metodologi hukum Islam. Namun, asy-Syāfi'ī dan Syahrūr dilahirkan di masa yang berbeda. Asy-Syāfi'ī lahir di masa klasik (150 H/767 M). Sementara Syahrūr lahir di masa modern (11 April 1938 M). Latar belakang pendidikan dan lingkungan sosial-politiknya pun berbeda. Asy-Syāfi'ī kental dengan latar belakang pendidikan studi keislaman, lingkungan sosial arabisme dan suasana politik yang otoriter. Sementara, Syahrūr berlatar belakang pendidikan eksakta, lingkungan sosial yang heterogen dan suasana politik yang demokratis.

Berawal dari kegelisahan yang sama terhadap krisis metodologi hukum Islam ini, asy-Syāfi'ī dan Syahrūr memandang perlu adanya konsep *Masādir al-Ahkām*. Meskipun demikian, karena keduanya dipisahkan oleh rentang sejarah yang cukup jauh, latar belakang pendidikan, lingkungan sosial dan suasana politik yang berbeda. Maka, konsep *Masādir al-Ahkām* yang diajukan oleh asy-Syāfi'ī memiliki sejumlah perbedaan di samping persamaan dengan konsep *Masādir al-Ahkām* yang ditawarkan oleh Syahrūr. Secara umum al-Syāfi'ī berpendapat bahwa *Masādir al-Ahkām* sebagai dasar untuk melakukan *istinbat* (penggalian) hukum ada lima, yaitu: al-Qur'an, as-Sunnah, Ijma', Qiyas dan Istidlal. Kelima dasar ini yang kemudian dikenal sebagai dasar-dasar mazhab Syafi'i.<sup>1</sup> Dasar pertama dalam menetapkan hukum adalah al-Qur'an, kalau suatu masalah tidak menghendaki makna lafzi barulah ia mengambil makna majazi (kiasan), kalau dalam al-Qur'an tidak ditemukan hukumnya, ia beralih pada Sunnah Nabi s.a.w. Sunnah yang

---

<sup>1</sup> Muhammad bin Idris al-Syāfi'ī, *al-Risalah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.). hlm. 508.

dipakai adalah Sunnah yang nilai kuantitasnya *mutawatir* (perawinya banyak) maupun *ahad* (perawinya satu orang), Sunnah yang nilai kualitasnya sahih maupun hasan, bahkan sunnah da'if.

Adapun syarat-syarat untuk semua sunnah da'if adalah: tidak terlalu lemah, dibenarkan oleh kaidah umum atau dasar kulli (umum) dari nas, tidak bertentangan dengan dalil yang kuat atau sahih dan hadis tersebut bukan untuk menetapkan halal dan haram atau masalah keimanan, melainkan sekedar untuk keutamaan amal (*fada'il al-'amal*) atau untuk himbauan (*targib*) dan anjuran (*tarhib*).<sup>2</sup>

Dalam pandangan Imām al-Syāfi'ī hadis mempunyai kedudukan yang begitu tinggi bahkan disebut-sebut salah seorang yang meletakkan hadis setingkat dengan al-Qur'an dalam kedudukannya sebagai sumber hukum Islam yang harus diamalkan. Karena, menurutnya, hadis itu mempunyai kaitan yang sangat erat dengan al-Qur'an. Bahkan menurutnya, setiap hukum yang ditetapkan Rasulullah s.a.w. pada hakikatnya merupakan hasil pemahaman yang ia peroleh dari memahami al-Qur'an.<sup>3</sup>

Imām al-Syāfi'ī tidak bersikap fanatik terhadap pendapat-pendapatnya, hal ini nampak pada suatu ketika ia pernah berkata: “Demi Allah aku tidak peduli apakah kebenaran itu nampak melalui lidahku atau melalui lidah orang lain.”<sup>4</sup>

Demikian pendapat asy-Syafi'i tentang konsep *Masadir al-Ahkam*. Berbeda dengan asy-Syafi'i, menurut Syaḥrūr metode *istinbath* hukum yang dijadikan *Masadir al-Ahkam* hanya dua, yaitu: al-Qur'an dan as-Sunnah. Tetapi dari keduanya Syaḥrūr lebih sering menggunakan al-Qur'an dari pada as-Sunnah. Ia tidak menggunakan *Ijma'* maupun *qiyas* karena pemahaman Syaḥrūr tentang *ijma'* dan *qiyas* sangat berbeda dengan definisi asy-Syafi'i. Syaḥrūr kemudian merumuskan bahwa konsep *Masādir al-Ahkām* sebagai dasar penggalian hukum

---

<sup>2</sup> Muhammad bin Idris al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.). hlm. 508.

<sup>3</sup> *Ibid.*, hlm. 508.

<sup>4</sup> Yusuf al-Qardawi, *Fiqh Perbedaan Pendapat antar Gerakan Islam*, cet. ke-4 (Jakarta: Rabbani Press, 2002), hlm. 190.

Islam ada tiga, yaitu: akal, realitas (alam dan kemanusiaan) dan ayat-ayat *muḥkamāt*.<sup>5</sup>

Menurut Syaḥrūr kedua sumber hukum (al-Qur'an dan Sunnah) telah memberikan batasan-batasan yang jelas, baik batas maksimal maupun batas minimal, sehingga seorang ahli hukum Islam (sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapinya) dapat melakukan ijtihad asalkan masih dalam batas-batas kedua sumber hukum tersebut. Dengan demikian pernyataan bahwa tidak boleh melakukan ijtihad pada sesuatu yang telah ada nash-Nya merupakan hal yang tidak benar, karena menurutnya, seorang mujtahid boleh melaksanakan ijtihad – baik yang ada nash-Nya atau belum – tetapi masih dalam batas-batas yang ada dan tidak melampaui batas-batas tersebut.<sup>6</sup>

Apa yang menjadi perhatian Syaḥrūr dalam pemikiran hukumnya, dapat kita lihat ketika ia memberi definisi dari masing-masing sumber hukum yang ia pegangi yaitu adanya batas-batas (baik minimal atau maksimal) yang ditentukan oleh syar'i, dan kita tidak boleh melewati batas tersebut.

Kerangka teori yang di bangun oleh Syaḥrūr dalam memformulasikan idenya adalah penilaian ajaran Islam (Qur'an dan Sunnah) antara yang berdimensi *nubuwwah* dan *risalah*. Dalam melontarkan ide-ide pembaruannya ia banyak sekali mendasarkan pada pemilahan atas kedua hal tersebut. Oleh karena itu, menurutnya, al-Kitab (Qur'an) isinya secara garis besar dapat dibedakan atas *nubuwwah* dan *risalah*. Dimensi *nubuwwah* merupakan kumpulan informasi kealaman dan kesejarahan yang dengan itu dapat dibedakan antara benar dan salah yang terdapat dalam wujud alam (realitas empirik). Sedangkan *risalah* merupakan kumpulan ajaran yang wajib dipatuhi oleh manusia yang berupa ibadat, muamalat, akhlak, dan hukum halal dan haram, dan ini semua merupakan taklif yang dibebankan kepadanya. Jadi *nubuwwah* bersifat obyektif, dalam arti ia berisi kumpulan aturan hukum yang berlaku di alam semesta dan berada di luar

---

<sup>5</sup> Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta, LkiS, 2009), hlm. 135.

<sup>6</sup> Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gema Media, Cet ke-1, 2002, hlm. 581

kesadaran manusia, sedangkan *risalah* bersifat subyektif yang berarti kumpulan aturan hukum yang harus dijadikan sebagai bagian dari kesadaran dalam diri manusia di dalam berperilaku. Dalam al-Kitab, al-Qur'an merupakan dimensi *nubuwwah* sedangkan Umm al-Kitab adalah dimensi *risalah*.<sup>7</sup>

Dengan demikian *risalah* (Umm al-Kitab) merupakan aspek dinamis dari ajaran Islam, karena ia berhubungan dengan aturan kehidupan manusia yang juga bersifat dinamis (selalu berubah menurut tempat dan waktu). Doktrin *al-Islam ṣālih li kulli zaman wa al-makan* juga menjadi landasan yang kuat bagi pemikiran keislaman Syaḥrūr. Oleh karena itu, ia menentang keras pemahaman hukum Islam yang selama ini kaku dan ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam syar'i (al-Qur'an dan Sunnah) harus dijalankan apa adanya. Menurut anggapan seperti itu, bertentangan dengan sifat dasar manusia yang selalu berubah dari satu tempat ke tempat lainnya, juga bertentangan dengan hukum alam yang mana dalam alam ini tidak ada benda (materi) yang gerakannya selalu lurus terus, akan tetapi selalu berubah. Dalam kerangka inilah kemudian Syaḥrūr memperkenalkan teori baru yang dikenal dengan teori batas (Nazariyah al-Hudud).

Uraian tersebut di atas menunjukkan bahwa pembahasan tentang *Masādir al-Ahkām* pernah diangkat oleh sejumlah penulis dan memiliki kontribusi yang penting dalam metodologi hukum Islam. Meskipun demikian, penelitian lebih lanjut diperlukan untuk mengungkap hubungan antara konsep *Masādir al-Ahkām* al-Syafi'i dan Muhammad Syaḥrūr dalam pengembangan metodologi hukum Islam. Di samping itu, penelitian ini juga penting dilakukan untuk menjelaskan apa yang membedakan antara konsep *Masādir al-Ahkām* al-Syafi'i dan Muhammad Syaḥrūr dalam metodologi hukum Islam.

## **B. Identifikasi Masalah**

Berdasarkan uraian latar belakang tersebut, peneliti menemukan beberapa masalah yang dapat dikemukakan, yaitu:

1. Krisis metodologi hukum Islam di masa asy-Syāfi'i.

---

<sup>7</sup> Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitab wa al-Qur'an, op. cit.*, hlm. 5439, *Ibid.*, hlm. 44

2. Krisis metodologi hukum Islam di masa Syahrūr.
3. Konsep *Masādir al-Ahkām* menurut asy-Syāfi'ī.
4. Konsep *Masādir al-Ahkām* menurut Syahrūr.
5. Kausalitas konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr.
6. Persamaan antara konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr.
7. Perbedaan antara konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr.
8. Hubungan antara konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr.
9. Implikasi konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī terhadap hukum Islam.
10. Implikasi konsep *Masādir al-Ahkām* Syahrūr terhadap hukum Islam.
11. Sinkretisme antara konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr.

### **C. Pembatasan Masalah**

Agar pembahasan tidak terlalu meluas, peneliti merasa perlu memberikan batasan penelitian ini pada tiga masalah, yaitu: pertama, tentang konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr, kedua, tentang kausalitas, persamaan dan perbedaan antara konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr, dan ketiga tentang implikasi konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr terhadap hukum Islam.

### **D. Perumusan Masalah**

Berdasarkan pembatasan masalah tersebut, serta permasalahan pokok pada penelitian ini, yaitu mengenai bagaimana hubungan antara konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr, maka rumusan masalah yang akan peneliti ajukan adalah:

1. Bagaimana konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr?
2. Bagaimana kausalitas, persamaan dan perbedaan antara konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr?
3. Bagaimana implikasi konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr terhadap metodologi hukum Islam?

### **E. Tujuan Penelitian**

Penelitian ini membahas tentang konsep *Masādir al-Ahkām* yang dikaji secara komparatif antara pemikiran-pemikiran asy-Syāfi'ī dan Syahrūr.

Tujuannya, secara umum adalah untuk menemukan hubungan antara pemikiran-pemikiran asy-Syāfi'ī dan Syahrūr terkait konsep *Masādir al-Ahkām*. Adapun tujuan secara khusus adalah untuk:

1. Menemukan hakikat konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr.
2. Menemukan kausalitas, persamaan dan perbedaan antara konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr.
3. Menemukan implikasi konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr terhadap metodologi hukum Islam.

#### **F. Manfaat Penelitian**

Memperhatikan permasalahan penelitian ini, peneliti berpendapat bahwa konsep *Masādir al-Ahkām* yang ditinjau secara komparatif antara pemikiran-pemikiran asy-Syāfi'ī dan Syahrūr layak untuk dikaji secara seksama. Hal ini tidak hanya untuk menjelaskan konsep *Masādir al-Ahkām* kedua pemikir yang merepresentasikan pemikiran masa klasik dan kontemporer, tetapi lebih dari itu untuk menemukan hubungan antara pemikiran-pemikiran asy-Syāfi'ī dan Syahrūr terkait subyek konsep *Masādir al-Ahkām*.

Secara umum, kajian ini diharapkan berguna untuk memperkaya khasanah ilmu pengetahuan di bidang Ilmu Fikih. Secara khusus, kajian ini diharapkan mampu merespon kebutuhan masyarakat akan kepastian konsep *Masādir al-Ahkām*, baik dari aspek kausalitas, ontologi, epistemologi maupun aksiologi. Di samping itu, kajian ini juga diharapkan dapat mengatasi problem metodologi hukum Islam bagi masyarakat muslim kontemporer.

## BAB II

### KAJIAN PUSTAKA

#### A. Kerangka Teori

Kerangka Teori dimaksudkan untuk memberikan gambaran atau batasan-batasan tentang teori-teori yang dipakai sebagai landasan penelitian yang akan dilakukan. Menurut kamus Bahasa Indonesia Poerwadarminta, teori adalah “Pendapat yang dikemukakan sebagai suatu keterangan mengenai sesuatu peristiwa (kejadian), dan asas – asas, hukum – hukum umum yang menjadi dasar sesuatu kesenian atau ilmu pengetahuan; serta pendapat cara – cara dan aturan-aturan untuk melakukan sesuatu”.<sup>8</sup>

Sementara menurut Wiersma “A theory is generalization or series of generalization by which we attempt to explain some phenomena in a systematic manner (teori adalah generalisasi atau seri generalisasi di mana kita mencoba menjelaskan suatu fenomena dengan cara yang sistematis).”<sup>9</sup>

Untuk mengetahui landasan teori yang peneliti gunakan, pada bagian ini dikemukakan kerangka teori sebagai gambaran tentang konsep *Masādir al-Ahkām asy-Syāfi’ī* dan Syahrūr dalam konstalasi metodologi hukum Islam (usul fiqh).

#### **Konsep *Masādir al-Ahkām asy-Syāfi’ī***

Dalam melakukan *istinbat* (menetapkan) hukum, al-Syāfi’ī menggunakan lima dasar, yaitu: al-Qur’an, Sunnah, Ijma’, Qiyas dan Istidlal. Kelima dasar ini yang kemudian dikenal sebagai dasar-dasar mazhab Syāfi’i. Dasar pertama dan utama dalam menetapkan hukum adalah al-Qur’an, kalau suatu masalah tidak menghendaki makna lafzi barulah ia mengambil makna majazi (kiasan), kalau dalam al-Qur’an tidak ditemukan hukumnya, ia beralih pada Sunnah Nabi s.a.w. Sunnah yang dipakai adalah Sunnah yang nilai kuantitasnya mutawatir (perawinya banyak) maupun ahad (perawinya satu orang), Sunnah yang nilai kualitasnya sahih maupun hasan, bahkan sunnah da`if.

---

<sup>8</sup> W. J. S. Poerwadarminta, *Kamus umum Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, 2003.

<sup>9</sup> William Wiersma, *Research methods in education : an introduction*, Boston : Allyn and Bacon, 1986.



Adapun syarat-syarat untuk semua sunnah da`if adalah: tidak terlalu lemah, dibenarkan oleh kaidah umum atau dasar kulli (umum) dari nas, tidak bertentangan dengan dalil yang kuat atau sahih dan hadis tersebut bukan untuk menetapkan halal dan haram atau masalah keimanan, melainkan sekedar untuk keutamaan amal (fada'il al-'amal) atau untuk himbauan (targib) dan anjuran (tarhib).<sup>10</sup>

Dalam pandangan Imām al-Syāfi'ī hadis mempunyai kedudukan yang begitu tinggi bahkan disebut-sebut salah seorang yang meletakkan hadis setingkat dengan al-Qur'an dalam kedudukannya sebagai sumber hukum Islam yang harus diamalkan. Karena, menurutnya, hadis itu mempunyai kaitan yang sangat erat dengan al-Qur'an. Bahkan menurutnya, setiap hukum yang ditetapkan Rasulullah s.a.w. pada hakikatnya merupakan hasil pemahaman yang ia peroleh dari memahami al-Qur'an.<sup>11</sup>

Demikian pandangan Imām al-Syāfi'ī tentang konsep *Masādir al-Ahkām*. Akan tetapi, ia tidak fanatik terhadap pendapat-pendapatnya, hal ini tampak pada pernyataannya: “Demi Allah aku tidak peduli apakah kebenaran itu tampak melalui lidahku atau melalui lidah orang lain.”<sup>12</sup>

Adapun penjelasan dari masing-masing sumber hukum tersebut adalah sebagai berikut:

### **1. Al-Qur'an**

Sebagaimana imam-imam lainnya Imām al-Syāfi'ī menempatkan al-Qur'an pada urutan pertama, karena tidak ada sesuatu kekuatan pun yang dapat menolak keotentikan al-Qur'an. Sekalipun sebagian hukumnya harus diakui masih ada yang bersifat zanni, sehingga dalam penafsirannya terdapat perbedaan pendapat.

---

<sup>10</sup> Muhammad bin Idris al-Syāfi'ī, *al-Risalah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.). hlm. 508.

<sup>11</sup> *Ibid.*, hlm. 508.

<sup>12</sup> Yusuf al-Qardawi, *Fiqh Perbedaan Pendapat antar Gerakan Islam*, cet. ke-4 (Jakarta: Rabbani Press, 2002), hlm. 190.

Dalam pemahaman Imām al-Syāfi`ī atas al-Qur'an, ia memperkenalkan konsep al-bayan. Melalui konsep al-bayan ini, ia kemudian mengklafikasikan dilalah nas atas 'amm dan khas. Sehingga ada dilalah `amm dengan maksud `amm, ada pula dilalah 'amm dengan dua maksud 'amm dan khas, dan ada pula dilalah 'amm dengan maksud khas.

Klasifikasi lain adalah dilalah tertentu yang maknanya ditentukan oleh konteksnya, ada juga dilalah yang redaksinya menunjuk arti implisit bukan eksplisit, bahkan ada pernyataan 'amm yang secara spesifik ditunjukkan oleh sunnah bahwa maksudnya khusus.<sup>13</sup>

## 2. As-Sunnah

Menurut Imam asy-Syafi`i yang dimaksud adalah al-Hadis.<sup>14</sup> As-Sunnah selain sebagai sumber yang kedua setelah al-Qur'an juga sebagai pelengkap yang menginterpretasikan isi kandungan al-Qur'an, sehingga kedudukan as-Sunnah atas al-Qur'an sebagai berikut:

- a. Ta`kid, menguatkan dan mengokohkan al-Qur'an.
- b. Tabyin, menjelaskan maksud nas al-Qur'an.
- c. Tasbit, menetapkan hukum yang tidak ada ketentuan nasnya dalam al-Qur'an.<sup>15</sup>
- d. Dilalah-dilalah as-Sunnah meskipun hukumnya berdiri sendiri tidak ada yang bertentangan dengan dilalah nas al-Qur'an, karena as-Sunnah selain bersumber pada wahyu juga ada faktor lain yang menyebabkan keontetikkan as-Sunnah yaitu terpeliharanya Nabi dari dosa dan kekeliruan sejak kecil.

Dalam implementasinya, Imām asy-Syāfi`ī memakai metode, apabila di dalam al-Qur'an tidak ditemukan dalil yang dicari maka menggunakan hadis mutawatir. Namun jika tidak ditemukan dalam hadis mutawatir baru ia menggunakan hadis ahad. Meskipun begitu, ia tidak menempatkan hadis ahad

---

<sup>13</sup> al-Syafi`i, *al-Risalah*,... hlm. 21-23.

<sup>14</sup> *Ibid.*, hlm. 180.

<sup>15</sup> *Ibid.*, hlm. 190.

sejajar dengan al-Qur'an dan juga hadis mutawatir. Terhadap hadis ahad al-Syāfi'ī berpandangan:

- a. Perawi dapat dipercaya keagamaannya dan juga tidak menerima hadis dari orang yang tidak dipercaya.
- b. Perawinya dlabit.
- c. Perawinya berakal dalam artinya bisa memahami apa yang diriwayatkan.
- d. Hadis yang diriwayatkan tidak menyalahi ahli hadis yang juga meriwayatkan.

Dalam masalah hadis mursal Imām al-Syāfi'ī menetapkan dua syarat: a) Mursal yang disampaikan oleh tabi'in yang berjumpa dengan sahabat; b) Ada petunjuk yang menguatkan sanad mursal itu.<sup>16</sup>

Adapun dalam menanggapi pertentangan al-Sunnah dengan al-Sunnah Imam al-Syafi'i membagi kepada dua bagian: a) Ikhtilaf yang dapat diketahui nasikh-mansukhnya, maka diamalkanlah yang nasikh; b) Ikhtilaf yang tidak diketahui nasikh-mansukhnya.

Dalam ikhtilaf yang terakhir di atas, Imam al-Syafi'i membaginya dalam dua kategori: a) Ikhtilaf yang dapat dipertemukan; b) Ikhtilaf yang tidak dapat dipertemukan.

Adapun jika terjadi suatu pertentangan yang tidak dapat dipertemukan, dalam hal ini, ia menempuh cara berikut ini: a) Menentukan mana yang lebih dulu dan mana yang baru kemudian, dan yang terdahulu dianggap mansukh, sehingga harus dapat diketahui asbab al-wurudnya; b) Jika tidak diketemukan maka harus dipilih salah satu yang terkuat berdasarkan sanad-sanadnya.<sup>17</sup>

### 3. Ijma'

Ijma' menurut Imām al-Syāfi'ī adalah kesepakatan para 'ulama' diseluruh dunia Islam, bukan hanya disuatu negeri tertentu dan bukan pula

---

<sup>16</sup> Huzaimah T.Y., *Pengantar Perbandigan Mazhab*, (Jakarta: logos Wacana Ilmu,1999), hlm. 130.

<sup>17</sup> *Ibid.*, hlm. 130.

ijma` kaum tertentu saja. Namun Imam al-Syafi'i tetap berpedoman bahwa ijma` sahabat adalah ijma' yang paling kuat.

Imām al-Syāfi'ī mendefinisikan ijma' sebagai konsensus ulama di masa tertentu atas suatu perkara berdasarkan riwayat Rasul. Karena menurutnya mereka tidak mungkin sepakat dalam perkara yang bertentangan dengan al-Sunnah.<sup>18</sup>

Imām al-Syāfi'ī membagi ijma' menjadi dua yaitu ijma' sarih dan ijma' sukuti. Namun yang paling diterima olehnya adalah ijma' sarih sebagai dalil hukum. Hal ini menurutnya, dikarenakan kesepakatan itu disandarkan kepada nas, dan berasal dari nas secara tegas dan jelas sehingga tidak mengandung keraguan. Sedangkan ijma' sukuti ditolaknya karena tidak merupakan kesepakatan semua mujtahid. Dan diamnya mujtahid menurutnya, belum tentu mengindikasikan persetujuannya.

Melihat kondisi kehidupan para ulama di masanya yang telah terjadi ikhtilaf di kalangan mereka, maka menurutnya, ijma` hanya terjadi dalam pokok-pokok fardlu dan yang telah mempunyai dasar atau sumber hukum.<sup>19</sup>

#### 4. Qiyas

Muhammad Abu Zahrah menjelaskan bahwa ulama yang pertama kali mengkaji qiyas (merumuskan kaidah-kaidah dan dasar-dasarnya) adalah Imām al-Syāfi'ī.<sup>20</sup> Dengan demikian Imām al-Syāfi'ī menjadikan qiyas sebagai hujjah ke empat setelah al-Qur'an, as-Sunnah, dan ijma' dalam menetapkan hukum Islam.<sup>21</sup> Ia menempatkan qiyas setelah ijma`, karena ijma' merupakan ijhtihad kolektif sedangkan qiyas merupakan ijhtihad individual.

Syarat-syarat qiyas yang dapat diamalkan menurut Imām al-Syāfi'ī adalah sebagai berikut:

---

<sup>18</sup> al-Syafi'i, *ar-Risalah*, ... hlm. 472.

<sup>19</sup> T.M. Hasbi al-Shidieqy, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab*, (Semarang: PT. Pustaka Rizqi Putra), hlm. 28.

<sup>20</sup> Abu Zahrah, *al-Syafi'i Hayatuhu wa Asruhu wa Ara'uhu wa Fiqhuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1418 H. / 1997), hlm.298.

<sup>21</sup> Huzaimah T.Y., *Pengantar...*, hlm. 130.

- a. Orang itu harus mengetahui dan menguasai bahasa arab.
- b. Mengetahui hukum al-Qur'an, faraid, uslub, nasikh-mansukh, 'amm khas, dan petunjuk dilalah nas.
- c. Mengetahui Sunnah, qaul sahabat, ijma` dan ikhtilaf di kalangan ulama.
- d. Mempunyai pikiran sehat dan prediksi bagus, sehingga mampu membedakan masalah-masalah yang mirip hukumnya.<sup>22</sup>

## 5. Istidlal

Bila Imām al-Syāfi'ī tidak mendapatkan keputusan hukum dari ijma` dan tidak ada jalan dari qiyas, maka barulah ia mengambil dengan jalan *istidlāl*, mencari alasan, bersandarkan atas kaidah-kaidah agama, meski itu dari ahli kitab yang disebut “syar`un man qablana” (istishab) dan adat istiadat ('urf). Namun demikian, kedua sumber ini tidak termasuk metode yang digunakan oleh Imām al-Syāfi'ī sebagai dasar *istinbat* hukum.<sup>23</sup>

Imām al-Syāfi'ī tidak pernah mempergunakan pendapat manusia, juga ia tidak mau mengambil hukum dengan cara *istihsān*, seperti yang biasa dikerjakan oleh ulama dari pengikut Imam Abu Hanifah di Bagdad dan lain-lainnya.<sup>24</sup> Penolakannya itu tercermin dari perkataanya ‘*man istahsana faqad syara'a*’ (barang siapa yang menggunakan *istihsan* maka sesungguhnya ia telah membuat hukum).<sup>25</sup> Bahkan dalam kitab ‘*Risalah*’-nya, beliau menyatakan dengan tegas sebagai berikut:

Tidak seorang pun berhak selain Rasulullah menetapkan sesuatu hukum tanpa alasan (dalil) dan tidak seorang pun pantas menetapkan berdasarkan apa yang dianggap baik (*istihsan*). Sesungguhnya menetapkan

---

<sup>22</sup> al-Syafi'i, *al-Risalah*, ... hlm. 510-511.

<sup>23</sup> Rasyad Hasan Khalil, *Tārikh al-Tasyrī' al-Islāmi*, diterjemahkan oleh Nadirsyah Hawari dengan judul *Tarikh Tasyri', Sejarah Legislasi Hukum Islam*, (Jakarta: Amzah, 2009), hlm. 189-190.

<sup>24</sup> Moenawir Cholil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hlm. 245.

<sup>25</sup> Zaki al-Din Sya'ban, *Uṣūl al-Fiqh al-Islām*, cet. ke-3, (Mesir: Dar al-Ta'lif, 1964), hlm. 167.

hukum dengan *istihsan* adalah membuat ketentuan baru yang tidak mempedomani ketentuan yang telah digariskan sebelumnya.<sup>26</sup>

Menurut *al-Syafi'i*, haram bagi seseorang yang berpendapat dengan *istihsan*, apabila *istihsan* itu bertentangan dengan *al-khabar*. Sedang, *al-khabar* – yang terdiri atas Kitab dan sunnah – adalah sesuatu yang berharga yang diteliti maknanya oleh mujtahid untuk memperoleh pengertiannya yang benar. Mujtahid itu bisa memahami *al-khabar* dengan *qiyas* dan seorang pun tidak boleh mengemukakan pendapat kecuali *dari* segi ijtihad. Dan ijtihad adalah upaya mencari kebenaran. Maka dengan demikian tidak boleh seseorang mengatakan, aku menganggap baik, tanpa melakukan *qiyas*.

Seandainya, *qiyas* boleh diingkari, maka boleh juga bagi orang yang bukan ahli ilmu berpendapat dengan sesuatu yang tidak ada *nash* dengan *istihsan* yang mereka gunakan. Padahal sebenarnya pendapat yang tidak berdasarkan kepada *al-khabar* dan *qiyas* tidak sah karena tidak bersumber kepada al-Quran, sunnah, dan *qiyas*. Banyak *nash*, baik al-Quran maupun hadits yang melarang berpendapat yang tidak disandarkan kepada *al-khabar*. Karena sesungguhnya apabila Nabi SAW menyuruh melakukan ijtihad, maka ijtihad selalu berdasarkan suatu tuntutan. Dan menuntut sesuatu harus berdasarkan dalil-dalil, sedangkan dalil-dalil itu adalah *qiyas*. Sedangkan dalam *istihsan* tidak terdapat *qiyas*.

Selanjutnya *al-Syafi'i* memberikan contoh dengan mengatakan, bahwa seseorang yang tidak mengerti masalah harga seorang budak, maka tidak boleh dimintakan menetapkan harga seorang budak laki-laki atau harga seorang budak perempuan. Demikian juga kepada orang yang tidak mengerti masalah upah pekerja tidak boleh dimintakan menetapkan upah pekerja. Sebab, apabila ia menetapkan harga budak tidak sesuai dengan *dalalat* (petunjuk) harganya atau menetapkan upah pekerja tidak sesuai dengan *dalalat* upahnya, berarti ia bertindak sembarangan.

Oleh karena itu, menurutnya lebih lanjut, menyimpulkan hal-hal yang kecil seperti itu saja tidak boleh dilakukan dengan sembarangan, apalagi

---

<sup>26</sup> *al-Syafi'i, al-Risalah...*, hlm. 25

masalah halal dan haram – yang merupakan ketentuan Allah – maka tidak boleh ditetapkan secara sembarangan dan secara *istihsan*. Yang demikian, tidak lain daripada mencari enaknya saja (*talazzuz*).<sup>27</sup>

Dengan demikian, maka selain Rasulullah tidak ada seorang pun yang berhak mengemukakan pendapat kecuali berdasarkan dalil-dalil yang telah disebutkan di atas. Orang tidak boleh berpendapat dengan “apa yang dianggapnya baik”, karena pendapat dengan apa yang dianggapnya baik” adalah sesuatu yang dibuat-buatnya bukan berdasarkan tradisi atau contoh yang telah ada.<sup>28</sup>

Dari uraian tersebut tampak bahwa asy-Syāfi’i menghubungkan *istihsan* dengan semua fatwa yang tidak disandarkan kepada *al-khabar*, baik secara langsung kepada *naş* maupun dengan cara menghubungkan kepada *naş* dengan cara *qiyas*. Atau dengan kata lain bahwa *istihsān* merupakan metode *istinbāṭ* hukum yang tidak berdasarkan kepada al-Quran, sunnah atau *ijmā’* atau *qiyās*. Dengan demikian, maka tidak mengherankan kalau asy-Syāfi’i menolak *istihsān* sebagai dalil syarak dan ia mengkritik keras *istihsān* tersebut.<sup>29</sup>

### **Konsep *Masādir al-Ahkām* Syahrūr**

Konsep *Masādir al-Ahkām* Syahrūr sejatinya dipengaruhi dari berbagai aspek, di antaranya: filsafat proses, metode historis linguistik, dan juga unsur-unsur dari relativisme dan dialektika Hegel. Namun, dari semua itu, ada dua aspek yang paling nampak dalam pemikiran Syahrūr ialah filsafat proses yang terapkan dalam konsep triodik: *being – process – becoming* (keadaan awal - kondisi berproses - kondisi menjadi) dan metode linguistik historis.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, hlm. 503-505

<sup>28</sup> *Ibid.*, hlm. 21.

<sup>29</sup> Mohammad Nor Ichwan, *Kritik al-Syafi’i terhadap Istihsan: Pendekatan Sejarah Dalam Memahami Penolakan Imam Al-Syafi’i Terhadap Metode Istihsan*, dalam <https://Rasail.Wordpress.Com/2012/05/25/157/>, diakses pada 18 Agustus 2016

## Filsafat Proses

Filsafat proses yang menjadi landasan pemikiran tentang konsep *Masādir al-Ahkām* Syaḥrūr ini tampak ketika ia membicarakan tentang konsep triadiknya yaitu: *al-kainunah*, *as-sairurah* dan *aṣ-ṣairurah* (keadaan awal, keadaan berproses, dan keadaan menjadi). Filsafat proses berpendapat bahwa segala yang ada dalam dunia ini selalu berhubungan satu sama lainnya, dan semuanya selalu dalam keadaan berkembang dan dinamis tanpa pernah berhenti<sup>30</sup>. Adapun yang pertama kali mengungkapkan filsafat proses ini ialah Alfred White Northead. Oleh Syaḥrūr, filsafat proses ini ia terjemahkan menjadi suatu konsep triadik seperti di atas yang mana menurutnya salah satu unsur dari konsep triadik tersebut tak bisa berdiri sendiri dan akan selalu berhubungan dengan unsur lainnya.

Sebagai kondisi awal atau *being*, Syaḥrūr berpendapat bahwasanya yang dimaksud *being* ialah segala wujud yang material. Dan sebagaimana diungkapkan diatas, bahwasanya segala sesuatu yang dalam keadaan *being* ini akan menuju keadaan selanjutnya, yaitu keadaan menjadi atau *process* dan keadaan jadi atau *becoming*.<sup>31</sup> Dalam hal ini Syaḥrūr meletakkan segala sesuatu yang ada di dunia ini dalam posisi *Being* termasuk dalam pembahasan tentang al-Qur'an, hal ini berarti bahwasanya Al-Qur'an beserta maknanya akan selalu berubah dan berkembang mengikuti perkembangan zaman. Memang Syaḥrūr tetap beranggapan bahwasanya teks Al-Qur'anialah teks yang tetap dan abolut, yang mana langsung berasal dari Allah, tetapi makna Al-Qur'an selalu berubah mengikuti perkembangan zaman serta bagaimana kondisi masyarakat yang melingkupinya dan interaksi masyarakat terhadap teks Al-Qur'an tersebut. Pada tahap ini maka posisi Al-Qur'an sudah berubah dari yang *being* menjadi *process*. Setelah mengalami *process*, maka hasil yang dihasilkan ialah kajian akan makna Al-Quran yang benar-benar baru, yang mana ia mengikuti perkembangan dan

---

<sup>30</sup> C. Robert Meslee, *Process Relational Philosophy An Introduction to Alfred North Whitehead* (West Conshohocken : Templeton Foundation Press, 2008), hlm. 8.

<sup>31</sup> Muhammad Syaḥrūr, *Nahwa Ushul al Jadidal Lil Fiqh al Islami* (Damaskus, al-Ahali li at Thiba'ah wa an Nasyr wa at Tauzi', 2000), hlm. 27.



tuntutan zaman. Dari sini pula lah, maka akan mengasikkan dimensi keilmuan baru dalam ilmu kalam, fiqh, dan cabang ilmu lain sebagainya, yang mana mengikuti perkembangan zaman dan tuntutan dan kebutuhan hidup manusia.

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwasanya Syaḥrūr berpandangan bahwa segala sesuatu yang ada pada zaman yang lalu tidak dapat disamakan dengan hari ini, karena semua yang ada di dunia ini akan selalu berubah dan bergerak sesuai dengan konsep triadik. Termasuk dalam hal ini al-Qur'an dan makna nya yang juga akan berubah sesuai dengan perkembangan zaman dan interaksi manusia dengan nya. Ia mengemukakan:

"Abad ketujuh tentunya berbeda dengan abad ke sepuluh, dua puluh, atau abad empat puluh. Manusia pada abad-abad ini tentunya juga berbeda satu sama lainnya dalam hal pengetahuan, kebiasaan, tantangan kehidupan, politik, ekonomi, dan dinamika keilmuan mereka. Masing-masing dari mereka akan meingterpretasikan *at-tanzil* (Al-Quran) sesuai dengan taraf keilmuan mereka dan kondisi mereka. Maka sebagian dari mereka akan menemukan apa yang tidak orang lain temukan, begitupun sebaliknya".<sup>32</sup>

### **Metode Linguistik Historis**

Selain menggunakan filsafat proses sebagai landasan studi hermeneutika Al Qurannya, Syaḥrūr juga berangkat dari metode linguistik historis untuk menganalisa makna di dalam Al Quran. Disini Syaḥrūr melihat bahwasanya setiap kata memiliki latar belakang historisnya sendiri. Hal inilah yang ia gunakan untuk menganalisa struktur kata dan kalimat dalam Al Quran. Hal ini sebagaimana diakui oleh Dr. Ja'far dak Al-Bab, dalam pengantar buku "*Al-Kitab wa al-Quran: Qiraah Mu'aṣirah*"<sup>33</sup> :

"Syaḥrūr berangkat dari metode linguistik historis dalam studinya terhadap bahasa, yang mana ia gunakan untuk menganalisa struktur dalam suatu bahasa."

Dalam menggunakan metode linguistik historisnya, Syaḥrūr mengambil referensi dari *Mu'jam Maqayis al-Lughah* Abu Ali al-Farisi, selain itu ia juga

---

<sup>32</sup> *Ibid*, hlm. 55

<sup>33</sup> Ja'far dak Al-Bab dalam pengantar buku *al-Kitab wa Al-Quran: Qira'ah Muashirah* (Damaskus: Penerbit al-Ahali li at-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1990), hlm. 20

terinspirasi dari studi tentang bahasa yang dilakukan oleh Ibnu al- Jinni, dan Imam al-Jurjani. Dari itu semua, ia sampai kepada beberapa kesimpulan yaitu:

1. Bahwasanya disiplin ilmu bahasa selalu dalam keadaan dinamis, selalu bergerak mengikuti alur zaman dan kondisi masyarakat.
2. Adanya keterikatan atau hubungan antara pikiran manusia dan bahasa. Hal ini berimplikasi bahwa setiap makna dari kata berasal dari pemikiran manusia dan konteksnya sendiri.
3. Menolak adanya sinonimitas dalam bahasa.

Beranjak dari beberapa kesimpulan tersebut, maka Syaḥrūr menolak persamaan makna antara *al-Kitāb*, *al-Qur'ān*, *al-Furqān*, dan *at-Tanzīl*, di mana menurutnya masing-masing dari istilah tersebut memiliki maknanya tersendiri. Di sini Syaḥrūr memberi makna dan definisi masing-masing dari setiap kata tersebut. Hal ini berbeda dengan apa yang disepaki oleh para ulama', yang mana kesemua kata tersebut hanyalah nama lain untuk Al-Qur'an.

### **Dialektika Materialisme**

Materialisme ialah suatu paham yang memandang bahwasanya di dunia ini tidak ada hal selain materi. Dengan kata lain paham materialisme ini menolak hal-hal yang bersifat metafisik, seperti Tuhan, ruh, jiwa dan sebagainya, ataupun hal-hal yang berasal darinya seperti wahyu Tuhan, ataupun syari'at yang dibawakan oleh para nabi-nabi<sup>34</sup>. Adapun dialektika adalah suatu konsep filsafat yang dicanangkan oleh Martin Hegel yang tujuannya ialah mencari asal muasal suatu wujud.

Muhammad Syaḥrūr menggunakan metode dialektika materialism ini ketika dia membahas tentang dialektika materi dan manusia, dalam bab ke dua dari buku *al-Kitāb wa Al-Qur'ān: Qira'ah Muāṣirah*. Di sini Syaḥrūr berpandangan bahwasanya sumber pengetahuan manusia ialah dari alam yang bersifat materi, bukan dari hal-hal lainnya yang bersifat non materi, atau metafisik<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Muhammad Syaḥrūr, *Nahwa Ushul al Jadidal Lil Fiqh al Islami* (Damaskus: al Ahali li at Thiba'ah wa an Nasyr wa at Tauzi', 2000), hlm. 55.

<sup>35</sup> *Ibid*, hlm 42

## Term Baru dalam Konsep *Masādir al-Ahkām* Syaḥrūr

Sebagaimana telah disampaikan bahwa Syaḥrūr menolak adanya sinonimitas di dalam bahasa, yang mana hal tersebut merupakan aplikasi lebih lanjut dari konsep triodik di atas. Dalam hal ini Syaḥrūr membedakan term antara *Al-Kitab*, *Al-Quran*, *Al-Furqan* dan *At-Tanzil*. Syaḥrūr memberikan batasan makna antara satu term di atas dengan term lainnya, di mana masing-masing memiliki konsep dan arti tersendiri. Padahal menurut ulama tafsir sendiri pun, ke empat term tersebut hanyalah nama lain dari Al-Qur'an dan merujuk kepada satu makna dan konsep yang sama. Menurut para ulama tafsir, perbedaan antara satu term dengan lainnya, hanyalah perbedaan dalam nama, bukan makna. Di sinilah titik awal pemikiran Konsep *Masādir al-Ahkām* Syaḥrūr berasal. Maka untuk lebih lanjutnya, akan dibahas mengenai perbedaaan antara ke empat term tersebut menurut Syaḥrūr.

### a. Al-Kitab

Menurut Syaḥrūr *al-Kitab* adalah definisi umum dari apa yang diwahyukan oleh Allah Swt kepada nabi Muhammad Saw, yang mana di dalam *al-Kitab* ini juga mencakup konsep tentang *al-Quran* dan *al-Furqan*. Berdasarkan ayat yang terdapat di dalamnya, Syaḥrūr membagi al-Quran menjadi dua bagian, *al-muhkam* dan *al-mutasyabih*, yang mana pengklasifikasian ini berdasarkan pada QS. al-Baqarah [2]: 7:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ  
وَأُخَرٌ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ  
ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي  
الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ



“Dia-lah yang menurunkan Al Kitab (Al Quran) kepada kamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat, itulah pokok-pokok isi Al- qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyaabihaat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyaabihaat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami

*beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal (7).<sup>36</sup>*

Berdasarkan ayat ini, Syaḥrūr membagi ayat al-Quran menjadi dua bagian, ayat *muhkam* dan *mutasyabih*. Ayat muhkam atau yang dia sebut juga dengan *Umm al-Kitāb* ialah ayat-ayat yang membahas selain tentang masalah aqidah, sedangkan ayat *mutasyabih* ialah ayat yang membahas tentang masalah, ibadah, akhlaq dan hukum, di mana makna dari ayat-ayat tersebut dapat menyesuaikan dengan perkembangan masyarakat dan waktu.<sup>37</sup> Di ayat *mutasyabih* inilah terjadinya proses relativisme makna, yang mana akan melahirkan pandangan dan konsep baru dalam studi makna dan ayat-ayat al-Quran. Hal ini sebagaimana tampak pada upaya Syaḥrūr menjelaskan tentang konsep hijab wanita, yang akan dijelaskan pada pembahasan nanti. Di sini pulalah Syaḥrūr mengaplikasikan konsepnya tentang filsafat proses dan konsep triadiknya, dimana semua hal di dunia ini akan selalu bergerak dan berubah mengikuti perkembangan waktu.

#### **b. Al-Quran**

Syaḥrūr membedakan makna antara *al-Kitab* dan *al-Quran*, yang mana perbedaan ini ia landaskan pada penyebutan kata *al-kitab* dan *al-Quran* dalam *al-Quran* itu sendiri. Di dalam surat Al Baqarah [2]: 2 tertulis :

ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

*"Kitab ini tidak ada keraguan padanya, petunjuk bagi mereka yang bertaqwa." (2)*

Sementara itu, di dalam surat Al-Baqarah [2]: 185 tertulis :

---

<sup>36</sup> Al-Quran Digital versi 2.0, 2004, dalam <http://www.alquran-digital.com>

<sup>37</sup> Muhammad Syaḥrūr, *Nahwa Ushul ...*, hlm. 37

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ  
 وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ  
 فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ  
 وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْتُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ



“(Beberapa hari yang ditentukan itu ialah) bulan Ramadhan, bulan yang di dalamnya diturunkan (permulaan) Al-Qur’annya sebagai petunjuk bagi manusia dan penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu dan pembeda (antara yang hak dan yang bathil).”(187)

Syaḥrūr melihat bahwasanya penyebutan kata *al-Kitab* pada ayat yang pertama diposisikan sebagai petunjuk bagi orang yang bertaqwa, sementara penyebutan kata al-Quran diposisikan sebagai petunjuk bagi umat manusia (*Hudan li an-nās*). Hal ini berarti bahwa al-Qur’ān lebih bersifat global, di mana ia ditujukan bagi seluruh umat manusia, baik yang muslim ataupun tidak. Sementara itu al-Kitab lebih bersifat khusus, di mana ia ditujukan untuk orang yang bertaqwa kepada Allah saja, atau umat muslim. Dari sini Syaḥrūr mengambil kesimpulan bahwasanya al-Kitab dan al-Quran ialah dua hal yang berbeda.

### c. Al-Furqan

Sebagaimana *az-Zikr*, Syaḥrūr berpendapat bahwasanya *al-Furqān* sendiri tidak sama dengan *al-Kitāb*, melainkan ia hanyalah bagian *Ummu al-Kitāb* atau *ar-Risālah* yang mana *al-Furqān* sendiri ialah wahyu Tuhan yang diturunkan kepada nabi Musa A.S. Syaḥrūr mendasari pendapat ini berdasarkan QS. al-Baqarah [2]: 53:

وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿٥٣﴾

Dan (ingatlah), ketika Kami berikan kepada Musa Al kitab (Taurat) dan keterangan yang membedakan antara yang benar dan yang salah, agar kamu mendapat petunjuk. (53)

Lebih lanjut lagi, Syaḥrūr berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *al-Furqan* ini ialah ‘sepuluh perintah’ yang diberikan kepada nabi Musa A.S. ‘Perintah sepuluh’ ini pun sudah termuat di dalam QS. al-An’am [6]:151-153.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dikemukakan beberapa kesimpulan sebagai berikut :

1. Syaḥrūr memberikan pengklasifikasian dan makna baru dari masing-masing istilah *al-Kitāb*, *al-Qur’ān*, *al-Furqān* dan *at-Tanzīl*. Bagi Syaḥrūr *al-Kitāb* ialah sebuah istilah umum bagi apa yang diwahyukan oleh Allah SWT kepada nabi Muhammad SAW yang mana tercakup di dalamnya *al-Qur’ān*, *al-Furqān* dan *az-Zīkr*. Berdasarkan ayatnya, *al-Kitāb* dibagi menjadi dua bagian yaitu kitab *muhkam* dan kitab *mutasyābih*. Kitab *muhkam* atau *Ṣab’u al-Maṣani* bersifat mutlak dan tetap (qat’ī ṣubūt). Sementara itu kitab *mutasyābih* bersifat relatif. Dengan kata lain interpretasi makna kitab *mutasyābih* ini selalu berubah mengikuti perkembangan zaman. Dengan ini, maka sebenarnya konsep kitab *mutasyābih* yang diajukan Syaḥrūr ini merupakan aplikasi dari penerapan konsep triadik, di mana segala hal akan selalu mengalami perubahan dan perkembangan. Pun begitu, Syaḥrūr melihat bahwasanya interpretasi dan penafsiran al-Quran pada zaman dahulu tidak bisa lagi diterapkan pada hari ini, oleh karena itu ia membutuhkan suatu penafsiran yang menyesuaikan dengan pembaharuan hari ini.
2. Syaḥrūr menolak adanya sinonimitas dalam bahasa. Ia melihat bahwasanya setiap kata sudah memiliki maknanya tersendiri dan tidak mungkin ada dua kata yang memiliki makna yang sama. Beranjak dari sini pula, ia menolak adanya kesamaan makna antara istilah *al-Kitāb*, *al-Qur’ān*, *al-Furqān* dan *az-Zīkr*. Setiap dari istilah tersebut memiliki definisi dan maknanya tersendiri.
3. Syaḥrūr melihat bahwasanya sebuah kata tidak terlahir dari suatu konteks tertentu. Oleh karenanya makna menjadi fleksibel, ia akan selalu mengikuti perkembangan zaman dan kondisi. Oleh karena itu juga, ia melihat makna

yang terkandung dalam al-Quran bersifat relatif, di mana ia mengikuti perkembangan zaman dan kondisi masyarakat yang melingkupinya.

Pemikiran Muhammad Syaḥrūr seperti dipaparkan di atas telah melahirkan suatu produk pemikiran tertentu dalam studi keislaman, khususnya yang berkaitan dengan metodologi hukum Islam (uṣūl fiqh). Salah satu hal yang terlahir dari pemikiran Syaḥrūr tentang al-Quran ialah: konsep *Masādir al-Aḥkām*. Syaḥrūr merumuskan bahwa konsep *Masādir al-Aḥkām* sebagai dasar penggalian hukum Islam ada tiga, yaitu: akal, realitas (alam dan kemanusiaan) dan ayat-ayat *muḥkamāt*.<sup>38</sup>

## **B. Kerangka Pemikiran**

Kerangka pemikiran merupakan suatu diagram yang menjelaskan secara garis besar alur logika berjalannya sebuah penelitian. Kerangka pemikiran dibuat berdasarkan permasalahan penelitian (pertanyaan penelitian), dan merepresentasikan suatu himpunan bahasa dari beberapa konsep serta hubungan di antara konsep-konsep.<sup>39</sup>

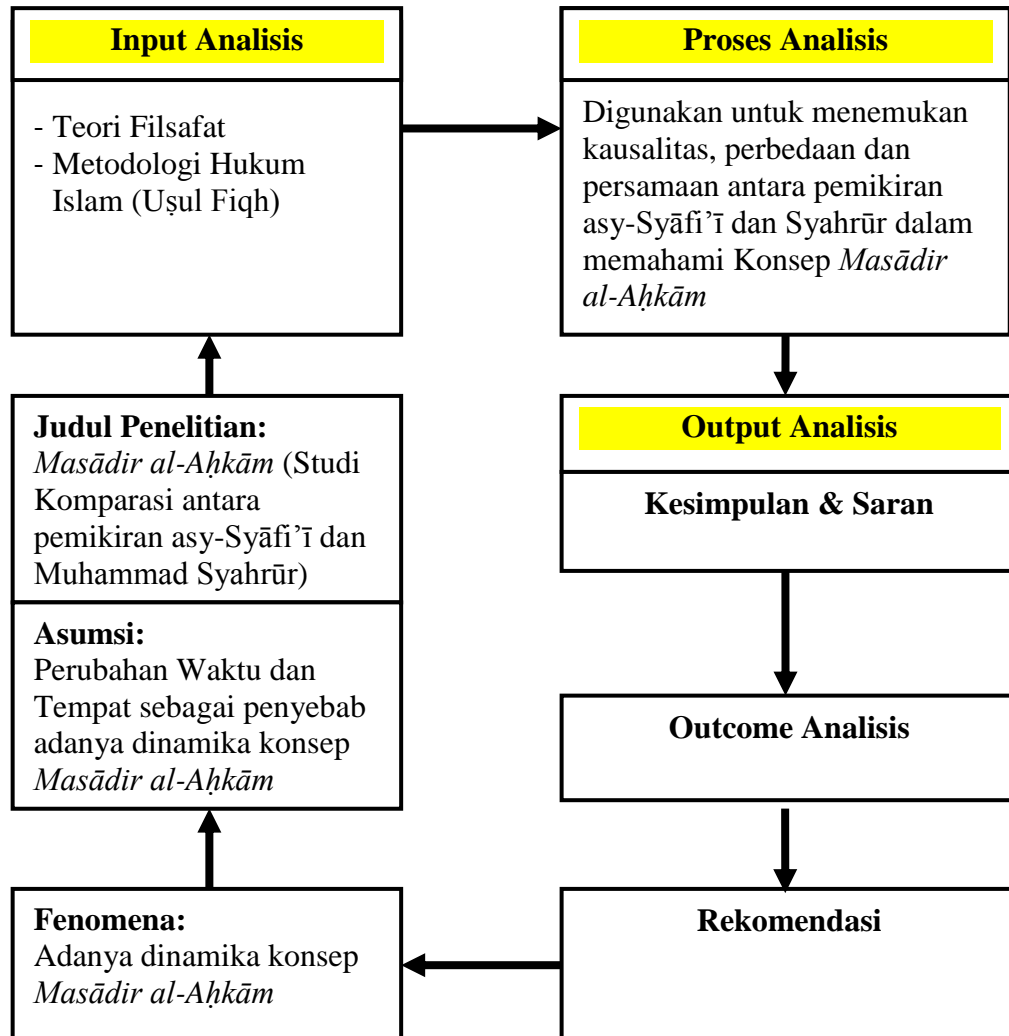
Berdasarkan pada landasan teoritik yang diperoleh dari eksplorasi teori yang dijadikan rujukan konseptual variabel penelitian ini, maka dapat disusun kerangka pemikiran tentang *Masādir al-Aḥkām* sebagai berikut.

---

<sup>38</sup> Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...* hlm. 135.

<sup>39</sup> Gregor Polančič, *Gambar Metode Penelitian Empiris*, 2007

**Skema 1. Kerangka Pemikiran Konsep *Masādir al-Aḥkām***



Kerangka pemikiran yang tergambar pada skema di atas dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Komponen-komponen Input Analisis mencakup fenomena adanya dinamika konsep *Masādir al-Aḥkām*, asumsi terhadap fenomena tersebut, judul penelitian yang lahir dari asumsi, dan teori-teori yang menjadi rujukan penyusunan konsep operasional variabel penelitian, yaitu Teori Filsafat dan Metodologi Hukum Islam (Usul Fikih).
2. Dari input analisis yang demikian itu dilakukan Proses Analisis dengan menggunakan metode analisis komparatif. Metode analisis komparatif



- digunakan untuk menemukan hubungan antara pemikiran asy-Syāfi'ī dan Muhammad Syahrūr dalam memahami konsep *Masādir al-Ahkām*, baik dari aspek kausalitas maupun perbedaan dan persamaannya.
3. Output analisis dengan metode analisis data tersebut adalah pokok-pokok kesimpulan dan saran.
  4. Outcome analisis adalah rekomendasi yang disusun berdasarkan pokok-pokok kesimpulan dan saran yang didapat dari pembahasan hasil penelitian.
  5. Dengan kerangka pemikiran yang demikian itu, maka diasumsikan bahwa terdapat hubungan kausalitas antara pemikiran asy-Syāfi'ī dan Muhammad Syahrūr dalam memahami konsep *Masādir al-Ahkām*.

### C. Penelitian Terdahulu

Penelitian yang mengkaji konsep *Masādir al-Ahkām* telah dilakukan oleh sejumlah peneliti. Akan tetapi, kajian yang akan peneliti lakukan, baik judul maupun permasalahannya berbeda dengan penelitian-penelitian terdahulu. Berikut ini peneliti paparkan beberapa karya terdahulu yang mengkaji permasalahan konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr sebagai representasi dari penelitian-penelitian tentang metodologi hukum Islam.

Muhyar Fanani dalam karyanya, *Fiqih Madani Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*,<sup>40</sup> sebagaimana tampak dari judulnya, buku ini membahas tentang metodologi hukum Islam. Sebagai karya tentang metodologi hukum Islam, buku ini membahas tentang konsep *Masādir al-Ahkām* Syahrūr yang dalam uraiannya juga disinggung konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī. Bahasan yang diberi judul *Redefinisi Sumber Hukum: Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme* ini diuraikan dalam tiga sub bahasan: Akal, Realitas (Alam dan Kemanusiaan), dan Ayat-ayat *Muhkamāt*.<sup>41</sup>

Fanani tertarik menulis buku ini karena melihat adanya keunikan dari salah seorang eksponen kelompok *religious liberalism* yang selama ini sering

---

<sup>40</sup> Fanani, Muhyar, *Fiqih Madani Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: LKiS, 2006).

<sup>41</sup> *Ibid.*, hlm. 135-158.

mendapat kecaman, yakni Muhammad Syaḥrūr. Alasan pemilihan Muhammad Syaḥrūr sebagai fokus kajian didasarkan pada pertimbangan bahwa dia merupakan eksponen utama kelompok liberalisme yang memiliki konsep pembaharuan ilmu usul fiqh paling revolusioner dan inovatif, bila dibanding dengan pemikir lain dalam kelompok ini. Selain itu Syaḥrūr adalah seseorang yang fenomenal, yang secara resmi telah menerbitkan karyanya yang pertama pada tahun 1990, dan menyebar ke seluruh wilayah Timur Tengah dan Afrika Utara, hingga akhirnya dia mulai dikenal dalam pecaturan intelektual dalam dunia Islam.<sup>42</sup>

Karya Fanani (2005) ini awalnya adalah disertasinya yang berjudul *Pemikiran Muḥammad Syaḥrūr dalam Ilmu Usul Fikih (Teori Hudud sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Usul Fikih)* yang mengkaji pemikiran Muḥammad Syaḥrūr dalam ilmu usul fikih dengan lebih menekankan pada teori *ḥudūd*-nya. Namun, disertasi ini tidak menggunakan pendekatan *uṣūlī*, melainkan sosiologi ilmu pengetahuan, sebuah pendekatan yang jarang dipergunakan oleh para pengkaji ilmu-ilmu keislaman, termasuk para pengkaji ilmu usul fikih.

Penelitian ini memiliki sebuah persoalan pokok, yakni bagaimana memahami kaitan antara teori *ḥudūd* sebagai bagian dari reformasi keagamaan (baca: reformasi ilmu usul fikih dan fikih) yang dilakukan Syaḥrūr dengan reformasi politik dan masyarakat yang didambakannya. Fanani memerinci persoalan pokok ini menjadi beberapa persoalan cabang sesuai dengan pendekatan sosiologi ilmu pengetahuan yang dipergunakan dalam penelitian ini. Beberapa persoalan cabang tersebut adalah sebagai berikut: (1) Bagaimanakah hakekat teori *ḥudūd* itu? (2) Bagaimanakah hubungan teori itu dengan struktur kemasukakalan (*plausibility structure*) Syaḥrūr dalam ilmu usul fikih? (3) Apa kepentingan dan motif Syaḥrūr dalam menciptakan teori *ḥudūd*, terkait dengan ilmu usul fikih, fikih, dan masyarakat? (4) Dalam perspektif sosiologi ilmu pengetahuan, apakah

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, hlm. 5

teori *ḥudūd* mampu mengantarkan tercapainya kepentingan seperti yang diharapkan pencetusnya?<sup>43</sup>

Karya lainnya adalah hasil penelitian yang dilakukan oleh Disertasi Sahiron Syamsuddin di Otto-Fredrich-Universität Bamberg, Jerman tahun 2006 yang berjudul *Muḥammad Syahrūr Koranhermeneutik und die Debatte um sie bei muslimischen Autoren* mengkaji tentang hermeneutika Alquran Syahrūr dan penilaiannya dari perspektif penulis Muslim. Permasalahan yang dikaji Sahiron adalah tentang: (1) bagaimana fondasi hermeneutika Syahrūr, (2) bagaimana metode penafsiran Syahrūr, dan (3) bagaimana aplikasi produk penafsiran Syahrūr.<sup>44</sup>

Berdasarkan kajian hasil penelitian yang relevan tersebut, tampak bahwa penelitian tentang konsep *Masādir al-Aḥkām* pernah dilakukan. Namun, berbeda dengan penelitian terdahulu, penelitian yang akan peneliti kaji ini mengajukan masalah hubungan antara konsep *Masādir al-Aḥkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr dalam metodologi hukum Islam. Secara garis besar peneliti menyajikan penelitian dengan rumusan masalah pokok, yakni: Bagaimana hubungan antara pemikiran asy-Syāfi'ī dan Syahrūr terkait *Masādir al-Aḥkām*?

---

<sup>43</sup> Muhyar Fanani, *Pemikiran Muḥammad Syahrūr dalam Ilmu Usul Fikih: Teori Hudud sebagai Alternatif Pengembangan Ilmu Usul Fikih* (Yogyakarta, PhD thesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005), dalam <http://digilib.uin-suka.ac.id/15169/>, diakses tanggal 30 Mei 2014

<sup>44</sup> Sahiron Syamsuddin, *Muḥammad Šahrūr Koranhermeneutik und die Debatte um sie bei muslimischen Autoren* (Jerman, Otto-Fredrich-Universität Bamberg, 2006).

## BAB III

### METODE PENELITIAN

Metode penelitian yang akan peneliti gunakan dalam mengkaji subyek ini mencakup pendekatan dan langkah-langkah penelitian, yang meliputi penetapan sumber data, teknik pengumpulan data, dan analisis data serta teknik interpretasi dan pengambilan kesimpulan.

#### 1. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menggunakan tiga pendekatan. Pertama, pendekatan konseptual (*conceptual approach*). Pendekatan ini beranjak dari pandangan-pandangan dan doktrin-doktrin yang berkembang di dalam ilmu usul fikih. Pendekatan ini menjadi penting, sebab pemahaman terhadap pandangan yang berkembang dalam ilmu usul fikih dapat menjadi pijakan untuk membangun logika usul fikih ketika menyelesaikan isu-isu usul fikih yang dihadapi. Pandangan ini untuk memperjelas ide-ide dengan memberikan pengertian-pengertian usul fikih, konsep usul fikih, maupun asas usul fikih yang relevan dengan permasalahan.

Kedua, pendekatan historis (*historical approach*). Pendekatan ini dilakukan dalam kerangka untuk memahami filosofi materi usul fikih dari waktu ke waktu, serta memahami perubahan dan perkembangan filosofi yang melandasi materi usul fikih tersebut. Cara pendekatan ini dilakukan dengan menelaah latar belakang dan perkembangan materi mengenai isu usul fikih yang dihadapi. Dalam pendekatan ini peneliti perlu melakukan batasan peristiwa. Ada empat hal yang membatasi peristiwa masa lampu yaitu *pertama*, pembatasan yang menyangkut waktu, *kedua* pembatasan yang menyangkut peristiwa, *ketiga*, pembatasan yang menyangkut tempat, dan *keempat*, pembatasan yang menyangkut seleksi artinya tidak semua peristiwa masa lampu dianggap katagori sejarah. Oleh karena itu masalah waktu penting dalam memahami satu peristiwa, maka peneliti perlu membuat periodisasi.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> <http://id.wikipedia.org/wiki/Sejarah>, diakses tanggal 10-05-2015.

Ketiga, pendekatan komparatif (*comparative approach*). Pendekatan ini dilakukan dengan membandingkan konsep asy-Syāfi'ī dengan konsep Syahrūr mengenai *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr. Perbandingan dilakukan untuk memperoleh persamaan dan perbedaan *Masādir al-Ahkām* di antara konsep kedua tokoh tersebut. Menurut Emzir penelitian kausal komparatif dilakukan dalam lima tahap yakni, (1) merumuskan masalah, (2) menentukan kelompok yang memiliki karakteristik yang ingin diteliti, (3) pemilihan kelompok pembanding, (4) pengumpulan data, dan (5) analisis data.<sup>46</sup>

## 2. Bentuk Penelitian

Bentuk penelitian ini adalah kepustakaan-normatif, yaitu penelitian yang menekankan pada penggunaan data sekunder atau berupa konsep-konsep usul fikih tertulis dan atau wawancara dengan informan serta narasumber.<sup>47</sup> Tahapan pertama penelitian konsep usul fikih normatif adalah penelitian yang ditujukan untuk mendapatkan konsep usul fikih secara obyektif, yaitu dengan mengadakan penelitian terhadap masalah konsep dalam usul fikih. Tahapan kedua penelitian usul fikih normatif adalah penelitian yang ditujukan untuk mendapatkan konsep dalam usul fikih secara subyektif.<sup>48</sup>

## 3. Tipe Penelitian

Tipe penelitian ini adalah analisis kritis, yaitu menguraikan secara sistematis, faktual, akurat dan kritis mengenai konsep *masādir al-ahkām* dengan melakukan komparasi antara konsep *masādir al-ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr. Penelitian kausal komparatif adalah penelitian yang dilakukan untuk membandingkan suatu variabel (objek penelitian), antara subjek yang berbeda atau waktu yang berbeda dan menemukan hubungan sebab-akibatnya.

---

<sup>46</sup> Emzir, *Metodologi Penelitian Pendidikan Kuantitatif dan Kualitatif* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007), hlm. 125.

<sup>47</sup> Soerjono Soekanto dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif Suatu Tinjauan Singkat*, Cet. ke – 11 (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2009), hlm. 13–14.

<sup>48</sup> Hardijan Rusli, “*Metode Penelitian Hukum Normatif: Bagaimana?*”, *Law Review Fakultas Hukum Universitas Pelita Harapan*, Vol. V No. 3 Tahun 2006, hlm. 50.

Sementara itu, menurut Kerlinger sebagaimana dikutip Emzir, menyatakan bahwa penelitian kausal komparatif (*causal comparative research*) yang disebut juga penelitian *ex post facto* adalah penyelidikan empiris yang sistematis di mana peneliti tidak mengendalikan variabel bebas secara langsung karena keberadaan dari variabel tersebut telah terjadi atau karena variabel tersebut pada dasarnya tidak dapat dimanipulasi.<sup>49</sup>

#### **4. Jenis Data**

Jenis data penelitian ini adalah data sekunder, yaitu penelitian yang menekankan pada penggunaan data sekunder atau berupa konsep usul fikih tertulis dan atau wawancara dengan informan serta narasumber. Dengan kata lain, data yang diperoleh atau dikumpulkan peneliti dari berbagai sumber yang telah ada (peneliti sebagai tangan kedua). Data ini diperoleh dari berbagai sumber seperti buku, laporan, dan jurnal.

#### **5. Sumber data**

Fokus dari kajian ini adalah untuk menemukan hubungan antara konsep *masādir al-ahkām* karya asy-Syafi'i dan Syaḥrūr. Oleh karena itu, sumber data yang peneliti himpun adalah dokumen-dokumen yang terkait dengan konsep *masādir al-ahkām* karya asy-Syafi'i dan Syaḥrūr; baik yang primer, sekunder maupun tersier. Dokumen primer misalnya buku-buku yang berjudul: *ar-Risalah* karya asy-Syafi'i, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah: al-wasiyah, al-irts, al-qawamah, at-ta'adudiyah, al-hijā* karya Muḥammad Syaḥrūr (lahir 1938 M.).

Dokumen sekunder, yaitu dokumen tentang konsep *masādir al-ahkām* asy-Syafi'i dan Syaḥrūr yang memberikan penjelasan mengenai dokumen primer, seperti artikel, disertasi, buku-buku kepustakaan hasil seminar. Dokumen tersier, yaitu dokumen tentang konsep *masādir al-ahkām* karya asy-Syafi'i dan Syaḥrūr yang memberikan petunjuk maupun penjelasan terhadap dokumen primer dan sekunder seperti kamus, ensiklopedia dan indeks kumulatif.

---

<sup>49</sup> Emzir, *Metodologi Penelitian...* hlm. 143.

## 6. Teknik pengumpulan data

Teknik pengumpulan data adalah cara-cara teknis yang peneliti lakukan dalam mengumpulkan data-data penelitian. Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah pertama, peneliti menghimpun literatur yang berkaitan dengan konsep *masādir al-ahkām* terutama karya asy-Syafi'i dan Syaḥrūr baik dalam fikih klasik maupun kontemporer; kedua, peneliti mengklasifikasi buku-buku tentang konsep *masādir al-ahkām* karya asy-Syafi'i dan Syaḥrūr berdasarkan jenisnya, yaitu: primer, sekunder atau tersier; ketiga, peneliti mengutip data tentang konsep *masādir al-ahkām* dalam fikih klasik dan kontemporer lengkap dengan sumbernya; keempat, peneliti melakukan konfirmasi atau *cross check* data tentang konsep *masādir al-ahkām* menurut asy-Syafi'i dan Syaḥrūr dari sumbernya atau dengan sumber lainnya (validasi dan reliabilisasi atau *trustworthiness*), untuk memperoleh kepercayaan data; dan kelima, peneliti mengelompokkan data tentang konsep *masādir al-ahkām* menurut asy-Syafi'i dan Syaḥrūr dan data yang terkait berdasarkan sistematika penelitian.

## 7. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data adalah cara-cara teknis yang peneliti lakukan, untuk menganalisis dan mengembangkan data-data yang telah terkumpul. Data yang telah terkumpul itu akan peneliti analisis secara kualitatif, yaitu analisis yang peneliti lakukan dengan memahami dan merangkai data yang telah peneliti kumpulkan dan susun secara sistematis, kemudian peneliti tarik kesimpulan.<sup>50</sup>

Beberapa tahapan yang akan peneliti lakukan dalam melakukan analisis data, yaitu: pertama, peneliti meringkas data agar data yang akan peneliti presentasikan dapat dipahami dan diinterpretasikan secara objektif, logis dan proporsioanal. Seiring dengan itu, data dapat dihubungkan dan memiliki ketersambungan dengan pembahasan-pembahasan yang lain.

---

<sup>50</sup> Robert C. Bodgan & amp; Sari Knopp Biklen, *Qualitative Research for Education An Introduction to Theories and Methods* (Allyn and Bacon, Boston, MA, 2007).

Berdasarkan data-data yang telah peneliti kumpulkan dari berbagai bacaan dan telaah yang peneliti lakukan, peneliti coba tarik berbagai pola, tema atau topik-topik pembahasan pada bab-bab pembahasan. Penarikan berbagai pola, tema, dan topik, peneliti upayakan relevan dengan masalah yang telah peneliti bangun sebelumnya.

Sumber-sumber data yang telah peneliti peroleh, peneliti kembangkan berdasarkan jenisnya (primer, sekunder dan tersier). Hal ini peneliti lakukan untuk mengurangi atau menghindari berbagai kesalahan pemahaman dalam menarik sintesis sebuah pendapat atau teori yang dikemukakan oleh pakar maupun sumber-sumber dokumentasi yang mendukung. Ini dapat pula berfungsi untuk melengkapi informasi data yang telah ada. Dalam mengembangkan data juga peneliti lakukan *cross check* sumber dan data-data yang ada agar tidak *overlapping*.

Data-data yang telah peneliti himpun, peneliti paparkan apa adanya, sesuai sumber yang peneliti peroleh. Teknik dalam memaparkan data-data ini, ada kalanya peneliti lakukan secara langsung atau tidak langsung. Secara langsung, artinya data yang peneliti temukan peneliti kutip seperti apa adanya, dan peneliti tidak merubah sebagaimana kutipan aslinya. Kemudian, baru peneliti lakukan analisis pengembangan (generalisasi) lalu peneliti akhiri dengan sintesis (simpul). Secara tidak langsung, artinya data peneliti ubah konsep kutipannya, sepanjang tidak merubah substansi makna sumber, kemudian peneliti ikuti dengan analisis dan peneliti akhiri dengan sintesis (simpul).

Untuk menjaga konsistensi setiap pembahasan yang peneliti kembangkan dengan rujukan sumber yang menjadi pegangan peneliti, peneliti gunakan pendekatan berpikir deduktif. Sementara untuk menghindari bias data peneliti akan mengidentifikasi beberapa indikator penelitian yang peneliti anggap bias.

## **8. Teknik Interpretasi data**

Teknik interpretasi data adalah proses pemberian makna uran-keterhadap pola-pola atau keteraturan-keteraturan yang ditemukan dalam sebuah penelitian. Interpretasi data merujuk pada pengembangan ide-ide atas hasil



penemuan untuk kemudian direlasikan dengan kajian teoritik (teori yang telah ada) untuk menghasilkan konsep-konsep atau teori-teori substantif yang baru dalam rangka memperkaya khazanah ilmu.<sup>51</sup>

Teknik interpretasi data yang akan peneliti lakukan adalah: Pertama, peneliti melakukan perluasan hasil analisis dengan mengajukan pertanyaan berkenaan dengan hubungan, perbedaan antara hasil analisis, penyebab, dan implikasi dari hasil analisis sebelumnya; kedua, peneliti menghubungkan temuan dengan pengalaman pribadi; ketiga, peneliti memberi pandangan kritis dari hasil analisis yang peneliti lakukan secara komparatif; keempat, peneliti menghubungkan hasil-hasil analisis dengan teori-teori pada bab sebelumnya; terakhir peneliti meninjau teori yang relevan dengan permasalahan yang peneliti hadapi.

## 9. Pengambilan Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis dan interpretasi data, peneliti kemudian melakukan pengambilan kesimpulan yang dilengkapi dengan saran-saran. Pengambilan kesimpulan ini, selain sebagai landasan rumusan pengambilan keputusan bagi peneliti juga dapat digunakan sebagai bahan acuan penelitian selanjutnya.

Penelitian ini didasarkan atas sebuah konsep umum *masādir al-ahkām*. Oleh karena itu, metode yang akan peneliti gunakan dalam pengambilan kesimpulan adalah metode deduktif untuk menemukan kesimpulan yang spesifik yang merupakan bagian dari konsep tersebut.<sup>52</sup> Tekniknya, pertamanya, peneliti akan mengemukakan kembali secara singkat tentang pentingnya subyek penelitian ini; kedua, peneliti akan menyatakan kembali tesis yang telah peneliti kemukakan; ketiga, peneliti akan meringkas secara singkat poin utama penelitian ini. Hal ini untuk mengingatkan pembaca mengenai apa yang telah peneliti uraikan; dan keempat, peneliti perlu menunjukkan bahwa berdasarkan hasil penelitian ini penelitian lebih lanjut perlu dilakukan.

---

<sup>51</sup> Robert C. Bodgan & Sari Knopp Biklen, *Qualitative Research...*

<sup>52</sup> Deduktif biasa didefinisikan sebagai tindakan atau proses menggunakan logika atau alasan untuk membentuk kesimpulan atau pendapat tentang sesuatu. Merriam webster, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/deduction>, diakses tanggal 03/04/2015. Lihat juga Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995, hlm. 167.

## BAB IV

### ASY-SYAFI'Ī, MUHAMMAD SYAHRŪR DAN KONSEP *MASĀDIR AL-AḤKĀM*

Bab ini membahas tentang Asy-Syafi'ī, Muhammad Syahrūr dan konsep *Masādir Al-Aḥkām* terkait pokok permasalahan sebagaimana dikemukakan dalam bab pendahuluan. Oleh karena itu, bab ini pertama-tama membahas tentang Imam Asy-Syafi'ī dari aspek biografi, pemikiran dan konsep *Masādir al-Aḥkām*. Kedua, membahas tentang Muhammad Syahrūr dari aspek biografi, pemikiran dan konsep *Masādir al-Aḥkām*. Ketiga, membahas tentang persamaan dan perbedaan konsep *Masādir al-Aḥkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr. Keempat, membahas tentang Implikasi Konsep *Masādir al-Aḥkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr terhadap metodologi hukum Islam.

#### A. Imam Asy-Syafi'ī

Sub bab Imam asy-Syafi'ī ini membahas tentang: pertama, biografi dan pemikiran Imam Asy-Syafi'ī; kedua, konsep *Masādir al-Aḥkām* Imam Asy-Syafi'ī.

##### 1. Biografi dan Pemikiran

Abu Abdullah Muhammad bin Idris asy-Syafi'i al-Muththalibi al-Qurasyi (bahasa Arab: أبو عبد الله محمد بن إدریس الشافعيّ المطَّلبيّ القرشيّ) atau singkatnya Imam Asy-Syafi'i (Ashkelon, Gaza, Palestina, 150 H/767 M - Fusthat, Mesir, 204 H/819 M) adalah seorang mufti besar Sunni Islam dan juga pendiri mazhab Syafi'i. Imam Syafi'i juga tergolong kerabat dari Rasulullah, ia termasuk dalam Bani Muththalib, yaitu keturunan dari al-Muththalib, saudara dari Hasyim, yang merupakan kakek Muhammad.

Saat usia 20 tahun, Imam Syafi'i pergi ke Madinah untuk berguru kepada ulama besar saat itu, Imam Malik. Dua tahun kemudian, ia juga pergi ke Irak, untuk berguru pada murid-murid Imam Hanafi. Imam Syafi'i mempunyai dua dasar berbeda untuk mazhabnya, yaitu: qaul qadim dan qaul jadid.

### **Kelahiran dan kehidupan keluarga**

Idris bin Abbas menyertai isterinya dalam sebuah perjalanan yang cukup jauh, yaitu menuju kampung Gaza, Palestina, di mana saat itu umat Islam sedang berperang membela negeri Islam di kota Asqalan.

Pada saat itu Fatimah al-Azdiyyah sedang mengandung, Idris bin Abbas gembira dengan hal ini, lalu ia berkata, "Jika engkau melahirkan seorang putra, maka akan kunamakan Muhammad, dan akan aku panggil dengan nama salah seorang kakeknya yaitu Syafi'i bin Asy-Syaib."

Akhirnya Fatimah melahirkan di Gaza, dan terbukti apa yang dicita-citakan ayahnya. Anak itu dinamakan Muhammad, dan dipanggil dengan nama "asy-Syafi'i".

Kebanyakan ahli sejarah berpendapat bahwa Imam Syafi'i lahir di Gaza, Palestina, namun di antara pendapat ini terdapat pula yang menyatakan bahwa dia lahir di Asqalan; sebuah kota yang berjarak sekitar tiga farsakh dari Gaza. Menurut para ahli sejarah pula, Imam Syafi'i lahir pada tahun 150 H, yang mana pada tahun ini wafat pula seorang ulama besar Sunni yang bernama Imam Abu Hanifah.

Imam Ahmad bin Hambal berkata, "Sesungguhnya Allah telah mentakdirkan pada setiap seratus tahun ada seseorang yang akan mengajarkan Sunnah dan akan menyingkirkan para pendusta terhadap Rasulullah shalallahu 'alaihi wassalam. Kami berpendapat pada seratus tahun yang pertama Allah mentakdirkan Umar bin Abdul Aziz dan pada seratus tahun berikutnya Allah menakdirkan Imam Asy-Syafi'i

Idris, ayah Imam Syafi'i tinggal di tanah Hijaz, ia merupakan keturunan dari al-Muththalib, jadi dia termasuk ke dalam Bani Muththalib. Nasab Dia adalah Muhammad bin Idris bin Al-Abbas bin Utsman bin Syafi' bin As-Sa'ib bin Ubaid bin Abdi Yazid bin Hasyim bin Al-Mutthalib bin Abdul Manaf bin Qushay bin Kilab bin Murrah bin Ka'ab bin Lu'ay bin Ghalib bin Fihri bin Malik bin An-Nadhr bin Kinanah bin Khuzaimah bin Mudrikah bin Ilyas bin Mudhar bin Nizar bin Ma'ad bin Adnan. Nasabnya bertemu dengan Rasulullah di Abdul-Manaf.

Dari nasab tersebut, Al-Mutthalib bin Abdi Manaf, kakek Muhammad bin Idris Asy-Syafi'i, adalah saudara kandung Hasyim bin Abdi Manaf kakek Nabi Muhammad shallallahu `alaihi wa alihi wasallam .

Kemudian juga saudara kandung Abdul Mutthalib bin Hasyim, kakek Nabi Muhammad shallallahu `alaihi wa alihi wasallam, bernama Syifa', dinikahi oleh Ubaid bin Abdi Yazid, sehingga melahirkan anak bernama As-Sa'ib, ayahnya Syafi'. Kepada Syafi' bin As-Sa'ib radliyallahu `anhuma inilah bayi yatim tersebut dinisbahkan nasabnya sehingga terkenal dengan nama Muhammad bin Idris asy-Syafi'i al-Mutthalibi. Dengan demikian nasab yatim ini sangat dekat dengan Nabi Muhammad shallallahu `alaihi wa alihi wasallam.

Bahkan karena Hasyim bin Abdi Manaf, yang kemudian melahirkan Bani Hasyim, adalah saudara kandung dengan Mutthalib bin Abdi manaf, yang melahirkan Bani Mutthalib, maka Rasulullah bersabda: *“hanyalah kami (yakni Bani Hasyim) dengan mereka (yakni Bani Muṭalib) berasal dari satu nasab. Sambil dia menyilangkan dua jemari kedua tangan dia”*<sup>53</sup>

Setelah ayah Imam Syafi'i meninggal dan dua tahun kelahirannya, sang ibu membawanya ke Mekah, tanah air nenek moyang. Ia tumbuh besar di sana dalam keadaan yatim. Sejak kecil Syafi'i cepat menghafal syair, pandai bahasa Arab dan sastra sampai-sampai Al-Ashma'i berkata, "Saya mentashih syair-syair bani Hudzail dari seorang pemuda dari Quraisy yang disebut Muhammad bin Idris," Imam Syafi'i adalah imam bahasa Arab.

Di Makkah, Imam Syafi'i berguru fiqh kepada mufti di sana, Muslim bin Khalid Az-Zanji sehingga ia mengizinkannya memberi fatwa ketika masih berusia 15 tahun. Demi ia merasakan manisnya ilmu, maka dengan taufiq Allah dan hidayah-Nya, dia mulai senang mempelajari fiqh setelah menjadi tokoh dalam bahasa Arab dan sya'irnya. Remaja yatim ini belajar fiqh dari para Ulama' fiqh yang ada di Makkah, seperti Muslim bin khalid az-Zanji yang waktu itu berkedudukan sebagai mufti Makkah.

---

<sup>53</sup> Abu Nu'aim Al-Asfahani, *Hilyah* juz 9, hlm. 65-66

Kemudian dia juga belajar dari Dawud bin Abdurrahman al-Atthar, juga belajar dari pamannya yang bernama Muhammad bin Ali bin Syafi', dan juga menimba ilmu dari Sufyan bin Uyainah.

Guru yang lainnya dalam fiqih ialah Abdurrahman bin Abi Bakr Al-Mulaiki, Sa'id bin Salim, Fudhail bin al-Ayyadl dan masih banyak lagi yang lainnya. Dia pun semakin menonjol dalam bidang fiqih hanya dalam beberapa tahun saja duduk di berbagai halaqah ilmu para Ulama' fiqih sebagaimana tersebut di atas.

Kemudian dia pergi ke Madinah dan berguru fiqh kepada Imam Malik bin Anas. Ia mengaji kitab *Muwatta'* kepada Imam Malik dan menghafalnya dalam 9 malam. Imam Syafi'i meriwayatkan hadis dari Sufyan bin Uyainah, Fudlail bin Iyadl dan pamannya, Muhamad bin Syafi' dan lain-lain. Di majelisnya ini, si anak yatim tersebut menghafal dan memahami dengan cemerlang kitab karya Imam Malik, yaitu *al-Muwattha'*. Kecerdasannya membuat Imam Malik amat mengaguminya. Sementara itu asy-Syafi'i sendiri sangat terkesan dan sangat mengagumi Imam Malik di Madinah dan Imam Sufyan bin Uyainah di Makkah.

Dia menyatakan kekagumannya setelah menjadi Imam dengan pernyataannya yang terkenal berbunyi: "Seandainya tidak ada Malik bin Anas dan Sufyan bin Uyainah, niscaya akan hilanglah ilmu dari Hijaz." Juga dia menyatakan lebih lanjut kekagumannya kepada Imam Malik: "Bila datang Imam Malik di suatu majelis, maka Malik menjadi bintang di majelis itu." Dia juga sangat terkesan dengan kitab *al-Muwattha'* Imam Malik sehingga dia menyatakan: "Tidak ada kitab yang lebih bermanfaat setelah Al-Qur'an, lebih dari kitab *al-Muwattha'*." Dia juga menyatakan: "Aku tidak membaca *al-Muwattha'* Malik, kecuali mesti bertambah pemahamanku."

Dari berbagai pernyataannya tersebut, dapat diketahui bahwa guru yang paling dia kagumi adalah Imam Malik bin Anas, kemudian Imam Sufyan bin Uyainah. Di samping itu, pemuda ini juga duduk menghafal dan memahami ilmu dari para Ulama' yang ada di Al-Madinah, seperti Ibrahim bin Sa'ad, Isma'il bin Ja'far, Atthaf bin Khalid, Abdul Aziz Ad-Darawardi. Ia banyak

pula menghafal ilmu di majlisnya Ibrahim bin Abi Yahya. Tetapi sayang, guru dia yang disebutkan terakhir ini adalah pendusta dalam meriwayatkan hadits, memiliki pandangan yang sama dengan madzhab Qadariyah yang menolak untuk beriman kepada taqdir dan berbagai kelemahan fatal lainnya. Sehingga ketika pemuda Quraisy ini telah terkenal dengan gelar sebagai Imam Syafi'i, khususnya di akhir hayat dia, dia tidak mau lagi menyebut nama Ibrahim bin Abi Yahya ini dalam berbagai periwiyatan ilmu.

Imam Syafi'i kemudian pergi ke Yaman dan bekerja sebentar di sana. Disebutkanlah sederet Ulama' Yaman yang telah didatanginya, seperti: Mutharrif bin Mazin, dan Hisyam bin Yusuf Al-Qadli. Dari Yaman, dia melanjutkan perjalanan ilmiahnya ke kota Baghdad di Iraq dan di kota ini dia banyak mengambil ilmu dari Muhammad bin Al-Hasan, seorang ahli fiqih di negeri Iraq. Juga dia mengambil ilmu dari Isma'il bin Ulaiyyah dan Abdul Wahhab Ats-Tsaqafi dan masih banyak lagi yang lainnya.

Kemudian pergi ke Baghdad (183 dan tahun 195), di sana ia menimba ilmu dari Muhammad bin Hasan. Ia memiliki pemikiran yang menjadikan Khalifah Ar Rasyid.

Di Mesir Imam Syafi'i bertemu dengan murid Imam Malik yakni Muhammad bin Abdillah bin Abdil Hakim. Di Baghdad, Imam Syafi'i menulis madzhab lamanya (qaul qadim). Kemudian dia pindah ke Mesir tahun 200 H dan menuliskan madzhab baru (qaul jadid). Di sana dia wafat sebagai *syuhada al-ilm* di akhir bulan Rajab 204 H.

Pada suatu hari, Imam Syafi'i terkena wasir, dan tetap begitu hingga terkadang jika ia naik kendaraan darahnya mengalir mengenai celananya bahkan mengenai pelana dan kaus kakinya. Wasir ini benar-benar menyiksanya selama hampir empat tahun, ia menanggung sakit demi ijtihadnya yang baru di Mesir, menghasilkan empat ribu lembar. Selain itu ia terus mengajar, meneliti dialog serta mengkaji baik siang maupun malam.

Pada suatu hari muridnya Al-Muzani masuk menghadap dan berkata, "Bagaimana kondisi Anda wahai guru?" Imam Syafi'i menjawab, "Aku telah siap meninggalkan dunia, meninggalkan para saudara dan teman, mulai

meneguk minuman kematian, kepada Allah zikir terus terucap. Sungguh, demi Allah, aku tak tahu apakah jiwaku akan berjalan menuju surga sehingga perlu aku ucapkan selamat, atau sedang menuju neraka sehingga aku harus berkabung?".

Setelah itu, dia melihat di sekelilingnya seraya berkata kepada mereka, "Jika aku meninggal, pergilah kalian kepada wali (penguasa), dan mintalah kepadanya agar mau memandikanku," lalu sepupunya berkata, "Kami akan turun sebentar untuk salat." Imam menjawab, "Pergilah dan setelah itu duduklah disini menunggu keluarnya ruhku." Setelah sepupu dan murid-muridnya salat, sang Imam bertanya, "Apakah engkau sudah salat?" lalu mereka menjawab, "Sudah", lalu ia minta segelas air, pada saat itu sedang musim dingin, mereka berkata, "Biar kami campur dengan air hangat," ia berkata, "Jangan, sebaiknya dengan air safarjal". Setelah itu ia wafat. Imam Syafi'i wafat pada malam Jum'at menjelang subuh pada hari terakhir bulan Rajab tahun 204 Hijriyyah atau tahun 809 Miladiyyah pada usia 52 tahun.

Tidak lama setelah kabar kematiannya tersebar di Mesir hingga kesedihan dan duka melanda seluruh warga, mereka semua keluar dari rumah ingin membawa jenazah di atas pundak, karena dahsyatnya kesedihan yang menempa mereka. Tidak ada perkataan yang terucap saat itu selain permohonan rahmat dan ridha untuk yang telah pergi.

Sejumlah ulama pergi menemui wali Mesir yaitu Muhammad bin as-Suri bin al-Hakam, memintanya datang ke rumah duka untuk memandikan Imam sesuai dengan wasiatnya. Ia berkata kepada mereka, "Apakah Imam meninggalkan hutang?", "Benar!" jawab mereka serempak. Lalu wali Mesir memerintahkan untuk melunasi hutang-hutang Imam seluruhnya. Setelah itu wali Mesir memandikan jasad sang Imam.

Jenazah Imam Syafi'i diangkat dari rumahnya, melewati jalan al-Fusthath dan pasarnya hingga sampai ke daerah Darbi as-Siba, sekarang jalan Sayyidah an-Nafisah. Dan, Sayyidah Nafisah meminta untuk memasukkan jenazah Imam ke rumahnya, setelah jenazah dimasukkan, dia turun ke

halaman rumah kemudian salat jenazah, dan berkata, "Semoga Allah merahmati asy-Syafi'i, sungguh ia benar-benar berwudhu dengan baik."

Jenazah kemudian dibawa, sampai ke tanah anak-anak Ibnu Abdi al-Hakam, disanalah ia dikuburkan, yang kemudian terkenal dengan Turbah asy-Syafi'i sampai hari ini, dan disana pula dibangun sebuah masjid yang diberi nama Masjid asy-Syafi'i. Penduduk Mesir terus menerus menziarahi makam sang Imam sampai 40 hari 40 malam, setiap penziarah tak mudah dapat sampai ke makamnya karena banyaknya peziarah.

### **Karya Tulis**

#### **Ar-Risalah**

Salah satu karangan Imam Syāfi'ī adalah "ar-Risalah" buku pertama tentang uşul fiqh dan kitab "al-Umm" yang berisi mazhab fiqhnya yang baru. Imam Syāfi'ī adalah seorang mujtahid mutlak, imam fiqh, hadis, dan uşul. Ia mampu memadukan fiqh ahli Irak dan fiqh ahli Hijaz. Imam Ahmad berkata tentang Imam Syafi'i, "Dia adalah orang yang paling faqih dalam al-Quran dan As Sunnah," "Tidak seorang pun yang pernah memegang pena dan tinta (ilmu) melainkan Allah memberinya di 'leher' Syafi'i,". Thasy Kubri mengatakan di Miftahus sa'adah, "Ulama ahli fiqh, ushul, hadits, bahasa, nahwu, dan disiplin ilmu lainnya sepakat bahwa Syafi'i memiliki sifat amanah (dipercaya), 'adalah (kredibilitas agama dan moral), zuhud, wara', takwa, dermawan, tingkah lakunya yang baik, derajatnya yang tinggi. Orang yang banyak menyebutkan perjalanan hidupnya saja masih kurang lengkap,"

#### **Mazhab Syafi'i**

Dasar madzhabnya: al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas. Dia juga tidak mengambil Istihsan (menganggap baik suatu masalah) sebagai dasar madzhabnya, menolak masalah mursalah, perbuatan penduduk Madinah. Imam Syafi'i mengatakan, "Barangsiapa yang melakukan istihsan maka ia telah menciptakan syariat,". Penduduk Baghdad mengatakan, "Imam Syafi'i adalah naşir as-sunnah (pembela sunnah),"

Muhammad bin Daud berkata, "Pada masa Imam Asy-Syafi'i, tidak pernah terdengar sedikitpun dia bicara tentang hawa, tidak juga dinisbatkan



kepadanya dan tidak dikenal darinya, bahkan dia benci kepada *ahli al-Kalam* (maksudnya adalah golongan *Ahwiyyah* atau pengikut hawa nafsu yang juga digelar sebagai *Ahlul-Ahwa'* seperti *al-Mujassimah*, *al-Mu'tazilah*, *Jabbariyyah* dan lain sebagainya) dan *ahli al-Bid'ah*." Dia bicara tentang *ahli al-Bid'ah*, seorang tokoh Jahmiyah, Ibrahim bin 'Ulayyah, "Sesungguhnya Ibrahim bin 'Ulayyah sesat." Imam Asy-Syafi'i juga mengatakan, "Menurutku, hukuman *ahli al-Kalam* dipukul dengan pelepah pohon kurma dan ditarik dengan unta lalu diarak keliling kampung seraya diteriaki, "Ini balasan orang yang meninggalkan kitab dan sunnah, dan beralih kepada ilmu kalam (ilmu falsafah dan logika yang digunakan oleh golongan Ahwiyyah)"

Dia mewariskan kepada generasi berikutnya sebagaimana yang diwariskan oleh para nabi, yakni ilmu yang bermanfaat. Ilmu dia banyak diriwayatkan oleh para murid- muridnya dan tersimpan rapi dalam berbagai disiplin ilmu. Bahkan dia pelopor dalam menulis di bidang ilmu Ushul Fiqih, dengan karyanya yang monumental, *ar-Risalah*. Dalam bidang fiqih, dia menulis kitab *al-Umm* yang dikenal oleh semua orang, awamnya dan alimnya. Juga dia menulis kitab *Jima' al-Ilmi*.

Dia mempunyai banyak murid, yang umumnya menjadi tokoh dan pembesar ulama dan Imam umat Islam, yang paling menonjol adalah:

1. Ahmad bin Hanbal, Ahli Hadits dan sekaligus juga Ahli Fiqih dan Imam Ahlus Sunnah dengan kesepakatan kaum muslimin.
2. Al-Hasan bin Muhammad Az-Za'farani
3. Ishaq bin Rahawaih,
4. Harmalah bin Yahya
5. Sulaiman bin Dawud Al Hasyimi
6. Abu Tsaur Ibrahim bin Khalid Al Kalbi dan lain-lainnya banyak sekali.

### **Al-Hujjah**

Kitab "Al Hujjah" yang merupakan madzhab lama diriwayatkan oleh empat imam Irak; Ahmad bin Hanbal, Abu Tsaur, Za'farani, Al Karabisyi dari Imam Syafi'i. Dalam masalah Al-Qur'an, Imam Asy-Syafi'i mengatakan,

“Al-Qur’an adalah *Kalam Allah*, barang siapa mengatakan bahwa Al-Qur’an adalah makhluk maka dia telah kafir.”

### **Al-Umm**

Sementara kitab “Al Umm” sebagai mazhab yang baru Imam Syafi’i diriwayatkan oleh pengikutnya di Mesir; Al Muzani, Al Buwaithi, Ar Rabi’ Jizii bin Sulaiman. Imam Syafi’i mengatakan tentang mazhabnya, “Jika sebuah hadits sahih bertentangan dengan perkataanku, maka buanglah perkataanku di belakang tembok,”

“Kebaikan ada pada lima hal: kekayaan jiwa, menahan dari menyakiti orang lain, mencari rizki halal, taqwa dan tsiqqah kepada Allah. Ridha manusia adalah tujuan yang tidak mungkin dicapai, tidak ada jalan untuk selamat dari (ucapan) manusia, wajib bagimu untuk konsisten dengan hal-hal yang bermanfaat bagimu”.

“Ikutilah Ahli Hadits oleh kalian, karena mereka orang yang paling banyak benarnya.”

Dia berkata, “Semua perkataanku yang menyelisihi hadits yang shahih maka ambillah hadits yang shahih dan janganlah taqlid kepadaku.” Dia berkata, “Semua hadits yang shahih dari Nabi Shalallahu ‘alaihi wassalam maka itu adalah pendapatku meski kalian tidak mendengarnya dariku.” Dia mengatakan, “Jika kalian dapati dalam kitabku sesuatu yang menyelisihi Sunnah Rasulullah shalallahu ‘alaihi wassalam maka ucapkanlah sunnah Rasulullah dan tinggalkan ucapanku.”<sup>54</sup>

## **2. Asy-Syafi’i dan Konsep *Masādir al-Ahkām***

Dalam melakukan *istinbat* (menetapkan) hukum, al-Syāfi’ī menggunakan lima dasar, yakni: *al-Qur’ān*, *Sunnah*, *Ijma’*, *Qiyās* dan *Istidlāl*. Kelima dasar ini yang kemudian dikenal sebagai dasar-dasar mazhab Syafi’i. Dasar pertama dalam menetapkan hukum adalah al-Qur’an, kalau suatu masalah tidak menghendaki makna lafzi barulah ia mengambil makna majazi (kiasan), kalau dalam al-Qur’an tidak ditemukan hukumnya, ia beralih

---

<sup>54</sup> [https://id.wikipedia.org/wiki/Abu\\_Abdullah\\_Muhammad\\_asy-Syafi%27i](https://id.wikipedia.org/wiki/Abu_Abdullah_Muhammad_asy-Syafi%27i), diakses pada 08 Agustus 2016.

pada Sunnah Nabi s.a.w. Sunnah yang dipakai adalah Sunnah yang nilai kuantitasnya mutawatir (perawinya banyak) maupun ahad (perawinya satu orang), Sunnah yang nilai kualitasnya sahih maupun hasan, bahkan sunnah da`if.

Adapun syarat-syarat untuk semua sunnah da`if adalah: tidak terlalu lemah, dibenarkan oleh kaidah umum atau dasar *kulli* (umum) dari nas, tidak bertentangan dengan dalil yang kuat atau sahih dan hadis tersebut bukan untuk menetapkan halal dan haram atau masalah keimanan, melainkan sekedar untuk keutamaan amal (*fada'il al-'amal*) atau untuk himbauan (*targib*) dan anjuran (*tarhib*).<sup>55</sup>

Dalam pandangan Imām al-Syāfi'ī hadis mempunyai kedudukan yang begitu tinggi bahkan disebut-sebut salah seorang yang meletakkan hadis setingkat dengan al-Qur'an dalam kedudukannya sebagai sumber hukum Islam yang harus diamalkan. Karena, menurutnya, hadis itu mempunyai kaitan yang sangat erat dengan al-Qur'an. Bahkan menurutnya, setiap hukum yang ditetapkan Rasulullah s.a.w. pada hakikatnya merupakan hasil pemahaman yang ia peroleh dari memahami al-Qur'an.<sup>56</sup>

Imām al-Syāfi'ī tidak bersikap fanatik terhadap pendapat-pendapatnya, hal ini nampak pada suatu ketika ia pernah berkata: “Demi Allah aku tidak peduli apakah kebenaran itu nampak melalui lidahku atau melalui lidah orang lain.”<sup>57</sup>

## **B. Muhammad Syaḥrūr**

Sub bab Muhammad Syaḥrūr ini membahas tentang: pertama, biografi dan pemikiran Muhammad Syaḥrūr; kedua, konsep *Masādir al-Ahkām* Muhammad Syaḥrūr.

### **1. Biografi dan Pemikiran**

---

<sup>55</sup> Muhammad bin Idris al-Syāfi'ī, *al-Risalah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.). hlm. 508.

<sup>56</sup> Ibid., hlm. 508.

<sup>57</sup> Yusuf al-Qardawi, *Fiqh Perbedaan Pendapat antar Gerakan Islam*, cet. ke-4 (Jakarta: Rabbani Press, 2002), hlm. 190.

Muhammad Syaḥrūr adalah pemikir liberal (Muslim Kiri) asal Damaskus, Syria. Ia dilahirkan di perempatan Salihyyah, Damaskus pada tanggal 11 April 1938 di Damaskus, Syria. Ia merupakan anak kelima dari seorang tukang celup yang bernama Daib. Sedangkan ibunya bernama Siddîqah binti Shâleh Filyun. Ia menikah dengan ‘Azizah dan dikarunia lima orang anak yaitu Thâriq (beristrikan Rihâb), al-Laits (beristrikan Olga), Rima (bersuamikan Luis), sedangkan yang dua lagi adalah Basil, dan Mashun. Adapun dua cucunya bernama Muhammad dan Kinan. Perhatian dan kasih sayang Syaḥrūr kepada keluarganya begitu besar. Hal ini terbukti dengan selalu menyebutkan nama-nama mereka dalam persembahan karya-karyanya. Selain itu, juga tampak dalam penyelenggaraan pernikahan anak perempuannya, Rima, yang dirayakan dengan mengundang para tokoh-tokoh agama dan bahkan tokoh politik dari partai Bath, partai paling berpengaruh di Syiria saat ini.<sup>58</sup>

Sejak muda belia, Syaḥrūr terkenal dengan anak yang cerdas dan cemerlang. Hal ini paling tidak dapat dibuktikan dari proses pendidikannya yang lancar dan tidak menghadapi kendala sedikitpun. Jenjang pendidikan Syaḥrūr sebagaimana anak-anak lainnya diawali dari madrasah Ibtidaiyah, I‘dadiyah (sederajat SLTP/Tsanawiyah) dan Tsanawiyah (sederajat SMU/Aliyah) di Damaskus. Dalam usianya yang ke-19, Syaḥrūr memperoleh ijazah Tsanawiyah dari madrasah Abdurrahman al-Kawakibi pada tahun 1957 M.<sup>59</sup> Namun, sekolah-sekolah ini bukan sekolah keagamaan. Dengan kata lain, ia tidak mengenyam pendidikan agama yang cukup di masa kecil dan remajanya.

Kecerdasannya terbukti dengan mendapatkan beasiswa dari pemerintah Syiria ke Moskow, Rusia untuk melanjutkan kuliah di bidang Teknik Sipil (*al-handasah al-madaniyyah*) pada Maret 1957. Jenjang pendidikan ini ditempuhnya selama lima tahun mulai 1959 hingga berhasil meraih gelar

---

<sup>58</sup> Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur’an Kontemporer “ala” M. Syaḥrūr*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007), hlm. 137.

<sup>59</sup> Biografi Muhammad Syaḥrūr yang lebih lengkap dapat dirujuk di website resmi Syaḥrūr yaitu: <http://www.shahrour.org>.

Diploma (S1) pada tahun 1964. Kemudian kembali ke negara asalnya mengabdikan diri pada Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus hingga tahun 1965. Dalam waktu yang tidak lama, Universitas Damaskus mengutusnyanya ke Dublin Irlandia tepatnya di *Ireland National University (al-Jami'ah al-Qaumiyah al-Irilandiyah)* guna melanjutkan studinya pada jenjang Magister dan Doktoral dalam bidang yang sama dengan spesialisasi Mekanika Pertanahan dan Fondasi (*Mikanika Turbat wa Asasat*). Pada tahun 1969 Syahrūr meraih gelar Master dan tiga tahun kemudian, tahun 1972, beliau berhasil menyelesaikan program Doktoralnya. Pada tahun yang sama ia diangkat secara resmi menjadi dosen Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus dan mengampu mata kuliah Mekanika Pertanahan dan Geologi (*Mikanika at-Turbât wa al-Mansya'ât al-Ardhiyyah*).<sup>60</sup> Perlu diketahui Syahrūr tidak bergabung dengan institusi Islam manapun, dan ia juga tidak pernah menempuh pelatihan resmi atau memperoleh sertifikat dalam ilmu-ilmu ke-Islaman.<sup>61</sup>

Dari karya yang pernah ditulisnya diantaranya, *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān–Qirā'ah Mu'āshirah* (1990), *Al-Daulah wa al-Mujtama'* (1994), *Al-Islām wa al-Īmān–Manzhūmah al-Qiyam-* (1996), *Nahw Ushūl al-Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmy* (2000), dan *Tajfīf Manābi' al-Irhāb* (2008). Dari beberapa karyanya tersebut yang paling mendapatkan perhatian yakni *Al-Kitāb wa Al-Qur'ān – Qirā'ah Mu'āshirah* (Tela'ah Kontemporer Al Kitab dan Al-Quran) dan *Nahw Ushūl al-Jadīdah Li al-Fiqh al-Islāmy* (Metodologi Fiqih Islam Kontemporer). Karya monumentalnya, *Al Kitab wa Al Qur'an, Qira'ah Mu'ashirah* (Tela'ah

---

<sup>60</sup> Peter Clark, “The Shahrūrur’s Phenomenon; A Liberal Islamic Voice From Syria”, *Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol. VII, No. 3, Oktober, 1996, hlm. 339.

<sup>61</sup> Andreas Chrismann, “Bentuk Teks (Wahyu) Tetap, Tetapi Kandungannya (Selalu) Berubah: Tekstualitas dan Penafsirannya Dalam al-Kitab wa al-Qur'an” dalam Pengantar Muhammad Syahrūr, *Dirasah Islamiyyah: Nahw Ushul Jadidah Li al-Fiqh al-Islami*, terjemah Sahiron Syamsuddin, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), hlm. 19. Selanjutnya disingkat dengan Bentuk Teks.

Kontemporer Al Kitab dan Al-Quran) merupakan karya terbesarnya.<sup>62</sup> Namun tulisannya ini sudah dibantah 15 buku pada waktu singkat setelah terbitnya di Damaskus pada tahun 90-an.

Sebenarnya, melihat latar belakang pendidikan Syaḥrūr seperti dijelaskan sebelumnya, menunjukkan bahwa Syaḥrūr bukan seorang *mufassir* (pakar tafsir), ahli fikih dan ushul fikih, ataupun bahasa. Meskipun demikian, ia sering melibatkan dirinya dalam isu-isu liberalisasi syari'at dan dekonstruksi tafsir al-Qur'an. Beberapa hukum Islam dan kaidah ilmu tafsir dan ushul fikih didekonstruksinya dengan berbekal ilmu teknik dan mengandalkan asal-usul keArabannya. Latar belakang lingkungan, baik pendidikan dan pergaulannya, juga mempengaruhi cara berpikir dalam karya-karyanya.

#### **Al-Qur'an, al-Kitab dan Umm al-Kitab**

Dalam melakukan pembaruan interpretasi dalam studi al-Qur'an, Syaḥrūr menggunakan pendekatan hermeneutika dengan penekanan pada aspek *filologi* (fiqh al-lughah).<sup>63</sup> Di mana prinsip yang ia gunakan adalah keyakinannya kepada anti sinonimitas (ketidaksamaan) istilah dalam al-Qur'an. Sebagaimana jelas terlihat dalam karyanya *Al-Kitab wa Al-Qur'an*, ia menggunakan metode klasifikasi istilah yang menjadi bahan awal teori interpretasinya. *Al-Kitab* terbagi kepada *al-Qur'an* dan *Umm al-Kitab*.

*Al-Kitab* ia gunakan untuk istilah umum yang mencakup pengertian seluruh kandungan teks tertulis (*mushaf*), yang dimulai dari surat *al-Fatihah* dan diakhiri surat *al-Naas*. Sementara *Al-Qur'an* adalah istilah khusus yang hanya mencakup salah satu bagian dari *al-Kitab* yang terdiri dari ayat-ayat *mutasyabihat* yang berdimensi *al-nubuwwah* dan bersifat *istiqamah* yang berarti garis lurus, tetap, tidak berubah yang di dalamnya terkandung kumpulan informasi dan pengetahuan tentang kealaman dan kesejarahan yang dengan itu dapat dibedakan antara benar dan salah yang terdapat di alam wujud (realitas

---

<sup>62</sup> M. In'am Esha, "Muhammad Syaḥrūr: Teori Batas" dalam Khudori Soleh dkk, *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), hlm. 296.

<sup>63</sup> Amin Abdullah, *Neo Ushul Fiqih Menuju Ijtihad Kontekstual*, (Yogyakarta: Fakultas Syari'ah Press dan Forum Studi Hukum Islam, 2004), hlm. 150

empiris). Jadi *al-Qur'an* yang berdimensi *Nubuwwah* bersifat objektif di mana ia berisi kumpulan aturan hukum yang berlaku di alam semesta dan berada di luar kesadaran manusia.

Sementara *Umm al-Kitab* merupakan salah satu bagian dari *al-Kitab* yang terdiri dari ayat-ayat *muhkamat* yang berdimensi *al-risalah* dan bersifat *hanifiyyah* yang berarti penyimpangan dari garis lurus, tidak tetap, berubah, dan elastis. Di dalamnya terkandung kumpulan ajaran yang wajib dipatuhi manusia berupa ibadah, mu'amalah, akhlak, dan hukum halal haram. *Risalah* bersifat subjektif yang berarti kumpulan aturan hukum yang harus dijadikan sebagai bagian dari kesadaran dalam diri manusia di dalam berprilaku.<sup>64</sup> Ia juga melakukan pembedaan terhadap sejumlah pasangan atau kelompok istilah, antara lain antara *inzal/tanzil*, *furqan/qur'an*, *imam mubin/kitab mubin*, *ummul kitab/lauh al-mahfuzh*, *qada/qadar*, *zaman/waqt*, *mu'min/muslim*, *uluhiyyah/rububiyyah*, dan *manna/salwa*. Semuanya didefinisikan secara terpisah.<sup>65</sup>

Maka proyek hermeneutika Syahrūr dari klasifikasi istilah tersebut, membuahkan rumusan dalam menginterpretasi ayat-ayat hukum dengan memaparkan tiga teori filsafat. *Pertama*, *al-kaynunah* (kondisi berada, *dasein*, *being*). *Kedua*, *al-sayrurah* (kondisi berproses, *der prozess*, *the process*). *Ketiga*, *al-Shairurah* (kondisi menjadi, *das warden*, *becoming*). Ia menyatakan, “Ketiga kata kerja (istilah) itu selalu menjadi pusat pembahasan dalam filsafat dan landasan inti bagi semua pembahasan teologis (Tuhan), naturalistik (alam), dan antropologis (manusia), dengan memandang bahwa *kaynunah* atau *being* adalah awal dari sesuatu yang ada, *sayrurah* (proses) adalah gerak perjalanan masa, dan *shairurah* (menjadi) adalah sesuatu yang menjadi tujuan bagi keberadaan pertama setelah melalui fase berproses.”<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Lihat Muhammad Syahrūr, *Al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, (Damaskus: Dar al-Ahali, 1990), hlm. 54, 90, dan 103.

<sup>65</sup> Andreas Chrismann, *Bentuk Teks...*, hlm. 30

<sup>66</sup> Muhammad Syahrūr, *Nahwa Ushul Jadidah*, (Damaskus: Al-Ahali, 2000), hlm. 27

Keniscayaan antara tiga kondisi tersebut menunjukkan bahwa tidak ada kondisi yang tidak terkait dengan kondisi lainnya. Maka dengan sendirinya, dengan relasi ketiga kondisi ini, dalam hubungannya dengan ayat-ayat hukum, akan melahirkan hukum yang akan terus berubah-ubah mengikuti perkembangan masa ke masa. Dengan kata lain, yang menjadi pijakan hukum adalah kondisi khusus yang terbatas dalam setting sosial, bukan *nash* yang ada dalam ayat tersurat dalam al-Qur'an. Syaḥrūr menyebut kondisi perubahan hukum ini dengan hukum dialektika negatif (*qānūn al-nafy wa nafy al-nafy*; hukum negasi dan penegasian negasi) atau disebut juga dengan dialektika internal.<sup>67</sup> Ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an, yang dalam bahasa Syaḥrūr sebagai *Umm al-Kitab*, walaupun sifatnya *qath'i* dan dipahami secara dzahir dan maknanya dengan jelas akan pula terjadi penegasian hukum melalui proses waktu yang berputar, dan menghasilkan hukum baru sesuai dengan kondisi dan situasi sosial zamannya yang menyebabkan keniscayaan penafsiran yang relatif.<sup>68</sup>

Pandangan Syaḥrūr dalam pengklasifikasian *al-Kitab* kepada *al-Qur'ān* bersifat tetap, tidak bisa berubah teks atau maknanya, dan tidak ada ijthad dalam ranah tersebut. Tetapi dalam konteks *Umm al-Kitāb*, ijthad tersebut terbuka lebar, meskipun kejelasan *nash* dzahir didapat (*qath'i*). Dengan konsep itu, Syaḥrūr secara blak-blakan telah mendekonstruksi konsep ijthad yang dipahami para ulama. Dia menyatakan bahwa, "ijthad hanya terdapat pada teks suci". Adapun kaidah yang mengatakan, *tidak (diperkenankan) berijthad tentang sesuatu yang telah disebutkan dalam teks*, tidak kami terima. Seandainya ada seseorang yang mengatakan: "Berijthadlah (tentang sesuatu) yang berada di luar teks al-Qur'an (atau

---

<sup>67</sup> *Ibid*, hlm. 30

<sup>68</sup> Lihat karyanya seperti: Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'ān: Qira'ah Mu'aṣirah* (Kairo dan Damaskus: Sina lil al- Nasr, 1992), hlm. 44, 47 dalam Wael B. Hallaq Membaca Teori Batas M. Shahrur dalam M. Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, terjemah Sahiron Syamsuddin Prinsip Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer, (Jogyakarta: 2007), hal. 3.



*hadits*)!, maka saya akan mengatakan: Mengapa saya harus berijtihad ketika tidak didapati satu teks (ayat) pun dalam al-Qur'an (atau hadits)? Ketika tidak adanya teks, seorang penetap hukum diperkenankan menetapkan hukum sesukanya." Lebih lanjut dia menyatakan bahwa ketepatan ijtihad ditentukan oleh kesesuaiannya dengan realitas. Jadi hasil sebuah ijtihad bisa dipandang benar dan diterima jika seiring dengan realitas objektif pada saat melakukan pembacaan historis. Pemahaman dan keserasian dengan realitas objektif merupakan tolak ukur seberapa jauh penafsiran atau pembacaan hermeneutika itu benar atau salah.<sup>69</sup>

*Al-Sunnah al-Nabawiyah*, baik *mutawatir* atau *ahad*, yang disebutkan dalam semua kitab hadis maupun yang hanya satu kitab hadis, dia katakan, bukan sebagai wahyu kedua,<sup>70</sup> melainkan hanya pemahaman awal terhadap ayat-ayat ahkam dalam al-Qur'an (dalam istilah Syaḥrūr: *al-Tanzil al-Hakim*), yang berarti pemahaman Nabi saw. tersebut bersifat relatif dan terbatas sesuai dengan kondisi saat itu. Keputusan hukum akan senantiasa berubah sesuai dengan perubahan ruang dan waktu.<sup>71</sup> Ia juga menuduh ulama dan mufassir yang mempunyai pandangan bahwa sabda Rasul saw. termasuk hadits Nabi semata-mata wahyu Allah adalah pandangan yang tidak memiliki argumentasi.<sup>72</sup> Bahkan dengan kasar ia menuduh orang-orang yang meyakini hadits Nabi sebagai wahyu adalah orang-orang yang menyekutukan Allah swt.<sup>73</sup>

Di sisi lain pengingkarnya terhadap sunnah dikarenakan di dalam hadis terdapat bahasan mengenai hal-hal gaib. Ia beralasan, bahwa hal-hal gaib hanya tercantum dalam al-Qur'an saja. Ia mengatakan, "Saya tidak beriman kepada hadis Nabi, Allah berfirman, '*Taatlah kalian kepada rasul..*'. Maka ketaatan

---

<sup>69</sup> Muhammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih ...*, hlm. 97.

<sup>70</sup> *Ibid*, hlm. 104.

<sup>71</sup> *Ibid*, hlm. 106.

<sup>72</sup> *Ibid*, hlm. 105.

<sup>73</sup> Muhammad Syaḥrūr, *Nahwa Ushul Jadidah...*, hlm. 54

hanya kepada rasul, bukan kepada Nabi. Dan hadis-hadis Nabi adalah hal-hal gaib, seperti azab, gambaran kiamat, alam *barzakh*. Ini semua adalah kenabian, dan rasul tidak mengetahui hal yang gaib. Cukuplah bagi kita perkara-perkara yang gaib yang ada dalam al-Qur'an."<sup>74</sup>

Sumber hukum Islam lainnya seperti *ijma'* pun didekonstruksi, bukan sebagai kesepakatan para sahabat dan 'Ulama. Bahkan meragukan akan keadilan dan konsensus (*ijma'*) sahabat. Ia mengatakan, "*Kitabullah sudah cukup, tidak perlu hal lain untuk memahaminya, kuncinya ada di dalam, bukan di luar. Maka kita tidak perlu Abu Hurairah, tidak perlu Ibn 'Abbas.*"<sup>75</sup> Ia mendefinisikan *ijma'* sebagai kesepakatan orang-orang yang semasa masih hidup di majlis-majlis perwakilan rakyat dan parlemen-parlemen. Orang-orang yang masih hidup dan bersepakat atas masalah penting bagi mereka dalam lingkup perjalanan sejarah yang mereka alami adalah orang-orang yang mampu memahami dan mengatasi problem-problem mereka. Mereka tidak membutuhkan para sahabat, *tabi'in*, dan para ulama besar terdahulu.

Ia pun menggugurkan konsep *qiyas*, yang dikatakannya mengacu dan membawa masalah ke masa lampau serta tidak berarti sama sekali. Karena menurutnya, dia berulang kali katakan, bahwa penerapan hukum pada alam realitas adalah aplikasi relatif-historis. Prinsip yang ia gunakan hanya akal pikiran dengan realitas objektif. Pengertian *qiyas* menurutnya, yakni "mengemukakan dalil-dalil dan bukti-bukti atas kesesuaian ijtihad tentang hal-hal yang dinashkan oleh al-Qur'an dengan kenyataan hidup secara objektif."<sup>76</sup>

### **Teori Batas dan Implementasinya**

Buah dari penelitian yang dilakunya di atas adalah lahirnya sebuah teori yang aplikatif, yakni *naẓariyyah al-hudūd* (teori batas). Teori batasnya terdiri dari batas bawah (*al-hadd al-adna/minimal*) dan batas atas (*al-hadd al-*

---

<sup>74</sup> Situs berita Al-arabiya, dikutip dari Thoriq, [www.hidayatullah.com](http://www.hidayatullah.com), publikasi 29 Januari 2008.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Muhammad Syaḥrūr, *Metodologi Fiqih...*, hlm. 106-107

a'lā/maksimal). Terdapat enam bentuk aplikatif teori batas ini dalam kajian terhadap ayat-ayat hukum, yakni:

1. Pertama, yang hanya memiliki batas bawah. Hal ini berlaku pada perempuan yang boleh dinikahi (QS. [4]: 22-23), jenis makanan yang diharamkan (QS. [5]: 3), [6]: 145-156), hutang piutang {QS. [2]: 283-284), dan pakaian wanita (QS. [4]: 31).
2. Kedua, yang hanya memiliki batas atas. Berlaku pada tindak pidana pencurian (QS. [5]: 38) dan pembunuhan (QS. [17]: 33, [2]: 178, [4]: 92).
3. Ketiga, yang memiliki batas atas dan bawah sekaligus. Berlaku pada hukum waris (QS. [4]: 11-14, 176) dan poligami (QS. [4]: 3).
4. Keempat, ketentuan batas bawah dan atas berada pada satu titik atau tidak ada alternatif lain dan tidak boleh kurang atau lebih. Berlaku pada hukum zina dengan seratus kali cambuk (QS. [24]: 2).
5. Kelima, ketentuan yang memiliki batas bawah dan atas sekaligus, tetapi keduanya tidak boleh disentuh, jika menyentuhnya berarti telah melanggar aturan Tuhan. Berlaku pada hubungan laki-laki dan perempuan. Jika antara laki-laki dan perempuan melakukan perbuatan mendekati zina tetapi belum berzina, maka keduanya belum terjatuh pada batas-batas *hudud* Allah.
6. Keenam, yang memiliki batas atas dan bawah, di mana batas atasnya bernilai positif dan tidak boleh dilampaui. Sedang batas bawahnya bernilai negatif dan boleh dilampaui. Berlaku pada hubungan kebendaan sesama manusia. Batas atas yang bernilai positif berupa riba, sementara batas bawahnya bernilai negatif berupa zakat.<sup>77</sup>

Keenam bentuk teori batas yang dibuat Syaḥrūr di atas berdampak pada *istinbath* hukum Islam. Kita ambil contoh dari teori hudud pertama yang hanya memiliki batas bawah, yakni mengenai pakaian dan aurat wanita. Ketika menafsirkan QS. [24]: 31, “*Atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita*”. Menurut Syaḥrūr aurat adalah apa yang membuat seseorang malu apabila terlihat, dan aurat tidak berkaitan dengan halal haram, baik dari

---

<sup>77</sup> Amin Abdullah, *Neo Ushul Fiqih...*, hlm. 156-158

dekat maupun jauh. Ia membuat contoh, “*Apabila ada orang yang botak dan tidak suka orang melihat kepalanya yang botak, maka dia akan memakai rambut palsu, sebab ia menganggap botak kepalanya sebagai aurat.*” Kemudian ia mengutip hadits Nabi, “*Barang siapa menutupi aurat mukmin, niscaya Allah akan menutupi auratnya.*” Dia berkomentar, menutupi aurat mukmin dalam hadits itu, bukan berarti meletakkan baju padanya agar tidak terlihat. Lantas ia menyimpulkan bahwa aurat berangkat dari rasa malu, yakni ketidaksukaan seseorang ketika terlihatnya sesuatu, baik dari tubuhnya maupun perilakunya. Sedang malu menurutnya relatif, berubah-ubah sesuai dengan adat istiadat, zaman, dan tempat.<sup>78</sup>

Maka ketika ada ayat yang menyuruh memakai jilbab dalam QS. [33]: 59,

*“Hai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu, dan istri-istri orang mukmin, ‘hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya keseluruh tubuh mereka’. Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah dikenal, karena itu mereka tidak diganggu.”*

Dia menafsirkan bahwa ayat di atas berbentuk pengajaran, bukan syari’at, dan turun di Madinah yang menunjukkan mesti dipahami secara temporal dengan tujuan keamanan dari dua gangguan, yakni gangguan alam atau cuaca dan sosial yang menyesuaikan dengan tradisi setempat sehingga tidak mengundang cemoohan.<sup>79</sup> Maka kesimpulan Syaḥrūr untuk jilbab mempunyai batasan maksimal dan minimal. Batasan maksimalnya yaitu dengan menutupi seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan, sedang batasan minimalnya adalah yang hanya menutupi *juyūb* yang menurutnya meliputi belahan dada, bagian tubuh dibawah ketiak, kemaluan, dan pantat.

Selain itu tidak termasuk aurat dan hanya menyesuaikan dengan tradisi masyarakat saja.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Muhammad Syaḥrūr, *Nahwa Ushul Jadidah...*, hlm. 370.

<sup>79</sup> *Ibid*, hlm. 372-373.

<sup>80</sup> *Ibid*, 376-378 dan *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, hlm. 607.

Kemudian ia menafsirkan ayat, “*Janganlah mereka memperlihatkan perhiasannya, kecuali yang biasa nampak daripadanya*”. Bahwa perhiasan wanita ada dua, yakni perhiasan benda dan perhiasan tempat.<sup>81</sup> Perhiasan benda contohnya pakaian dan aksesorisnya, sedang perhiasan tempat adalah seluruh tubuh perempuan yang lazim terlihat seperti perut, punggung, kepala, dan kaki. Maka seluruh bagian tubuh ini boleh terbuka berdasar ayat tadi. Sedang yang tersembunyi adalah *al-juyub* (kemaluan, pantat, ketiak, dan payudara). Dengan kata lain, seorang perempuan yang hanya mengenakan pakaian dalam saja keluar rumah, tidak dipandang melanggar ketentuan Allah. Atau yang menampakkan tindik di perutnya juga tidak apa-apa.

Lebih dari itu, ia menyatakan bahwa aurat vital wanita (ketiak, payudara, dan kemaluan) boleh diperlihatkan kepada tujuh golongan lelaki yang disebutkan dalam QS. [24]: 31, yaitu saudara, bapak, anak saudara perempuan, anak saudara laki-laki, orang tua istri dan anaknya. Pendapatnya menyatakan seorang muslimah boleh telanjang bulat di depan lelaki tersebut. Ia mengatakan, “Jika orang tua melihat anak perempuannya telanjang bulat, maka tidak dikatakan bahwa hal itu haram, namun hanya aib saja.”<sup>82</sup> Bahkan Ia mengatakan bahwa hubungan remaja lawan jenis tanpa didasari pernikahan, alias kumpul kebo sebagai sesuatu yang “halal”. Syaḥrūr mengatakan bahwa apa yang dilakukan para remaja itu, jika hal itu sesuai dengan kemauan mereka, tanpa akad, atau tanpa didampingi seorang syekh atau tanpa mendapat izin, maka hal itu halal. Ia menyatakan, “Bacalah *Kitabullah*, jangan takut kepadanya, kamu semua bisa melakukan itu tanpa perantara dan tanpa guru, dan pergaulan bebas halal, dengan syarat ada persetujuan diantara kedua pihak,” ujarnya. Ia juga menyatakan, bahwa pergaulan bebas antara seorang laki-laki dan seorang perempuan adalah ganti atas pernikahan, dan tanpa akad tertulis, adalah “halal, secara syar’i.”<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Muhammad Shahrur, *al-Kitāb wa al-Qur’ān*, Ibid, hlm. 606.

<sup>82</sup> *Ibid*, hlm. 607.

<sup>83</sup> al-Arabiya, Dikutip dari <http://www.Hidayatullah.com> publikasi Selasa, 29 Januari 2008.

Kemudian contoh teori hudud kedua, yang hanya memiliki batas atas, mengenai ayat potong tangan bagi pencuri. Syaḥrūr menilai kata *qata'a* bisa berarti pemotongan secara fisik maupun non fisik. Hal ini dengan melihat dasar kata *qata'a* yang ternyata memiliki banyak arti dan tidak semua arti mengacu pada pemotongan fisik. Selain itu dalam Al-Qur'an pun tidak semua kata-kata *qata'a* bermakna pemotongan secara fisik. Contoh *Qata'a* yang berarti pemotongan secara fisik terdapat pada QS Al-Maidah: 33,<sup>84</sup> sedangkan yang berarti bukan pemotongan secara fisik terdapat pada QS. Ali-Imran: 127,<sup>85</sup> QS. Al-anfal : 7,<sup>86</sup> QS. Al-Baqarah : 27.<sup>87</sup>

Dari sanalah Syaḥrūr mengambil kesimpulan bahwa kata-kata *qata'a* dalam konteks pencurian bisa diartikan sebagai pemotongan secara fisik maupun non fisik. Dengan melihat masalah antara pemotongan fisik dan non fisik, Shahrour menilai bahwa pemotongan fisik pada ayat tersebut merupakan hukum maksimal (batas atas) yang bisa ditetapkan, sedangkan pemotongan non fisik misalnya memasukkannya ke dalam penjara. Artinya pada ayat ini berlaku konsep *hudud al-a'la* dan ruang ijtihad manusia ada di bawah *hudud al-a'la* tersebut.

---

<sup>84</sup> Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik[414], atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka didunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar.

<sup>85</sup> (Allah menolong kamu dalam perang Badar dan memberi bala bantuan itu) untuk membinasakan golongan orang-orang yang kafir, atau untuk menjadikan mereka hina, lalu mereka kembali dengan tiada memperoleh apa-apa.

<sup>86</sup> Dan (ingatlah), ketika Allah menjanjikan kepadamu bahwa salah satu dari dua golongan (yang kamu hadapi) adalah untukmu, sedang kamu menginginkan bahwa yang tidak mempunyai kekuatan senjatalah yang untukmu, dan Allah menghendaki untuk membenarkan yang benar dengan ayat-ayat-Nya dan memusnahkan orang-orang kafir.

<sup>87</sup> (yaitu) orang-orang yang melanggar perjanjian Allah sesudah perjanjian itu teguh, dan memutuskan apa yang diperintahkan Allah (kepada mereka) untuk menghubungkannya dan membuat kerusakan di muka bumi. Mereka itulah orang-orang yang rugi.

Kemudian contoh teori ketiga, yang memiliki batas atas dan bawah sekaligus. Maksudnya, batas minimum dan maksimum telah ditetapkan al-Quran, adapun ijtihad posisinya ada di antara kedua batas minimum dan maksimum tersebut. Contoh: QS. An Nisa : 11, tentang Pembagian Warisan. Batas maksimum laki-laki adalah 2x perempuan, sedangkan batas minimum perempuan adalah 0.5 dari laki-laki. Ijtihad bergerak di antara dua batas maksimum dan minimum tersebut dengan melihat berbagai aspek yang ada.

Mengenai poligami Syaḥrūr sangat ketat membatasinya. Dengan Teori Batasnya ada dua pembatasan istilah penting yaitu pembatasan pada kuantitas (al-had al-kami), yakni berjumlah empat istri, dan pembatasan pada kualitas (al-had al-kaifi), yakni isteri kedua, ketiga, dan keempat adalah janda yang memiliki anak.

Syaḥrūr membolehkan poligami dalam dua kondisi, yaitu *pertama*, isteri kedua, ketiga, dan keempat adalah janda-janda beranak yang suaminya meninggalkannya. *Kedua*, suami harus memiliki perasaan gelisah bahwa dia tak akan dapat berbuat adil kepada anak-anaknya. Jika kedua syarat di atas tidak terpenuhi, poligami akan gagal. Artinya, calon istri harus janda bukan perawan dan harus mempunyai anak, juga calon suami harus bersikap adil dalam segala aspek. Terutama aspek sosial kehidupan/kemasyarakatan.<sup>88</sup> Syaḥrūr menerapkan dua kondisi ini berdasarkan struktur norma bahasa dalam al-Qur'an surat an-Nisa ayat 4.

Syaḥrūr mengambil dua syarat tersebut berdasarkan “struktur kaidah bahasa” dalam firman Allah “*Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap anak-anak yatim, maka kawinilah perempuan-perempuan yang kamu senangi dua, tiga atau empat.*” Syaḥrūr juga melihat bahwa betapa Allah memuliakan seorang janda dengan menggunakan kata-kata yang halus “*mā ṭaba lakum*” (perempuan-perempuan yang kamu senangi) bukan “*mā syi'tum min an-nisā*” ini merupakan salah satu penghormatan terhadap perkawinan.<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Andreas Chrismann, *Bentuk Teks...*, hlm. 307.

<sup>89</sup> *Ibid*, hlm. 305.

Mengenai hukum pelaku zina yang termasuk pada Teori Batas keempat yakni ketentuan batas bawah dan atas berada pada satu titik atau tidak ada alternatif lain dan tidak boleh kurang atau lebih. Maksudnya ketentuan batas maksimum juga menjadi batas minimum, sehingga ijtihad tidak memungkinkan untuk mengambil hukum yang lebih berat dan yang lebih ringan. Contoh: QS. An-Nur: 2, tentang hukuman perzinahan. Dalam ayat tersebut hukuman untuk pelaku zina merupakan had maksimum dan minimum sekaligus, karena dalam ayat tersebut ada perintah untuk tidak “ra’fah”, yang berarti tidak ada keringanan.

Selanjutnya mengenai Teori Batas kelima, yakni ketentuan yang memiliki batas bawah dan atas sekaligus, tetapi keduanya tidak boleh disentuh, jika menyentuhnya berarti telah melanggar aturan Tuhan. Berlaku pada hubungan laki-laki dan perempuan. Jika antara laki-laki dan perempuan melakukan perbuatan mendekati zina tetapi belum berzina,<sup>90</sup> maka keduanya belum terjatuh pada batas-batas *hudud* Allah.

Terakhir, yang memiliki batas atas dan bawah, di mana batas atasnya bernilai positif dan tidak boleh dilampaui. Sedang batas bawahnya bernilai negatif dan boleh dilampaui. Berlaku pada hubungan kebendaan sesama manusia. Batas atas yang bernilai positif berupa riba, sementara batas bawahnya bernilai negatif berupa zakat. Had atas yang tidak boleh dilampaui adalah riba, had bawah yang boleh dilewati adalah zakat (zakat sebagai batas negatif karena zakat merupakan batas minimal harta yang wajib dikeluarkan). Dalam hal ini zakat dapat dilampaui oleh shadaqah, sedangkan riba tidak boleh dilewati karena merupakan batas atas yang tidak boleh dilewati.

Syahrūr menyimpulkan adanya tiga kondisi menyangkut riba. Pertama, berdasarkan Q.S. al-Taubah: 60, fakir dan miskin termasuk golongan orang yang berhak menerima zakat. Menurutnya miskin adalah orang yang menurut kondisi sosial dan ekonomi yang ada, tidak mampu menutup hutangnya.

---

<sup>90</sup> Maksud zina di sini adalah masuknya kelamin laki-laki ke dalam kelamin wanita. Jika kelamin belum masuk maka tidak disebut zina.



Terhadap orang dengan kondisi demikian, berlaku ayat: “Allah akan hapuskan (berkah) riba dan tumbuhkembangkan sedekah” (al-Baqarah: 276), di samping juga ayat-ayat lain yang berisi kecaman keras terhadap praktik riba (al-Baqarah: 275, 278, dan 279). Oleh karena itu, harta yang disalurkan kepada mereka pada prinsipnya bukan dalam bentuk kredit, tetapi dalam bentuk hibah, dan pahalanya terserah kepada Allah. Kedua, terhadap orang yang hanya mampu menutup hutang pokoknya dan tidak mampu membayar bunga, maka diberikan pinjaman yang bebas bunga (al-qard al-hasan). Di sini berlaku ayat 279 surat al-Baqarah yang menyatakan bahwa hanya harta pokok yang boleh diminta. Kendati demikian, karena orang ini tergolong orang yang berhak menerima sedekah, maka akan lebih utama jika pihak kreditur mau membebaskan piutangnya. Ketiga, terhadap para pengusaha yang notabene bukan berkategori penerima zakat, kredit yang diberikan dapat dipungut bunganya dengan ketentuan besarnya tidak boleh melampaui batas yang telah ditentukan. Batas atasnya adalah jumlah beban bunga yang harus dibayar sama dengan jumlah hutang pokoknya. Hal ini berdasarkan ayat: “Hai orang-orang mu’min jangan makan riba yang berlipat ganda” (Al ‘Imran: 130).<sup>91</sup>

Atas dasar pandangannya tentang riba dengan berbagai kondisi objektif yang melingkupinya sebagaimana disebutkan di atas, Syaḥrūr mengajukan tiga prinsip dasar sistem bank Islam, yaitu: 1) Mereka yang berhak menerima zakat tidak diberikan kredit, melainkan diberi hibah (sedekah); 2) Dalam kondisi tertentu dibuka kemungkinan untuk memberikan kredit yang bebas bunga, yakni bagi mereka yang pantas diberi sedekah; 3) Dalam bank Islam tidak boleh ada kredit yang tempo pembayarannya tidak dibatasi hingga beban bunga yang harus dibayar lebih besar daripada hutang pokoknya. Jika hal ini terjadi juga, maka pihak debitur berhak menolak untuk membayar bunga yang melebihi batas tersebut.<sup>92</sup>

---

<sup>91</sup> Syaḥrūr, al-Kitab wa al-Qur’an..., hlm. 469-470.

<sup>92</sup> *Ibid.* Agaknya Syaḥrūr tidak menganggap sistem bagi hasil (profit and loss sharing) sebagai prinsip dasar bank Islam sebagaimana diyakini oleh para ekonom muslim untuk

Demikianlah teori yang dikemukakan Syaḥrūr tentang riba. Dapat disimpulkan bahwa menurutnya, bunga adalah riba, namun ia boleh dipungut asal memperhatikan kondisi objektif pihak debitur. Debitur dari kalangan anggota masyarakat yang termasuk dalam kategori mustahiq zakat dan sedekah, termasuk orang yang hanya mampu membayar hutang pokok, tidak boleh dipungut riba, bahkan sebagian dari mereka hendaknya tidak diberi kredit, melainkan hibah. Selain dari kalangan mereka, riba boleh dipungut, tetapi tidak boleh melebihi batas atas yang telah ditentukan, yakni melebihi harga barang.

Adapun mengenai zakat, yang merupakan batas bawah dan boleh dilewati, Syaḥrūr mengkonsep bahwa hukum membayar zakat adalah wajib bagi yang mampu. Tapi kadar zakat itu sendiri sesuai kemampuan dan keikhlasan, artinya tidak harus 2,5%. Karena di dalam al-Qur'an tidak satu pun ayat yang menentukan jumlah zakat yang harus dikeluarkan seseorang. Ini dikarenakan zakat merupakan batas minimal dari pemberian yang diwajibkan dalam Islam atau minimal dari kewajiban bersadaqah. Karena itu, ketika Allah SWT. mengawali ayat al-Qur'an mengenai kewajiban zakat memakai lafaz "innamā al-shadaqātu". Redaksi ini dapat dipahami bahwa zakat merupakan salah satu bentuk şadaqah. Karena itu term şadaqah merupakan kata umum yang juga mencakup şadaqah. Maka batas kadar zakat dapat dilampaui oleh şadaqah.<sup>93</sup>

## 2. Muhammad Syaḥrūr dan Konsep *Masādir al-Ahkām*

Pemikiran Muhammad Syaḥrūr seperti dipaparkan di atas telah melahirkan suatu produk pemikiran tertentu dalam studi keislaman, khususnya yang berkaitan dengan metodologi hukum Islam (usul fiqh). Salah satu hal yang terlahir dari pemikiran Syaḥrūr ialah: konsep *Masādir al-Ahkām*. Syaḥrūr

---

pengganti sistem bunga. Karena ia menganggap sah bank Islam yang mendasarkan pada sistem bunga kendati dengan batasan tertentu.

<sup>93</sup> Harda Armayant, *Mengenal Syaḥrūr dan Teori Batasnya*. Dalam <https://kajiantimurtengah.wordpress.com/2010/12/04/mengenal-Syahrur-dan-teori-batasnya/>, diakses pada tanggal 28 Juli 2016.

merumuskan bahwa konsep *Masādir al-Ahkām* sebagai dasar penggalian hukum Islam ada tiga, yaitu: akal, realitas (alam dan kemanusiaan) dan ayat-ayat *muḥkamāt*.<sup>94</sup> Fanani dalam bukunya, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, menjelaskan ketiga dasar ini sebagai berikut.<sup>95</sup>

#### a. Akal

Para pakar usul fiqh berpendapat bahwa dalam lapangan syari'at, akal tidak boleh dijadikan sebagai sumber hukum. Umar bin Khatab bahkan pernah berkata: "Hendaklah kamu menghindari para pemegang akal [dalam urusan syari'at]." Para sahabat juga banyak yang mengatakan bahwa: "Barang siapa berkata dalam syariat berdasarkan akalnya maka itu adalah sesat dan menyesatkan."<sup>96</sup> Prinsip ini sama sekali tidak berlaku bagi Syaḥrūr. Ia justru menjadikan akal sebagai sumber hukum.<sup>97</sup>

Posisi akal sebagai sumber hukum dalam pemikiran usul fiqh Syaḥrūr terlihat pada argumentasi yang dia kemukakan dalam karya-karyanya. Pertama, argumentasi asal hukum. Argumentasi ini berangkat dari asumsi Syaḥrūr bahwa hukum Islam adalah hukum sipil buatan manusia yang di satu sisi mengindahkan sapaan ilahi (*hūdūd* Allah) dan di sisi lain memperhatikan situasi dan kondisi sosial masyarakat.<sup>98</sup> Menurut Syaḥrūr, dengan akal itulah hukum sipil dibuat. Pendapat Syaḥrūr ini menjadikannya berada pada posisi yang bertentangan secara diametral dengan ulama usul fiqh klasik yang berpandangan bahwa hukum Islam adalah ciptaan Allah.<sup>99</sup>

---

<sup>94</sup> Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, cet. ke-1, (Yogyakarta, LkiS, 2010), hlm. 136.

<sup>95</sup> *Ibid.*, hlm. 136-149.

<sup>96</sup> Abdul Wahhab Khalaf, *Masādir at-Tasyri al-Islami fi mā la Nasa fih*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), hlm. 8

<sup>97</sup> Muhyar Fanani, *Fiqh Madani..*, hlm. 137.

<sup>98</sup> Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar'ah: al-wasiyah, al-irts, al-qawamah, at-ta'adudiyah, al-hijāb*, cet. ke-1, (Suriah: Al-Ahlmi li al-thaba'ah wa al-nasyr wa al-tauzi', 2000), hlm. 151.

<sup>99</sup> Abdul Wahab al-Khlmaf, *Ilm Usūl al-Fiqh*, (Ttp.: Dār al-Qalam, 1978/1398), hlm. 100 dan Muhammad Abu Zahrah, *Usūl al-Fiqh*, (Ttp.: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.), hlm. 26.

Kedua, argumentasi ke-*hūdūd*-an syari'at Nabi Muhammad. Argumentasi ini berangkat dari asumsi bahwa syari'at Muhammad bukanlah syari'at '*ainī*, melainkan syari'at *hūdūdi*, yang membuka lebar-lebar bagi kreativitas manusia di bidang hukum.<sup>100</sup> Oleh karena itu, ia seharusnya mampu tumbuh sesuai dengan kecenderungan manusia dan tingkat perkembangan historis, sosiologis, ekonomi, dan politik.<sup>101</sup> Bila manusia memiliki kreasi yang luas dalam menciptakan hukum, tentunya dengan tetap mengindahkan *hūdūd* Allah, lantas dengan apa manusia menciptakan hukum itu? Jawabannya adalah dengan akal karena hanya dengan akallah manusia bisa menalar kebutuhan hukumnya dan akhirnya menciptakan hukum dengan nalarnya.<sup>102</sup>

Ketiga, argumentasi kematangan kemanusiaan Muhammad. Argumentasi ini berangkat dari asumsi bahwa perkembangan Islam dalam sejarah bermula sejak Nabi Nuh hingga Nabi Muhammad. Perkembangan ini memainkan peran yang mendasar dalam pembentukan hati nurani. Dengan hadirnya Muhammad sebagai Nabi penutup maka ilmu pengetahuan, hukum, dan kemanusiaan manusia telah matang.<sup>103</sup> Oleh karena itu, setelah Nabi Muhammad wafat maka manusia dalam membuat hukum dapat berpegang pada akalinya, tanpa perlu lagi menunggu datangnya wahyu yang baru.<sup>104</sup> Pembuatan hukum itu dilakukan oleh majelis-majelis penetapan hukum dan parlemen yang merupakan pewaris nabi dalam hal *risālah*.<sup>105</sup> Oleh karena nabi sudah tiada maka saat ini disebut sebagai masa pasca *risālah* yang berarti masa pasca-pematangan hati nurani. Dengan kata lain, Syaḥrūr beranggapan bahwa

---

<sup>100</sup> Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, hlm. 21.

<sup>101</sup> Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*, (Suriah: Al-Ahlmi li al-thaba'ah wa al-nasyr wa al-tauzi', t.tp.), hlm. 580.

<sup>102</sup> Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, hlm. 137

<sup>103</sup> Muḥammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, 579 dan 570.

<sup>104</sup> Muḥammad Syaḥrūr, *Dirasah Islamiyah Mu'asirah*, hlm. 271; Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, hlm. 53 dan 81.

<sup>105</sup> Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, hlm. 53.

manusia sekarang hidup pada masa kematangannya sehingga mereka bisa berpegang pada dirinya sendiri dalam membuat hukum, seperti terlihat pada pengakuan hati nurani manusia atas Hak Asasi Manusia (HAM).<sup>106</sup> Argumentasi Syaḥrūr ini mengandung arti bahwa hukum Islam adalah buatan Muhammad, walaupun dalam membuatnya beliau tetap mengindahkan *ḥudūd* Allah. Dalam hal ini, Allah hanya memberi batasan-batasannya saja.<sup>107</sup>

Keempat, argumentasi penggunaan sistem pengetahuan modern dalam penciptaan hukum. Dalam hal ini Syaḥrūr berpandangan bahwa ilmu pengetahuan – dengan semua cabangnya – yang pernah dicapai oleh manusia pertama (adam) hingga manusia era kita sekarang dipergunakan untuk memperkuat akurasi hukum. Dalam salah satu tulisannya, Syaḥrūr menyatakan: “... setiap hukum, walaupun bersifat agamis, membutuhkan bukti-bukti ilmiah, statistik, sosiologis, ekonomis, dan politis sesuai dengan wilayah penetapan hukum dan tema-temanya..”<sup>108</sup> Dengan demikian, hukum harus didukung oleh prinsip-prinsip ilmiah dan prestasi-prestasi ilmu pengetahuan.<sup>109</sup> Jika prinsip ilmiah tidak bisa melepaskan diri dari peran akal maka demikian juga dengan hukum. Oleh karena itu, akal dalam pandangan Syaḥrūr merupakan cikal bakal hukum, di samping ayat-ayat *muḥkamāt* dan realitas kemanusiaan dan kealaman.

Kelima, argumentasi kemaslahatan sosial. Argumentasi ini bermula dari sebuah pertanyaan; bagaimana bila Allah tidak memberikan *ḥudūd*-nya dalam suatu persoalan? Syaḥrūr menjawab: “dalam hal yang demikian, manusia dipersilahkan untuk menciptakan batasan-batasannya sendiri sesuai dengan kemaslahatan umat manusia di zaman, tempat, dan kondisi lokalnya sendiri.”<sup>110</sup>

---

<sup>106</sup> *Ibid.*

<sup>107</sup> Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān...*, 579; Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, hlm. 207-208.

<sup>108</sup> Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, hlm. 64-65.

<sup>109</sup> Muhammad Syaḥrūr, *Dirasah Islamiyah Mu’asir...* hlm. 183.

<sup>110</sup> Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān...*, hlm. 474-475.

Inilah yang dalam ilmu usul fiqh biasa disebut *maslahah mursalah*. Jadi, *maslahah mursalah* menurut Syaḥrūr adalah batasan-batasan yang diciptakan oleh manusia dalam persoalan-persoalan yang Allah tidak memberikan batasan sama sekali atasnya. Batasan-batasan ciptaan manusia ini, menurut Syaḥrūr, biasa dikemas dalam bentuk adat kebiasaan ('urf).<sup>111</sup> Dengan kata lain, 'urf sesungguhnya adalah sekumpulan kesepakatan lokal yang berbeda-beda antara negara satu dengan negara lainnya.<sup>112</sup> *Maslahah mursalah* dan 'urf tetap dipergunakan oleh Syaḥrūr sebagai sumber hukum bagi kasus-kasus yang Allah tidak memberikan batasan final terhadap masalah tersebut. Dijadikannya kemaslahatan sosial ataupun adat kebiasaan semacam itu sebagai argumen penguat merupakan bukti bahwa Syaḥrūr menjadikan akal sebagai sumber hukum. Ini terjadi karena kemaslahatan sosial ataupun adat kebiasaan tidak akan bisa dilepaskan dari kreasi akal manusia. Bahkan, akallah yang menemukan kemaslahatan yang kemudian terejawantahkan dalam bentuk adat istiadat.

Lantas apakah adat istiadat ('urf) sudah secara otomatis mencerminkan *maslahah mursalah*? Bagaimanakah bila adat istiadat dari sebuah masyarakat ternyata melanggar *ḥudūd* Allah, seperti budaya *free sex* dan makan daging babi pada masyarakat Barat? Terkait dengan hal ini, Syaḥrūr berpendapat bahwa adat-istiadat ('urf) yang bertentangan dengan *ḥudūd* Allah tentu saja tidak bisa dijadikan sebagai sumber hukum berdasarkan QS. At-Taubah [9]: 112.<sup>113</sup>

Oleh karena Syaḥrūr menjadikan akal sebagai sumber hukum maka ia menempatkan ijtihad pada posisi yang sangat vital bagi pembentukan hukum Islam modern. Syaḥrūr bahkan memandang bahwa substansi hukum Islam modern adalah ijtihad, bukan teks.<sup>114</sup>

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, hlm. 474-475.

<sup>112</sup> Muhammad Syaḥrūr, *Dirasah Islamiyah Mu'asirah...*, hlm. 201.

<sup>113</sup> Muhammad Syaḥrūr, *Dirasah Islamiyah Mu'asirah...*, hlm. 202.

<sup>114</sup> Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, hlm. 473.

## **b. Realitas (Alam dan Kemanusiaan)**

Pandangan Syaḥrūr tentang realitas (alam dan kemanusiaan) sebagai sumber hukum bermula dari pembedaannya atas *kalam* (perkataan) Allah dengan *kalimat* (tanda-tanda) Allah. Dalam *Naḥwa Uṣūl Jadīdah*, Syaḥrūr membedakan antara keduanya. *Kalam* Allah dan *at-Tanzīl al-hakim* Allah adalah realitas alam dan kemanusiaan.<sup>115</sup> *Kalām* Allah adalah *naṣ* yang dibawa oleh Jibril dan disampaikan kepada hati Muhammad. *Naṣ* itu bersifat statis. Sedangkan *kalimāt* Allah adalah realitas yang meliputi realitas alam dan manusia. Realitas ini selalu bergerak dinamis dan berkembang. Manusia dalam memahami salah satunya harus memperhatikan relevansinya dengan yang lainnya. Bahkan, Syaḥrūr berpendapat bahwa pemahaman manusia atas *kalimāt* Allah menjadi bekal baginya untuk memahami *Kalam* Allah.<sup>116</sup>

Berangkat dari argumentasi semacam ini, Syaḥrūr akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa pemahaman manusia atas *Kalām* Allah itu tidaklah universal karena pemahaman atas *kalimāt* Allah bersifat historis atau berdasarkan pada sistem pengetahuan yang ada pada penggal sejarah di mana manusia hidup.<sup>117</sup> Di sinilah latar belakang Syaḥrūr sebagai ilmuwan alam sangat jelas mempengaruhi pemikiran dan pandangannya. Syaḥrūr menjadikan ilmu-ilmu kealaman sebagai dasar pijak untuk memahami *Kalām* Allah. Dengan meniscayakan penggunaan realitas sebagai sarana untuk mendukung pemahaman terhadap *Kalām* Allah, termasuk pula pemahaman terhadap ayat-ayat hukum, Syaḥrūr menjadikan realitas (alam dan kemanusiaan) sebagai sumber hukum.

Penggunaan realitas sebagai sumber hukum oleh Syaḥrūr juga tercermin dalam pandangannya tentang pentingnya penggunaan ilmu

---

<sup>115</sup> Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, hlm. 57-58.

<sup>116</sup> Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, hlm. 57-58. Lihat juga tulisan Syaḥrūr yang lain, "Reading The Religious Text-A New Approach", dalam internet Website: <http://www.Islam21.net/pageskeyissues/key1-7-htm>, diakses pada 2 April 2001.

<sup>117</sup> Muḥammad Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, hlm. 57-58.

pengetahuan modern bagi proses ijtihad.<sup>118</sup> Dengan demikian, keterlibatan pakar para ilmu-ilmu kealaman maupun ilmu-ilmu sosial humaniora dalam proses ijtihad sangat dibutuhkan. Ini sekaligus berarti bahwa bagi Syahrūr realitas inilah yang menjadi basis bagi ilmu-ilmu kealaman maupun ilmu-ilmu sosial humaniora.

Berangkat dari argumentasi semacam ini, Syahrūr memandang bahwa ijtihad tidak boleh lagi hanya dilaksanakan oleh fuqaha, tetapi juga oleh para ilmuan dari segala disiplin ilmu yang tergabung dalam sebuah komisi konsultatif yang mengiringi lembaga perwakilan. Sebab, dalam konsep ijtihad Syahrūr, peran lembaga fatwa telah digantikan oleh *polling* dan parlemen nasional yang menjunjung tinggi kebebasan berpendapat, kebebasan pers dan oposisi.<sup>119</sup>

Syahrūr juga menambahkan bahwa dengan selalu berangkat dari problem dan realitas saat ini maka pemahaman terhadap *naş* akan selalu dinamis dan hidup. Sebab, hanya kitalah yang paham tentang realitas kita sendiri, bukan nabi Muhammad, bukan para sahabat, dan juga bukan para tabi'in. Ini sama sekali tidak berarti bahwa kita lebih pandai, lebih genius, dan lebih bertakwa dari pada mereka, tetapi semat-mata karena problem dan realitas yang kita hadapi berbeda dengan problem dan realitas yang mereka hadapi.<sup>120</sup> Dalam kerangka ini pula Syahrūr sering mengatakan “kita harus memahami *At-Tanzīl al-Hakim* seakan-akan ia baru turun tadi malam.” Ini terjadi karena *At-Tanzīl al-Hakim* itu *being*, proses, dan *becoming* kita yang setiap saat berubah. Untuk itu, pengetahuan Allah tentang *At-Tanzīl al-Hakim* adalah absolut, sementara pengetahuan manusia (termasuk pengetahuan Nabi Muhammad) adalah relatif, tentatif, nisbi, dan dinamis.<sup>121</sup>

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, hlm. 55-56.

<sup>119</sup> *Ibid.*, hlm. 208.

<sup>120</sup> Muḥammad Syahrūr, *Naḥwa Uşul Jadīdah...*, hlm. 55.

<sup>121</sup> Muḥammad Syahrūr, “The Devine Text and Pluralism in Muslem Societies”, dalam Internet Website, <http://www.quran.org/shahroor.html>, diakses pada 22 April 2002.



Menjadikan realitas sebagai sumber hukum, seperti yang dilakukan Syaḥrūr, memiliki dampak positif bagi perkembangan hukum Islam. Bentuk negara-bangsa yang sudah sangat umum diterima diseluruh dunia seperti sekarang ini, merupakan salah satu contoh realitas kemanusiaan yang harus dipertimbangkan oleh seluruh pakar hukum. Dalam kerangka inilah pandangan Syaḥrūr tentang perlunya menyatukan hukum Islam dengan negara sangat dapat dimengerti. Syaḥrūr u bahwa selama masyarakat internasional menerima bentuk negara-bangsa maka hukum Islam harus menyatu dengan sistem negara bangsa tersebut.”<sup>122</sup> Dengan demikian, kelenturan (fleksibilitas) hukum Islam benar-benar terwujud<sup>123</sup>

### c. Ayat-Ayat *Muḥkamāt*

Secara umum, Syaḥrūr membagi *Al-Kitāb* menjadi empat bagian: *Al-Qura’an*, *As-Sab’ al-Maṣani*, *Tafsīl al-Kitāb*, dan *Umm al-Kitāb*. Bagian pertama dan kedua oleh Syaḥrūr disebut dengan ayat-ayat *mutasyābihāt*, bagian ketiga disebut dengan ayat yang tidak *muḥkam* dan juga tidak *mutasyābih*, sementara bagian keempat disebut ayat-ayat *muḥkamāt*. Klasifikasi atas wahyu Allah ini merupakan hal baru bagi sejarah ilmu-ilmu Al-Qur’an. Sebab, selama ini hanya dikenal dua klasifikasi atas wahyu Allah, yakni: *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt* yang mendapat pembenaran dari Al-Qura’an (QS. Ali Imran [3]: 7).<sup>124</sup>

Untuk memberikan kejelasan tentang kategori baru *al-Kitāb*, berikut ini peneliti paparkan dua buah skema yang menggambarkan perbandingan antara pemahaman konvensional dengan pemahaman Syaḥrūr tentang Al-Qur’an (skema 2) dan perbandingan antara pemahaman konvensional

---

<sup>122</sup> Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur’ān...*, hlm. 588; Syaḥrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah...*, hlm. 81.

<sup>123</sup> Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...*, 143.

<sup>124</sup> Muhyar Fanani, *Fiqh Madani...* hlm. 143.

dengan pemahaman Syaḥrūr tentang ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt* dalam Al-Qur'an (skema 3).<sup>125</sup>

Skema 2: Perbandingan antara pemahaman konvensional dengan pemahaman Syaḥrūr tentang Al-Qur'an.

Pemahaman konvensional	<i>al-Kitāb</i> = Al-Qur'an
Pemahaman Syaḥrūr	<i>al-Kitāb</i> <ul style="list-style-type: none"> <li>→ Al-Qur'an</li> <li>→ As-Sab' al-Maṣānī</li> <li>→ Tafsīl al-Kitāb</li> <li>→ Umm al-Kitāb</li> </ul>

Skema 3: Perbandingan antara pemahaman konvensional dengan pemahaman Syaḥrūr tentang ayat-ayat *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt* dalam Al-Qur'an.

Pemahaman konvensional	Al-Qur'an	<ul style="list-style-type: none"> <li>→ Ayat <i>muḥkamāt</i></li> <li>→ Ayat <i>mutasyābihāt</i></li> </ul>	
Pemahaman Syaḥrūr	<i>al-Kitāb</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>→ Al-Qur'an</li> <li>→ As-Sab' al-Maṣānī</li> <li>→ Tafsīl al-Kitāb</li> <li>→ Umm al-Kitāb</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>} <i>mutasyābihāt</i></li> <li>→ Tidak <i>muḥkamāt</i> dan tidak <i>mutasyābihāt</i></li> <li>→ <i>muḥkamāt</i></li> </ul>

Dari kategorisasi atas ayat-ayat *al-Kitāb* yang diciptakan oleh Syaḥrūr di atas, hal yang belum dilakukan olehnya adalah membuat data konkret seberapa banyak jumlah masing-masing kategori tersebut dalam *Al-Kitāb* dan sejauh mana ayat-ayat tersebut benar-benar terpisah.<sup>126</sup>

Selain memberikan kategori yang khas atas ayat-ayat *Al-Kitāb*, Syaḥrūr juga memberikan definisi yang khas terhadap masing-masing dari kategori itu. Menurut Syaḥrūr, *Al-Qur'an* adalah ayat-ayat yang berbicara

<sup>125</sup> Skema ini diambil dan dimodifikasi dari Andreas Christmann, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap...", hlm. 27-28

<sup>126</sup> Andreas Christmann, "Bentuk Teks (Wahyu) Tetap...", hlm. 45. Persoalan ini sebenarnya bukan hanya dialami oleh Syaḥrūr, tetapi juga oleh al-Ghazali ketika menyatakan bahwa dalam Al-Qur'an hanya terdapat 500 ayat saja yang berkaitan dengan persoalan hukum, dia juga belum memberikan data konkret atas 500 ayat tersebut. Lihat al-Ghazali, *al-Mustasyfā min ilm al-Uṣūl*, Juz II (T.tp.: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 350.

tentang hal-hal gaib yang meliputi persoalan hukum alam, mati, kiamat, janji dan ancaman, hari kebangkitan, perhitungan amal, penciptaan kelahiran dan perkembangan, hukum-hukum yang mengatur alam semesta, sifat surga dan neraka, *al-asma' al-husna*, ayat diaktika alam, ayat yang dimulai dengan *wa min āyātihī*, gerak sejarah,<sup>127</sup> dan semua ayat kisah-kisah yang ada dalam *Al-Kitāb*.<sup>128</sup> Ayat-ayat jenis ini bersifat objektif sehingga terlepas dari kesadaran manusia.<sup>129</sup> Selain itu, tema dalam ayat-ayat ini juga bersifat universal dan merupakan bukti pembenar terhadap ayat-ayat *muḥkamāt* yang bersifat subjektif, lokal-temporal-spasial.<sup>130</sup> Ayat-ayat ini oleh Syaḥrūr disebut dengan ayat *mutasyābihāt*, atau ayat *nubuwwah*.<sup>131</sup> Contoh dari ayat jenis ini adalah QS. Hud [11]: 49; QS. Ṣad [38]: 67-68 dan 88; QS. Al-Hajj [22]: 5; QS. Al-An'am [6]: 99; QS. Az-Zariyat [51]:49, dan QS. Al-Fajr [89]: 1-4. Ayat-ayat seperti ini menurut Syaḥrūr bukanlah termasuk sumber hukum.

Sementara *As-sab' al-Matsānī* menurut Syaḥrūr adalah bagian dari ayat *mutasyābihāt* yang berupa tujuh ayat yang terpisah dari ayat lain dan menjadi pembuka tujuh surat, yakni: *Alif lām mīm, Hā mim, Thā sīn mim, Thā hā, Yā sīn, Kāf hā yā 'ain Ṣād, dan Alif lām mīm Ṣād*.<sup>132</sup> Bagi Syaḥrūr, *fawātiḥ suwar* yang lain, seperti *Ṣā, Qāf, Nūn, Thā sīn, Alif lām mīm rā*, dan

---

<sup>127</sup> Muhammad Syaḥrūr, *Dirasah Islamiyah Mu'asirah...*, hlm. 184.

<sup>128</sup> Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an...*, hlm. 215.

<sup>129</sup> Muhammad Syaḥrūr, "The Divine Teks and Pluralism in Muslim Societies", dalam Internet Website, <http://www.quran.org/shahroortm>, diakses pada 22 April 2002; Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an...*, hlm. 103-104; Syaḥrūr, *Dirasah Islamiyah Mu'asirah...*, hlm. 183.

<sup>130</sup> Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an...*, hlm. 479, 88-89 dan 116.

<sup>131</sup> *Ibid.*, hlm. 55.

<sup>132</sup> Definisi *As-sab' al-Matsānī* Syaḥrūr ini jelas berbeda dengan definisi konvensional yang menyatakan bahwa *As-sab' al-Matsānī* adalah tujuh ayat Al-Fātiḥah atau tujuh surat panjang. Tentang definisi konvensional atas *As-sab' al-Matsānī* ini, lihat Amad bin Syu'aib An-Nasāi, *Fadha'il Al-Qur'an*, I, (Beirut: Dār Ihya' al-Ulūm, 1992), hlm.87; Az-Zarqānī, *Manahil al-'Irfan fī Ulūm Al-Qur'an*, I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), hlm. 192, 235, dan 244-246; az-Zarkasyi, *Al-Burhān fī Ulūm Al-Qur'an*, I, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1391), hlm. 212-340; W.M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970), hlm. 134; dan W.M. Wat, *Pengantar studi Al-Qur'an*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 216-217.

*Alif lām rā*, tidak bisa disebut sebagai *As-sab' al-Matsānī* karena ayat-ayat tersebut masih merupakan bagian dari ayat lain.<sup>133</sup> Tujuh ayat *As-sab' al-Matsānī* itu terdiri dari 11 huruf yang merupakan batas minimal perkataan manusia; dalam arti bahwa sangat mustahil akan ditemukan bahasa manusia yang suara dasarnya kurang dari 11 suara.<sup>134</sup> Lebih lanjut Syaḥrūr mengatakan bahwa *As-sab' al-Matsānī* sendiri bukanlah ayat berbahasa Aab, Inggris, dan bukan bahasa manapun karena ia hanya merupakan *lāfaz* yang tersusun dari suara-suara kebahasaan manusia.<sup>135</sup> Ayat-ayat *As-sab' al-Matsānī* ini mengandung kemutlakan hakiki,<sup>136</sup> dunia bukan merupakan sumber hukum.

Adapun *Tafṣīl al-Kitāb* adalah ayat-ayat yang tidak termasuk dalam kategori *muḥkam* maupun *mutasyābih*<sup>137</sup> karena hanya menjelaskan isi dari *Al-Kitāb*. Menurut Syaḥrūr, ayat *Tafṣīl Al-Kitāb* ini masuk dalam kategori ayat-ayat *nubuwwah*.<sup>138</sup> Ayat yang masuk dalam kategori ini tidak mengandung hukum, juga tidak mengandung informasi apa pun selain penjelasan tentang isi *Al-Kitāb*.<sup>139</sup> Oleh karena itu, sebagaimana ayat *mutasyābihāt*, ayat *Tafṣīl Al-Kitāb* bukanlah wilayah ijtihad dan juga bukan sumber hukum.

Ayat-ayat *muḥkamāt*, seperti terlihat dalam *Al-Kitāb wa Al-Qur'an*, adalah bagian dari *al-Kitāb* yang berupa sekumpulan hukum yang datang kepada nabi, yang berisi kaidah perilaku manusia (berkaitan dengan persoalan halal-haram) dan batasan-batasan, baik yang berupa ibadah, mu'amalah, maupun akhlak.<sup>140</sup> Menurut Syaḥrūr, ayat-ayat *muḥkamāt* terikat pada perkembangan, tahapan, dan, *nāsīkh-mansūkh*. Ia tidak

---

<sup>133</sup> Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an...*, hlm. 97.

<sup>134</sup> *Ibid.*, hlm. 98-99.

<sup>135</sup> *Ibid.*, hlm. 120

<sup>136</sup> *Ibid.*, hlm. 86.

<sup>137</sup> *Ibid.*, hlm. 55-56.

<sup>138</sup> *Ibid.*, hlm. 122.

<sup>139</sup> *Ibid.*, hlm. 114.

<sup>140</sup> *Ibid.*, hlm. 55, 158, dan 445.

mengandung sifat azali, tetapi ia meniscayakan *al-inzāl* dan *at-tanzīl*.<sup>141</sup> *Al-inzāl* sebagaimana terdapat pada QS. Al-Bāqarah [2]: 184 dan QS. Al-Qadr [97]: 1 berarti penurunan Al-Qur'an secara sekaligus. *Al-inzāl* adalah perubahan bentuk dari yang tidak bisa diketahui (*ghairu mudrak*) menjadi bentuk yang bisa diketahui (*mudrak*).<sup>142</sup> Sedangkan *at-tanzīl*, seperti yang terdapat dalam QS. Al-Isra' [17]: 106 berarti penurunan Al-Qur'an secara bertahap.<sup>143</sup> *At-tanzīl* adalah perpindahan materi yang diperoleh di luar kesadaran manusia, seperti perpindahan sesuatu dengan gelombang. Perpindahan di sini diperoleh dengan perantaraan Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad secara berangsur-angsur selama 23 tahun.<sup>144</sup> Dengan kata lain bila *al-inzāl* masuk dalam pengalaman kesadaran manusia maka *at-tanzīl* merupakan perpindahan objektif yang terjadi di luar kesadaran pengalaman manusia.<sup>145</sup>

Dalam ayat-ayat *muḥkamāt*, antara *al-inzāl*<sup>146</sup> dan *at-tanzīl*<sup>147</sup> terjadi secara sekaligus. Ayat-ayat *muḥkamāt* diwahyukan oleh Allah secara langsung dan tidak ada wujud yang mendahuluinya sebelum proses *inzāl*

---

<sup>141</sup> *Ibid.*, hlm. 445.

<sup>142</sup> *Ibid.*, hlm. 152.

<sup>143</sup> Syahiron Syamsyudin, “ Konsep Wahyu Al-Qur'an dalam Prespektif M. Syaḥrūr”, jurnal studi ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadits, vol. 1 no. 1, (Juli, 2000), hlm. 52.

<sup>144</sup> Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'an...*, hlm. 153.

<sup>145</sup> *Ibid.*, hlm. 166. Perbedaan antara *al-inzāl* dan *at-tanzīl* ini diklaim oleh Syaḥrūr sebagai penemuan baru. Padahal az-Zamakhshari sebenarnya telah melakukan pembedaan ini. Dia mengatakan “... jika saya katakan, mengapa Al-Qura'an diturunkan (nuzzila) dan Allah menurunkan (anzala) Taurat dan Injil? Saya menjawab karena Al-Qr'an diturunkan secara berangsur-angsur sementara dua kitab itu [diturunkan] secara sekaligus. “Juga” diriwayatkan bahwa Al-Qur'an diturunkan secara sekaligus (anzala) pada malam al-Qadar dari *lauḥ mahfūz* kepada langit dunia...kemudian Dia menurunkan (nazzala) secara bertahap kepada Rasul [Muhammad] dalam masa 23 tahun. Lihat Az-Zamakhshari, *al-Kasysyāf 'an Ḥaqāiq at-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī wujūh at-Ta'wīl*, (Kairo: Mathba'ah Mustafā al-Bābi al-Halabī, 1966), hlm. 209 dan 411.

<sup>146</sup> *Al-inzāl* adalah proses transformasi materi-materi dari suatu tempat ke tempat lain yang terjadi di luar kesadaran manusia, namun hasilnya sudah bisa diindera oleh manusia karena masuk dalam wilayah pengetahuan manusia.

<sup>147</sup> *At-tanzīl* adalah proses transformasi objektif suatu materi dari suatu tempat ke tempat lain yang terjadi di luar kesadaran manusia dan hasilnya belum bisa diindera oleh manusia.

dan *tanzīl*. Oleh karena itu, tidak ada proses *al-ja'lu* (transformasi)<sup>148</sup> bagi ayat-ayat *muḥkamāt*.<sup>149</sup> Proses *al-ja'lu* hanya terjadi pada Al-Qur'an saja, seperti tercermin dalam firman Allah: "Sesungguhnya telah kami jadikan Al-Qur'an berbahasa Arab agar kamu semua memahaminya" (QS. Az-Zukhrur [43]: 3). Dengan demikian, kandungan ayat-ayat *muḥkamāt* tidak terkait dengan *lauḥ mahfūz*, *imām mubīn*, ataupun *kitāb makhnūn*.<sup>150</sup> Sebab, yang tersimpan dalam *lauḥ mahfūz*, *imām mubīn*, ataupun *kitāb makhnūn* hanyalah Al-Qur'ān.<sup>151</sup> Oleh karena itu, menurut Syaḥrūr. Kebenaran ayat-ayat *muḥkamāt* tidak bersifat absolut. Ayat-ayat *muḥkamāt* menerima ijtihad serta perbedaan pemahaman antara umat yang satu dengan masa yang lain. Serta antara umat yang satu dengan yang lain. Selain itu ayat-ayat *muḥkamāt* juga menerima sebab-sebab turunnya ayat. Ayat *'abasa satawalla anjā'ahu al-a'mā*, misalnya, tidak akan turun jika nabi tidak bermuka masam kepada Abdullah bin Ummi Maktum.<sup>152</sup> Hukum yang dibawa oleh ayat-ayat *muḥkamāt* bersifat *ḥudūdī* bukan *'ainī*. *Hudūdī* berarti bahwa hukum itu hanya berupa abatasan-batasan saja dan belum merupakan hukum rinci yang final, sementara *'ainī* berarti hukum itu berupa hukum rinci yang sudah tidak bisa diganggu gugat karena berbentuk hukum final yang cocok untuk dijalankan pada masa, tempat, dan kondisi masyarakat tertentu.<sup>153</sup>

---

<sup>148</sup> *al-ja'lu* berarti proses perubahan dalam *becoming* yang tidak bisa diketahui menjadi sesuatu yang lain, yang juga tidak bisa diketahui.

<sup>149</sup> Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, hlm. 152, 157, 213, dan 445.

<sup>150</sup> Syaḥrūr tidak memberikan definisi secara jelas terhadap ketiga term ini. Ia bahkan terkesan menyamakan antara ketiganya sebagai sebuah wahana penyimpanan yang hanya diketahui oleh Allah. Ia menjelaskan bahwa *lauḥ mahfūz* (media yang terjaga) dan *kitāb makhnūn* (buku yang tersimpan) adalah suatu tempat di mana di dalamnya

<sup>151</sup> *Ibid.*, hlm. 157.

<sup>152</sup> *Ibid.*, hlm. 159.

<sup>153</sup> *Ibid.*, hlm. 446; Syaḥrūr, *Naḥw Ushūl jadīdah...*, hlm. 207-208.

Oleh karena ayat-ayat *muḥkamāt* bersifat *ḥudūdī* maka didalamnya terdapat batasan-batasan yang merupakan dasar bagi hukum. Ayat-ayat *ḥudūd* adalah ayat-ayat dasar *tasyri'* dan bukannya *tasyri'* sendiri, mengingat hukum harus bergerak dalam batas-batas itu dan dalam beberapa keadaan ia juga berdiri di atasnya. Oleh karena itu, menurut Syaḥrūr, perkataan bahwa tidak ada tempat bagi ijtihad dalam hal yang ada *naṣ* berkaitan dengan *ḥudūd* merupakan perkataan yang tidak benar. Sebab, bila tidak ada *naṣ*, mengapa kita harus berijtihad mencari *ḥudūd*. Syaḥrūr berpendapat bahwa untuk hal yang belum ada *ḥudūd* dari Allah, manusia harus membuat *ḥudūd* sendiri dan *ḥudūd* ini akan selalu berubah sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi yang melingkupinya.<sup>154</sup>

Pendek kata, ayat-ayat *muḥkamāt* menurut Syaḥrūr adalah sekumpulan ayat yang mencerminkan *risālah* Muhammad, bahkan dalam ayat-ayat itulah letak *risālah* Muhammad.<sup>155</sup> Contoh dari ayat-ayat *muḥkamāt* adalah ayat tentang utang-piutang (QS. al-Baqarah [2]: 282); ayat *al-maḥārim* (QS. an-Nisa [4]: 31), dan ayat tentang waris (QS. an-Nisa [4]: 11-12 dan 176).<sup>156</sup>

Sebagaimana telah disinggung di muka, ayat-ayat *muḥkamāt*, menurut Syaḥrūr, mengandung tiga macam ajaran: (a) ajaran tentang ritual-ritual, yang oleh Syaḥrūr disebut *syi'ār-syi'ār īmān*, seperti mendirikan salat, membayar zakat, dan puasa ramadhan; (b) ajaran tentang akhlak (ajaran moral); dan (c) ajaran tentang *tasyri'* atau ayat-ayat hukum.<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> Muhammad Syaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, hlm. 581.

<sup>155</sup> *Ibid.*, hlm. 112 dan 213.

<sup>156</sup> *Ibid.*, hlm. 115.

<sup>157</sup> Lihat Muhammad Syaḥrūr, *Naḥw Ushūl jadīdah...*, hlm. 131; Syaḥrūr, "Reading the Religious Text A New Approach", dalam Internet Website: [http://www.islam21.net/pageskeyissues/key\\_1-7htm](http://www.islam21.net/pageskeyissues/key_1-7htm), diakses pada 21 April 2001; Syaḥrūr, "The Divine Text and Pluralism in Muslim Societies", dalam Internet Website, <http://www.quran.org/shahroor.htm>, diakses pada 22 April 2002. Dalam *al-Kitāb wa al-Qur'ān* Syaḥrūr belum melakukan klasifikasi isi ayat-ayat *muḥkamāt* menjadi tiga kelompok besar ini. Dalam buku tersebut ia hanya menulis bahwa ayat-ayat *muḥkamāt*, sebagaimana *risālah* Muhammad, terdiri dari: (1) *ḥudūd* dan ibadah ritual; (2) *al-Furqān* (al-waṣāya) umum dan khusus; (3) Hukum-hukum temporal; (4) Hukum-hukum kondisional; (5) Ajaran-ajaran umum

### C. Persamaan dan Perbedaan Konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr

Berdasarkan paparan tersebut di atas dapat diketahui bahwa terdapat persamaan dan perbedaan antara konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dengan Syahrūr. Untuk membandingkan konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr, secara filosofis, dapat dilakukan dengan mengelompokkannya ke dalam tiga aspek, yaitu: ontologis, epistemologis dan aksiologis.<sup>158</sup>

#### 1. Ontologis

Ditinjau dari aspek ontologis,<sup>159</sup> konsep *masādir al-ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr sama sekali berbeda. Ontologi konsep *masādir al-ahkām* asy-Syāfi'ī berurutan secara hirarkis yang dimulai dari al-Qur'an, as-Sunnah, al-Ijmā', dan terakhir al-Qiyās. Sementara, ontologi konsep *masādir al-ahkām* Syahrūr bergerak secara dialektis antara akal, realitas (alam dan kemanusiaan), dan ayat-ayat *muḥkamāt*.

---

yang tidak masuk dalam hukum-hukum *syar'i* yang datang di bawah pasal “wahai para manusia”, seperti pakaian perempuan dalam QS. al-Ahzab; (6) Ajaran-ajaran khusus untuk nabi (isteri-isteri nabi); dan (7) Larangan-larangan seperti khamr, judi, menyembah berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah. Tampak jelas bahwa inspirasi untuk melakukan klasifikasi ayat-ayat *muḥkamāt* baru muncul ketika dia menulis buku *Naḥw Ushūl Jadīdah*. Lihat Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, hlm. 112-213 dan 447.

<sup>158</sup> Setiap jenis pengetahuan mempunyai ciri-ciri yang spesifik mengenai “apa” (ontologi), “bagaimana” (epistemologi) dan “untuk apa” (aksiologi) pengetahuan tersebut disusun. Ketiga landasan ini saling berkaitan. Ontologi ilmu terkait dengan epistemologi ilmu dan epistemologi ilmu terkait dengan aksiologi ilmu dan seterusnya. Jadi, kalau kita ingin membicarakan epistemologi ilmu, maka hal ini harus dikaitkan dengan ontologi ilmu dan aksiologi ilmu. Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995), hlm. 105.

<sup>159</sup> Secara etimologi, ontologi berasal dari bahasa Yunani yaitu *on* atau *ontos* yang berarti “ada” dan *logos* yang berarti “ilmu”. Surajiyo, *Filsafat Ilmu* (Jakarta, 2008), hlm. 158. Sedangkan secara terminologi ontologi adalah ilmu tentang hakekat yang ada sebagai yang ada (The theory of being qua being). Mulyadi Kartanegara menyatakan bahwa ontologi diartikan sebagai ilmu tentang wujud sebagai wujud, terkadang disebut sebagai ilmu metafisika. Mulyadhi Kartanegara, *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam* (Jakarta: Baitul Ihsan. 2006), hlm. 156. Metafisika disebut sebagai “induk semua ilmu” karena ia merupakan kunci untuk menelaah pertanyaan paling penting yang dihadapi oleh manusia dalam kehidupan, yakni berkenaan dengan hakikat wujud. Muhammad Taqi Misbah Yazdi. *Buku Daras Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 165.



Dua *masādir al-ahkām* asy-Syāfi'ī pertama merupakan kategori wahyu (divine revelation), sementara dua *masādir al-ahkām* asy-Syāfi'ī berikutnya merupakan kategori akal (human reason). Hal ini menunjukkan bahwa asy-Syāfi'ī telah berhasil mengintegrasikan atau mensintesis wahyu di satu sisi, dan akal di sisi lain. Hanya saja, akal ditempatkan asy-Syāfi'ī di bawah wahyu, yang kebebasannya dibatasi dan digunakan hanya sekadar untuk mengokohkan wahyu. Ini bisa dibuktikan terutama oleh pandangannya yang menganggap qiyas sebagai satu-satunya metode ijtihad, dan menolak metode lain yang relatif memberikan ruang yang lebih luas bagi akal, seperti *istihsān* (preferensi juristik) dan *istislah* (kemaslahatan juristik). Asy-Syāfi'ī juga dikabarkan menolak dan mencela ilmu kalam dan filsafat.

Al-Imam Abul Qasim Sa'ad az-Zanjani berkata: “Senantiasa ahli agama dan ulama dari dahulu sampai akhir zaman mengingkari ilmu kalam, ia hanya kebodohan yang nyata dan keluar dari agama, mereka semuanya sepakat dalam mencelanya dan berlepas diri dari ahlinya, dan meninggalkan orang yang mereka kenal meyakini bahwa itu sebagai agama Allah dan mendekatkan diri (ketaatan) kepada-Nya.”<sup>160</sup>

Di antara imam Ahlu as-Sunnah yang sangat keras dalam mencela ilmu kalam dan memperingatkan umat dari bahayanya serta melarang duduk bersama ahlinya adalah Imam asy-Syafi'i.<sup>161</sup> Bahkan, menurut Imam Ahmad bin Hanbal, merupakan sifat mulia yang dimiliki beliau adalah tidak pernah sama sekali suka kepada ilmu kalam, tetapi perhatiannya hanya tercurah kepada ilmu dan fiqih.<sup>162</sup>

Imam az-Zahabi berkata, “Telah mutawatir dari Imam asy-Syafi'i bahwa beliau mencela ilmu kalam dan ahli kalam. Beliau adalah seorang yang

---

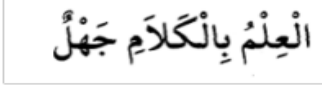
<sup>160</sup> *Syarh al-Manzhumah ar-Ra'iyah fi as-Sunnah*, hlm. 92.

<sup>161</sup> *Ibid.* hlm. 93.

<sup>162</sup> Ahmad bin Hambal, lihat *al-Hujjah 'ala Tarikil Mahajjah*: 1/246.

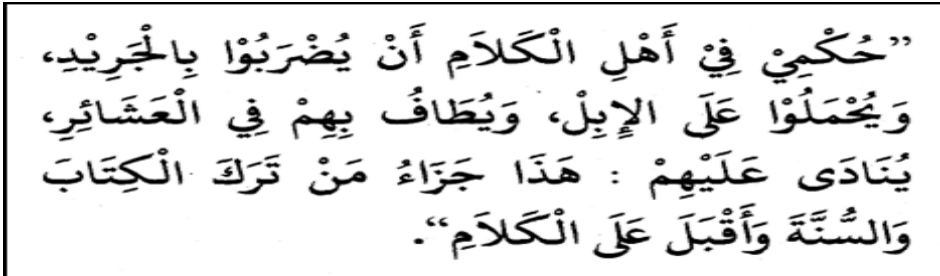
semangat dalam mengikuti *atsar* (sunnah) baik dalam masalah aqidah atau hukum fiqih.”<sup>163</sup>

Perkataan Imam asy-Syafi’i dalam hal ini begitu banyak, di

antaranya: 

“Mempelajari ilmu kalam adalah kejahilan (kebodohan).”<sup>164</sup>

Beliau juga berkata:



“Hukumanku bagi ahli kalam adalah dipukul dengan pelepah kurma, dan dinaikkan di atas unta, kemudian dia dikelilingkan (diarak) ke kampung seraya dikatakan kepada khalayak, ‘Inilah hukuman bagi orang yang berpaling dari al-Qur’an dan Sunnah lalu menuju ilmu kalam/filsafat.’”<sup>165</sup>

Akan tetapi, berdasarkan pernyataan tersebut sebenarnya beliau tidak menolak ilmu kalam secara mutlak. Beliau hanya mencela ahli kalam yang meninggalkan al-Qur’an dan Sunnah, dan mengikuti ilmu kalam. Orang yang mengikuti al-Qur’an dan Sunnah, lalu menekuni ilmu kalam, beliau tidak mencelanya. Ilmu kalam yang dicela oleh Imam al-Syafi’i adalah ilmu kalam yang ditekuni oleh kaum Mu’tazilah dan ahli bid’ah untuk membela ajaran kebatilan yang bertentangan dengan al-Qur’an dan Sunnah.<sup>166</sup>

<sup>163</sup> Mukhtasar al-Uluw, hlm. 177.

<sup>164</sup> Hilyatul Auliya’: 9/111. Perkataan yang senada diungkapkan juga oleh al-Qodhi Abu Yusuf, murid senior al-Imam Abu Hanifah. Lihat *al-Hujjah fi Bayanil Mahajjah*: 1/116.

<sup>165</sup> *Manaqib Syafi’i* al-Baihaqi: 1/462, *Tawali Ta’sis* Ibnu Hajar him. III, *Syaraf Ashhabil Hadits* al-Khathib al-Baghdadi him. 143. Al-Imam az-Zahabi rahimahullah berkata dalam *Siyar A’latn Nubala’* (3/3283), “Ucapan ini mungkin mutawatir dari al-Imam asy-Syafi’i.”

<sup>166</sup> Lihat Muhammad Idrus Ramli, *Al-Imam Al-Syafi’i -Radhiyallahu ‘Anhu- Dan Ilmu Kalam Tanggapan terhadap Buku Wahabi (Part 1)*, dalam

Ada dua hal yang membuktikan bahwa ilmu kalam yang dicela oleh Imam al-Syafi'i adalah ilmu kalam versi Mu'tazilah dan ahli bid'ah. Pertama, Imam al-Syafi'i seorang ulama yang menguasai ilmu kalam. Kedua, sekian banyak riwayat yang mengindikasikan bahwa ilmu kalam yang beliau cela adalah ilmu kalam versi Mu'tazilah dan ahli bid'ah.<sup>167</sup>

Sebuah riwayat yang membuktikan bahwa Imam al-Syafi'i seorang ulama yang menguasai ilmu kalam. Al-Imam al-Hafizh al-Baihaqi berkata dalam kitabnya, *Manaqib al-Syafi'i*:

وقرأت في كتاب أبي نعيم الأصبهاني حكاية عن صاحب بن عباد أنه ذكر في كتابه بإسناده عن إسحاق أنه قال: قال لي أبي: كلم الشافعي يوماً بعض الفقهاء فدقق عليه وحقق، وطالب وضيق، فقلت له: يا أبا عبد الله: هذا لأهل الكلام لا لأهل الحلال والحرام، فقال: أحكمنا ذاك قيل هذا" اهـ.

*Aku membaca sebuah hikayat dalam kitabnya Abu Nu'aim dari al-Shahib bin 'Abbad, bahwa ia menyebutkan dalam kitabnya dengan sanadnya, dari Ishaq, bahwa ia berkata: "Ayahku berkata kepadaku: "Suatu hari Imam al-Syafi'i berbicara kepada sebagian ulama fuqaha, lalu beliau berbicara dengan cara yang rinci, mendalam, menuntut dan mempersempit bahasan. Lalu aku berkata: "Wahai Abu Abdillah: "Cara Anda menjelaskan ini metodologi ahli kalam, bukan ahli halal dan haram (fuqaha)". Lalu beliau berkata: "Aku menguasai itu (ilmu kalam), sebelum menguasai ini (ilmu fiqih)."*<sup>168</sup>

Dalam riwayat tersebut, jelas sekali pengakuan Imam al-Syafi'i bahwa beliau menguasai ilmu kalam.

Adapun riwayat yang mengindikasikan bahwa ilmu kalam yang beliau cela adalah ilmu kalam versi Mu'tazilah dan ahli bid'ah antara lain riwayat al-Imam al-Baihaqi dalam *Manaqib al-Syafi'i* sebagai berikut:

وقال الربيع بن سليمان: "حضرت الشافعي وحدتني أبو شعيب إلا أنني أعلم أنه حضر عبد الله بن عبد الحكم ويوسف بن عمرو بن يزيد وحفص الفرد وكان الشافعي يسميه المنفرد، فسأل

---

<https://ahlulbaitrasulullah.blogspot.com/2015/09/al-imam-al-syafii-radhiyallahu-anhudan.html>, diakses pada 18 Agustus 2016.

<sup>167</sup> *Ibid.*

<sup>168</sup> Al-Baihaqi, *Manaqib al-Syafi'i*, juz 1 hlm. 457

حفص عبد الله بن عبد الحكم فقال: ما تقول في القرآن، فأبى أن يجيبه فسأل يوسف بن عمرو، فلم يجبه وكلاهما أشار إلى الشافعي، فسأل الشافعي فاحتج عليه الشافعي، فطالت فيه المناظرة فقام الشافعي بالحجة عليه بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وكفر حفصاً الفرد، قال الربيع: فلقيت حفصاً الفرد في المسجد بعدُ فقال: أراد الشافعي قتلي " اهـ

*Al-Rabi' bin Sulaiman berkata: "Aku menghadiri Imam al-Syafi'i, dan Abu Syu'aib bercerita kepadaku, hanya saja aku mengetahui bahwasanya telah hadir Abdullah bin Abdul Hakam, Yusuf bin Amr bin Yazid dan Hafş al-Fard. Al-Syafi'i menamakannya al-Munfarid (yang suka nyeleneh). Lalu Hafş bertanya kepada Abdullah bin Abdul Hakam: "Bagaimana pendapatmu tentang al-Qur'an?" Abdullah tidak mau menjawabnya. Lalu Hafş bertanya kepada Yusuf bin Amr. Yusuf juga tidak menjawabnya. Lalu keduanya mengisyaratkan kepada al-Syafi'i. Lalu Hafş bertanya kepada al-Syafi'i, lalu al-Syafi'i mematahkan hujjahnya Hafş. Lalu perdebatan menjadi panjang. Akhirnya al-Syafi'i memenangkan hujjah kepada Hafş bahwa al-Qur'an itu firman Allah dan bukan makhluk, dan ia mengkafirkan Hafş." Al-Rabi' berkata: "Lalu aku bertemu Hafş sesudah itu di Masjid. Ia berkata: "Al-Syafi'i hendak membunuhku."<sup>169</sup>*

Riwayat tersebut yang menceritakan perdebatan Imam al-Syafi'i dan akhirnya mengalahkan Hafş al-Fard menjadi bukti bahwa beliau menguasai ilmu kalam. Perdebatan dengan ahli kalam hanya bisa dilakukan dengan teori ilmu kalam yang sama. Hal ini sebagai bukti bahwa Imam al-Syafi'i menguasai ilmu kalam. Sedangkan ilmu kalam yang beliau cela adalah ilmu kalam versi Hafş al-Fard, Mu'tazilah dan ahli bid'ah.<sup>170</sup>

## 2. Epistemologis

Di tinjau dari aspek epistemologis,<sup>171</sup> konsep *masādir al-ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr juga sama sekali berbeda. Epistemologi konsep *masādir*

<sup>169</sup> *Ibid.*, hlm. 455

<sup>170</sup> Idrus Ramli, *Al-Imam Al-Syafi'i...*, *Ibid.*

<sup>171</sup> Epistemologi berasal dari bahasa Yunani, *episteme* dan *logos*. *Episteme* biasa diartikan pengetahuan atau kebenaran, dan *logos* diartikan pikiran, kata, atau teori. Epistemologi secara etimologi dapat diartikan teori pengetahuan yang benar dan lazimnya hanya disebut teori pengetahuan yang dalam bahasa Inggrisnya menjadi *theory of knowledge*. Secara terminologi epistemologi adalah teori mengenai hakikat ilmu pengetahuan atau ilmu filsafat tentang pengetahuan. Istilah epistemologi dipakai pertama kali oleh J.F. Feriere yang maksudnya untuk membedakan antara dua cabang filsafat, yaitu epistemologi dan ontologi

*al-ahkām* asy-Syāfi'ī adalah moderat, eklektik, dan arabisme. Sementara, epistemologi konsep *masādir al-ahkām* Syahrūr adalah materialisme, dialektika, dan historis.

Ijtihad asy-Syāfi'ī terhadap teks agama (*masādir al-ahkām*) oleh Nasr Abu Hamid dinilai sebagai refleksi moderat-eklektik terhadap pemikiran dua gurunya, Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, antara tradisional dan rasionalis yang berusaha ditengarainya dengan meletakkan dasar-dasar usul fiqh terutama dengan metode qiyas sebagai andalan.<sup>172</sup>

Pemikiran hukum Islam sekarang tak kurang dari sumbangsih arabisme Qurasy asy-Syāfi'ī yang menilai kata-kata yang ada dalam al-Qur'an adalah bahasa arab tanpa ada kata non arab di dalamnya, karena bahasa arablah yang luas polanya, sesuai perkataannya: Orang yang berpendapat bahwa dalam al-Qur'an terdapat kata-kata non arab, dan pendapat itu diterima, mungkin ia melihat dalam al-Qur'an ada kata-kata tertentu yang tidak diketahui oleh sebagian orang arab. Bahasa arab adalah bahasa yang paling luas polanya, paling kaya perbendaharaan katanya. Sejauh yang kami ketahui tidak ada manusia selain nabi yang menguasai seluruh cabang-cabangnya, namun tak ada sesuatu yang asing dari kata-kata arab itu yang tidak dapat diketahui. Pengetahuan tentang bahasa bagi orang arab laksana pengetahuan mengenai

---

(metafisika umum). Kalau dalam metafisika pertanyaannya adalah apa yang ada itu? Maka pertanyaan dasar dalam epistemologi adalah apa yang dapat saya ketahui?" Surajiyo, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2008), hlm. 24.

Dengan kata lain, epistemologi adalah bidang ilmu yang membahas pengetahuan manusia, dalam berbagai jenis dan ukuran kebenarannya. Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, diterj. dari *Philosophical Instructions: An Introduction To Contemporary Islamic Philosophy* oleh Musa Kazhim dan Saleh Bagir (Bandung: Mizan, 2003). hlm. 83.

<sup>172</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Al-Imam as-Syafi'i wa Ta'sis al-Aidulujyah al-Washatiyah*, terj. Khoiron Nahdliyyin, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Elektisisme dan Arabisme*, cet. ke 2, (Yogyakarta: LKIS, 2012) dalam Khairunnisa (resensi), <http://hamdanhusein.blogspot.co.id/2014/09/imam-syafii-moderatisme-elektisisme-dan.html>, diakses pada 18/08/16

sunnah bagi ahli fiqh. Kita tidak menemukan seseorangpun yang mampu menguasai secara keseluruhan sunnah tanpa satu bagianpun yang terlewat.<sup>173</sup>

Di sini Syafi'i tampak ingin mempertahankan bahasa arab sebagai bahasa orisinal yang dimiliki bangsa arab, serta menolak adanya unsur serapan dari akulturasi filologis tersebut. Penulis menilai sikap arabisme Syafi'i itu tidak menjadi masalah karena sifat primordialisme Quraisy sangat kental. Menurut Philip K Hitti mereka merasa terhina jika harus keluar dari keanggotaan sukunya sendiri, dan bangsa arab yang ditempatkan nabi dalam suku Quraisy itu berdomisili di belahan arab bagian utara yang sangat ortodok dibanding arab selatan yang penduduknya sudah heterogen. Tentu hal ini juga berimplikasi pada pemikiran peradaban. Tapi disayangkan, ketika Syafi'i menganggap keluasan bahasa arab hanya nabi yang mengetahui cabang-cabangnya, yang diucapkannya melalui sunnah, sunnah mengental menjadi bahasa edua dari al-Qur'an.<sup>174</sup>

Bagaimana memahami pendekatan materialisme, dialektika, dan historis yang menjadi landasan epistemologi *masādir al-ahkām* Syahrūr? Pendekatan ini dapat dijelaskan dengan pernyataan Njoto, "Materialisme adalah *konsepsi* filsafat Marxis, sedang dialektika adalah *metode-nya*" sedangkan "materialisme historis adalah penerapan atau pengenaaan materialisme dialektik ke alam sejarah manusia".<sup>175</sup>

Menurut Martin Suryajaya, materialisme Marx adalah pengertian bahwa keseluruhan obyek yang menyusun realitas ini tak lain adalah efek dari aktivitas subyek. Dipahami dalam kerangka ini, tak ada yang sepenuhnya natural dalam realitas keseharian, tak ada nostalgia akan kemurnian azali. Kenaikan harga sembako tidaklah alami, begitu juga hutan-hutan yang jadi gundul di Kalimantan, pemanasan global dan matinya seorang buruh pabrik. Semuanya adalah efek dari konfigurasi aktivitas manusia yang tertentu. Sikap

---

<sup>173</sup> *Ibid.*

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> Njoto, *Marxisme: Ilmu dan Amalnya* (Jakarta: Harian Rajat, 1962), hlm. 18 & 27.

kritis yang menolak untuk memandang realitas secara natural dan mengakui adanya intervensi subyektif yang justru mengkonstitusi kenyataan sehari-hari inilah yang disebut Njoto sebagai *konsepsi* materialis.<sup>176</sup>

Sementara, realitas adalah efek dari aktivitas subyektif yang, pada gilirannya, mendeterminasi aktivitas subyektif itu sendiri. Gerak determinasi resiprokal atau gerak dialektis inilah yang juga ditekankan oleh Marx. Dialektika, sesuai dengan pendapat Njoto, merupakan metode dari materialisme Marxis. Artinya, filsafat Marx yang bertumpu pada konsepsi materialis—bahwa yang terselubung pada jantung realitas sesungguhnya tak lain adalah *praxis* subyektif yang jadi material—hanya dapat diekspresikan oleh satu-satunya metode yang cocok dengan karakter materialis ini, yakni metode dialektika—sebuah modus di mana bendanya itu sendiri tidak hadir dalam stabilitas yang diam, melainkan telah selalu dalam gerak determinasi bolak-balik yang tak berkesudahan.<sup>177</sup>

Kesejarahan merupakan tema sentral dalam diskursus Marx. Kita sering mendengar tentang *ramalan* Marx mengenai tatanan komunis dunia sebagai hasil evolusi dialektika sejarah. Seolah-olah Malaikat Sejarah yang bekerja dari balik layar realitas tengah merancang suatu Penyelenggaraan Ilahi bagi kaum proletar sedunia. Seolah-oleh sejarah akan berpuncak pada suatu konflagrasi final antara yang-Baik dan yang-Jahat, antara proletar dan borjuasi, dan akan berakhir dalam suatu surga dunia komunis. Pandangan inilah yang dikenal sebagai historisisme, atau pengertian bahwa sejarah dipimpin oleh suatu *teleologi internal*.<sup>178</sup>

---

<sup>176</sup> *Ibid.*

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> *Ibid.*

### 3. Aksiologis

Sebagaimana tampak secara ontologis dan epistemologis, di tinjau dari aspek aksiologis,<sup>179</sup> konsep *masādir al-ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr juga sama sekali berbeda. Secara aksiologis dari konsep *masādir al-ahkām* asy-Syāfi'ī melahirkan ilmu *uṣul fiqh* yang pertama. Sementara konsep *masādir al-ahkām* Syahrūr melahirkan *uṣul fiqh* baru yang disebut sebagai *naẓariyah hudūdiyyah* (teori batas). Oleh karena itu, jika asy-Syāfi'ī seringkali digelari sebagai Bapak *uṣul fiqh*,<sup>180</sup> Syahrūr seringkali digelari sebagai “Immanuel Kant”-nya dunia Arab dan “Marthin Luther”-nya dunia Islam.<sup>181</sup>

Tentang gelar asy-Syāfi'ī sebagai Bapak *uṣul fiqh* terdapat perbedaan pendapat. Menurut Wael B. Hallaq, gelar asy-Syāfi'ī sebagai guru arsitek ilmu ushul fikih adalah lemah. Hal itu hanya kreasi ulama generasi jauh sesudahnya, terutama kelompok ulama sunni yang fanatik terhadap mazhab Syāfi'ī. Alasan Hallaq adalah karena kitab-kitab *uṣul* Syāfi'iyah itu baru muncul pada akhir abad III H dan awal abad IV H. Paling tidak ada kurang lebih satu abad fase kekosongan kitab *uṣul fiqh*. Oleh karena itu *ar-Risālah* tidaklah populer pada masa kelahirannya, apalagi diklaim sebagai sintesis antara dua kubu Islam Rasionalis Kufah dan Tradisionalis Basrah. Klaim

---

<sup>179</sup> Aksiologi berasal dari bahasa Yunani yaitu *axion* yang berarti “nilai” dan *logos* yang berarti “ilmu” atau “teori”. Jadi, aksiologi adalah ilmu tentang nilai. Aksiologi adalah cabang filsafat yang mempelajari tentang nilai secara umum. Sebagai landasan ilmu, aksiologi mempertanyakan untuk apa pengetahuan yang berupa ilmu itu dipergunakan? Bagaimana kaitan antara cara penggunaan tersebut dengan kaidah-kaidah moral? Bagaimana penentuan objek yang ditelaah berdasarkan pilihan-pilihan moral? Bagaimana kaitan antara teknik prosedural yang merupakan operasionalisasi metode ilmiah dengan norma-norma moral atau profesional? Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu...* hlm. 105.

Menurut Brameld, ada tiga bagian yang membedakan di dalam aksiologi. Pertama, *moral conduct*, tindakan moral. Bidang ini melahirkan disiplin khusus yaitu etika. Kedua, *esthetic expression*, ekspresi keindahan yang melahirkan estetika. Ketiga, *socio-political life*, kehidupan sosio-politik. Bidang ini melahirkan ilmu filsafat sosio-politik. Abdullah Idi dan Jalaluddin, *Filsafat Pendidikan: Manusia, Filsafat dan Pendidikan* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2007). hlm. 129 dalam Muhammad Noor Syam, *Filsafat Pendidikan dan Dasar Filsafat Pendidikan Pancasila* (Surabaya: Usaha Nasional, 1986), hlm. 34-36.

<sup>180</sup> as-Suyuthi, *al Wasa-il ila Musamarah al-Awa'il*

<sup>181</sup> Syahrūr, *Nahwa Ushūl Jadīdah ...*, hlm. 360.



terakhir ini juga tidak terbukti, karena dua kubu itu sama-sama tidak tertarik dengan kitabnya asy-Syāfi'i tersebut.<sup>182</sup>

Sebelum Hallaq, Ayatullah Hasan Shadr telah menelusuri tentang kelahiran *uṣul fiqh*. Hasan Shadr menyimpulkan bahwa Syiah merupakan pelopor yang membidani kelahiran *uṣul fiqh*. Orang pertama yang membuka pintu ilmu ini dan merumuskannya adalah 'Sang Pembongkar Ilmu', Imam Muhammad bin Ali Baqir a.s., lalu putra beliau, yaitu Imam Ja'far Shadiq a.s. Mereka yang mulia telah mendiktekan pelbagai kaidah dan permasalahan Ushul Fikih kepada sekelompok murid mereka, yang pada gilirannya mereka (para murid) itulah yang mengumpulkan semua itu, lalu ulama-ulama yang datang setelah mereka menyusunnya sesuai dengan kerangka pembahasannya, seperti Ushul Al-Rasul, Al-Fushul Al-Muhimmah fi Ushul Al-Aimmah dan Al-Ushul Al-Ashilah. Semua kitab ini dilengkapi dengan riwayat para perawi yang terpercaya dan semua sanadnya bersambung sampai kepada Ahlulbait a.s

Bisa dikatakan bahwa orang pertama yang secara khusus menyusun sebagian pembahasan ilmu Ushul Fikih ke dalam sebuah kitab adalah Hisyam bin Hakam, guru besar kaum mutakallim, murid utama Imam Ja'far bin Muhammad Shadiq a.s. Ia mengarang sebuah kitab dengan judul Al-Alfaz. Di dalamnya ia merumuskan sejumlah masalah yang merupakan tema-tema pokok ilmu tersebut.

Setelah Hisyam adalah Yunus bin Abdurrahman; budak keluarga Yaqthin, murid utama Imam Musa Kazhim as. Ia mengarang kitab Ikhtilaful Hadits, yang di dalamnya terdapat pembahasan penting seperti 'Ta'arudh Dalilain' dan 'al-Ta'adul wa Tarjih bainahuma'.

Suyuthi (W. 911 H) dalam *al-Awa'il* mengatakan, "Orang pertama yang mengarang kitab di bidang *uṣul fiqh* adalah Al-Syafi'i, berdasarkan ijma' para ulama." Maksudnya, Imam Syafi'i adalah orang pertama di antara empat Imam mazhab Ahli Sunnah. Yang mirip dengan kitabnya dari segi ukurannya yang kecil dan susunan pembahasannya, adalah kitab *uṣul fiqh* karya Syekh Mufid

---

<sup>182</sup> Wael B. Hallaq, "Was asy-Syafi'i the Master Architect of Islamic Jurisprudence", dalam *International Journal of Middle East Studies*, 1993, hlm. 25.

Muhammad bin Muhammad bin Nu'man yang terkenal dengan gelar 'Ibnul Mu'alim' dan 'Syaiikh Asy-Syi'ah'. Kedua kitab mereka itu telah dicetak.

Namun, kitab *uṣul fiqh* yang dikarang oleh generasi pertama adalah *al-Zari'ah fi 'Ilm Ushul al-Syari'ah*, karya Syarif Murtadha. Meskipun ukurannya amat sederhana, kitab ini meliputi pembahasan ilmu tersebut secara lengkap dalam dua jilid. Selain itu, Syarif Murtadha juga mengarang banyak kitab di bidang ini, dan kitab *al-Zari'ah* merupakan kitabnya yang paling sederhana sekaligus paling baik.

Namun, dapat dikatakan bahwa terdapat sebuah kitab yang lebih baik darinya, yaitu *al-'Iddah* karya Syekh Abu Ja'far Muhammad bin Hasan bin Ali Thusi. Kitab *al-'Iddah* ini sungguh kitab terbaik yang pernah dikarang di bidangnya di masa-masa sebelumnya. Itulah kitab yang amat sederhana sekaligus bukti atas ketelitian dan kecermatan sang penulisnya.<sup>183</sup>

Tabel 3. Perbandingan Konsep *Masādir al-Ahkām*

No	Filosofi	<i>Masādir al-Ahkām</i> asy-Syāfi'ī	<i>Masādir al-Ahkām</i> Syahrūr
1	Ontologis	<i>Al-Qur'an</i> <i>As-Sunnah</i> <i>Al-Ijmā'</i> <i>Al-Qiyās</i>	Akal Realitas (alam dan kemanusiaan) Ayat-ayat <i>muḥkamāt</i>
2	Epistemologis	Moderat-eklektik- arabisme	Materialisme-dialektika- historis
3	Aksiologis	<i>Uṣul Fiqh</i>	Teori hudud

Mengapa muncul konsep *masādir al-ahkām* dalam metodologi hukum Islam? Hal ini dapat dijelaskan dari aspek kausalitas.<sup>184</sup> Secara kausalitas,

<sup>183</sup> *Ibid.*, hlm 312

<sup>184</sup> Penelitian kausal komparatif adalah penelitian yang dilakukan untuk membandingkan suatu variabel (objek penelitian), antara subjek yang berbeda atau waktu yang berbeda dan menemukan hubungan sebab-akibatnya. C. Marzuki, *Metodologi Riset* (Jakarta: Erlangga, 1999), hlm.122.

kelahiran konsep *masādir al-ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr memiliki persamaan, yaitu bermula dari adanya krisis *uṣūl al-fiqh* (metodologi hukum Islam). Namun kasusnya berbeda. Konsep *masādir al-ahkām* asy-Syāfi'ī muncul lantaran tidak adanya kitab *uṣūl fiqh*, sementara, konsep *masādir al-ahkām* Syahrūr muncul lantaran kitab *uṣūl fiqh* yang telah disusun semenjak asy-Syāfi'ī dianggap sebagai metodologi yang sudah baku yang tidak dapat disentuh.

Secara praktis ilmu *uṣūl al-fiqh* sesungguhnya telah lahir bersamaan dengan ilmu fiqh, meskipun penyusunan ilmu fiqh lebih dulu dilakukan dari pada *uṣūl al-fiqh*. Fiqh lahir sejak masa sahabat setelah Rasulullah saw. wafat, sejak saat itu *uṣūl al-fiqh* sudah mulai digunakan sahabat dalam mengistinbathkan hukum dan melahirkan hukum. Pada masa itu ilmu ini belum dinamakan ilmu *uṣūl al-fiqh*.<sup>185</sup>

Salah seorang sahabat yang mulai menggunakan *uṣūl al-fiqh* adalah Umar bin Khattab mengenai harta ghanimah.<sup>186</sup> Pada masa tabi'in *uṣūl al-fiqh* semakin berkembang dan sudah mulai digunakan dalam banyak kesempatan, sehingga akhirnya pada masa imam asy-Syāfi'ī mulai dibukukan atas permintaan seorang raja, Abdul Rahman bin Mahdi di Makkah, yang berkuasa pada masa itu.<sup>187</sup> Di

---

<sup>185</sup> Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Zikrul Media Intelektual, 2004), hlm. 4.

<sup>186</sup> *Ibid.*, hlm. 12

<sup>187</sup> Menurut Syaikh Ahmad Syakir, sebab Imam Syafi'i menamakan kitabnya dengan *ar-Risalah* karena adanya surat menyurat antara beliau dengan Abdul Rahman bin Mahdi. Ketika itu, al-Syafi'i menulis *ar-Risalah* atas permintaan Abdul Rahman bin Mahdi di Makkah. Abdurrahman meminta Imam Syafi'i untuk menuliskan suatu kitab yang mencakup ilmu tentang al-Qur'an, hal ihwal yang ada dalam al-Qur'an dan disertai juga dengan hadis Nabi. Kitab ini setelah dikarang, disalin oleh murid-muridnya dan dikirim ke Makkah. Itulah sebabnya kitab itu dinamakan sebagai kitab *ar-Risalah*. Kitab ini di tulis di Baghdad selama kunjungan kedua Imam Syafi'i di kota itu dan kemudian diperbaiki ketika pindah ke Mesir pada tahun 814 M. Setelah itu, kitab *ar-Risalah* telah menaikkan namanya sebagai intelektual muslim yang pertama kali meletakkan asas-asas ilmu *Uṣūl Fiqh*.

Menurut Syaikh Ahmad Syakir, kitab *al-Risalah* disusun oleh Imam asy-Syafi'i sebanyak dua kali, yaitu kitab *ar-Risalah al-Qadimah* (edisi awal) dan *ar-Risalah al-Jadidah* (edisi baru). *ar-Risalah al-Qadimah* disusun oleh Imam asy-Syafi'i ketika di Makkah demi memenuhi permintaan 'Abdul Rahman bin Mahdi rahimahullah (198 H) di 'Iraq ketika itu. Ia adalah kitab dalam bentuk surat untuk 'Abdul Rahman bin Mahdi yang menjelaskan tentang tafsir al-Qur'an, himpunan hadis-hadis yang boleh diterima, penghujahan dengan ijma', dan penjelasan ilmu nasikh wal-mansukh dari al-Qur'an dan as-Sunnah.

Meskipun demikian, kitab *ar-Risalah al-Qadimah* yang dimaksudkan tersebut telah lenyap dan apa yang sampai kepada kita hari ini adalah kitab *ar-Risalah al-Jadidah*, yang disusun oleh Imam al-Syafi'i setelah selesainya kitab *al-Umm*. asy-Syāfi'ī, *al-Risalah*, "Mukaddimah", (Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.tp., tth.), hlm. 10-11.

samping itu, ada beberapa sebab lain yang melatari asy-Syāfi'ī membukukan *uṣūl al-fiqh*, antara lain :

- a. Adanya perdebatan sengit antara madrasah Irak dan madrasah Hijaz.
- b. Mulai melemahnya kemampuan bahasa Arab di sebagian umat Islam akibat interaksi dengan bangsa lain terutama Persia.
- c. Munculnya banyak persoalan yang belum pernah terjadi sebelumnya dan memerlukan kejelasan hukum, sehingga kebutuhan akan ijtihad semakin mendesak.<sup>188</sup>

Berbeda dengan asy-Syāfi'ī, yang mendorong Syahrūr menyusun *uṣūl al-fiqh* baru dan melahirkan Teori Batas (nazariyah hududiyah) adalah:

- a. Tidak adanya metode penelitian ilmiah yang objektif yang terkait dengan kajian al Kitab (ayat-ayat Al Qur'an) yang diturunkan kepada Muhammad.
- b. Kajian-kajian Islam masa kini seringkali bersandar pada perspektif ulama-ulama terdahulu yang dianggap sudah mapan, lebih bersifat subjektif sehingga hasil kajian Islam yang sekarang hanya digunakan untuk memperkuat asumsi-asumsi yang sudah ada.
- c. Umat Islam saat ini tidak memanfaatkan keilmuan filsafat humaniora karena masih menganggap ilmu yang berasal dari Yunani itu adalah keliru dan sesat.
- d. Tidak adanya epistemologi Islam yang valid. Akibatnya umat Islam pada masa sekarang hanya berpaku pada doktrin-doktrin pemikiran ulama mazhab.
- e. Produk-produk fiqh yang ada pada masa sekarang sudah tidak relevan dengan tuntutan modernitas. Sehingga diperlukan formulasi hukum fiqh yang baru.<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup> *Ibid.*, hlm. 13

<sup>189</sup> Muhammad Syahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān...*, hlm. 29-32

Tabel 4. Kausalitas Konsep *Masādir al-Ahkām*

Kausalitas Konsep <i>Masādir al-Ahkām</i>			
Sebab	Akibat	Sebab	Akibat
Tidak ada metodologi ijtihad.	<i>Masādir al-Ahkām</i> asy-Syāfi'ī	<i>Uṣul Fiqh</i> dianggap sebagai metodologi yang sudah baku yang tidak dapat disentuh	<i>Masādir al-Ahkām</i> Syahrūr

#### D. Implikasi Konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syahrūr terhadap Metodologi Hukum Islam

Setelah kita melakukan komparasi terhadap dua konsep tersebut, kita mengetahui bahwa terdapat perbedaan-perbedaan di samping persamaan-persamaan dari konsep *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan *Masādir al-Ahkām* Syahrūr.

Berdasarkan hal ini dapat dipahami bahwa konsep *Masādir al-Ahkām* pada hakikatnya merupakan konsep yang bersifat ijtihadi. Sebagai konsep ijtihadi, maka *Masādir al-Ahkām* bersifat dinamis. Ia akan dapat dan terus berkembang seiring dengan perkembangan tempat dan zamannya.

Dengan demikian, adanya anggapan bahwa *Uṣul Fiqh*, yang di dalamnya terdapat *Masādir al-Ahkām* sebagai tumpuan dasarnya, merupakan metodologi yang sudah baku yang tidak dapat disentuh menjadi tidak dapat dipertahankan. Hal ini sangat rasional. Terlebih, jika kita melihat fakta bahwa peristiwa hukum selalu berkembang mendahului metodologi hukum. Sejarah awal kelahiran *Uṣul Fiqh* sendiri dapat menjadi bukti yang otentik bahwa hukum berkembang lebih cepat dibanding metodologinya. *Uṣul Fiqh* (asy-Syāfi'ī) lahir satu abad kemudian setelah *fiqh*.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. KESIMPULAN

Berawal dari kegelisahan yang sama terhadap krisis metodologi hukum Islam, asy-Syāfi'ī dan Syaḥrūr memandang perlu adanya konsep *Masādir al-Ahkām*. Meskipun demikian, karena keduanya dipisahkan oleh rentang sejarah yang cukup jauh, latar belakang pendidikan, lingkungan sosial dan suasana politik yang berbeda. Maka, konsep *Masādir al-Ahkām* yang diajukan oleh asy-Syāfi'ī memiliki sejumlah perbedaan di samping persamaan dengan konsep *Masādir al-Ahkām* yang ditawarkan oleh Syaḥrūr. Secara umum, al-Syāfi'ī berpendapat bahwa *Masādir al-Ahkām* sebagai dasar untuk melakukan *istinbat* (penggalian) suatu hukum ada empat, yaitu: *al-Qur'an*, *as-Sunnah*, *al-Ijmā'*, dan *al-Qiyās*. Keempat dasar ini yang kemudian dikenal sebagai dasar-dasar mazhab Syafi'i.

Berbeda dengan asy-Syafi'i, menurut Syaḥrūr metode *istinbath* hukum yang dijadikan *Masadir al-Ahkam* hanya satu, yaitu: ayat-ayat *muḥkamāt*. Ia tidak menggunakan *ijmā'* maupun *qiyās* karena pemahaman Syaḥrūr tentang *ijmā'* dan *qiyās* sangat berbeda dengan definisi asy-Syafi'i. Syaḥrūr kemudian merumuskan bahwa konsep *Masādir al-Ahkām* sebagai dasar penggalian hukum Islam ada tiga, yaitu: akal, realitas (alam dan kemanusiaan) dan ayat-ayat *muḥkamāt*.

Posisi akal sebagai sumber hukum dalam pemikiran usul fiqh Syaḥrūr terlihat pada argumentasi yang dia kemukakan dalam karya-karyanya. Pertama, argumentasi asal hukum. Kedua, argumentasi ke-*hūdūd*-an syari'at Nabi Muhammad. Ketiga, argumentasi kematangan kemanusiaan Muhammad. Keempat, argumentasi penggunaan sistem pengetahuan modern dalam penciptaan hukum. Kelima, argumentasi kemaslahatan sosial.

Pandangan Syaḥrūr tentang realitas (alam dan kemanusiaan) sebagai sumber hukum bermula dari pembedaannya atas *kalam* (perkataan) Allah dengan *kalimat* (tanda-tanda) Allah. *Kalam* Allah, yaitu *at-Tanzīl al-hakim* Allah adalah realitas alam dan kemanusiaan. *Kalām* Allah adalah *naṣ* yang dibawa oleh Jibril dan disampaikan kepada hati Muhammad. *Naṣ* itu bersifat statis. Sedangkan

*kalimāt* Allah adalah realitas yang meliputi realitas alam dan manusia. Realitas ini selalu bergerak dinamis dan berkembang. Manusia dalam memahami salah satunya harus memperhatikan relevansinya dengan yang lainnya. Bahkan Syaḥrūr berpendapat bahwa pemahaman manusia atas *kalimāt* Allah menjadi bekal baginya untuk memahami *Kalam* Allah.

Syaḥrūr membagi *Al-Kitāb* menjadi empat bagian: *Al-Qura'an*, *As-Sab' al-Maṣāni*, *Tafsīl al-Kitāb*, dan *Umm al-Kitāb*. Bagian pertama dan kedua oleh Syaḥrūr disebut dengan ayat-ayat *mutasyābihāt*, bagian ketiga disebut dengan ayat yang tidak *muḥkam* dan juga tidak *mutasyābih*, sementara bagian keempat disebut ayat-ayat *muḥkamāt*. Klasifikasi atas wahyu Allah ini merupakan hal baru bagi sejarah ilmu-ilmu Al-Qur'an. Sebab, selama ini hanya dikenal dua klasifikasi atas wahyu Allah, yakni: *muḥkamāt* dan *mutasyābihāt*.

## **B. SARAN**

Idealnya hukum Islam dapat mengimbangi dinamika masyarakat yang seringkali bergerak lebih cepat dibanding dengan perangkat hukumnya. Namun, faktanya hukum Islam seringkali bergerak lambat dalam merespon dinamika masyarakat. Akibatnya, tidak sedikit kasus-kasus hukum terbengkalai lantaran tidak menemukan landasan hukumnya yang pasti.

Hal ini boleh jadi karena metodologi hukum Islam (usul fiqh) tidak berkembang secara signifikan. Maka, dengan mengkaji metodologi hukum Islam secara komparatif khususnya tentang subyek *Masādir al-Ahkām* asy-Syāfi'ī dan Syaḥrūr, kita dapat menemukan beberapa hal yang menjadi faktor kemandegan bagi perkembangan metodologi hukum Islam untuk kemudian dicari solusinya.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Baqī, Muhammad Fu‘ad, *al-Mu‘jam al-Mufahras li al-Fad al-Qur‘an al-Karim*, cet. ke-3 (Dar al-Fikr li al-Taba‘ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi’, 1412 H./1992 M.).
- al-Bukhārī, Abu ‘Abd Allah Muḥammad Ibn Isma‘il ibn Ibrahim ibn al-Mugirah, *Sahīh al-Bukhārī*, cet. 1, Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah 1992. Juz I.
- Al-Hanafī, Muhammad bin Iyyas “Bada’iu Az-Zuhur fī Waqo’i Ad-Duhur”, Tahqiq Muhammad Mustofa, *Al-Hai‘ah Al-‘Ammah li Al-Kitab*, Mesir: t.p., 1984 M, Juz V.
- al-Khalaf, Abdul Wahab, *‘Ilm Usul al-Fiqh*, Jakarta: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah Syabab al-Azhar, 1410 H./1990 M.
- al-Malibarī, Zanuddin Abdul Aziz, “Fathu al-Mu‘īn bi Syarh Qurrat al-‘Ain bi-Muhimmāti ad-Dīn”, cet. ke-1, tahqiq Bassam Abdul Wahab al-Jabi, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1424 H/2004 M.
- al-Qardāwī, Yusuf, *al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām*, terj. H. Mu‘ammal Hamidī PT. Bina Ilmu, 1993, dalam <http://media.isnet.org>, diakses tanggal 10-05-2015.
- Al-Qardhawī, Yusuf, *Pasang Surut Gerakan Islam*, terj. Ahmad Syaifuddin Jakarta: Media Dakwah, t.th.
- al-Qardawi, Yusuf, *Fiqh Perbedaan Pendapat antar Gerakan Islam*, cet. ke- 4; Jakarta: Rabbani Press, 2002.
- Al-Qur‘ān Digital*, versi 2.0, 2004.
- al-Qurtubi, Abu Abdillah, *al-Jami‘ li Ahkam al-Qur‘an*, Jilid V, Kairo: Dar al-Kitab al-‘Arabiyy, 1967.
- an-Nabhani, Yusuf bin Ismail, *Jāmi` Karāmaatil Awliya`* Bairut: Maktabah al-kautsar, 1418 H, juz 1.
- An-Nawawi, *Syarh an-Nawawi li as-Sahih Muslim*, (7/92)
- Al-Nawawi, Muhammad ibn Umar al-Banteni al-Jawi, *Uqud al-Lujjain fi Huquq al-Zawjayn*, Tk: tp, tth.
- As-Sakhawī, *Ad-Ḍau al-Lami’ li Ahli al-Qarn at-Tasi’*, Beirut: Dar Maktabah Al-Hayat, t.t., juz 3.



- As-Sayuṭī, *Naḍmu al-‘Aqayan fi A’yani al-A’yan*, Beirut: Darul kutub Al-Ilmiyyah, tt.
- asy-Syafi‘iy, *ar-Risalah*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- al-Shidieqy, T.M. Hasbi, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab*, Semarang: PT. Pustaka Rizqi Putra.
- at-Tihami, Abu Muhammad, *Qurratu al-‘Uyun Finnikahi asy-Syar’i*, Kediri, al-Hidayatut-Tullab, t.th.
- Az-Zarkily, Khoiruddin, *Al-‘Alam*, cet. ke-14, Beirut: Dar Al-Ilmi, 1992 M, Juz 3.
- Bodgan & amp, Robert C.; Sari Knopp Biklen, *Qualitative Research for Education An Introduction to Theories and Methods*, Allyn and Bacon, Boston, MA, 2007.
- Chalil, Moenawir, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995).
- Coulson, Noel J., *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence*, Chicago: The University of Chicago Press, 1969.
- Creswell, John W, *Research Design: Qualitative & Quantitative Approach*, London: Sage, 1993, dalam <http://id.wikipedia.org/wiki/Teori>, diakses tanggal 10-05-2015.
- Emzir, *Metodologi Penelitian Pendidikan Kuantitatif dan Kualitatif*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2007.
- Fanani, Muhyar, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern* cet. ke-1; Yogyakarta, LkiS, 2010.
- Gregor Polančič, *Gambar Metode Penelitian Empiris*, 2007
- <https://kajiantimurtengah.wordpress.com/2010/12/04/mengenal-Syahrūr-dan-teori-batasnya/>, diakses pada tanggal 28 Juli 2016.
- Hadi, Sholikul, *Paradigma Fiqh Modern*, Yogyakarta : Idea Press. 2009.
- Hanifah, Abu, *al-Fiqh al-Absat*. Dalam Kamaluddin Ahmad, *Isyarat al-Maram min ‘Ibarat al-Imam*, Kairo: t.p., 1949.
- Hasan, Ahmad, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad: Islamic Research Institut, 1970.

- Heriyanto, Husain, *Paradigma-Holistik*, Bandung: Teraju-Mizan, 2002.
- Huzaimah T.Y., *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Jakarta: logos Wacana Ilmu, 1999.
- Ibnu Manzur, *Lisan al-‘Arab*. Vol. XIII, Beirut: t.p.
- Ibnu Sa’d, *al-Tabaqat al-Kubra*. Vol. I, Beirut: t.p., 1957.
- Kartanegara, Mulyadhi, *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam* (Jakarta: Baitul Ihsan. 2006).
- Khalaf, Abdul Wahab, *‘Ilm Usūl al-Fiqh*, ttp.: Dār al-Qalam, 1978/1398.
- Khalaf, Abdul Wahhab, *Masadir at-Tasyri al-Islami fi ma la Nasa fih*, Kuwait: Dar al-Qalam, 1972.
- Mubarok, Ahmad Zaki, *Pendekatan Strukturalisme linguistic dalam Tafsir Al-Qur’an ala M. Syaḥrūr*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2007.
- Rusli, Hardijan, “*Metode Penelitian Hukum Normatif: Bagaimana?*”, Law Review Fakultas Hukum Universitas Pelita Harapan, Vol. V No. 3 Tahun 2006.
- Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, cet. ke-1, terj. H. Kamaluddin A. Marzuki, Bandung: al-Ma’arif, 1987, Jilid XII.
- Sirry, Mun’im A., *Sejarah Fiqih Islam: Sebuah Pengantar*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Soekanto, Soerjono dan Sri Mamudji, *Penelitian Hukum Normatif Suatu Tinjauan Singkat*, Cet. ke – 11, Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2009.
- Surajiyo, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2008)
- Suriasumantri, Jujun S., *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1995.
- Supena, Ilyas dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gema Media, Cet ke-1, 2002, hal. 581
- Syaḥrūr, Muḥammad, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar’ah: al-wasiyah, al-irts, al-qawamah, at-ta’adudiyah, al-hijāb*, cet. ke-1, Suriah: Al-Ahali li al-thaba‘ah wa al-nasyr wa al-tauzi‘, 2000.

- Syaḥrūr, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah*, Suriah: Al-Ahali li al-thaba'ah wa al-nasyr wa al-tauzi', t.tp.
- Syaltut, Mahmud, *al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*, Mesir: Dar al-Qalam, 1996.
- Syamsuddin, Amir. *Pembaharuan, Pemikiran dalam Hukum Islam*. Cet. II; Padang: Angkasa Raya, 1993.
- Syarifuddin, Amir, *Pembaharuan Pemikiran dalam Islam*, cet. ke-10, Padang: Angkasa Raya Padang, 1990.
- webster, Merriam, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/deduction>, diakses tanggal 03/04/2015.
- Yazdi, Muhammad Taqi Misbah, *Buku Daras Filsafat Islam*, diterj. dari *Philosophical Instructions: An Introduction To Contemporary Islamic Philosophy* oleh Musa Kazhim dan Saleh Bagir, Bandung: Mizan, 2003.
- Zahrah, Abu, *al-Syafi`i Hayatuhu wa Asrulu wa Ara'uhu wa Fiqhuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1418 H./1997.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Usūl al-Fiqh*, ttp.: Dār al-Fikr al-'Arabi, t.t.
- Yazdi, Muhammad Taqi Mishbah *Buku Daras Filsafat Islam*, diterj. dari *Philosophical Instructions: An Introduction To Contemporary Islamic Philosophy* oleh Musa Kazhim dan Saleh Bagir (Bandung: Mizan, 2003).

## **LAMPIRAN-LAMPIRAN**

1. Administrasi Penelitian
  - a. Administrasi Pendaftaran
    - 1) Formulir Pendaftaran
    - 2) Surat Rekomendasi dari Fakultas
    - 3) Foto copy SK Jabatan Fungsional
  - b. Bukti Seminar Proposal
    - 1) Foto copy lembar penilaian reviewer dalam seminar proposal
    - 2) Foto copy daftar hadir seminar proposal
  - c. Bukti Monitoring  
Lembar laporan monitoring oleh peneliti kepada LP2M
  - d. Bukti Seminar Hasil Penelitian
    - 1) Foto copy lembar penilaian reviewer dalam seminar hasil
    - 2) Foto copy daftar hadir seminar hasil
2. Administrasi Pendukung
  - a. SK Rektor Institut Agama Islam Negeri Surakarta Nomor 179 Tahun 2016
  - b. Biodata Peneliti

## Lampiran 01 Formulir Pendaftaran

Lampiran 02 Surat Rekomendasi dari Fakultas

Lampiran 03 Foto copy SK Jabatan Fungsional

Lampiran 04 Foto copy lembar penilaian reviewer dalam seminar proposal





Lampiran 05 Foto copy daftar hadir seminar proposal

Lampiran 06 Lembar laporan monitoring oleh peneliti kepada LP2M

**FORMULIR MONITORING PENELITIAN  
LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT  
IAIAN SURAKARTA TAHUN 2016**

**A. Identitas Penelitian**

Judul Penelitian	:	KONSEP MASĀDIR AL-AHKĀM (Studi Komparasi antara Pemikiran asy-Syāfi'i dan Muhammad Syahrūr)
Klaster Penelitian	:	Individual
Perguruan Tinggi	:	IAIN Surakarta
Peneliti	:	
a. Nama Lengkap	:	Drs. Abdul Aziz, M. Ag.
b. NIP/NIDN	:	196804051994031004/ 2005046803
Waktu Penelitian	:	3 bulan
Biaya yang Diusulkan	:	Rp. 20.000.000,00 (Dua puluh juta rupiah)

**B. Pelaksanaan Penelitian**

No	Kegiatan	
1	Waktu Pelaksanaan Kontrak Kerja	3 Bulan
2	Kegiatan Yang Telah Dilaksanakan	a. Telah melaksanakan seminar hasil penelitian b. Menyelesaikan bab I-IV
3	Bukti Fisik Pendukung	a. Foto copy lembar penilaian reviewer dalam seminar proposal b. Foto copy daftar hadir peserta seminar proposal c. Laporan bab I-IV

Surakarta, 01 Juli 2016

Peneliti,

Drs. Abdul Aziz, M. Ag.  
NIP. 196804051994031004

## Lampiran 06 Bukti Seminar Hasil Penelitian

Lampiran 07 Foto copy lembar penilaian reviewer dalam seminar hasil

Lampiran 08 Foto copy daftar hadir seminar hasil

Lampiran 09 Surat Keputusan Rektor Institut Agama Islam Negeri Surakarta  
Nomor 179 Tahun 2016





Lampiran 10 Biodata Peneliti

**BIODATA PENELITI**

1. Nama Lengkap : Drs. Abdul Aziz, M. Ag.  
 2. Tempat, tanggal lahir : Batang, 05 April 1968.  
 3. NIP. : 196804051994031004  
 4. Alamat Sekarang : Sanggir Permai No. 27 RT.02 RW. IX  
 Paulan Colomadu Karanganyar Surakarta  
 HP. 0812297 50111; Email:  
[abdulaziz\\_rahman@yahoo.co.id](mailto:abdulaziz_rahman@yahoo.co.id)  
 5. Pendidikan :

Universitas/Institut	Gelar Akademik	Tahun Selesai	Bidang Studi
IAIN Walisongo di Pekalongan	Doctorandus (Drs.)	1992	Syari'ah
IAIN Alauddin Makasar	Master Agama (M. Ag.)	2000	Syari'ah

6. Pengalaman Kerja dalam Penelitian

No.	Institusi	Judul Penelitian	Jabatan	Periode
1	IAIN Walisongo di Pekalongan	<i>Selisih Waktu dari Beda Penetapan Jadwal Waktu Shalat dan Hubungannya dengan Hukum Dukhulul Waqti</i>	Peneliti/Mandiri	1992
2.	STAIN Surakarta	<i>Gerakan Wahabiyah dan Pengaruhnya terhadap Gerakan Pembaharuan di Abad Modern</i>	Peneliti/Anggota	2000
3.	IAIN Alauddin Makasar	<i>Konsep Qat'i-Zanni dan Implikasinya terhadap Dinamika Hukum Islam di Indonesia</i>	Peneliti/Mandiri	2000
4.	STAIN Surakarta	<i>Hukum Islam di Indonesia dalam Sistim Hukum Nasional (Esensi, Eksistensi, Pelembagaan, Pembaruan dan Pengembangan)</i>	Peneliti/Mandiri	2003
5.	IAIN Surakarta	<i>Poligami dan HAM: Konsep Poligami Muhammad syahrur dan Relevansinya</i>	Ketua/Kolektif	2012

<i>dengan HAM</i>				
6.	IAIN Surakarta	<i>Konsep Jihad Abdullah Bin al-Mubarak [118-181/736-797] dan Jihad Global</i>	Anggota/Kolektif	2013
7.	IAIN Surakarta	<i>Studi Fiqh di International Islamic University Malaysia</i>	Peneliti/Individual	2013
8.	IAIN Surakarta	<i>Perkawinan, Keluarga Sakinah dan Masyarakat Madani (Studi Analisis tentang Hukum Keluarga Islam Perspektif UU No. 1 Tahun 1974)</i>	Peneliti/Individual	2014
9.	IAIN Surakarta	<i>Epistemologi Fikih Seksual (Studi Komparatif antara Fikih Klasik dan Kontemporer)</i>	Peneliti/Individual	2015
10.	IAIN Surakarta	<i>Konsep Masādir Al-Ahkām (Studi Komparasi antara Pemikiran asy-Syāfi'i dan Muhammad Syahrūr)</i>	Peneliti/Individual	2016

7. Karya Tulis yang Dipublikasikan:

No.	Judul	Penerbit	Nama	Tahun
1	<i>Mahabah: Suatu Pemikiran Tasawuf Zunun al-Misri</i>	STAIN Surakarta	Dinika (Jurnal Studi Pengembangan Islam)	2000
2	<i>Relasi Jender Dalam Islam, "Takhrij Hadis Bernuansa Jender"</i>	Pusat Studi Wanita STAIN Surakarta Press	Buku (Kumpulan Tulisan)	2002
3	<i>Dinamika Hukum Islam di Indonesia</i>	Jurusan Syari'ah STAIN Surakarta	Al-Ahkam (Jurnal Ilmu Syar'iah)	2003
4	<i>Nikah al-Mut'ah fi Tasyri' al-Islam: Baina al-Ibahah wa al-Tahrim</i>	Jurusan Syari'ah STAIN Surakarta	Al-Ahkam (Jurnal Ilmu Syar'iah)	2004
5	<i>Posisi Hukum Islam di Indonesia dalam Sistem Hukum Nasional</i>	STAIN Surakarta	Dinika (Journal of Islamic Studies)	2004

<b>6</b>	<i>Dakwah Nabi</i>	Jurusan Dakwah STAIN Surakarta	Nadya (Jurnal Ilmu Dakwah)	2005
<b>7</b>	<i>Jelajah Dakwah: Klasik-Kontemporer</i>	Gama Media	Buku (Kumpulan Tulisan)	2006
<b>8</b>	<i>Menelaah Kembali Pro dan Kontra Mut'ah (Tanggapan atas Tulisan Islam Haramkan Kawin Kontrak)</i>	Koran Solopos	Artikel (Kolom Gagasan,)	21/7/2006
<b>9</b>	<i>Etika Dakwah</i>	Jurusan Dakwah STAIN Surakarta	Nadya (Jurnal Ilmu Dakwah)	2006
<b>10</b>	<i>Poligami dalam Perspektif Fikih</i>	Koran Solopos	Artikel (Kolom Gagasan)	15/12/2006
<b>11</b>	<i>Pluralitas Agama dan Implikasinya terhadap kehidupan Berbangsa</i>	STAIN Surakarta	Journal of Islamic Studies: Dinika	2009
<b>12</b>	<i>Gejala Otoritarianisme dalam Fatwa</i>	Koran Solopos	Artikel (Kolom Gagasan)	22/01/2010
<b>13</b>	<i>Paradigma Baru Pendidikan Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani</i>	DEKAMedia	Buku Daras	2011
<b>14</b>	<i>Ateisme sebagai Kritik Agama</i>	Fakultas Usuluddin IAIN Surakarta	Journal of Islamic Studies: Dinika	2012
<b>15</b>	<i>Konsep Qat'i-Zanni dan Implikasinya terhadap Dinamika Hukum Islam di Indonesia</i>	Fakultas Syariah IAIN Surakarta	Buku	2013
<b>16</b>	<i>Fiqih Munakahat</i>	Fakultas Syariah IAIN Surakarta	Buku Daras	2014

## 8. Pengalaman Pengabdian pada Masyarakat

No.	Institusi	Judul Pengabdian	Jabatan	Periode
1.	IAIN Surakarta	<i>Pemberdayaan Pedagang Kecil Tegalrejo Melalui Dakwah dan Ekonomi Humanis.</i>	Anggota (Kolektif)	2013
2.	IAIN Surakarta	<i>Pembinaan Keluarga Sakinah Jamaah Musala Al-Muhajirin di Perumahan Sanggir Permai Desa Paulan Kecamatan Colomadu Kabupaten Karanganyar</i>	Anggota (Kolektif)	2014
3.	IAIN Surakarta	<i>Pengamalan Syariah dalam Pembentukan Keluarga Sakinah di Perumahan Sanggir Permai Desa Paulan Kecamatan Colomadu Kabupaten Karanganyar</i>	Anggota (Kolektif)	2015
4.	IAIN Surakarta	<i>Perkawinan Sebagai Landasan Pembentukan Keluarga Sakinah di Desa Wirogunan Kecamatan Kartasura Kabupaten Sukoharjo</i>	Anggota (Kolektif)	2016

9. Pengalaman Profesional Struktural:

No.	Institusi/Pengalaman Jabatan Struktural	Jabatan	Periode
1.	Jurusan Dakwah STAIN Surakarta	Sekretaris	1998 – 2002
2.	Jurusan Dakwah STAIN Surakarta	Ketua	2002 - 2006
3.	Senat STAIN Surakarta	Anggota	2001 - 2006
4.	Senat IAIN Surakarta (wakil Fakultas Syariah)	Anggota	2014
5.	Fakultas Syariah IAIN Surakarta	Wakil Dekan III	2014 - 2015
6.	Senat IAIN Surakarta (wakil Fakultas Syariah)	Anggota	2016 - ...

10. Jabatan Saat ini:

Dosen (Lektor Kepala) Ilmu Fiqh Fakultas Syariah IAIN Surakarta.

Surakarta, 01 Juli 2016

Yang Menyatakan,

Drs. Abdul Aziz, M. Ag.  
NIP. 196804051994031004

