

Abdul Aziz Rahman

KONSEP QAT'Ī-ZANNĪ DAN IMPLIKASINYA
TERHADAP DINAMIKA HUKUM ISLAM
DI INDONESIA

WAM Surabaya
Press



**KONSEP QAT'Ī-ZANNĪ DAN IMPLIKASINYA
TERHADAP DINAMIKA HUKUM ISLAM
DI INDONESIA**

Abdul Aziz Rahman

Konsep Qat'ī-Zannī dan Implikasinya Terhadap Dinamika Hukum Islam di Indonesia

Penulis

Abdul Aziz Rahman

Copyright@2013, Abdul Aziz Rahman

Hak Cipta dilindungi undang-undang

Dilarang mengutip, memperbanyak dan menerjemahkan sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit, All right reserved

Editor

Abdul Aziz Rahman

Cetakan kedua, November 2013

Dimensi buku A5, 21 x 15

iv, 147 halaman

softcover

ISBN 978-602-1230-07-1

MOTTO

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٧﴾

**Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk
(menjadi) rahmat bagi semesta alam.
(QS. Al Anbiyaa' [21]: 107)**

" الإسلام صالح لكل زمان ومكان "

Islam itu sesuai untuk setiap masa dan tempat

PERSEMBAHAN

Untuk kedua orang tuaku;
Istriku, Umi Furoidah dan
Anak-anakku, Bila, Qifa dan Husain

KATA PENGANTAR

Rektor IAIN Surakarta

Salah satu tugas ilmuwan adalah memproduksi wacana melalui pengajaran, penelitian, dan pengabdian pada masyarakat. Para dosen adalah seorang ilmuwan dan peneliti karena itu mereka dituntut untuk berkarya dan mengabdikan. Jadi, menghasilkan karya ilmiah adalah tugas profetik, yakni tugas kenabian untuk menyebarkan gagasan dan wawasan kepada masyarakat. Para dosen, mau atau tidak mau, harus memenuhi tuntutan ini.

Penerbitan buku-buku ilmiah hasil penelitian ini adalah salah satu usaha menghidupkan tradisi ilmuwan itu. Sekarang-kurangnya ada tiga tujuan dalam penerbitan produk ilmiah para dosen. Pertama, untuk mengembangkan program studi asal dosen itu mengabdikan. Kedua, agar pengajaran kepada para mahasiswa selalu segar karena dosen selalu belajar dan menulis demi ketajaman analisis. Ketiga, untuk tujuan publikasi atau promosi lembaga dan penulis itu sendiri kepada dunia luar sehingga menambah kepercayaan masyarakat. Tiga tujuan tersebut pada gilirannya juga akan meningkatkan mutu lembaga dan melahirkan karya-karya bagus yang menjadi *citation index* bagi lembaga tinggi lainnya.

Dipaparkan tahun 2013 menetapkan diseminasi produk ilmiah dan alhamdulillah dapat direalisasikan dengan baik. Ada 20 judul yang dibiayai untuk diterbitkan atau dipublikasikan. Karya-karya para dosen IAIN harus dapat dibaca secara luas oleh mahasiswa ataupun oleh masyarakat. Selama ini karya-karya itu disimpan di dalam laci dan tidak memiliki kegunaan informatif apa pun. Itulah yang disebut eksformasi. Agar karya-karya itu menjadi bahan informasi, maka harus diterbitkan. Bahkan harus juga diakses diinternet melalui *online*.

Mudah-mudahan upaya IAIN Surakarta dalam mendorong penerbitan karya-karya ilmiah dosen bisa dilanjutkan pada tahun-tahun mendatang. Harapannya para dosen terpicu untuk terus menulis dan meneliti yang selanjutnya dapat membangun tradisi ilmiah dalam arti yang sebenarnya.

Surakarta, 22 Oktober 2013

Rektor IAIN Surakarta,

Dr. Imam Sukardi, M.Ag.

KATA PENGANTAR

Penulis

Segala puji bagi Allah yang dengan rahmat dan rida-Nya, penulis dapat menyelesaikan buku ini dan mempersembahkannya ke hadapan pembaca yang budiman. Buku ini awalnya merupakan tesis Magister penulis di IAIN Alauddin Makassar yang telah penulis pertahankan pada 28 April 2000. Buku ini berkenaan dengan salah satu aspek dari metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) yang diperhadapkan dengan praktek hukum di masyarakat, yaitu mengenai *qaṭ'ī-zannī* dan dinamika hukum Islam di Indonesia. Pokok permasalahannya adalah bagaimana hubungan antara *qaṭ'ī-zannī* dengan dinamika hukum Islam di Indonesia.

Qaṭ'ī-zannī mempunyai hubungan dengan dinamika hukum Islam di Indonesia. Hubungan itu terwujud dalam bentuk saling mempengaruhi antara keduanya. *Qaṭ'ī-zannī* yang mengidealkan terwujudnya hukum Islam menjadi dua kawasan (yaitu kawasan hukum *qaṭ'ī* yang absolut, mutlak benar dan kawasan hukum yang *zannī*, relatif, elastis, dapat berubah-ubah sesuai dengan situasi dan perkembangan zaman) dapat mempengaruhi lajunya dinamika hukum Islam di Indonesia. Sebaliknya, dinamika hukum Islam di Indonesia – yang merupakan potret dari perkembangan tata hukum Islam yang terus menerus sesuai dengan situasi dan perkembangan zaman, juga dapat mempengaruhi idealisme *qaṭ'ī-zannī*. Hubungan timbal balik dalam bentuk saling mempengaruhi ini dapat dibuktikan misalnya dengan lahirnya pasal 182 dan 183 Kompilasi Hukum Islam di Indonesia tentang pembagian harta warisan bagi anak laki-laki dan anak perempuan.

Dalam masalah kewarisan, *qaṭ'ī-zannī* mengidealkan bahwa anak laki-laki mendapat bagian dua kali lipat dari anak perempuan (formula 2:1 diklaim sebagai ketentuan yang *qaṭ'ī*). Sebaliknya, praktek hukum sebagian masyarakat di Indonesia menghendaki bahwa anak laki-laki mendapat bagian yang sama dengan anak perempuan. Sebagai kompromi, terwujudlah kedua pasal tersebut (pasal 182 dan 183 Kompilasi Hukum Islam di Indonesia).

Tampaknya, idealisme *qaṭ'ī-zannī* dalam masalah kewarisan yang terwujud dalam pasal 182 Kompilasi itu adalah menurut pemahaman *qaṭ'ī-zannī* yang konvensional. Sedangkan penerimaan terhadap praktek hukum waris sebagian masyarakat di Indonesia yang terwujud dalam pasal 183 Kompilasi itu adalah menurut pemahaman *qaṭ'ī-zannī* kelompok pembaharu (Munawir Sjadzali Cs.). Dengan demikian, *qaṭ'ī-zannī* dengan segala pemahamannya mempunyai implikasi terhadap dinamika hukum Islam di Indonesia.

Sesederhana apapun sebuah buku, banyak pihak yang terlibat dan berjasa dalam penulisannya. Demikian halnya dengan buku ini. Oleh karena itu, ucapan terima kasih penulis peruntukkan kepada segenap guru, dosen, dan guru besar, utamanya Dr. H. Hamka Haq dan Dr. H. Harifuddin Cawidu, yang bertindak sebagai promotor, Prof. Dr. Hj. Andi Rasdianah dan Dr. H. M. Rafi'i Yunus, yang bertindak sebagai penguji pada tesis penulis, Prof. Dr. Harun Nasution yang telah memberikan pencerahan kepada penulis dalam pemikiran Islam. Terima kasih juga penulis alamatkan kepada Program Pasca Sarjana IAIN Alauddin dan teman-teman IAIN Surakarta juga kepada pihak-pihak yang terlibat dalam penulisan buku ini.

Penulis juga merasa berterima kasih kepada Prof. Dr. Munawir Sjadjali, MA. yang telah menginspirasi penulis menjatuhkan pilihan tema tentang *Qat'ī-Zannī* dan Hukum Islam di Indonesia sebagai judul buku ini. Kemudian, Departemen Agama Republik Indonesia yang telah memberikan beasiswa kepada penulis dalam melanjutkan studi di Program Pasca Sarjana IAIN Alauddin Makassar. Kesempatan ini telah penulis manfaatkan sebaik-baiknya untuk memperdalam ilmu-ilmu Keislaman (*Islamic studies*), terutama hukum Islam, sebuah disiplin ilmu yang kemudian penulis jadikan sebagai basis tesis penulis.

Studi lanjut di program Program Pasca Sarjana IAIN Alauddin hingga penulisan buku ini, tidak mungkin terlaksana tanpa dukungan, kesabaran dan keinginan yang tulus dari orang tua, isteri dan anak-anak tercinta. Penulis hanya dapat berdoa semoga Allah mencurahkan rahmat dan riḍa-Nya kepada kita semua.

Akhirnya, terima kasih kepada pihak penerbit IAIN Press yang telah bersedia menerbitkan buku ini. Tak ada gading yang tak retak. Tak ada karya yang sempurna. Oleh karena itu, kritik konstruktif dan saran dari semua pihak sangat penulis harapkan. Semoga buku ini bermanfaat bagi kita semua.

Surakarta, 01 Oktober 2013

DAFTAR ISI

MOTTO	iii
PERSEMBAHAN	iv
PRAKATA REKTOR	v
KATA PENGANTAR	vi
PENDAHULUAN	1-6
BAB I. EKSISTENSI <i>QAT'Ī-ZANNĪ</i>	7-28
A. Pengertian <i>Qat'Ī-Zannī</i>	40
B. Kategori <i>Qat'Ī-Zannī</i>	11
1. Hukum <i>Qat'Ī</i>	17
2. Hukum <i>Zannī</i>	20
C. Fungsi dan Tujuan <i>Qat'Ī-Zannī</i>	24
BAB II. DINAMIKA HUKUM ISLAM DI INDONESIA	29-85
A. Pengertian Hukum Islam, <i>Syari'at</i> , <i>Fiqh</i> , Fatwa, Yurisprudensi, Undang-Undang-undang.....	29
B. Kunci Dinamika Hukum Islam	40
1. <i>Ijtihād</i>	40
2. <i>Ijmā'</i>	
C. Dinamika Hukum Islam di Indonesia	51
1. Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia.....	51
2. Hukum Islam di Indonesia dan kekuatan Hukumnya.....	66
3. Hukum Waris di Indonesia (Kasus Penerapan <i>Qat'Ī-zannī</i> pada Hukum Waris Indonesia).....	77
BAB III. HUBUNGAN <i>QAT'Ī-ZANNĪ</i> DENGAN DINAMIKA HUKUM ISLAM INDONESIA	86-106
A. <i>Qat'Ī-Zannī</i> dan <i>Ijtihād</i>	86
B. <i>Qat'Ī-Zannī</i> dan <i>Ijmā'</i>	90
C. <i>Qat'Ī-Zannī</i> Versus Praktek Hukum Masyarakat.....	95
D. <i>Qat'Ī-Zannī</i> dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia.....	100
BAB IV. PENUTUP	107-109
A. Kesimpulan	107
B. Implikasi	108
DAFTAR PUSTAKA	110
BIOGRAFI	117
LAMPIRAN.....	120

PENDAHULUAN

Qaṭ'ī-zannī merupakan bidang kajian yang menarik dan signifikan untuk diteliti. Hal ini tidak saja disebabkan oleh status penulis sebagai pengkaji masalah-masalah hukum Islam. Akan tetapi lebih dari pada itu, disebabkan oleh eksistensi *qaṭ'ī-zannī* yang sampai sekarang acapkali masih tetap menjadi objek kontroversi di antara pakar metodologi hukum Islam (*usūl al-fiqh*).

Qaṭ'ī-zannī adalah sepasang term yang sering dipergunakan oleh para pakar metodologi hukum Islam dalam kaitannya dengan pembahasan status Alquran, al-sunnah, dan *al-ijmā'* dari aspek *wurūd* (kedatangan)-nya atau *śubūt* (penetapan)-nya, dan *dalālah* (pengertian)-nya.¹

Pembagian status *qaṭ'ī-zannī* terhadap sumber hukum Islam (Alquran, al-sunnah dan *ijmā'*)² itu mereka lakukan dalam upaya memformulasikan dan menentukan “kawasan” sumber hukum Islam yang tidak lagi dilakukan *ijtihād* dan yang masih dapat (bahkan ada yang harus) dilakukan *ijtihād*. Pembagian secara dikotomi sumber-sumber hukum Islam kepada *qaṭ'ī-zannī* tersebut pada dasarnya bersifat *ijtihādī*.³

¹ Lihat misalnya, ‘Abd al-Wahhab Khallaf, *‘Ilm Usūl al-Fiqh* (Cet. VIII; Kairo: al-Maktabat al-Da‘wat al-Islamiyyah, t.t.), h. 34-35, 42, 52.

² Menurut ‘Abd al-Wahhab Khallaf, *dalil-dalil syara'* (sumber hukum Islam) itu ada sepuluh macam, yaitu; Alquran, al-Sunnah, *al-Ijma'*, *al-Qiyas*, *al-Istihsan*, *al-Maslahat al-Mursalah*, *al-'Urf*, *al-Istishab*, *syar'un man qablanā*, dan *Mazhab al-Sahabah*. Di antara sepuluh macam sumber ini, hanya empat yang disepakati oleh jumhur umat Islam sebagai sumber hukum Islam, yaitu; (1) *Alquran*, (2) *al-Sunnah*, (3) *al-Ijma'*, dan (4) *al-Qiyās*. Keempat sumber yang disepakati oleh mayoritas (jumhur) umat Islam, tiga di antaranya; Alquran, al-Sunnah dan *al-Ijma'* disepakati terbagi atas dua kawasan; yaitu *qaṭ'ī* dan *zannī*. Lihat ‘Abd al-Wahhab Khallaf, *ibid.*, h. 21-22, 34-35, 41-43, 52.

³ Lihat Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi, menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*, (Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1995), h. 92.

Ulama sependapat bahwa dilihat dari *wurūd* dan *tsubūt*-nya, seluruh ayat Alquran berstatus *qaṭ'ī*. Dinyatakan demikian, karena proses periwayatan Alquran, baik pada zaman Nabi maupun sesudahnya, berlangsung secara *mutawātir*, baik makna maupun lafalnya.⁴ Dari aspek *dalālah*-nya, ulama juga sependapat bahwa sebagian dari ayat-ayat Alquran, ada yang berstatus *qaṭ'ī* dan sebagian lagi ada yang berstatus *ẓannī*.⁵

Kalau terhadap Alquran telah terjadi kesepakatan dalam pembagian *wurūd* dan *dalālah*-nya, maka terhadap al-sunnah, ulama agak berbeda pendapat dalam melakukan pembagian status itu. Perbedaan pendapat terjadi karena periwayatan hadis (al-sunnah), ada yang berkategori *mutawātir* dan ada yang berkategori *ahad*.⁶

Kata-kata *qaṭ'ī* dan *ẓannī* dalam berbagai literatur yang dirujuk dalam pembahasan penelitian ini adalah kata-kata yang digunakan untuk menyatakan tingkat kebenaran (validitas) sesuatu. Dalam beberapa literatur, kata-kata *darūrī*, yakni, absolut, dan mutlak disinonimkan dengan kata *qaṭ'ī*, sedang kata-kata *naẓari*, relatif, dan nisbi biasa disinonimkan dengan kata *ẓannī*.⁷

⁴ Abd. al-Wahhab Khallaf, op. cit., h. 34-35; Mustafa al-Siba'iy, *al-Sunnah wa Makānatuhu fī al-Tasyri' al-Islāmī*, (t.t.; Dar al-Qawmiyyah, 1966 M.), h. 344

⁵ Lihat *ibid.*

⁶ Menurut sebagian ulama, pembagian hadis dilihat dari jumlah periwayatnya ada dua macam, yakni *mutawātir* dan *ahad*. Sebagian ulama lagi, ada yang membaginya menjadi tiga macam, yakni: *mutawātir*, *masyhur*, dan *ahad*. Lebih lanjut lihat misalnya Muhammad 'Ajjaj al Khatib, *Usūl al-Hadis 'Ulūmuhu wa Mustalahuhu*, (Bayrut: Dar al-Fikr, 1395 H./1975 M.), h. 303; Mahmud al-Tahhan, *Taysir Mustalah al-Hadis* (Bayrut: Dar al-Qur'an al Karim, 1399 H./1979 M.), h. 18-31.

⁷M. Syuhudi Ismail, op. cit., h. 93.

Pada kawasan *qat'ī*, sumber hukum Islam diidealkan sebagai ketentuan yang pasti, satu dan mutlak, tak boleh berubah dan berbeda-beda, apalagi saling berlawanan. Ajaran yang termaktub dalam kawasan ini, merupakan konsep final yang harus diberlakukan “apa adanya” dalam semua keadaan.

Sebaliknya, pada kawasan *ẓannī*, sumber hukum Islam diidealkan sebagai ketentuan yang dinamis, tidak paten, berbilang dan nisbi, boleh berubah dan berbeda-beda, bahkan saling berlawanan. Ajaran yang terkandung dalam kawasan ini, bukan merupakan konsep final yang harus diberlakukan “apa adanya” dalam semua situasi. Ajaran pada kawasan ini diharapkan dapat menjawab perkembangan dan tantangan zaman, dapat mengakomodir semua permasalahan dan perubahan yang terjadi.

Idealisme *qat'ī-ẓannī* ini acapkali berbenturan dengan praktek hukum di masyarakat. Perbedaan pengambilan sahabat yang meriwayatkan hadis dan penafsiran konsep *imāmah*⁸ atau *wilāyah*⁹ telah dianggap sebagai perbedaan pada

⁸ Titik pembeda yang fundamental dari seluruh Syi'ah adalah pentingnya peranan seorang imam (pemimpin agama dan politik). Mereka percaya bahwa *imamah* merupakan kelanjutan dari *nubuwwah*, dan hujjah atau dasar penalaran yang membuktikan perlunya *Imamah*, sama dengan dasar penalaran tentang perlunya Nabi. Mereka menekankan bahwa imam yang adil adalah dari keturunan Nabi melalui puterinya Fatimah dan 'Ali. Ini adalah doktrin fundamental mereka yang membedakan dari mayoritas Sunni, yang mengakui kepemimpinan yang adil tanpa memandang apakah ia seorang *ahli al-bayt* (keluarga Nabi) atau tidak. Lebih lanjut lihat Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburg: Edinburg University Press, 1962), h. 20-26, 50-56, 99-104; Subhiy Mahmasaniy, *Falsafat al-Tasyri' fi al-Islām*, diterjemahkan oleh Farah Ziadah dengan judul *The Philosophy of Legislation in Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1961), h. 38; A.A. Fayzie, "Shi'i Legal Theory", Dalam Madjid Khadduri & Herbertt Liebesny, *Law in The Middle East* (Washington D.C.: Middle East Institute, 1955), h. 115, 120-121; Madjid Khadduriri, "Nature & Sources Of Islamic Law," h. 22; Joseph Eliash, "The Itsna'ashari Shi'i Juristic Theory Of Political and Legal Authority," *Studia Islamica* 29 (1969) : 2-30; Muhammad Rida al-Muzaffar, *Aqa'id al-Islamiyyah*, diterjemahkan oleh Muhammad H. Acango dengan judul *Akidah Syi'ah Imamah* (Jakarta: Abu Dzarr Press, t.th.), h. 44-45.

⁹ Kata “wilayah” secara bahasa berarti dekat dan memiliki kekuasaan. Secara teknis, wilayah berarti pemerintahan, soipremasi, atau kedaulatan. Dalam makna lain, secara leksikal, wilayah atau wala' berarti persahabatan, kesucian, kesetiaan, atau

dataran *qat'iyah* antara ahli sunnah¹⁰ dan syi'ah.¹¹ Khawarij¹² yang mengkafirkan orang-orang yang tidak sepaham dengan mereka, atau sebagian wahabi¹³ yang

perwalian. Dalam mazhab syi'ah terminologi wilayah menunjukkan kesetiaan kepada pemerintah Imam dan mengakui hak imam untuk memerintah. Muhammad Moussawi, *Teori Wilayah Faqih: Asal Mula dan Penampilannya dalam Literatur Hukum Syi'ah*. Dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *Masalah-Masalah Teori Politik Islam* (Bandung: Mizan, 1993), h. 130

¹⁰ Ketika berlangsung kontroversi pemikiran dan keyakinan antara kelompok ahli *al-ra'yi* dengan pelopornya, Abu Hanifah di Irak, dan kelompok *ahlu al-hadis* dengan pengawalnya antara lain, al-Syi'bi, muncullah kelompok lain yang dipelopori oleh Malik bin Anas dan al-Syafi'iy, yang tidak mengamalkan ajaran *ahlu al-ra'yi* kecuali jika tidak mendapatkan nass (Alquran ataupun Hadis). Kelompok terakhir inilah yang kemudian disebut dengan *Ahl al-Sunnah*. Lihat Mustafa Muhammad al-Syak'ah, *Islam bilā Mazāhib*. Diterjemahkan oleh A. M. Basalamah dengan judul *Islām Tidak Bermazhab* (Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1994), h. 320-323. Sebagai perbandingan, lihat pula H. A.R. Gibb, *Muhammedanism*. Diterjemahkan oleh Abusalamah dengan judul *Islam dalam Lintasan Sejarah* (Cet. IV; Jakarta: Bhatara Karya Aksara, 1983), h. 87; Fazlur Rahman, *Islam* (Cet.II; Chicago: University of Chicago Press, 1979), h. 169; W. Montgomery Watt, op. cit, h. 72-81; Ahmad Amin, *Duhr al-Islām* Jilid IV (Kairo: Al-Nahdah, 1965), h. 96; Sard al-Syari'ah al Mahbubi, *Al-Tawhīd*. Dalam Th. W. Juyboll, *Handleiding tot de Kennis van De Mohammedansche Wet* (Leiden: t.p., 1930) h. 363; Tasy Kubra Zadah, *Miftah al-Sa'adah* Jilid II. Dalam Mustafā Abd al-Raziq, *Tamhīd li Tārīkh al-Falsafat al-Islāmiyah* (Kairo: t.p., 1959), h. 289; Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, *Tarikh al-Tabari*. Jilid IV (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1963), h. 7; Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisis Perbandingan* (Cet.V, Jakarta: Universitas Indonesia, 1986), h. 65; 'Abd. al-Qahir bin Tahir al-Bagdadiy, *al-Farq bayn al-Firqat wa Bayan al-Firqat al-Najiyati Minhum* (Cet. I; Bayrut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1993 H./1973 M.), h. 300-303.

¹¹ Kata Syi'ah bermakna "pengikut" atau "penolong", dan kata musyaya'ah sepadam dengan kata munasarah. Terminologi ini diambil dari peristiwa sejarah masa lalu, yaitu ketika khalifah kertiga, Usman bin Affan terbunuh, yang mengakibatkan kaum muslimin terbagi menjadi dua golongan. Sebagian besar menjadi Syi'ah (pengikut) 'Ali, dan sebagian kecil menjadi pengikut Syi'ah Muawiyah. Selanjutnya seiring dengan perkembangan zaman terminologi Syi'ah lebih dinisbatkan kepada kelompok pengikut 'Ali, dan pemihakan kepada 'Ali berubah menjadi pengutamaan 'Ali dan anak cucunya, sehingga lambat laun tumbuh keyakinan bahwa khilafah dan kepemimpinan ummat adalah hak mutlak bagi keturunan 'Ali Lihat Mustafa Muhammad al-Syak'ah, *ibid.*, h. 133. Bandingkan dengan H.A.R. Gibb, "Muhammadanism" *ibid.*, h. 89-93; Fazlur Rahman, "Islam", *ibid.*, h. 168; Al-Asy'ariy, *ibid.*, h. 156, foot notel; Goldzher, *ibid.*, h. 166

¹² *Khawārij* adalah salah satu sekte dalam Islam yang muncul pada saat terjadinya perselisihan antara Muawiyah bin Abu Sufyan dengan 'Ali bin Abi Talib, yang mencapai puncaknya dengan perang Siffin pada tahun 37 H. Ketika terjadi perundingan antara keduanya sekelompok pengikut 'Ali menyatakan keluar dari tentara 'Ali karena tidak puas terhadap proses dan hasil perundingan (tahkim) itu. Karena peristiwa ini, mereka lalu disebut sebagai *Khawarij*, artinya kelompok yang keluar. Semboyan mereka adalah "La hukma illa Allah" (tidak ada hukum kecuali Allah). Sebagai reaksi dari semboyan ini, 'Ali memberi komentar yang masyhur, "Kata-kata haq yang dimaksudkan batil; Sungguh mereka tidak ingin adanya pemimpin, dan harus ada pemimpin yang baik ataupun yang jahat". Lihat, al-Syak'ah, *ibid.*, h. 103; Bandingkan dengan Fazlur Rahman, *ibid.*, h. 168; al-Asy'ariy, *ibid.*, h. 156; footnote 1; Goldziher, *ibid.*, h. 166.

memusyrikkan *tabarruk*¹⁴ dan *tawasul*,¹⁵ telah menganggap *qat'ī* pada yang *zannī*.¹⁶

Beberapa negara Islam yang menyamakan bagian anak lelaki dengan anak perempuan dalam warisan, seperti di Irak dengan Undang-undangnya No. 188 Tahun 1959, demikian pula di Tunisia, Turki,¹⁷ dan di Indonesia yang baru berupa gagasan yang dilontarkan oleh Munawir Sjadzali di tahun 80-an,¹⁸ adalah suatu hukum yang dianggap telah menyimpang jauh dari hukum Islam yang *qat'ī* oleh sebagian ulama,¹⁹ tapi sebagian yang lainnya lagi menganggap itu tidak menyimpang karena masalah kewarisan bukan masalah yang *qat'ī*.²⁰

¹³ Salah satu dari gerakan agama dan gerakan militer yang paling menarik didalam sejarah bangsa Arab yang terjadi didalam zaman modern di Arabiah Tengah, ialah gerakan yang dipimpin oleh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1787 M). Diilhami oleh studi yang mendalam terhadap tulisan-tulisan Ibnu Taimiyah, tokoh ini mencetuskan suatu gerakan yang berlandasan agama bagi sesama kaumnya. (Goldziher, *ibid*, h. 273; Al-Syak'ah, *ibid*, h. 392-396)

¹⁴ *Tabarruk* maksudnya adalah meminta berkah atau pertolongan kepada para wali, baik yang masih hidup maupun yang sudah meninggal

¹⁵ *Tawassul* maksudnya adalah berdoa kepada Allah dengan perantaraan (tawasul) para wali (kekasih Allah), baik yang masih hidup maupun yang sudah meninggal. Lihat al-Syak'ah, *op. cit*, h. 391,392,394

¹⁶ Jalaluddin Rahmat, *Ijtihād: Sulit Dilakukan Tetapi Perlu*. Dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basir (editor), *Ijtihād dalam Sorotan* (Cet. II; Bandung: Mizan, 1992), h. 199.

¹⁷ Negara-negara tersebut secara resmi mencantumkan dalam konstitusinya bahwa Islam sebagai agama negara. Lihat Masjfuk Zuhdi, *Masailul Fiqhiyah* (Cet. VIII; Jakarta: Haji Masagung, 1994), h. 205-206.

¹⁸ Lihat Sulastomo, *Konterkstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA* (Cet. I; Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia dan Paramadina, 1995), h. 88; Munawir Sjadzali, *Reaktualisasi Ajaran Islam* (Cet. I; Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 2-3

¹⁹ Lihat Masjfuk Zuhdi, *op. cit*, h. 204-206

²⁰ Lihat misalnya, Ibrahim Hosen, LML, *Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam*. Dalam Sulastomo, *op. cit*, h. 279-280

Sementara itu, orang-orang yang menganggap boleh menolak al-sunnah sama sekali, menghalalkan minuman keras, ber*ijtihād* yang melawan nas (*al-Ijtihād fī muqābalat al-nass*) adalah orang-orang yang men-*zannī*-kan yang *qaṭ'ī*.²¹

Kasus-kasus *ijtihād* ‘Umar, khalifah kedua dan seorang sahabat terkemuka, dalam masalah-masalah yang telah jelas ditunjuk oleh teks Alquran dan sunnah yang jelas dan terperinci,²² adalah tetap menganggap kawasan *qaṭ'ī* sebagai ajang *ijtihād*.

Tujuan utama dari penelitian ini adalah untuk mengetahui hubungan antara konsep *qaṭ'ī-zannī* dan dinamika hukum Islam di Indonesia. Untuk itu perlu diketahui, pertama, eksistensi konsep *qaṭ'ī-zannī* dalam proses *istinbāṭ* hukum; kedua, implikasi penerapan konsep *qaṭ'ī-zannī* terhadap hukum Islam di Indonesia. Karena itu bab pertama memaparkan tentang eksistensi konsep *qaṭ'ī-zannī*. Bab kedua mendeskripsikan kenyataan hukum Islam di masyarakat Islam Indonesia. Bab ketiga membahas hubungan antara *qaṭ'ī-zannī* dengan dinamika hukum Islam di Indonesia. Setelah kita memahami konsep *qaṭ'ī-zannī* dan menyaksikan kenyataan hukum Islam di masyarakat Islam Indonesia, maka perdebatan tentang hubungan *qaṭ'ī-zannī* dengan dinamika hukum Islam di Indonesia – yang diringkaskan dalam bab empat – dapat dipahami.

²¹ Haidar Baqir dan Syafiq Basri, *loc. cit*

²² Beberapa contoh *ijtihād* Umar didiskusikan dalam Muhammad Bultajiy, *Manhaj ‘Umar ibn al-Khattāb fī al-Tasyrī’* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1970). Bultajiy menjelaskan masing-masing kejadian itu untuk menunjukkan bahwa Umar tidak bertentangan dengan Alquran dan Sunnah. Yang penting untuk tujuan saya disini, kata An-Na‘im, adalah bahwa perbuatan Umar itu menggambarkan kemungkinan untuk melakukan *ijtihād* dalam masalah-masalah yang sudah diatur secara jelas dan terinci dalam teks Alquran dan Sunnah. Lihat ‘Abdullahi Ahmed An-Na‘im, *Toward an Islamic Law : Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Cet. I; New York: Syracuse University Press, 1990), h. 199, *footnote* 72.

BAB I

EKSISTENSI *QAT'Ī-ZANNĪ*

Dalam diskursus metodologi hukum Islam (*usūl al-fiqh*), eksistensi *qaṭ'ī-zannī* menempati posisi yang demikian sentral. *Qaṭ'ī-zannī* merupakan salah satu pokok bahasan penting yang tidak bisa ditinggalkan dalam pembahasan-pembahasan tentang *ijtihād*. Oleh karena itu, *usūl fiqh* yang merupakan alat untuk melakukan *ijtihād* atau istimbat hukum selalu membicarakan masalah *qaṭ'ī-zannī*. Agar dapat diketahui bagaimana eksistensi *qaṭ'ī-zannī* dalam diskursus ilmu *usūl fiqh*, pada bab ini akan dibahas mengenai pengertian, kategorisasi, fungsi dan tujuan *qaṭ'ī-zannī*.

A. Pengertian *Qaṭ'ī-Zannī*

Kata “*qaṭ'ī*” berasal dari bahasa Arab *al-qaṭ'ī* (القطعي), yang terbentuk dari kata *qaṭ'un* kemudian ditambah *ya'* nisbah.¹ Kata *qaṭ'un* adalah bentuk masdar dari *fi'il ṣulasi* mujarrad: *qaṭa'a-yaqṭa'u-qaṭ'an* (قطع - يقطع - قطة).² Secara etimologi kata dasar *qaṭ'un* terbentuk dari huruf *qaf*, *ṭa'* dan *'ain*. Kata ini menunjukkan kepada makna : صرم وإبانة شيء من شيء (memotong dan menceraikan sesuatu dari sesuatu). Dikatakan bahwa: قطعت الشيء أقطعه قطعاً (Aku memotong sesuatu berkeping-keping).

¹ Yang dimaksud dengan "ya nisbah" adalah huruf *ya'* yang disandarkan kepada suatu kata dalam bahasa Arab, sehingga rangkaian kata tersebut menunjukkan bangsa, suku, keturunan, sifat. Misalnya kata *qaṭ'ī*, artinya bersifat *qaṭ'ī*. Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pondok Pesantren "al-Munawwir", 1994), h. 1509-1510

²Lihat Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam* (Cet. XXVII; Bairut: Dar al-Masyriq, 1975), h. 638

Beberapa literatur seperti Alquran, Hadis, atau syair, banyak mengintr_ disir kata ini dalam pernyataan-pernyataannya. Alquran misalnya menyebut kata ini dalam berbagai bentuknya sebanyak 26 kali.⁴ Ayat-ayat berikut ini: *فَلَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ* ⁶ *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا* ⁷ .adalah di antara contoh-contohnya. Salah satu karya tarj_mah Alquran di Indonesia mengartikan kata *qat'ī* dalam ketiga contoh ayat tersebut dengan “memotong”.⁸ Secara leksikal, Munawir mengartikan kata *al-qat'ī* (القطعي) ke dalam bahasa Indonesia menjadi “secara pasti”.⁹

Jika dikatakan bahwa na_s-na_s Alquran seluruhnya adalah *qat'ī* dilihat dari aspek *wurūd* dan tsubūṭnya, maka maksudnya adalah dipastikan bahwa setiap nas Alquran yang dibaca itu adalah hakekat nas Alquran yang diturunkan oleh Allah kepada Rasulnya. Disamping oleh Rasul saw yang ma'sum kepada umatnya tanpa perubahan atau penggantian. Jika dikatakan, na_i itu adalah *qat'ī dalālah*-nya, maka maksudnya adalah yang menunjukkan kepada makna yang bisa dipahami secara tertentu, tidak ada kemungkinan

⁴ Lihat Muhammad Fuad 'Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahran li al-Faz al-Quran al-Karim* (Cet. III; Dar al-Fikr, t.t), h. 695-696

⁶ QS. al-Maidah (5): 38

⁷ QS. Taha (20): 71

⁸ Departemen Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya* (Semarang: CV. Toha Putra, 1989), h. 165, 576, 837.

⁹ Al-Munawir, *op. cit.*, h. 1220

menerima ta'wīl, tidak ada tempat bagi pemahaman arti yang selain itu. Jadi *dalālah* (petunjuk) nya pasti.¹⁰

Kata “zannī” berasal dari bahasa Arab *al-zannīyu* (الظني), yang terbentuk dari kata *zannun* (ظن) kemudian ditambah ya' nisbah.¹¹ Kata *zannun* adalah bentuk *masdar* dari fi'il sulasi mujarrad: *zanna-yazunnu-zannan* (ظنا - يظن - ظن).¹² Secara etimologis, kata *zanna* terbentuk dari huruf *za'* dan *nun*. Ia menunjukkan dua makna yang berlawanan, yaitu: *yāqin* (yakin) dan *shak* (ragu).¹³ Kalimat berikut ini adalah kata *zanna* yang berarti *yaqin*: *ظننت* (aku yakin). Demikian pula dalam firman Allah yang berbunyi: *قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ*¹⁴ Kata *yazunnuna* disini berarti *yūqinūn* (يوقنون). Sedangkan kata *zanna* yang berarti *al-syakk*, misalnya dalam kalimat: *ظننت الشيء إذ أم أتيقنه ظنا* (aku meragukan sesuatu itu, jika engkau tidak meyakininya). Oleh karena itu kata *al-zannah* juga berarti *al-tuhmah* (tuduhan) dan kata *al-zannin* berarti *al-muttahim* (penuduh), seperti kalimat: “Fulan telah menuduhku”.¹⁵

Al-Asfahani dalam *mu'jam*nya mengatakan bahwa kata *zannu* adalah *isim* yang menghasilkan *amarah* itu kuat sehingga dapat disebut sebagai ilmu (aksioma) dan kapan *amarah* itu sangat lemah sehingga diragukan kekuatannya. Atau kapan *amarah* itu kuat atau menunjukkan gambaran yang

¹⁰ Khallaf, *op. cit.*, h. 34-35.

¹¹ Lihat *footnote* no. 55.

¹² Ma'luf, *op. cit.*, h. 481.

¹³ Ibn Faris, *op. cit.*, Juz III, h. 462; Bandingkan dengan al-Anshari, *op. cit.*, Juz VII, h. 143.

¹⁴ QS. Al-Baqarah (2): 249

¹⁵ Ibn Faris, *op. cit.*, h. 462-463

kuat agar dikerjakan, sehingga bersemangat dan ringan mengerjakannya, dan kapan amarah itu lemah sehingga hilang dari pembicaraan dan perbuatan.¹⁶

Sementara itu Ibrahim dalam mengulas kata ini mengatakan bahwa, *ẓanna al-syay'u ẓannan* (ظن الشيء ظنا) ada kalanya berarti mempercayai sesuatu dengan tanpa keyakinan dan adakalanya juga berarti “yakin” sebagaimana firman Allah: ¹⁷ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ: dan firman Allah: ¹⁸ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ. Kata *al-ẓann* dalam firman tersebut, demikian Ibrahim, berarti mengetahui sesuatu dengan yakin atau dengan ragu. Terkumpulnya yakin dan ragu itulah yang disebut *ẓunnun* (ظنون). Oleh karena itu, kata *al-ẓan* dan *al-ẓannin* (الظنين - الظن) berarti suatu prasangka, dan orang tidak memercayainya. Allah berfirman: ¹⁹ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ ²⁰ artinya: mereka menyangka seperti prasangkanya orang-orang yang bodoh.

Berdasarkan uraian di atas, maka kata *ẓannī* bisa juga berarti *qaṭ'ī*, sebab kata *ẓannī* yang bermakna yakin berarti sesuatu yang pasti (*qaṭ'ī*). Padahal kata *ẓannī* dalam judul ini dimaksudkan sebagai lawan dari kata *qaṭ'ī*. Oleh karena itu agar tidak sampai pada taraf yakin, terdapat dua pilihan makna yang perlu dikedepankan, yaitu: pertama *syakk* (ragu), dan kedua *syakk* sampai mendekati yakin (dugaan kuat). Sebagai terminologi, pilihan makna yang

¹⁶ Al-Asfahari, *op. cit.*, h. 327

¹⁷ QS. al-Baqarah (2):249

¹⁸ QS. al-Taubah (9):118

¹⁹ QS. Ali Imran (3):154

²⁰ Lihat Ibrahim, *op. cit.*, h. 224

kedua yang akan dikedepankan dalam tulisan ini. Dengan demikian *ẓannī* dapat didefinisikan sebagai sesuatu istilah yang menghasilkan ‘*amarah* (tanda, petunjuk, perintah) mulai dari yang meragukan sampai mendekati yang meyakinkan.

Sebagaimana halnya dengan terminologi *qaṭ’ī*, terminologi *ẓannī* juga berhubungan dengan kata *wurūd*, *tsubūt*, atau *dalālah*. Jika dikatakan bahwa nas itu *ẓannī dalālah*-nya, maka maksudnya adalah nas yang menunjukkan makna yang memungkinkan untuk ditakwilkan atau dipalingkan dari makna asalnya kepada makna yang lain.²¹

B. Kategorisasi *Qaṭ’ī-Zannī*

Syari‘at Islam tegak di atas dua macam hukum, yaitu: *qaṭ’ī* dan *ẓannī*. Setiap hukum yang terdapat dalam syari‘at Islam berpangkal pada dua macam hukum ini. Para ulama membagi *qaṭ’ī* dan *ẓannī* masing-masing ke dalam dua bagian, yaitu: Pertama, *qaṭ’ī al-wurūd* dan *qaṭ’ī al-dalālah* dan kedua, *ẓannī al-wurūd* dan *ẓannī al-dalālah*.

“Nas-nas Alquran semuanya *qaṭ’ī* bila ditinjau dari datangnya, ketetapanya, dan dinukilnya dari Rasul saw. kepada kita”, demikian menurut ‘Abd al-Wahab Khallaf. Jadi, nas-nas Alquran semuanya adalah *qaṭ’ī al-wurūd* (pasti datangnya). Artinya, demikian jelasnya, kita memastikan bahwa setiap nas Alquran yang kita baca itu adalah hakikat nas Alquran yang diturunkan oleh Allah kepada Rasul-Nya. Disampaikannya oleh Rasul saw. yang ma‘sum kepada umatnya tanpa perubahan atau penggantian, karena ketika turun

²¹ Khallaf, *op. cit.*, h. 35.

kepadanya sebuah surat, atau ayat, maka disampaikan kepada para sahabatnya, dibacakannya kepada mereka dan ditulis oleh juru tulis wahyunya. Bahkan di antara sahabatnya ada yang menulisyanya untuk diri sendiri. Di antara mereka banyak yang menghafalkan dan membacanya dalam salat mereka. Mereka pun beribadah dengan cara membacanya pada seluruh waktu mereka. Tidaklah Rasul saw. itu wafat, kecuali ayat dari Alquran telah ditadwinan (dibukukan) menurut kebiasaan pentadwinan orang Arab. Ayat-ayat tersebut juga telah dihafal oleh sebagian besar umat Islam. Abu Bakar al-Shiddiq telah mengumpulkan Alquran dengan perantaraan Zaid bin Tsabit dengan sebagian para sahabat yang dikenal hafalannya dan penulisannya menurut pentadwinan tersebut, dihimpunnya satu sama lain menurut urutan yang pernah dibacakan oleh Rasul SAW kepadanya dan kepada para sahabatnya pada masa hidupnya. Jadilah himpunan ini, termasuk apa yang dihafal oleh para Huffazh, sebagai tempat kembali umat Islam dalam menerima Alquran dan meriwayatkannya. Pemeliharaan himpunan ini telah dilakukan oleh Abu Bakar pada masa hidupnya. dan diteruskan oleh Umar r.a., kemudian oleh Umar, himpunan itu ditinggalkan kepada anak perempuannya, yaitu Hafshah, Ummil mu'minin.²²

Dari Hafshah inilah oleh Usman, ketika ia jadi khalifah, diambilnya dan dinaskahkan dari himpunan itu, dengan perantaraan Zaid bin Tsabit sendiri. dengan dibantu beberapa tokoh-tokoh besar Muhajirin dan Ansar, naskah dicetak menjadi beberapa naskah yang dikirim ke berbagai kota umat Islam. Jadi, Abu Bakar telah memelihara hasil pentadwinan ayat Alquran, sehingga

²² *Ibid.*, h. 34-35

tidak sedikit pun dari padanya ada yang hilang. Sedangkan Utsman menyatukan ummat Islam kepada satu himpunan dari hasil pentadwinan tersebut dan menyebar luaskan di antara umat Islam, sehingga mereka tidak saling berselisih tentang lafal bacaannya. Umat Islam sering melakukan penukilan (pemindahan) Alquran dengan bentuk tulisan dari Mushhaf yang telah dibukukan, atau dengan cara menerima secara langsung dari para Huffaz (penghafal Alquran) dari generasi ke generasi silih berganti dalam beberapa abad. Dan tidaklah bertentangan Alquran yang telah ditulis itu, atau yang telah dihafalnya. Tidak bertentangan pula dalam bacaan orang-orang Cina atau orang Managasi, orang-orang Polonia dan orang-orang Sudan.²³

Adapun nas-nas Alquran itu jika ditinjau dari aspek *dalālahnya* atas hukum-hukum yang dikandungnya, terdiri atas dua bagian, yaitu: Pertama, *qaṭ'ī al-dalālah*, ialah nas yang menunjukkan kepada makna yang bisa difahami secara tertentu, tidak ada kemungkinan menerima *ta'wil*, tidak ada tempat bagi pemahaman arti yang selain itu. Misalnya, firman Allah dalam Q.S. al-Nisa' (4): 12: ²⁴ *وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ* (Dan bagimu [suami-suami] seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu jika mereka tidak mempunyai anak). Ayat ini adalah pasti, artinya bahwa bagian suami dalam keadaan seperti ini adalah seperdua, tidak yang lain.

Dalam firman-Nya yang lain dalam Q.S. al-Nur (24): 2 dikatakan:

²³ *Ibid.*

²⁴ QS. al-Nisa (4): 12.

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ²⁵ (Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap orang dari keduanya seratus kali dera). Ayat ini pasti juga, artinya bahwa had zina itu seratus kali dera, tidak lebih dan tidak kurang. Begitu juga setiap nas yang menunjukkan arti mengenai bagian dalam soal harta pusaka, atau arti had dalam hukuman dan atau tentang arti nisab. Semua itu telah dipastikan atau ditentukan dan atau dibatasi.²⁶

Kedua, *zannī al-dalālah*, ialah nas yang menunjukkan atas makna yang memungkinkan untuk dita'wilkan atau dipalingkan dari makna asalnya kepada makna yang lain. Misalnya, firman Allah dalam Q.S. al-Baqarah (2): 228: وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ²⁷ (Wanita-wanita yang ditalak hendaklah menahan diri tiga kali quru'). Lafad *quru'* dalam bahasa Arab mempunyai dua arti, yaitu "tur" (suci) dan "haiz" (menstruasi). Sedangkan nas menunjukkan bahwa wanita-wanita yang ditalak itu menahan diri tiga kali *quru'*. Maka ada kemungkinan bahwa yang dimaksudkan, adalah tiga kali suci atau tiga kali haid. Jadi ini berarti tidak pasti *dalālahnya* atas satu makna dari dua makna tersebut. Oleh karena itu para mujtahid berselisih pendapat bahwa iddah wanita yang ditalak itu tiga kali haid atau tiga kali suci.²⁸

Sebagaimana halnya dengan Alquran, dalam al-Sunnahpun terdapat pembagian ke dalam *qaṭ'ī* dan *zannī*. Ditinjau dari aspek datangnya, maka

²⁵ QS. al-Nur (24): 2

²⁶ Khallaf, *loc. cit.*

²⁷ QS. al-Baqarah (2): 228

²⁸ Khallaf, *loc. cit.*

sunnah mutawātirah adalah *qaṭ'ī al-wurūd* (pasti datangnya) dari Rasulullah saw., sebab cara-cara penerimaan dan pemberitaan yang disampaikan oleh perawi-perawinya memberikan keyakinan bahwa berita itu berasal dari Rasulullah saw.²⁹

Sedang Sunnah Masyhurah adalah *qaṭ'ī al-wurūd* (pasti datangnya) dari sahabat, sebab jumlah sahabat-sahabat yang menyampaikan berita itu tidak sampai mencapai ukuran mutawātir, hingga nilai pemberitaannya pun tidak mutawātirah. Akan tetapi menurut ulama-ulama Hanafiyah sunnah masyhurah itu dianggap sebagai sunnah mutawātirah. Dengan demikian menurut mereka sunnah masyhurah itu dapat digunakan untuk metakhshishkan keumuman Alquran dan mentaqyidkan (membatasi) kemutlakannya.³⁰

Adapun Sunnah Ahad adalah *ẓannī al-wurūd* (diduga keras datangnya) dari Rasulullah saw., sebab cara-cara penerimaan dan pemberitaan yang disampaikan oleh perawi-perawinya tidak memberikan keyakinan secara *qaṭ'ī* (pasti) bahwa apa yang diberitakan itu berasal dari Rasulullah saw.³¹

Ditinjau dari aspek penunjukkannya, masing-masing dari tiga macam sunnah itu ada kalanya: *qaṭ'ī al-dalālah* (petunjuk yang diperoleh darinya memastikan demikian), apabila pengertian yang ditunjuk oleh masing-masing sunnah itu tidak dapat ditafsirkan kepada arti yang diluar artinya semula; dan ada kalanya *ẓannī al-dalālah* (petunjuk yang diperoleh darinya adalah

²⁹ Mukhtar Yahya, Fatchurrahman, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami* (Cet. I; Bandung: Al-Ma'arif, 1986), h. 55

³⁰ Ibid., h. 56.

³¹ Ibid.

berdasarkan dugaan keras), apabila pengertian yang ditunjuk oleh masing-masing sunnah itu dapat ditafsirkan kepada arti lain yang diluar arti semula.³²

Kalau diadakan perbandingan antara nas-nas Alquran dan al-Sunnah, maka dapat disimpulkan bahwa ditinjau dari aspek datangnya semua nas Alquran adalah *qaṭ'ī al-wurūd*, tetapi ditinjau dari aspek penunjukkannya ada kalanya *qaṭ'ī al-dalālah* dan ada kalanya pula *ẓannī al-dalālah*. Sedangkan al-Sunnah, baik ditinjau dari aspek datangnya maupun penunjukkannya masing-masing terkadang ada yang *qaṭ'ī* dan ada yang *ẓannī*.³³

Disamping Alquran dan al-Sunnah, *ijmā'* juga terbagi ke dalam dua bagian, yaitu: *qaṭ'ī* dan *ẓannī*. Hanya saja dalam *ijmā'* tidak dibicarakan tentang kedatangannya. Biasanya yang dibicarakan adalah tentang cara terjadinya atau cara menghasilkannya. Sedangkan tentang penunjukkan terhadap hukumnya *ijmā'* terdiri dari: Pertama, *ijmā' qaṭ'ī al-dalālah*. Yaitu hukum yang dihasilkan dari *ijmā'* ini adalah pasti, tidak ada jalan lain untuk menetapkan hukum peristiwa itu berbeda dengan hukum hasil *ijmā'* tersebut dan tidak ada jalan lain untuk ber*ijtihad* lagi terhadap peristiwa yang telah ditetapkan oleh *ijmā'* itu. *Ijmā'* semacam ini adalah *ijmā' sarīh*.³⁴

Kedua, *ijmā' ẓannī al-dalālah*. Yaitu hukum yang dihasilkan dari *ijmā'* ini adalah bersifat dugaan saja dan peristiwa yang telah ditetapkan hukumnya berdasar *ijmā'* ini masih mungkin bisa dijadikan sasaran *ijtihad* oleh mujtahid

³² Ibid.

³³ Khallaf, *op. cit.*, 42-43.

³⁴ Muhtar Yahya, *op. cit.*, h. 66.

lain. Sebab ia baru merupakan hasil dari sebagian mujtahid, bukan seluruh mujtahid. *Ijmā'* macam kedua ini adalah *ijmā' sukuti*.³⁵

Muhammad Muhammad al-Madani dalam bukunya yang berjudul *Mawatin al-Ijtihād fi al-Syari'at al-Islāmiyah* membagi hukum *qaṭ'ī* dan hukum *ẓannī*, masing-masing kepada tiga bagian. Yang pertama terdiri dari: akidah, muamalah dan kaidah-kaidah yang *qaṭ'ī*. Sedang yang kedua terdiri dari: teori-teori ilmu kalam, masalah amaliyah dan kaidah-kaidah fiqh.³⁶

1. Hukum *Qaṭ'ī*

Pertama, mengenai akidah. Setiap akidah yang membuat orang yang meyakinkannya menjadi mu'min dan orang yang mengingkarinya menjadi keluar dari ikatan iman (kafir), maka akidah tersebut harus ditetapkan dengan jalan yakin. Hal ini seperti akidah tentang keesaan Allah SWT., hari kebangkitan, surga, neraka, bahwa Alquran sebagai kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. dan bahwa beliau SAW. sebagai nabi terakhir, tidak ada nabi sesudahnya dan hukum-hukum lainnya yang menyangkut masalah keyakinan yang dibawa oleh syari'at Islam dengan jelas, baik arti maupun dasar hukumnya dan tidak mengandung keraguan sedikitpun.

Semua ini merupakan hakekat kebenaran yang tidak berubah dengan berubahnya masa dan tidak boleh para mujtahid melakukan *ijtihādnya* atau para mukhtalif berbeda pendapat. Karenanya tidaklah mungkin terjadi, bahwa Allah itu Maha Esa pada suatu masa, kemudian datang masa yang lain yang

³⁵ Ibid.

³⁶ Muhammad Muhammad al-Madaniy, *Mawatin al-Ijtihād fi al-Syari'at al-Islamiyyah* (Kuwait: al-Nasyir al-Manar, t.th.), h. 6-32.

menganggap bahwa Allah itu dua, sebagaimana tidak mungkin terjadi adanya Nabi Muhammad SAW. sebagai nabi terakhir sebagai pendapat pada suatu masa, kemudian datang generasi berikutnya di masa yang lain yang menganggapnya bahwa beliau SAW. bukanlah nabi terakhir. Juga tidaklah mungkin terjadi, ditetapkannya akidah tentang hari-hari Bangkit, Perhitungan dan Pembalasan amal, kemudian pada masa yang lain ditetapkan bahwa akidah tersebut tidaklah benar dan tidak sesuai dengan kenyataan.

Mengenai bidang akidah ini dapat dilihat dengan jelas, sebab bidang akidah ini berdasarkan dalil yang pasti, jelas dan dapat dimengerti. Para ulama telah bersepakat atas kebenaran akidah-akidah tersebut, karenanya dalam hal ini tidak ada tempat untuk melakukan *ijtihād*, nalar dan berselisih pendapat.

Kedua, mengenai masalah-masalah amaliah yang ditetapkan berdasarkan dalil yang terang dan gamblang oleh Syara', tanpa mengandung keraguan dan kesamaran sedikitpun dan menjadi kesepakatan para ulama. Karenanya dalam masalah-masalah amaliah yang seperti ini tidak ada tempat untuk melakukan *ijtihād* dan berselisih pendapat di kalangan mereka dan tidaklah berubah masalah-masalah amaliah tersebut karena berubahnya masa dan tempat. Hal ini seperti jumlah rakaat dalam shalat fardhu, ada yang empat rakaat, tiga rakaat dan dua rakaat, berpuasa dalam bulan ramadan, kewajiban zakat bagi orang-orang Islam, diharamkannya perbuatan zina, diharamkannya perbuatan-perbuatan keji, diharamkannya riba dan hukum-hukum yang lain yang dapat diketahui dengan mudah dari agama, yang diterangkan dengan jelas dalam Alquran dan al-Sunnah dan biasa dipraktekkan. Tidaklah boleh bagi

siapapun melakukan *ijtihād* atau berpendapat lain dalam masalah ini. Misalnya merubah jumlah rakaat shalat duhur menjadi lima rakaat atau tiga rakaat, mengerjakan shalat tiga kali sebagai ganti dari shalat fardu yang lima kali (waktu), atau berpuasa *syā'ban* sebagai ganti pasa ramadan dan seterusnya. Hukum-hukum ini semuanya bukanlah tempat untuk perselisihan para mukhtalif dan *ijtihādnya* para mujtahid serta tidak berubah dengan berubahnya masa dan kepentingan.

Ketiga, mengenai kaidah-kaidah yang *qat'ī* yang diambil dari syariat Islam, melalui nas-nasnya yang jelas yang tidak mengandung keraguan dan kesamaran atau diambil dengan cara mempelajari hukum-hukum syariat Islam dari semua segi, sehingga dapat diketahui bahwa syariat Islam sangat memperhatikan kaidah-kaidah tersebut dan mendasarkan hukum-hukumnya atas dasar kaidah-kaidah itu. Misalnya kaidah: لا ضرر ولا ضرر (tidak merugikan dan tidak dirugikan).

Kaidah ini diambil dari nas hadis yang telah mendapatkan kesepakatan para ulama dan syariat Islam sangat memperhatikan arti kaidah ini. Demikian juga kaidah yang berbunyi: الحدود تدور في الشبهات (Hukum had digugurkan [pelaksanaannya] lantaran adanya *syubhat*)

Kaidah ini adalah kaidah *qat'ī* juga, semua umat Islam dan para ulama tidak berbeda pendapat dan sama-sama melaksanakannya. Contoh lain adalah: الدين يسر ورفع الحرج (Agama Islam itu mudah dan melenyapkan kesempitan). Kaidah ini bersumber dari Alquran surat al-Hajj (22): 78, yang berbunyi:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (Dia tidak menjadikan untuk kalian dalam agama suatu kesempitan).

Semua ini adalah kaidah-kaidah *qaṭ'ī* yang ditetapkan melalui nas yang *qaṭ'ī* di dalam *wurūdnya* dan di dalam *dalālahnya* atau melalui jalan penelitian.

2. Hukum *ẓannī*

Hukum *ẓannī* sebagai lawan dari hukum *qaṭ'ī*, juga dapat dikembalikan kepada tiga bagian. Pertama, mengenai teori-teori ilmu kalam. Di sini tidak dipergunakan istilah akidah, sebab kalau dipergunakan istilah akidah dalam hal ini berarti termasuk ketentuan-ketentuan yang ditetapkan melalui jalan yakin. Di sini dipergunakan istilah teori-teori ilmu kalam, yang di dalamnya terlihat perselisihan para ulama mengenai teori-teori tersebut banyak sekali. Dalam lingkup ilmu kalam ditemukan banyak ketentuan-ketentuan yang dialami oleh para ulama, namun mereka saling berbeda pendapat di dalam hakekat ketentuan-ketentuan tersebut. Misalnya tentang kesepakatan para ulama, bahwa Allah SWT. bersifat dengan semua sifat kesempurnaan dan suci dari semua sifat kekurangan. Namun mereka berselisih pendapat, apakah wajib bagi Allah SWT. berbuat kebaikan dan yang lebih baik atau tidak wajib? Mengenai masalah ini terdapat dua pendapat. Pertama, pendapat yang mengatakan bahwa kebaikan dan yang lebih baik itu termasuk kesempurnaan dan keindahan, karenanya menurut pendapat ini wajib bagi Allah SWT. berbuat kebaikan dan yang lebih baik. Para pendukung pendapat ini meyakini pendapat ini dan menganggapnya sebagai pendapat yang unggul. Kedua, pendapat yang

mengatakan, tidak kewajiban apa-apa bagi Allah, sebab kewajiban atas seseorang berarti keterikatan baginya. Padahal Allah Maha Agung dan Maha Luhur, tidak ada kerikatan apa-apa bagi-Nya. Oleh karena itu pendapat kedua ini mengatakan, tidak wajib bagi Allah berbuat kebaikan dan yang lebih baik. Keduanya bermaksud menyifati Allah dengan sifat kesempurnaan dan mensucikan-Nya dari sifat kekurangan, namun mereka berbeda pendapat di dalam mendapatkan hakekat masalahnya, yaitu apakah suatu beban kewajiban bagi Allah SWT. termasuk dalam kategori sifat kesempurnaan atau termasuk sifat kekurangan? Bagi orang-orang yang beriman tidak mau menetapkan kewajiban tersebut kecuali ia berkeyakinan bahwa kewajiban tersebut termasuk sifat kesempurnaan dan tidak mau meniadakan kewajiban tersebut kecuali ia berkeyakinan bahwa kewajiban tersebut termasuk sifat kekurangan.

Demikian pula perbedaan pendapat mengenai melihat Allah bagi orang-orang yang beriman nanti di akhirat. Dalam masalah ini ada pendapat yang mengatakan, bahwa Allah SWT. dapat dilihat nanti di hari kiamat dan di surga. Pendapat ini bersandar pada ayat-ayat Alquran dan al-Hadis yang mereka tafsirkan menurut penafsiran mereka. Pendapat kedua mengatakan, bahwa Allah SWT. tidak dapat dilihat. Sebab *ru'yah* (melihat) mempunyai beberapa syarat, yaitu begini dan begitu... dan seterusnya. Perbedaan pendapat dalam masalah ini termasuk perbedaan dalam masalah teori-teori ilmu kalam juga, tidak termasuk asasi dalam akidah.

Kedua, mengenai masalah amaliah. Sebagian masalah amaliah ini ada yang ditetapkan dengan jalan yakin, seperti seperti dalam pembahasan hukum *qat'ī* dan ada pula yang ditetapkan dengan jalan *ẓannī*. Misalnya tentang perbedaan para ulama fiqh dalam menentukan jumlah susuan yang diharamkan untuk mengadakan hubungan perkawinan, apakah cukup hanya satu kali susuan, tiga kali, sepuluh kali atau dengan jumlah susuan yang berbeda seperti yang dituturkan di atas? Ini termasuk perbedaan pendapat dalam masalah hukum fiqh yang bersumber dari perbedaan pendapat mengenai hadis-hadis Nabi SAW. dan pemahaman ayat Alquran.

Contoh lain ialah mengenai hukum qisas yang dijatuhkan kepada pembunuh yang dipaksa untuk melakukan pembunuhan. Misalnya ada orang yang membunuh orang lain, bukan atas kehendak sendiri, melainkan karena dipaksa oleh orang lain untuk melakukan pembunuhan tersebut. Dalam masalah ini para ahli fiqh berbeda pendapat. Pendapat pertama mengatakan, bahwa orang yang langsung melakukan pembunuhan wajib dibunuh, sebagai qisas dari perbuatannya itu. Pendapat kedua mengatakan, bahwa yang wajib dibunuh adalah orang yang memaksa si pembunuh untuk melakukan pembunuhan. Pendapat ketiga mengatakan, bahwa kedua-duanya harus dibunuh, dengan alasan karena yang pertama melakukan pemaksaan, sedangkan yang kedua melakukan pembunuhan secara langsung. Pendapat keempat mengatakan, bahwa salah satu diantara kedua-duanya tidaklah dibunuh, tetapi harus membayar diyat saja. Inilah empat macam pendapat dalam satu masalah hukum syara' dan tiap-tiap pendapat dan pandangan ini

mempunyai sumber hukum yang dapat dijadikan sandaran dan pegangan serta cara mengeluarkan hukum daripadanya.

Ketiga, mengenai kaidah-kaidah, baik mengenai kaidah fiqh mazhab, maupun kaidah-kaidah hukum fiqh yang menjadi perselisihan pendapat para ulama. Misalnya pendapat para ulama Hanafi yang berpendapat:

إنما الزيادة على ما في الكتاب نسخ (Sesungguhnya menambah dalil yang telah ada dalam Alquran berarti *nasakh*).

Sedangkan para ulama yang lain berbeda pendapat dengan mereka. Pengertian dari kaidah tersebut adalah, apabila dalam Alquran telah ada suatu dalil, kemudian ada dalil baru yang menambah dalil yang terdapat dalam Alquran, maka dalil yang baru tersebut berarti menasakh. Seakan-akan ulama Hanafi mempunyai pemahaman, bahwa pembatasan yang dilakukan oleh Alquran di dalam menentukan suatu hukum mempunyai faidah hasr. Padahal ulama yang lain menentang pendapat mereka dalam masalah ini. Perbedaan ini diikuti dengan perbedaan di dalam penerapan suatu hukum dan perbedaan di dalam mengeluarkan hukum bagi masalah-masalah *furu'*.

Contoh lain adalah masalah *al-qiyās* sebagai sumber hukum. Di kalangan para ulama ada yang mengingkari sama sekali *qiyās* sebagai sumber-sumber hukum dan ada pula yang menetapkan sebagai sumber hukum. Kemudian bagi mereka yang menetapkan sebagai sumber hukum berpendapat, bahwa *qiyās* sebagai sumber hukum harus memenuhi beberapa syarat, yang diantara mereka masih terjadi perbedaan pendapat tentang perincian syarat-syarat bagi *qiyās*. Perincian syarat-syarat bagi *qiyās* ini termasuk masalah-

masalah khilafiyah yang teoritis sifatnya, yang bersumber pada perbedaan pemahaman dan kemampuan mereka masing-masing. Demikian pula perbedaan di dalam mendahulukan pendapat sahabat, atau hadis ahad daripada *qiyās*. Apabila ditemukan qiyas dan juga didapati hadis ahad atau pendapat sahabat, apakah harus didahulukan *qiyās*? Atau didahulukan berbuat, mengikuti pendapat sahabat? Hal ini juga termasuk masalah *khilafiyah* dalam ilmu *fiqh*, yang ahli *fiqh* satu berbeda pendapat dengan ahli *fiqh* lainnya.

C. Fungsi dan Tujuan *Qaṭ'ī-Zannī*

Dalam hukum Islam, *qaṭ'ī-zannī* berfungsi sebagai landasan atau menentukan kawasan *ijtihād* dan bertujuan untuk mengendalikan mujtahid dalam melakukan *ijtihād*. Para ulama membagi dalil-dalil syara' (sumber hukum Islam) ke dalam dua kawasan, yaitu *qaṭ'ī* dan *zannī*. Kawasan *qaṭ'ī* adalah kawasan terlarang untuk *ijtihād*, sedangkan kawasan *zannī* adalah kawasan bebas untuk ajang *ijtihād*. Dengan pembagian kawasan ini diharapkan para ulama yang ingin melakukan *ijtihād* tidak akan terjerumus ke dalam mengikuti hawa nafsunya sendiri. Setiap akan melakukan *ijtihād* mereka akan selalu mempertanyakan kepada dirinya, apakah hukum yang akan di*ijtihādi* merupakan kawasan terlarang atau bukan. Setelah mereka benar-benar yakin bahwa hukum yang akan di*ijtihādi* itu bukan kawasan terlarang, barulah mereka akan mantap melakukan *ijtihād*.

Atas dasar kategorisasi *qaṭ'ī-zannī* sebagaimana tersebut di atas, para ulama telah berusaha menyusun sejumlah peristiwa yang dapat di*ijtihādi* dan yang tidak dapat di*ijtihādi*.

Mukhtar Yahya dan Fathurrahman misalnya, menjelaskannya sebagai berikut. Apabila suatu peristiwa hendak ditetapkan hukumnya, tetapi ternyata telah ditunjuk oleh dalil *sarih* yang *qath'i al-wurūd* (pasti kedatangannya dari Syar'i) dan *qaṭ'ī al-dalālah* (pasti penunjukanya kepada makna tertentu), maka tidak ada jalan untuk *dijtihādi*. Kewajiban kita dalam hal ini ialah melaksanakan petunjuk nas. Sebab selama nas itu *qaṭ'ī al-wurūd*, maka kepastian dan kehadirannya dalil-dalil itu dari sisi Tuhan atau Rasul-Nya bukan lagi menjadi ajang pembahasan yang membuang energi itu. Selama nash itu *qaṭ'ī al-dalālah* tidak ada tempat untuk membahas dan *berijtihād* tentang *dalālah* maknanya dan ketetapan hukumnya. Oleh karena itu, ayat-ayat mufassar yang menunjuk kepada apa yang dikehendaki secara jelas serta tidak mungkin dapat ditafsirkan kepada arti yang lain, wajib diterapkan dan peristiwa yang dikenai nash itu tidak dapat *dijtihādi*.³⁷ Misalnya firman Tuhan dalam Q.S. al-Nur (24): 2: *الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ*³⁸ (Orang-orang perempuan dan laki-laki yang berzina jilidlah masing-masing dari keduanya seratus kali jilid). Maka jumlah hukum jilid yang seratus kali itu tidak dapat *dijtihād*kan lagi. Demikian juga firman Tuhan dalam Q.S. al-Baqarah (2): 2: *وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ*³⁹ (Dirikanlah salat dan bayarlah

³⁷ Mukhtar Yahya, *op. cit.*, h. 373.

³⁸ QS. al-Nur (24): 2.

³⁹ QS. al-Baqarah (2): 2.

zakat). Setelah ditafsirkan maksud salat dan zakat oleh *Sunnah 'amaliyah* tidak ada tempat untuk di*ijtihādi* lagi.⁴⁰

Adapun peristiwa-peristiwa yang dapat di*ijtihādi* itu ialah: Pertama, peristiwa-peristiwa yang ditunjuk oleh nash yang *ḡannī al-wurūd* (Hadis-hadis *ahad*) dan *ḡannī al-dalālah* (nas Alquran dan al-Hadis yang masih dapat ditafsirkan dan dita'*wilkan*).⁴¹

Tugas seorang mujtahid dalam menghadapi dalil *ḡannī al-wurūd* ini ialah mengadakan penelitian terhadap sanadnya, jalan kedatangannya kepada kita dari Rasulullah saw., dan sifat-sifat perawi yang menyampaikan kepada kita, baik mengenai keadilannya, kejujurannya, maupun kesetiaan hafalannya.⁴²

Sedang tugas para mujtahid dalam menghadapi dalil yang *ḡannī al-dalālah* ialah, baik dari dalil Qur'an maupun dari dalil al-Hadis ialah mengadakan penelitian dalam menafsirkan, mena'*wilkan*, dan mencari *dalālahnya* yang kuat dalam penunjukannya kepada makna yang dikehendaki, menyelamatkannya dari adanya perlawanan, menetapkan kekhususannya atau keumumannya, kemutlakannya atau kemuqayyadannya, menentukan apakah perintahnya itu menunjukkan kepada wajib atau selainnya, apakah larangannya itu memberi petunjuk keharamannya atau lainnya, memahami maksud-maksud *syar'ī* dalam menetapkan *syari'at* dan mengetahui dasar-dasar umum

⁴⁰ Mukhtar Yahya, *loc. cit.*

⁴¹ *Ibid.*, h. 374.

⁴² *Ibid*

ditetapkan suatu *syari'at*. Hingga dengan demikian dapat menerapkan nas tersebut kepada peristiwa yang hendak ditetapkan hukumnya atau tidak.⁴³

Kedua, peristiwa-peristiwa yang tidak ada nasnya sama sekali. Peristiwa-peristiwa semacam ini dapat di*ijtihādi* dengan leluasa, lantaran seorang mujtahid dalam menghadapinya bertujuan hendak menetapkan hukumnya dengan perantaran *qiyās*, *istihsan*, *istihsab*, *'urf* (adat kebiasaan) dan *maslahat al-mursalah*.⁴⁴

Ketiga, peristiwa-peristiwa yang sudah ada nasnya yang *qaṭ'ī al-tsubūt* (pasti ketetapan) dan *qaṭ'ī al-dalālah*. Konon yang terakhir ini adalah khusus dijalankan oleh Umar bin Khattab r.a. Beliau meneliti nas-nas tersebut tentang tujuan *syar'ī* dalam mensyar'iatkan hukum. Kemudian beliau menerapkan *ijtihādnya* pada suatu peristiwa sekalipun sudah ada nasnya yang *qaṭ'ī*.⁴⁵

Yusuf al-Qardāwiy dalam bukunya *Al-Ijtihād fi al-Syarī'at al-Islamiyyah Ma'a Nazaraṭ Tahliliyyaṭ fi al-ijtihād al-Mu'asir*, menulis sebagai berikut :

Perlu kami tegaskan bahwa bidang *ijtihād*, hanyalah hukum-hukum yang dalilnya bersifat *zannī*. Adapun hukum yang dalilnya *qaṭ'ī*, maka tidak ada jalan untuk ber*ijtihād* di dalam masalah tersebut. Suatu dalil dikatakan *zannī*, bisa dilihat dalam sudut konstansi dalil atau indikasi hukumnya atau dari kedua sudut tersebut.

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*

Oleh sebab itu, tidaklah boleh membuka jalan *ijtihād* dalam suatu hukum yang telah ditetapkan dengan dalil Alquran yang pasti, seperti kewajiban puasa atas umat Islam, larangan khamr (minuman yang memabukkan), larangan daging babi, larangan makan riba, kewajiban memotong tangan pencuri bila tidak ada keraguan dan telah memenuhi syarat untuk dipotong, juga tentang hukum pembagian harta pusaka mayit di antara anak-anaknya, dimana bagian antara anak laki-laki sama dengan dua bagian anak perempuan, dan hukum-hukum lainnya yang telah ditetapkan dalil Alquran yang pasti atau dalil hadis yang pasti, telah disepakati oleh umat Islam dan telah diketahui dari ajaran agama dengan pasti, sehingga telah menjadi sendi pemikiran dan perilaku umat Islam.

Dari konteks tersebut di atas, hendaknya kita jangan sampai terbawa arus orang-orang yang hendak mempermainkan agama, yang ingin merubah *naṣ-naṣ* yang *muḥkamah* menjadi *mutasyābihah*, dan hukum *qaṭ'ī* dianggap sebagai hukum-hukum yang *ẓannī* yang bisa digunakan dan bisa juga ditolak atau bisa dilepas atau bisa diikat. Karena pada pokoknya, *naṣ* yang *muḥkam* merupakan tempat kembalinya *naṣ* yang *mutasyābihah* dan hukum-hukum yang *qaṭ'ī* merupakan tempat rujukan hukum-hukum yang *ẓannī*, sehingga hukum *qaṭ'ī*-lah yang menjadi pegangan hukum dan ukuran ketika terdapat suatu pertentangan. Maka apabila hukum-hukum *qaṭ'ī* ini dijadikan hukum yang tidak *qaṭ'ī* dan masih dianggap sebagai letak perselisihan dan pertentangan, berarti sudah tidak ada lagi di sana hukum yang dijadikan tempat rujukan dan dijadikan sandaran, serta tidak ada pula ukuran yang dijadikan sandaran, serta tidak ada pula ukuran yang dijadikan landasan hukum.⁴⁶

⁴⁶ Yusuf al-Qardhawi, "al-Ijtihād fi al-Syari'ah al-Islamiyyah: Ma'a Nadaratin Tahliliyyatin fi al-Ijtihād al-Mu'asir". Diterjemahkan oleh Achmad Syathori, *Ijtihād dalam Syari'at Islam: Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihād Kontemporer* (Cet. I; Jakarta: P.T. Bulan Bintang, 1987), h. 262-263.

BAB II

DINAMIKA HUKUM ISLAM DI INDONESIA

A. Pengertian Hukum Islam

Kalangan ahli hukum merasa kesulitan ketika hendak memberikan pengertian kepada istilah “Hukum Islam”. Hal ini disebabkan oleh sukarnya menemukan definisi yang tepat untuk kata “hukum”. Di samping itu, di dalam literature-literatur tentang Islam sendiri – baik Alquran, al-Hadis maupun kitab-kitab fiqh – tidak pernah ditemukan istilah hukum Islam. Dalam pembahasan berikut akan dibicarakan mengenai beberapa istilah yang berkaitan dan sampai melahirkan istilah hukum Islam sebagai pengertian teknis di Indonesia.

Dalam literatur hukum dalam Islam ditemukan sejumlah istilah seperti syari‘ah, fiqh dan fatwa. Para ahli hukum hampir tidak pernah meninggalkan ketiga istilah ini dalam pembahasan-pembahasannya ketika berbicara tentang hukum dalam Islam. Oleh karena itu, dalam pembahasan inipun ketiga istilah ini patut menjadi perhatian utama.

Secara harfiah, kata *syarī‘ah* berarti ‘jalan ke sumber air’ dan ‘tempat orang-orang yang minum’. Orang-orang Arab menerapkan istilah ini khususnya pada jalan setapak menuju palung air yang tetap dan diberi tanda yang jelas terlihat mata. Jadi, kata demikian ini berarti jalan yang jelas kelihatan atau ‘jalan raya’ untuk diikuti.¹ Kata syari‘ah dan derivasinya digunakan lima kali dalam Alquran. Alquran menggunakan kata-kata syir‘ah

¹ Ibnu Manzur, *Lisan al-‘Arab*. Vol. XIII (Beirut: t.p.), h. 253.

dan syari‘ah² dalam arti din (agama), dengan pengertian jalan yang telah ditetapkan Tuhan bagi manusia, atau dalam arti jalan yang jelas ditunjukkan Tuhan kepada manusia. Istilah syari‘ah hampir-hampir tidak pernah digunakan pada masa-masa awal Islam. Istilah ini diperkenalkan untuk membawa arti khusus, yakni ‘hukum Islam’ pada masa terkemudian. Istilah yang lumrah beredar di kalangan Muslim masa awal adalah syara‘i (jamak dari syari‘ah). Riwayat-riwayat menunjukkan bahwa orang-orang yang baru memeluk Islam dan datang kepada Rasulullah dari berbagai pelosok Jazirah Arab, meminta beliau agar mengirimkan seseorang untuk mengajari mereka “syara‘i” Islam.³ Istilah syara‘i digunakan pada masa Rasulullah dengan arti masalah-masalah pokok Islam. Orang-orang Arab Badui yang meminta kepada Nabi agar mengutus seseorang untuk mengajari mereka syara‘i Islam, jelas memaksudkan masalah-masalah pokok agama. Mereka ingin mempelajari dasar-dasar dan kewajiban-kewajiban dalam Islam. Asumsi ini didukung oleh hadis yang menyatakan bahwa Rasulullah ketika sekali waktu ditanya mengenai syara‘i Islam, menyebutkan salat, zakat, puasa di bulan ramadan dan haji.⁴ Ini memperlihatkan bahwa istilah syara‘i berarti fara‘id (kewajiban-kewajiban), demikian Ahmad Hasan.⁵

² QS. al-Ma‘idah (5): 51; al-Jasiah (45): 17.

³ Ibnu Sa‘d, *al-Tabaqat al-Kubra*. Vol. I (Beirut: t.p., 1957), h. 333, 345, 355.

⁴ Abu Hanifah, *al-Fiqh al-Absat*. Dalam Kamaluddin Ahmad, *Isyarat al-Maramin al-Ibarat al-Imam* (Kairo: t.p., 1949), h. 52-56.

⁵ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institut, 1970), h. 7.

Menurut terminologi ulama ushul fiqh, syari'ah adalah titah (khitab) Allah yang berhubungan dengan perbuatan mukallaf (muslim, baligh dan berakal sehat) baik berupa tuntutan, pilihan, atau perantara (sebab, syarat atau penghalang).⁶ Dengan demikian syari'ah itu adalah nama bagi hukum-hukum yang bersifat praktis (amaliyah). Sebagaimana telah dikemukakan, bahwa pada mulanya syari'at diartikan agama.⁷ Sebagai agama ia meliputi semua aspek ajaran; yaitu: akidah, syari'ah (hukum) dan akhlak. Namun kemudian dikhususkan penggunaannya untuk hukum amaliyah. Pengkhususan ini dimaksudkan karena agama pada dasarnya adalah satu dan berlaku secara universal, sedangkan syari'ah berlaku untuk masing-masing umat dan berbeda dengan umat-umat sebelumnya.⁸ Dengan demikian syari'at lebih khusus dari agama. Syari'ah adalah hukum amaliyah yang berbeda menurut perbedaan rasul yang membawanya dan setiap yang datang kemudian mengoreksi menasakh yang datang lebih dahulu, sedangkan dasar agama yaitu akidah tauhid tidak berbeda antara rasul-rasul.⁹

Mahmud Syaltut mendefinisikan syari'ah sebagai peraturan yang diturunkan Allah kepada manusia agar dipedomani dalam berhubungan dengan

⁶ Abdul Wahab al-Khalaf, *Ilm Usul al-Fiqh* (Jakarta: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah Syabab al-Azhar, 1410 H./1990 M.), h. 96.

⁷ Ibnu Sa'd, loc. cit.; QS. al-Syura (42): 13.

⁸ Abu Abdillah al-Qurtubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Jilid V (Kairo: Dar al-Kitab al-ÆArabiyy, 1967), h. 48.

⁹ Al-Manar. Jilid VI. Dalam Amir Syarifuddin, *Pembaharuan Pemikiran dalam Islam* (Cet. X; Padang: Angkasa Raya Padang, 1990), h. 14.

Tuhannya, dengan sesamanya, dengan lingkungannya, dan dengan kehidupan.¹⁰ Sebagai penjabaran dari akidah, syari‘ah tidak bisa terlepas dari akidah. Keduanya memiliki hubungan ketergantungan. Akidah tanpa syari ‘ah tidak menjadikan pelakunya muslim, demikian juga syari ‘ah tanpa akidah akan sesat.

Alquran diturunkan secara bertahap dalam dua periode, Makah dan Madinah. Keseluruhannya memakan waktu 22 tahun 2 bulan 22 hari. Sehubungan dengan ini muncul istilah teknis tasyri’ (legislasi atau pengundangan). Istilah ini dikemudian hari menjadi salah satu perbendaharaan istilah penting dalam kajian fiqh (hukum Islam). Jadi syariat adalah produk atau materi hukumnya, tasyri’ adalah pengundangannya, dan yang memproduksi disebut Syari‘ (Allah).

Istilah berikutnya adalah fiqh. Semula kata fiqh berarti pemahaman dan pengetahuan. Dalam pengertian ini, fiqh dan fahm adalah sinonim. Dalam idiom bahasa Arab dikatakan: لا يفقه فلان لا يفقه (Si Fulan tidak memahami ataupun mengerti).¹¹ Kata fiqh pada mulanya digunakan orang-orang Arab bagi seseorang yang ahli dalam mengawinkan unta, yang mampu membedakan unta betina yang sedang birahi dari unta betina yang sedang bunting. Dengan sendirinya ungkapan (فحل فقيه) merupakan kata yang umum digunakan di

¹⁰ Mahmud Syaltut, *al-Islam ‘Aqidah wa Syari‘ah* (Mesir: Dar al-Qalam, 1996), h. 12.

¹¹ Al-Jauhari, *al-Sihah*. Dalam Ahmad Hasan, *op. cit.*, h. 1.

kalangan mereka.¹² Dari ungkapan ini, demikian yang diyakini, diturunkan pengertian ‘pengetahuan dan pemahaman yang mendalam tentang sesuatu hal’.¹³

Alquran mempergunakan kata fiqh dalam pengertian ‘memahami’ secara umum sebanyak 20 kali.¹⁴ Misalnya dapat dilihat dalam Firman Allah yang artinya: “Perhatikanlah, betapa Kami mendatangkan tanda-tanda kebesaran Kami silih berganti, agar mereka memahaminya.”¹⁵ Ungkapan Alquran: *لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ*¹⁶ (agar mereka melakukan pemahaman dalam agama), menunjukkan bahwa di masa Rasulullah istilah fiqh tidak hanya dikenakan dalam pengertian hukum saja, tetapi mempunyai arti yang lebih luas mencakup semua aspek dalam Islam, yaitu theologi, politik, ekonomi dan hukum. Di masa ini, disamping istilah fiqh, istilah ilm juga seringkali digunakan bagi pemahaman secara umum. Akan tetapi kemudian ruang lingkup istilah fiqh secara bertahap menyempit, dan akhirnya terbatas pada masalah-masalah hukum, bahkan lebih sempit lagi, yaitu pada literatur hukum. Begitu pula istilah ‘ilm kehilangan arti umumnya dan jadi terbatas pada hadis

¹² Ibnu Manzur, *op. cit.* h. 253.

¹³ Ahmad Hasan, *op. cit.* h. 1.

¹⁴ Muhammad Fu‘ad Abd al-Baqī, *al-Mu‘jam al-Mufahras li al-Fad al-Qur’an al-Karim* (Cet. III; Dar al-Fikr li al-Taba‘ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi‘, 1412 H./1992 M.), h. 666-667.

¹⁵ QS. al-An‘am (6): 65.

¹⁶ QS. al-Taubah (9): 122.

dan asar saja. Ringkasnya, pada mulanya fiqh dan ‘ilm memiliki arti yang luas, tetapi akhirnya terbatas pada arti yang khusus.¹⁷

Abdul Wahab Khalaf mendefinisikan fiqh sebagai hukum-hukum syara’ yang bersifat praktis (amaliyah) yang diperoleh dari dalil-dalil yang rinci.¹⁸ Misalnya, hukum wajib shalat, diturunkan dari perintah Allah dalam ayat: **اَقِمِ الصَّلَاةَ** (dirikanlah shalat). Karena dalam Alquran tidak dirinci bagaimana tata cara menjalankan shalat, maka dijelaskan melalui sabda Nabi SAW.:

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي (shalatlah kalian seperti yang kalian lihat bagaimana aku mengerjakan shalat). Dari praktek Nabi inilah, sahabat-sahabat, tabi’in, dan fuqaha’ merumuskan tata aturan shalat yang benar dengan segala syarat dan rukunnya. Demikian pula dalam kewajiban berzakat dan pergi haji, perintah Allah masih bersifat umum, kemudian Nabi SAW. menjelaskan macam-macam dan besarnya harta yang dizakatkan dan menjelaskan cara-cara menjalankan ibadah haji.

Syari’ah dan fiqh memiliki hubungan yang erat, karena fiqh adalah formula yang dipahami dari syari’ah. Syari’ah tidak bisa dijalankan dengan baik, tanpa dipahami dan diformulasikan melalui fiqh secara baku atau pehamaan yang memadai. Fiqh sebagai hasil usaha memahami, sangat dipengaruhi oleh tuntutan ruang dan waktu yang melingkupi faqih (jamak fuqaha’) yang memformulasikannya. Karena itulah, sangat wajar jika

¹⁷ Ahmad Hasan, op. cit., h. 6.

¹⁸ Abdul Wahab Khalaf, op. cit., h. 11.

kemudian, terdapat perbedaan-perbedaan dalam rumusan mereka. Kristalisasinya kemudian dicatat oleh sejarah, terdapat fiqh sunni (berpahaman ahl-sunnah wa al-jamaah) dan fiqh syi'i (berpahaman Syi'ah yang mengaku pengikut Ali ibn Abi Talib). Di kalangan Sunniy dikenal Fiqh Hanafi, Fiqh Maliki, Fiqh Syafi'i, Fiqh Hanbali, dan Fiqh Auza'i.

Meski demikian antara syari'ah dan fiqh terdapat perbedaan karakteristik, yang apabila tidak dipahami secara proporsional, dapat menimbulkan kerancuan yang bukan tidak mungkin akan melahirkan sikap salah kaprah terhadap fiqh. Fiqh diindentikkan dengan syari'ah. Agar jelas duduk persoalannya, berikut akan dikemukakan perbedaan-perbedaan tersebut. Pertama, syari'at diturunkan oleh Allah (al-Syari'), jadi kebenarannya bersifat mutlak (absolut), sementara fiqh adalah formula hasil kajian fuqaha', dan kebenarannya bersifat relatif (nisbi). Karena syari'ah adalah wahyu sementara fiqh adalah penalaran manusia. Kedua syari'ah adalah satu (unity) dan fiqh beragam (diversity). Ketiga syari'ah bersifat otoritatif, maka fiqh berwatak liberal. Keempat, syari'ah stabil atau tidak berubah, fiqh mengalami perubahan seiring dengan tuntutan ruang dan waktu. Kelima, syari'ah bersifat idealistis, fiqh bercorak realistik.¹⁹

Pemahaman terhadap perbedaan substansi syari'ah dan fiqh ini, setidaknya menjadikan seseorang dapat arif dan bijaksana menyikapi fiqh. Dengan kata lain, perbedaan pendapat dan pengamalan fiqh adalah sesuatu yang lumrah dan tidak perlu dipertentangkan. Dan pada gilirannya, diantara

¹⁹ Noel J. Coulson, *Conflict and Tension in Islamic Jurisprudence* (Chicago: The University of Chicago Press, 1969), h. 3-116

para pengikut ulama mazhab, akan saling toleran untuk mengerti formula fiqh dari ulama yang diikutinya. Fiqh sebagai hasil *istinbāṭh* (upaya mengeluarkan hukum dari *nas*) atau *ijtihād fuqaha'* yang manusia biasa, meski telah diyakini kebenarannya, tidaklah tertutup kemungkinan terjadi kesalahan di dalamnya. Meskipun dalam hal ini, apabila terjadi kesalahan tidak berakibat dikenakan sanksi hukum. Sebagaimana sabda Rasulullah saw.:

إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد²⁰

(apabila seorang hakim ber*ijtihād* dan benar, ia mendapat dua pahala, dan apabila ia ber*ijtihād* dan salah, maka baginya satu pahala). Amir Syarifuddin merinci cakupan pengertian fiqh yaitu:

- 1) Fiqh adalah ilmu tentang hukum syara',
- 2) Fiqh membicarakan hal-hal yang bersifat '*amaliyah furu'iyah*,
- 3) pengetahuan tentang hukum syara' itu didasarkan kepada dalil *tafsili* (rinci),
- 4) Fiqh digali dan ditemukan melalui penalaran dan *istidlal* (penggunaan dalil) si mujtahid atau *faqih*.²¹

Dengan demikian, memperhatikan watak dan sifat *fiqh* sebagai produk pemikiran fuqaha', ia dapat saja menerima pembaharuan, perubahan atau bahkan penciptaan yang sama sekali baru, karena tuntutan ruang dan waktu. Ini tidak berlaku bagi syari'ah yang nota bene sebagai produk dari Tuhan. Jadi, fiqh bersifat dinamis dan elastis. Sebaliknya, syari'ah bersifat tetap dan statis.

²⁰ Lihat al-Syafi'iy, al-Risalah (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), h. 494.

²¹ Amir Syarifuddin, *op. cit.*, h. 16-17.

Fiqh, dalam sepanjang sejarahnya, diasosiasikan sebagai hukum Islam. Akan tetapi dalam perkembangannya, fiqh tidak lagi mendominasi produk pemikiran hukum Islam. Setidaknya masih ada tiga jenis produk lainnya. Pertama, fatwa, yaitu hasil *ijtihād* seorang mufti sehubungan dengan peristiwa hukum yang diajukan kepadanya. Jadi fatwa lebih khusus daripada fiqh atau *ijtihād* secara umum.²² Hal ini karena, boleh jadi fatwa yang dikeluarkan seorang mufti, sudah dirumuskan dalam fiqh, hanya belum dipahami sipeminta fatwa. Para ulama dalam hal ini menentukan seorang mufti haruslah memiliki syarat sebagaimana seorang mujtahid. Fatwa juga memiliki dinamika yang relatif tinggi, terlebih lagi concern dari fatwa tersebut adalah bagi orang yang meminta fatwa saja.²³

Kedua, keputusan Pengadilan. Produk pemikiran ini merupakan keputusan hakim pengadilan berdasarkan pemeriksaan perkara didepan persidangan. Dalam istilah teknis disebut dengan *al-Qada'* atau al-Hukm, yaitu ucapan (dan atau tulisan) penetapan atau keputusan yang dikeluarkan oleh badan yang diberi kewenangan untuk itu (al-wilayah al-qada'). Ada yang mendefinisikan sebagai ketetapan hukum syar'i disampaikan melalui seorang qadi atau hakim yang diangkat untuk itu.²⁴ Idealnya, seorang hakim juga memiliki syarat sebagaimana seorang mujtahid atau mufti. Mengingat,

²² Muhammad Abu Zahrah, *Usūl al-Fiqh* (Mesir: Dar al-Fikr al-ÆArabiy, t.t.), h. 401.

²³ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Cet. I; Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995), h. 8.

²⁴ Muhammad Salam Mazkur, *al-Qada fi al-Islam*. Diterjemahkan oleh Imron AM., *Peradilan dalam Islam* (Surabaya: Bina Ilmu, 1979), h. 20.

keputusan pengadilan, selain sebagai kepentingan keadilan pihak yang berperkara, ia dapat sebagai referensi hukum (yurisprudensi) bagi hakim yang lain.²⁵

Ketiga adalah undang-undang. Yaitu peraturan yang dibuat oleh suatu badan legislatif (sultah al-tasyri'iyah) yang mengikat kepada setiap warga negara dimana undang-undang itu diberlakukan, dan apabila dilanggar akan mendatangkan sanksi. Undang-undang sebagai hasil *ijtihād* kolektif (jama'i) dinamikanya relatif lamban. Karena biasanya, untuk mengubah suatu undang-undang memerlukan waktu, biaya, persiapan yang tidak kecil. Produk pemikiran hukum jenis undang-undang ini memang tidak setiap negara muslim mempunyainya. Saudi Arabia misalnya, belum dijumpai adanya undang-undang. Karena mereka merasa cukup dengan ketentuan hukum syari'ah atau dalam batas-batas tertentu fiqh. Belakangan terdengar, dibentuk lembaga legislatif namun belum diketahui perkembangannya. Mayoritas negara-negara muslim di dunia ini, seperti Aljazair, Mesir, Iraq, Yordania, termasuk Indonesia, memiliki undang-undang sebagai peraturan organik tentang masalah tertentu.²⁶

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami dan dapat diketahui hubungan antara syari'ah, fiqh, fatwa, keputusan pengadilan, dan undang-undang. Kelima istilah inilah yang kemudian melahirkan istilah "hukum Islam" sebagai istilah teknis di Indonesia. Hasbi Ashiddieqi mendefinisikan

²⁵ Ahmad Rofiq, *op. cit.*, h. 9.

²⁶ Lihat Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries* (New Delhy: Academy of Law and Religion, 1987).

hukum Islam sebagai koleksi daya upaya para ahli hukum untuk menerapkan syari'at atas kebutuhan masyarakat.²⁷ Dalam khazanah ilmu hukum di Indonesia, istilah hukum Islam dipahami sebagai penggabungan dua kata, hukum dan Islam. Hukum adalah seperangkat peraturan tentang tindak tanduk atau tingkah laku yang diakui oleh suatu negara atau masyarakat yang berlaku dan mengikat untuk seluruh anggotanya. Kemudian kata hukum disandarkan kepada kata Islam. Jadi dapat dipahami bahwa hukum Islam adalah peraturan yang dirumuskan berdasar wahyu Allah dan Sunnah Rasul tentang tingkah laku mukallaf yang diakui dan diyakini berlaku mengikat bagi semua pemeluk Islam.²⁸

Kedudukan hukum Islam sangat penting dan menentukan pandangan hidup serta tingkah laku mereka, tidak terkecuali bagi pemeluk Islam di Indonesia. Di sinilah kata hukum Islam merupakan terjemahan - atau penjabaran - dari syari'ah dan fiqh sekaligus, yang dalam perkembangannya kemudian dilengkapi oleh fatwa, keputusan pengadilan dan undang-undang.

Dengan demikian dapat didefinisikan bahwa hukum Islam adalah peraturan-peraturan yang diambil dari wahyu dan diformulasikan dalam keempat produk pemikiran hukum - fiqh, fatwa, keputusan pengadilan, dan undang-undang - yang dipedomani dan diberlakukan bagi umat Islam Indonesia.²⁹

²⁷ Amir Syarifuddin, *op. cit.*, h. 18.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Ahmad Rofiq, *op. cit.*, h. 9.

B. Kunci Dinamika Hukum Islam

Kunci dinamika hukum Islam terletak pada dua lembaga penting, yaitu *ijtihād* dan *ijma'*. Dua lembaga inilah yang menentukan bagaimana wajah hukum Islam di sepanjang sejarahnya. Untuk itu pada bagian ini akan dibicarakan seputar dua lembaga tersebut.

1. *Ijtihād*

Ijtihād menurut bahasa berasal dari kata: *jahada* (جهَد) artinya: Mencurahkan segala kemampuan atau “menanggung beban kesulitan”. Bentuk kata yang mengikuti *wazan*; *ifti'al* (افتعال) menunjukkan arti: “berlebih” (Mubalagoh) dalam perbuatan. Karena itu kata *iktasaba* (اكتسب) mempunyai arti “lebih” dari kata *kasaba* (كَسَب). Dengan demikian arti *ijtihād* menurut bahasa adalah: Mencurahkan semua kemampuan dalam segala perbuatan. Kata-kata *ijtihād* ini tidak dipergunakan kecuali pada hal-hal yang mengandung kesulitan dan memerlukan banyak tenaga. Seperti dalam kalimat:

إجتهد في حمل الرخاء (Dia bersungguh-sungguh mencurahkan tenaga untuk mengangkat batu penggilingan itu). Kata *ijtihād* tidak boleh dipergunakan seperti pada kalimat: إجتهد في حمل خردلة (Dia mencurahkan tenaga untuk mengangkat sebuah biji sawi).³⁰

Para ahli *usūl fiqh* memberikan banyak definisi yang berbeda-beda tentang *ijtihād*. Barangkali definisi *ijtihād* yang lebih dekat dengan maksud

³⁰ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *al-Mustasyfa min 'Ilm al-Usūl* (Mesir: Syirkah al-Taba'at al-Faniyyat al-Muttahiddah, t.th.), h. 478.

ijtihād tersebut adalah definisi yang diberikan oleh Imam al-Syaukani dalam bukunya *Irsyad al-Fuhul*.³¹ Beliau memberikan definisi *ijtihād* sebagai berikut:

بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريقة الاستنباط (Mencurahkan kemampuan guna mendapatkan hukum syara' yang bersifat operasional dengan cara istimbat [mengambil kesimpulan hukum]).³²

Sebagian pakar metodologi hukum Islam tidak merasa puas dengan menggunakan kata-kata (mencurahkan sekedar kemampuan), tetapi mendefenisikannya dengan kata-kata; الوسع (mencurahkan semua kemampuan). Bahkan Al-'Amidiy mendefenisikan *ijtihād* sebagai berikut :

الوسع في طلب الضن بشئ من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس إستفرغ العجز عن المزيد عليه³³

Artinya:

'mencurahkan semua kemampuan untuk mencari hukum syarā' yang bersifat zanni, sampai merasa dirinya tidak mampu untuk mencari tambahan kemampuannya itu'

Al-Amidi menjadikan "perasaan kurang mampu untuk mencari tambahan kemampuan" sebagai bagian dalam definisi *ijtihād*. Sedangkan al-

³¹ Muhammad bin 'Ali bin Muhammad al-Syaukaniy, *Irsyad al-Fuhūl* (t.t.; Dar al-Fikr, t.th.), h. 250.

³² Definisi ini adalah sama dengan definisi yang diberikan oleh Imam al-Zarkasyi dalam kitab *al-Bahru al-Muhit* sebagaimana juga tercantum dalam kitab yang ditulis oleh Muhammad Musa Qawana, *al-Ijtihād maza Hajatina Ilaih fi Haza al-'Asr* (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadisah, 1972), h. 99.

³³ Saif al-Din Abu al-Hasan 'Ali ibn 'Ali Muhammad al-'Amidiy, *al-Ihkām fi Usūl al-Ahkām*, Juz IV (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), h. 218.

Gazaliy menjadikan batasan tersebut sebagai bagian dari defenisi *al-ijthad al-tam* (*ijtihād* sempurna). Defenisi *ijtihād* secara mutlak menurut al-Gazaliy adalah mencurahkan segala kemampuan untuk mendapatkan ilmu tentang hukum *syarā'*.³⁴

Para ulama membagi *ijtihād* ke dalam dua macam. Pertama, *ijtihād fardi*, yaitu setiap *ijtihād* yang belum atau tidak memperoleh persetujuan dari para mujtahid terhadap suatu masalah. Kedua, *ijtihād jama'i*, yaitu setiap *ijtihād* yang telah mendapat persetujuan dari para *mujtahid* terhadap satu masalah.³⁵

Di samping itu para ulama juga memberikan syarat minimal yang harus dipenuhi oleh seorang *mujtahid* agar ia dapat ber*ijtihād*. Paling tidak ada empat syarat: 1) Menguasai ilmu bahasa Arab dengan segala cabangnya; 2) Mengetahui nas-nas Alquran perihal hukum-hukum *syari'at* yang dikandungnya, ayat-ayat hukum dan cara mengistimbatkan hukum dari padanya. Juga harus mengetahui *asbab al-nuzul*, *nasikh mansukh*, *ta'wil* dan tafsir dari ayat-ayat yang hendak diistimbatkan; 3) Mengetahui nas-nas al-hadis; dan 4) Mengetahui *maqasid al-sya'ah*, tingkah laku dan adat kebiasaan manusia yang mengandung maslahat dan kemudharatan dan sanggup mengetahui *'illat* hukum serta bisa menganalogi peristiwa dengan peristiwa lain.³⁶

³⁴ Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Ghazaliy, *op. cit.*, h. 478.

³⁵ Mukhtar Yahya, *op. cit.*, h. 379-381.

³⁶ *Ibid.*, h. 382-383.

Dilihat dari aspek luas atau sempitnya cakupan bidang ilmu yang *dijtihādkan*, *mujtahid* itu terbagi dalam empat tingkatan: 1) *Mujtahid fi al-syari'*. Yaitu orang-orang yang berkemampuan *mengijtihādkan* seluruh masalah syari'at yang hasilnya diikuti dan dijadikan pedoman oleh orang-orang yang tidak sanggup *berijtihād*. Merekalah yang membangun mazhab tertentu. Oleh karena *ijtihād* yang mereka lakukan itu semata-mata hasil usahanya sendiri, tanpa mencangkok dari pendapat orang lain, maka mereka juga disebut *mujtahid mustaqil* (berdiri sendiri). Mereka itu antara lain Imam Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi'iy, Imam Ahmad bin Hanbal (pendiri mazhab empat), Imam al-Auza'iy, Imam Daud al-Zahiri, dan Ja'far al-Sadiq.

2) *Mujtahid fi al-Mazhab*. Yaitu *mujtahid* yang hasil *ijtihādnya* tidak sampai membentuk mazhab tersendiri, akan tetapi mereka cukup mengikuti salah seorang imam mazhab yang telah ada dengan beberapa perbedaan baik dalam beberapa masalah yang utama maupun dalam beberapa masalah cabang. Misalnya Imam Abu Yusuf dan Muhammad ibn al-Hasan adalah *mujtahid fi al-mazhab* Hanafi dan Imam al-Muzani adalah *mujtahid fi al-mazhab* Syafi'iy.

3) *Mujtahid fi al-Masa'il*. Yaitu *mujtahid* yang mengarahkan *ijtihādnya* kepada masalah tertentu dari suatu mazhab bukan kepada dasar-dasar pokok yang bersifat umum. Misalnya al-Tahawi *mujtahid* dalam mazhab Hanafi, Imam al-Ghazali *mujtahid* dalam mazhab Syafi'iy dan al-Khiraqi *mujtahid* dalam mazhab Hambali. *Mujtahid fi al-masa'il* ini juga disebut *mujtahid fi al-Futuya*.

4) *Mujtahid Muqayyad*. Yaitu *mujtahid* yang mengikatkan diri dan menganut pendapat-pendapat ulama Salaf dengan mengetahui sumber-sumber hukum dan *dalālah-dalālahnya*. Mereka mampu menetapkan yang lebih utama di antara pendapat-pendapat yang berbeda-beda dalam suatu mazhab dan dapat membedakan antara riwayat yang kuat dan yang lemah. Mereka itu antara lain al-Kharakhi, *mujtahid* dalam mazhab Hanafi dan al-Rafi‘iy dan al-Nawawi, *mujtahid* dalam mazhab Syafi‘i.³⁷

2. *Ijmā‘*

Ijmā‘ menurut istilah ahli usul adalah kesepakatan para mujtahid kaum muslimin dalam suatu masa sepeninggal Rasulullah saw. terhadap suatu hukum syar‘iy mengenai suatu peristiwa. Sebagai realisasi dari definisi ini adalah apabila terjadi suatu peristiwa yang memerlukan adanya ketentuan hukum, kemudian setelah peristiwa itu dikemukakan kepada para mujtahid dari kaum muslimin, mereka lalu mengambil persepakatan terhadap hukum peristiwa tersebut, maka persepakatan mereka itulah disebut *ijmā‘*.³⁸

Persepakatan mereka itu terjadi setelah wafatnya Rasulullah. Sebab pada masa beliau masih hidup, beliau sendirilah satu-satunya tempat meminta untuk menetapkan hukum suatu peristiwa. Oleh karena itu pada saat beliau masih hidup tidak mungkin terjadi adanya perlawanan hukum terhadap suatu masalah dan tidak pula terjadi adanya hukum suatu peristiwa hasil dari persepakatan, karena

³⁷ *Ibid.*, h. 383-384.

³⁸ ‘Abd al-Wahhab Khallaf, *‘Ilm Usūl al-Fiqh* (Kairo: al-Maktabat al-Da‘wat al-Islamiyyah, t.th.), h. 45.

persepakatan itu sendiri meningkatkan akan adanya beberapa orang untuk bermusyawarah. Pada hakikatnya mereka tidak perlu bermusyawarah, cukuplah kiranya apabila mereka menanyakan saja kepada Rasulullah saw.³⁹

Berdasarkan penjelasan ‘Abd al-Wahhab Khallaf, mukhtar Yahya dan Fatchurrahman menyebutkan, bahwa *ijmā’* tidak akan terealisasi sekiranya tidak memenuhi empat macam unsur berikut ini: Pertama, pada masa terjadinya peristiwa itu harus ada beberapa orang *mujtahid*. Sebab istilah persepakatan pendapat itu tidak akan terwujud sekiranya tidak ada beberapa macam pendapat yang masing-masing pendapat itu bersesuaian dengan pendapat yang lain. Jikalau dalam masa terjadinya peristiwa itu tidak ada seorang *mujtahid* sama sekali, atau ada tetapi hanya seorang saja, maka tidaklah terjadi suatu *ijmā’* yang dibenarkan oleh *syarā’*. Oleh karena itu pada waktu Rasulullah saw. masih hidup *ijmā’* tidak akan terjadi, karena beliau sajalah satu-satunya *mujtahid* pada waktu itu.

Kedua, seluruh *mujtahid* kaum muslimin menyetujui hukum *syarā’* yang telah mereka putuskan dengan tidak memandang negara, kebangsaan dan golongan mereka. Kalau peristiwa yang dimusyawarahkan itu hanya disepakati oleh *mujtahid* dari satu negara saja, misalnya *mujtahid* dari Mesir, atau Saudi Arabia, atau Pakistan atau Indonesia saja, maka hasil putusan tersebut bukanlah *ijmā’*. *Ijmā’* harus merupakan persepakatan dari seluruh *mujtahid* alam Islami pada saat peristiwa itu terjadi.

³⁹ *Ibid.*

Ketiga, persepakatan itu hendaknya dilahirkan oleh masing-masing dari mereka secara tegas terhadap peristiwa itu, baik lewat perkataan maupun perbuatan, seperti mempraktekkannya dalam pengadilan walaupun pada permulaanya baru merupakan pernyataan perseorangan kemudian pernyataan itu disambut oleh orang banyak, maupun merupakan pernyataan bersama melalui suatu muktamar.

Keempat, persepakatan itu haruslah merupakan persepakatan yang bulat dari seluruh *mujtahid*. Jadi, kalau persepakatan itu hanya dari kebanyakan mujtahid saja sedang sebagian *mujtahid* yang lain menentanginya, maka bukanlah merupakan *ijmā'* yang dapat dijadikan *hujjah syar'īyah*.⁴⁰

Apabila unsur-unsur *ijmā'* tersebut telah terpenuhi, maka hukum hasil dari *ijmā'* itu merupakan undang-undang *syarā'* yang wajib ditaati dan para *mujtahid* berikutnya tidak boleh menjadikan peristiwa yang telah disepakati itu tempat ber*ijtihad* baru. Ini karena hukumnya sudah tetap atas dasar bahwa *ijmā'* itu telah menjadi hukum *syarā'* yang *qat'ī*, hingga tidak dapat ditukar atau dihapus dengan *ijtihad* yang lain.⁴¹

Ijmā' yang harus memenuhi unsur-unsur sebagaimana diterangkan di atas, oleh sebagian ulama, antara lain ulama dari golongan Syiah, dipandang tidak mungkin terjadi, dikarenakan sukar sekali untuk terwujudnya rukun-rukun sebagaimana dimaksud. Tambahan lagi sekiranya *ijmā'* itu terjadi, maka tidak boleh tidak *ijmā'* itu harus bersandar kepada suatu dalil, karena seorang

⁴⁰ Mukhtar Yahya dan Fatchurrahman, *op. cit.*, h. 59-60.

⁴¹ *Ibid.*

mujtahid syar'ī harus menyandarkan *ijtihādnya* kepada dalil *syar'ī*. Apabila dalil yang digunakan sandaran oleh ulama yang ber*ijmā'* itu berupa dalil *qat'ī*, mustahillah kiranya kalau dalil itu tersembunyi (tidak terang). Sebab suatu dalil yang *qat'iy* tidak akan tidak diketahui oleh kaum muslimin. Dan jika dalil yang dijadikan sandaran *ijmā'* itu adalah dalil *ẓannī*, maka mustahil pula menurut adat bahwa dari suatu dalil *ẓannī* dapat diambil suatu hukum yang disepakati oleh para mujtahid. Karena dalil *ẓannī* itu biasanya menimbulkan perbedaan pendapat.⁴²

Imam Ahmad mengingkari terjadinya *ijmā'*. Beliau mengatakan bahwa sesuatu yang didakwakan oleh seseorang sebagai *ijmā'* adalah bohong dan orang yang mendakwakkannya adalah pembohong.⁴³ Atas dasar kenyataan ini, maka menurut hemat penulis sesungguhnya *ijmā'* bukanlah kawasan terlarang untuk dijadikan sebagai ajang *ijtihād*, sekalipun *ijmā'* itu *sarih*.

Jumhur ulama mengatakan bahwa *ijmā'* itu mungkin terjadi menurut adat kebiasaan. Mereka mengatakan bahwa orang-orang yang mengingkari kemungkinan terjadinya *ijmā'* adalah mengingkari hal-hal yang nyata terjadi dan sebagai bukti yang jelas kemungkinan terjadinya *ijmā'* adalah terjadinya *ijmā'* dalam kenyataan. Jumhur mengemukakan sejumlah contoh *ijmā'*, antara lain ialah *ijmā'* pengangkatan kekhilafahan Abu Bakar ra., hak pusaka nenek,

⁴² *Ibid.*, h. 63.

⁴³ *Ibid.*

yaitu seperenam harta peninggalan dan terhibabnya cucu laki-laki pancar laki-laki (ibnu ibnin) oleh anak laki-laki.⁴⁴

Pendapat yang tampaknya lebih kuat adalah pendapat yang mengatakan bahwa *ijmā'* sebagaimana didefinisikan dan diharuskan memenuhi unsur-unsurnya seperti tertera di atas adalah tidak mungkin terjadi, apabila tugas untuk mencari hukum terhadap suatu peristiwa itu diserahkan kepada setiap mujtahid dari umat Islam yang sangat banyak jumlahnya serta berjauhan tempat tinggal mereka.⁴⁵

Lain halnya, apabila tugas itu diserahkan kepada pemerintah-pemerintah Islam, biarpun berbeda-beda negaranya dan berjauhan tempatnya, kemudian setiap pemerintah dari negara-negara tersebut memberitahukan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang ulama yang mencapai derajat mujtahid dan menyerahkan tugas ber*ijtihād* kepada mereka yang telah memenuhi syarat-syarat itu. Dengan cara demikian setiap pemerintah dapat mengenal para *mujtahid* di negaranya dan pendapat-pendapat mereka dalam peristiwa yang membutuhkan *ijtihād*. Apabila setiap pemerintah telah mengetahui hasil *ijtihād* seluruh *mujtahid* dari seluruh negara-negara itu bersamaan, maka hasil *ijtihād* tersebut merupakan suatu hukum syariat yang telah disepakati yang harus ditaati oleh seluruh kaum muslimin di seluruh dunia.⁴⁶ Akan tetapi, bisakah hal ini terwujud?

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*, h. 64.

⁴⁶ *Ibid.*

Terjadinya *ijmā'* dalam kenyataan dari masa ke masa sejak wafatnya Rasulullah saw. tidak pernah sama sekali terwujud. Peristiwa-peristiwa yang telah ditetapkan hukumnya oleh para sahabat, yang semula dianggap sebagai *ijma'*, setelah diteliti ternyata bukanlah *ijma'* menurut *ta'rif* tersebut di atas. sebab hakikatnya tidak lain hanya merupakan persepakatan dari merka yang hadir pada saat itu ketika dikemukakan suatu masalah. Ia hanya merupakan pendapat dari jamaah para sahabat.⁴⁷

Hasil penelitian menunjukkan bahwa tokoh-tokoh agama dan pemimpin-pemimpin yang dikumpulkan oleh Abu Bakar ra. dan 'Umar ra. untuk membahas suatu masalah dan menetapkan hukumnya bila tidak ditetapkan ketetapan hukumnya didalam Alquran dan al-Hadis, bukanlah seluruh tokoh-tokoh dan pemimpin-pemimpin kaum muslimin yang ada, sebab mereka itu sebenarnya banyak sekali yang tempat mereka tersebar di Mekah, Syam, Yaman dan banyak pula yang berada dimedan pertempuran. Jadi, pendapat yang dilaksanakan oleh Abu Bakar dan Umar itu tidak lain hanyalah pendapat jama'ah-hadirin itu lebih kuat daripada pendapat perseorangan, tetapi yang terang pendapat itu bukan pendapat *ijmā'* sebagaimana yang dimaksud.

Demikianlah yang terjadi di masa khulafaur rasyidin, dan beberapa khalifah Umayyah di Andalusia. Mereka menamai hasil permusyawaratan

⁴⁷ *Ibid.*

ulama-ulama tersebut dengan hasil dari ‘*ulamā’ al-syūrā* (permusyawaratan ulama’).⁴⁸

Adapun setelah masa sahabat dan pemerintahan Umayyah, maka tidaklah terjadi permusyawaratan antar mujtahid untuk menciptakan hukum dari suatu peristiwa dan tidak pula muncul hukum syariat hasil dari putusan orang banyak, melainkan putusan dari perseorangan yang berbeda-beda sesuai dengan situasi dan lingkungan tempat ia berada.⁵⁰

Ditinjau dari cara-cara terjadinya, para ulama membagi *ijmā’* itu ke dalam dua macam. Pertama, *ijmā’ sarih*, yaitu persesuaian pendapat para *mujtahid* pada suatu masa terhadap hukum suatu peristiwa dengan jalan masing-masing dari mereka menyatakan pendapatnya dengan cara memfatwakan. Yakni setiap *mujtahid* mengeluarkan perkataan atau perbuatan yang mencerminkan pendapatnya. Kedua, *ijmā’ sukuti*, yaitu sebagian *mujtahid* menyatakan pendapatnya dengan tegas dari hal hukum suatu peristiwa dengan memfatwakan atau mempraktekkannya, sedang sebagian *mujtahid* yang lain tidak menyatakan persetujuannya terhadap hukum itu dan tidak pula menentangnya.⁵¹

Ijmā’ macam pertama menurut jumhur adalah *ijmā’ haqiqi* dan menjadi sumber hukum syariat. Sedang *ijmā’* macam kedua adalah *ijmā’ i’tibari* (masih relatif), sebab orang yang berdiam diri itu belum tentu menyatakan setuju.

⁴⁸ *Ibid.*, h. 64-65.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

Oleh karena itu kedudukan *ijmā'* macam kedua ini masih diperselisihkan. Jumhur menetakannya bukan sebagai *hujjah*, lantaran masih dianggap sebagai pendapat perseorangan. Akan tetapi ulama Hanafiah berpendapat bahwa *ijmā'* sukuti itu dapat dijadikan hujjah, apabila *mujtahid* itu berdiam diri setelah disodorkan kepadanya peristiwa itu beserta pendapat *mujtahid* lain yang telah berijtihad dan telah cukup pula waktu untuk membahasnya serta tidak didapati suatu petunjuk bahwa dia berdiam diri itu karena takut atau mengambil muka atau lain sebagainya.⁵²

C. Dinamika Hukum Islam di Indonesia

Untuk menjelaskan dinamika hukum Islam di Indonesia berikut ini akan diuraikan tentang teori berlakunya hukum Islam di Indonesia, hukum Islam di Indonesia dan kekuatan hukumnya, dan hukum waris di Indonesia (sebuah kasus kontroversial penerapan *Qat'ī-zannī* di Indonesia).

1. Teori Berlakunya Hukum Islam di Indonesia

Di Indonesia, hukum Islam pernah diterima dan dilaksanakan dengan sepenuhnya oleh masyarakat Islam. Meski didominasi oleh *fiqh Syafi'iyah*. Hal ini, kata Rachmat Djatnika, *fiqh Syafi'iyah* lebih banyak dan dekat kepada kepribadian bangsa Indonesia.⁵³ Namun lambat laun, pengaruh mazhab Hanafiy mulai diterima. Penerimaan dan pelaksanaan hukum Islam ini, dapat dilihat pada masa-masa kerajaan Islam awal. Pada zaman Kesultanan Islam,

⁵² Ibid., h. 65-66.

⁵³ Abdurrahman Wahid, et. El., *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Rosda Karya, 1991), h. 229.

menurut Djatnika, hukum Islam sudah diberlakukan secara resmi sebagai hukum negara. Di Aceh atau pada pemerintahan Sultan Agung hukum Islam telah diberlakukan walau masih tampak sederhana.⁵⁴

Hukum adat setempat sering menyesuaikan diri dengan hukum Islam. Di Wajo misalnya, hukum waris menggunakan hukum Islam dan hukum adat, keduanya menyatu dan hukum adat itu menyesuaikan diri dengan hukum Islam. Sosialisasi hukum Islam pada zaman Sultan Agung sangat hebat, sampai ia menyebut dirinya sebagai “Abdul Rahman Khalifatullah Sayidin Panatagama.” Demikian juga Banten pada masa kekuasaan Sultan Ageng Tirtayasa hukum adat dan hukum agama tidak ada bedanya. Juga di Sulawesi. Kenyataan semacam ini diakui oleh Belanda ketika datang ke Indonesia. Di bawah ini akan dikemukakan teori-teori berlakunya hukum Islam di Indonesia.⁵⁵

a. Teori *Receptie In Complexu*

Teori ini dimunculkan oleh Van den Berg, berdasarkan kenyataan bahwa hukum Islam diterima (diresepsi) secara menyeluruh oleh umat Islam. Bukti-bukti ini dapat dilihat dalam ketentuan-ketentuan berikut:

- Statuta Batavia 1642 menyebutkan bahwa: “Sengketa warisan antara orang pribumi yang beragama Islam harus diselesaikan dengan mempergunakan

⁵⁴ *Ibid.*, h. 230.

⁵⁵ Ahmad Rofiq, *op. cit.* h. 13; Dalam menguraikan berlakunya hukum Islam di Indonesia, dan hukum Islam di Indonesia dan kekuatan hukumnya dipaparkan sebagaimana uraian Ahmad Rofiq dalam buku ini.

hukum Islam, yakni hukum yang dipakai oleh rakyat sehari-hari.”⁵⁶ Untuk keperluan ini, D.W. Freijer menyusun *Compendium* (buku ringkasan) mengenai hukum perkawinan dan kewarisan Islam, yang setelah direvisi dan disempurnakan para penghulu, diberlakukan di daerah jajahan VOC. *Compendium* ini kemudian dikenal dengan *Compendium Freijer*.

- Selain itu dipergunakan juga kitab *Muharrar* dan *Pepakem Cirebon* serta peraturan yang dibuat oleh B.J.D. Clootwijk untuk daerah Bone dan Goa di Sulawesi Selatan. Jadi selama VOC berkuasa (1602-1800) selama dua abad, kedudukan hukum Islam tetap seperti semula, berlaku dan berkembang di kalangan umat Islam Indonesia. Kenyataan ini, dimungkinkan karena jasa Nuruddin al-Raniri yang hidup pada abad ke-17 di Aceh. Ia menulis buku *Sirat al-Mustaqim* (jalan lurus) tahun 1628 M. Kitab ini merupakan kitab pertama yang disebarkan keseluruh wilayah Indonesia untuk menjadi pegangan umat Islam.

Kitab ini, oleh mufti Banjarmasin, Syekh Arsyad al-Banjari, dikomentari dalam suatu kitab yang diberi judul *Sabil al-Muhtadin* (jalan orang yang mendapat petunjuk). Buku ini dijadikan pegangan dalam menyelesaikan sengketa antara umat Islam di daerah Kesultanan Banjar.⁵⁷

Di daerah Kesultanan Palembang dan Banten juga diterbitkan beberapa kitab hukum Islam yang dijadikan pegangan dalam masalah hukum keluarga

⁵⁶ Muhammad Daud Ali, “Hukum Islam: Peradilan agama dan Masalahnya”. Dalam Tjun Surjaman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek* (Bandung: Rosda Karya, 1991), h. 71.

⁵⁷ *Ibid.*, h. 72.

dan warisan. Juga diikuti oleh kerajaan Demak, Tuban, Gresik dan Ngampel.

- Pada tanggal 25 Mei 1760 VOC mengeurkan peraturan senada yang disebut dengan Resolutie der Indische Regeering.
- Permulaan abad ke-19 telah mulai muncul sikap-sikap curiga dari sementara pejabat kolonial. Schotlen van Oud Harlem, ketua Mahkamah Agung Belanda, menasihati agar pemerintah berhati-hati. Namun sejauh itu, ia tetap menegaskan, agar bagi kaum muslim tetap diberlakukan hukum agamanya (pasal 75 Regeering Reglement 1854).
- Salomon Keyzer (1823-1868) dan Cristian van den Berg (1845-1927) menyatakan hukum mengikuti agama yang dianut seseorang.⁵⁸
- Sebagai klimaksnya, karena Pengadilan Belanda tidak mampu menerapkan undang-undang agama bagi bumi putera, maka dibentuklah Pengadilan Agama dengan nama yang salah, yaitu Priesterraad atau Pengadilan Pendeta, melalui Stbl. 1882 No. 152. Priesterraad ini dibentuk diseiap wilayah Landraad atau Pengadilan Negeri adapun wewenangnya meliputi perkara-perkara antara orang Islam diselesaikan menurut hukum Islam.
- Sebelum keluarnya Stbl. 1882 No. 152 tersebut, Belanda telah mencoba melakukan pengawasan terhadap jalannya hukum Islalm, meski di sisi lain sesungguhnya justru merupakan pengakuan sejarah terhadap

⁵⁸ Munaawir Sjadzali, "Landasan Pemikiran Politik Hukum Islam dalam Rangka Menentukan Peradilan Agama di Indonesia". Dalam Tjun Surjaman, *op. cit.*, h. 43-44.

eksistensi hukum Islam. Dijelaskan oleh Munawir Sjadzali, bahwa langkah-langkah tersebut dituangkan:

- 1). Pada bulan September 1808 ada suatu instruksi dari pemerintah Hindia Belanda kepada para Bupati yang berbunyi: “Terhadap urusan-urusan agama orang Jawa tidak akan dilakukan gangguan-gangguan, sedangkan pemuka-pemuka agama mereka dibiarkan untuk memutuskan perkara-perkara tertentu dalam bidang perkawinan dan kewarisan dengan syarat bahwa tidak ada penyalahgunaan, dan banding dapat dimintakan kepada hakim banding.”
- 2). Pada tahun 1820 melalui Stbl. No 22 Pasal 13 ditentukan bahwa Bupati wajib memperhatikan soal-soal agama Islam dan untuk menjaga supaya para pemuka agama dapat melakukan tugas mereka sesuai dengan adat kebiasaan orang Jawa seperti dalam soal perkawinan, pembagian pusaka dan yang sejenis. Dari istilah bupati, dalam ketentuan tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa Peradilan Agama telah ada di seluruh pulau Jawa.
- 3). Pada tahun 1823 dengan resolusi Gubernur Jenderal tanggal 3 Juni 1823 No. 12 diresmikan Pengadilan Agama di kota Palembang yang diketuai oleh Pangeran Penghulu. Sedangkan banding dapat dimintakan kepada Sultan. Wewenang Pengadilan Agama Palembang meliputi: a) perkawinan, b) perceraian, c) pembagian harta, d) kepada siapa diserahkan anak apabila orang tua bercerai, e) apa hak

masing-masing orang tua terhadap anak tersebut, f) pusaka dan wasiat, g) perwalian, h) perkara-perkara lalannya yang menyangkut agama.

- 4). Pada tahun 1835 melalui resolusi tanggal 7 Desember 1835 yang dimuat dalam Stbl. 1835 No. 58 pemerintah mengeluarkan penjelasan tentang pasal 13 Stbl. 1820 No. 20 yang isinya sebagai berikut: “Apabila terjadi sengketa antara orang-orang Jawa satu sama lain mengenai soal-soal perkawinan, pembagian harta dan sengketa-sengketa yang sejenis, yang harus diputus menurut hukum Islam, para pemuka agama memberi keputusan, tetapi gugatan untuk mendapat pembayaran yang timbul dari keputusan para pemuka agama itu harus dimajukan kepada Pengadilan-pengadilan biasa.”⁵⁹

b. Teori *Reseptie*

Kecurigaan sementara pejabat pemerintah Hindia Belanda mulai dikemukakan melalui kritik terhadap peraturan-peraturan yang dikeluarkan. Mereka memperkenalkan het Indische adatrecht atau hukum adat Indonesia. Kritik ini dimulai Cornelis van Vollenhoven (1874-1933). Kemudian dilanjutkan oleh Cristian Snouck Hurgronje (1857-1936) penasihat pemerintah Hindia Belanda tentang soal-soal Islam dan anak negeri. Teori *Reseptie* mengatakan bahwa hukum yang berlaku bagi orang Islam adalah hukum adat mereka masing-masing. Hukum Islam dapat berlaku apabila telah

⁵⁹ *Ibid.*, h. 43.

diresepsi oleh hukum adat. Jadi hukum adatlah yang menentukan ada tidaknya hukum Islam.⁶⁰

Sebelum Hurgronje ditunjuk sebagai penasihat, tahun 1859 telah dimulai politik campur tangan terhadap urusan keagamaan. Gubernur Jenderal dibenarkan mencampuri masalah agama bahkan harus mengawasi setiap gerak-gerik para ulama, bila dipandang perlu demi kepentingan ketertiban keamanan.⁶¹ Sebagai kolonialis, pemerintah Belanda memerlukan Inlandsch Poitiek, yakni kebijaksanaan mengenai pribumi untuk memahami dan menguasai pribumi. Demikian Snouck Hurgronje menegaskan.⁶² Maka, dialah yang oleh Harry J. Benda, disebut sebagai arsitek keberhasilan politik Islam yang paling legendaris.⁶³ Politik ini didasari oleh suatu anggapan, bahwa musuh kolonialisme bukanlah Islam sebagai agama, melainkan Islam sebagai doktrin politik.⁶⁴

Politik hukum tersebut yang bermuatan *divide et impera*, bertujuan untuk menghambat dan menghentikan meluasnya hukum Islam dan membentuk konsep hukum tandingan yang mendukung politik pecah belah pemerintah kolonial.

Bagi Snouck Hurgronje, musuh kolonialisme bukanlah Islam sebagai agama, melainkan Islam sebagai doktrin politik. Hal ini karena, kata Suminto,

⁶⁰ *Ibid.*, h. 45

⁶¹ H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda* (Jakarta: LP3ES, 1986), h. 10.

⁶² *Ibid.*, h. 11.

⁶³ Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun* (t.tp.; The Hague, 1958), h. 20.

⁶⁴ *Ibid.*, h. 22-23.

ia melihat kenyataan bahwa Islam seringkali menimbulkan bahaya terhadap kekuasaan Belanda.⁶⁵ Meski Islam di Indonesia, terkesan banyak bercampur dengan kepercayaan animisme dan Hindu, ia tahu bawa orang Islam di negeri ini memandang agamanya sebagai alat pengikat kuat yang membedakan diri dari orang lain.⁶⁶

Adapun langkah-langkah yang Hurgronje tempuh sehubungan dengan politik Islamnya itu, disampaikan di depan sivitas akademika NIBA (Nederlandsche Indische Bestuurs Academie) Delft tahun 1911. Pertama, terhadap dogma dan perintah hukum yang murni agama, hendaknya pemerintah bersikap netral. Kedua, masalah perkawinan dan pembagian warisan dalam Islam menuntut penghormatan, dan ketiga, tiada satupun bentuk Pan Islam boleh diterima oleh kekuasaan Eropa.⁶⁷ Penglihatan Hurgronje tersebut tampaknya tidak seluruhnya benar. Hal ini karena bagi orang Islam sendiri masalah perkawinan dan pembagian harta warisan, juga memiliki muatan seperti dalam bagian pertama, yakni nilai ibadah.

Melalui usaha terus menerus dan sistematis itulah mereka berhasil mengganti teori *receptie in complexu* menjadi teori *receptie*. Pasal 134 ayat (2) Indische Staatsregeling (IS) menyatakan: “Dalam hal ini terjadi perkara perdata antara sesama orang Islam akan diselesaikan oleh hakim agama Islam apabila keadaan tersebut telah diterima oleh hukum adat mereka dan sejauh

⁶⁵ H. Aqib Suminto, *op. cit.* h. 11-12.

⁶⁶ Deliar Noer, *The Modernit Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (London: KL, 1973), h. 164.

⁶⁷ H. Aqib Suminto, *op. cit.* h. 13.

tidak ditentukan lain oleh ordonansi.⁶⁸ Dalam teori *receptie*, hukum Islam dianggap tidak ada, yang ada hanyalah hukum adat. hukum Islam akan mempunyai arti dan manfaat bagi kepentingan pemeluknya, apabila hukum Islam tersebut telah diresepsi oleh hukum adat.

Sebagai tindak lanjut klausul pasal 134 (2) IS tersebut tahun 1937 dikeluarkan Stbl. 1937 No. 116 yang isinya bahwa Peradilan Agama di Jawa dan Madura hanya berwenang memeriksa perkara perkawinan saja sedangkan perkara waris yang selama berabad-abad menjadi kewenangannya diserahkan kepada Pengadilan Negeri.

Pada tahun 1937 juga dikeluarkan Stbl. No. 638 dan 639 tentang pendirian kerapatan Qadi dan kerapatan Qadi Besar untuk wilayah Kalimantan Selatan dengan kewenangan sebagaimana Peradilan Agama di Jawa dan Madura.⁶⁹ Selanjutnya ia merinci batas kekuasaan Pengadilan Agama berdasar Stbl. 1937 No. 116 adalah:

1. Perselisihan antara suami-isteri yang beragama Islam.
2. Perkara-perkara tentang: a. nikah, b. talak, c. rujuk, d. perceraian antara orang-orang yang beragama Islam yang memerlukan perantaraan hakim agama Islam.
3. Memberi keputusan perceraian.

⁶⁸ Munawir Sjadzali. Dalam Tjun Surjaman, *op. cit.* h. 46.

⁶⁹ Notosusanto, *Organisasi dan Jurisprudensi Peradilan Agama di Indonesia* (Yogyakarta: Yayasan Badan Penerbit Gajah Mada, 1963), h. 9-10; Notosusanto, *Peradilan Agama Islam di Jawa dan Madura* (Yogyakarta: Yayasan Penerbit UGM, 1953), h. 19; Lihat juga Daniel S. Lev. Diterjemahkan oleh Zaini Ahmad Noeh dengan judul *Peradilan Agama di Indonesia* (Jakarta: Intermasa, 1980), h. 37.

4. Menyatakan bahwa syarat untuk jatunya talak yang digantungkan (taklik talak) sudah ada.
5. Perkara mahar.
6. Perkara tentang keperluan kehidupan isteri yang wajib diadakan oleh suami.

Dengan demikian, masalah wakaf, waris, hibah, wasiat, hadonah, sadaqah, baitul mal yang tadinya menjadi wewenang Peradilan Agama dikeluarkan, dan menjadi wewenang Peradilan umum.

Satu hal yang sedikit “menggembirakan” meski dengan kewenangan yang semakin kecil, melalui Stbl. No. 610 dibentuk Mahkamah Islam Tinggi (hov voor Islamietische Zaken), sebagai Pengadilan tingkat banding untuk Pengadilan Agama. Karena betapapun juga, pembentukan MIT ini merupakan bukti historis dari eksistensi hukum Islam di Indonesia. meski kita tidak bisa menutup mata, bahwa terdapat maksud-maksud politik tertentu dibalik itu. Sementara untuk wilayah luar Jawa, Madura dan Kalimantan Selatan, tetap berlaku hukum Islam tanpa ada pembatas.

Kebijaksanaan Snouck Hurgronje dengan teori *receptie* tersebut memicu munculnya reaksi keras bagi umat Islam Indonesia. Maka Hazairin menyebutnya sebagai teori Iblis karena menurut ia, teori ini tidak sejalan dengan iman orang Islam. Mengikuti teori itu berarti orang Islam diajak untuk tidak mematuhi Alquran dan Sunnah Rasulnya. Selain itu, resepsi itu bertujuan untuk merintangikan kemajuan Islam di Indonesia.

Satu kasus menarik diungkap disini, yaitu kasus perkara waris di Pengadilan Negeri Bandung. Pengadilan Negeri Bandung memberikan hak

waris seluruhnya kepada seorang anak angkat dengan menyampingkan kemenakan laki-laki dan perempuan dari pewaris yang meninggal. Ini mendorong hakim-hakim Islam untuk berani dan sadar untuk mengadakan pertemuan para penghulu dan pegawainya di Solo untuk menyikapi kasus Bandung tersebut dan yang berkaitan dengan itu. Muncullah kemudian Perhimpunan Pengheloeloe dan Pegawainya (PPDP).⁷⁰ Inti dari reaksi organisasi ini, adalah bahwa kasus Bandung tersebut jelas bertentangan dengan hukum Islam. Dan ini tidak bisa dipertahankan. Maka sebagai anti tesa terhadap teori resepsi tersebut, dimunculkan teori baru oleh Hazairin seperti akan diuraikan berikut.

c. Teori *Receptie Exit* atau *Receptie a Contrario*.

Teori *Receptie Exit* atau *Receptie a Contrario* adalah teori yang mengatakan bahwa hukum adat baru berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum Islam.⁷¹ Jika selama teori *Receptie* berlaku, adalah sebaliknya, yaitu hukum Islam dapat dilaksanakan, apabila diterima (diresepsi) hukum adat, maka sekarang hukum adat yang tidak sejalan dengan ketentuan hukum Islam harus dikeluarkan, dilawan atau ditolak.

Dalam perdebatan Dasar Negara oleh BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) para pemimpin Islam berusaha memulihkan dan mendudukkan hukum Islam dalam negara Indonesia merdeka itu. Dalam tahap awal, usaha tersebut tidak sia-sia. Dalam Piagam Jakarta 22

⁷⁰ Daniel S. Lev, *Ibid.*, h. 20-21.

⁷¹ Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario* (Jakarta: Bina aksara, 1982), h. 65-69.

Juni 1945 disepakati bahwa negara berdasar kepada Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan *Syari'at* Islam bagi pemeluk-pemeluknya. Namun demikian, atas desakan pihak Kristen tujuh kalimat tersebut dikeluarkan dari Pembukaan UUD 1945, kemudian diganti dengan kata “Yang Maha Esa” yang menurut H. Daud Ali, mengandung norma dan garis hukum.⁷²

Menurut Hazairin, ketentuan tersebut yang juga diatur dalam pasal 29 batang tubuh UUD 1945 ayat (1) hanya mungkin ditafsirkan dalam enam kemungkinan penafsiran, tiga diantaranya:

- 1). Dalam negara Indonesia tidak boleh terjadi atau berlaku sesuatu yang bertentangan dengan kaidah-kaidah Islam bagi umat Islam, atau yang bertentangan dengan kaidah-kaidah agama Nasrani bagi umat Nasrani, atau bertentangan dengan kaidah-kaidah agama Hindu-Bali bagi orang-orang Hindu-Bali, atau yang bertentangan dengan kesusilaan agama Budha bagi orang Budha.
- 2). Negara RI wajib menjalankan *syari'at* Islam bagi orang Islam, *syari'at* Nasrani bagi orang Nasrani, dan *Syari'at* Hindu-Bali bagi orang Hindu Bali. Sekedar menjalankan *syari'at* tersebut memerlukan perantaraan kekuasaan negara.
- 3). *Syari'at* yang tidak memerlukan bantuan kekuasaan negara untuk menjalankannya, dan karena itu dapat dijalankan sendiri oleh setiap pemeluk agama yang bersangkutan, menjadi kewajiban pribadi terhadap

⁷² Daud Ali. Dalam Tjun Surjaman, *op. cit.* h. 74.

Allah bagi setiap orang itu menjalankannya sendiri menurut agamanya masing-masing.⁷³

Pandangan Hazairin tersebut sangat realistis sejalan dengan bukti-bukti historis yang ada. Di Aceh misalnya, masyarakatnya menghendaki agar soal-soal perkawinan dan soal-soal mengenai harta mereka termasuk kewarisan diatur menurut hukum Islam. Ketentuan adat dalam upacara perkawinan, tetap ditolerir sejauh tidak bertentangan dengan hukum Islam. Demikian juga di Sumatera Barat, Minangkabau. Meski di daerah ini sangat kuat adatnya di sini sangat dikenal pepatah-petitih *Adat basandi syarā', syarā' basandi Kitabullah* (adat bersendi syara' dan syara' bersendi Kitabullah).

Di Minangkabau memang dikenal sistem kekerabatan dengan sistem matrilineal, yaitu sistem kekerabatan menurut garis ibu. Namun karena pengaruh hukum Islam (baca syara') perubahan besar telah terjadi. Selain itu perubahan sistem ekonomi, yang semula terpusat pada tanah berubah menjadi ekonomi moneter. Demikian juga perubahan modern, dan kehidupan merantau orang Minang, telah membuka cakrawala baru.⁷⁴ Hal ini membawa dampak bergesernya peranan mamak dalam rumah tangga kemenakannya dan tampilnya ayah sebagai kepala keluarga. Maka menurut Amir Syarifuddin, guru besar IAIN Padang, berubahlah komposisi keluarga dari bentuk anak-ibu-mamak dalam extended family yang menjadi ciri khas kekerabatan

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Amir Syarifuddin, *op. cit.* h. 170.

matrilineal menjadi keluarga inti (nuclear family), yang komposisinya anak-ibu-ayah dalam masyarakat Minangkabau, sebagai sistem kekeluargaan Parental. bentuk keluarga ini sekarang sudah begitu merata terjadi, baik di kampung-kampung apalagi dalam kehidupan kota, mesti diakui masih bersifat matrilokal.⁷⁵ Jadi praktis, ayah merupakan figur sentral dan bertanggung jawab sepenuhnya bagi kehidupan keluarganya sebagaimana ajaran Islam.

Sangat disayangkan memang, bahwa kenyataan hukum seperti ilustrasi diatas, belum sepenuhnya diterima dan disadari oleh semua pihak. Karena masih ada pihak-pihak yang masih ingin mempertahankan teori iblis tersebut. Meskipun Undang Undang Dasar 1945 telah mengisyaratkan secara tegas posisi ketidak berdayaan hukum adat berhadapan dengan hukum Islam – terutama yang berkaitan dengan hukum keluarga dan warisan – sosialisasi teori baru yang diajukan Hazairin memerlukan waktu dan perjuangan keras.

Menurut analisis Daud Ali, hukum Islam yang berlaku di Indonesia dapat dipilah menjadi dua. Pertama, hukum Islam yang berlaku secara formalyuridis, yaitu hukum Islam yang mengatur hubungan manusia dengan manusia lainnya dan benda yang disebut hukum muamalat (perdata). Bagian ini menjadi hukum positif berdasarkan atau ditunjuk oleh peraturan perundang-undangan, seperti perkawinan, warisan, dan wakaf. Kedua, hukum Islam yang bersifat normatif, yang mempunyai sanksi atau padanan kemasyarakatan. Ini bisa berupa ibadah murni atau hukum pidana. Ini menurut ia, tidak û atau

⁷⁵ *Ibid.*, h. 171.

terutama masalah pidana belum memerlukan peraturan perundangan.⁷⁶ Karena yang terakhir ini, lebih jelas sebagai tergantung kepada tingkatan iman dan takwa serta kesadaran kaum muslimin sendiri.

Namun dengan munculnya UU No.1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, menurut Prof. Mahadi, telah sampailah ajal teori 'iblis' Receptie tersebut. Ia mengutip pasal 1 ayat (1) yang menyatakan bahwa: "Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut ketentuan hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu". Dengan demikian, hukum agama Islam menjadi sumber hukum yang langsung tanpa harus melalui hukum adat dalam menilai apakah suatu perkawinan sah atau tidak. Jadi secara yuridis formal, hukum Islam \hat{u} dalam perkawinan dan segala akibat hukum yang diakibatkannya \hat{u} telah berlaku. Dari sinilah Muhammad Daud Ali menyimpulkan bahwa sejak tahun 1974 1). Secara formal yuridis hukum Islam dapat berlaku langsung, tanpa melalui hukum adat. 2). Hukum Islam sama kedudukannya dengan hukum adat dan hukum barat, dan 3). Republik Indonesia dapat mengatur suatu masalah sesuai dengan hukum Islam sepanjang pengaturan itu untuk memenuhi kebutuhan hukum khusus ummat Islam dan berlaku hanya bagi ummat Islam seperti Peraturan Pemerintah Nomor 28 Tahun 1977 tentang perwakafan tanah milik.

Sesungguhnya, sejak tahun 1970 dengan dikeluarkannya Undang-undang Nomor 14 Tahun 1970 tentang Ketentuan-ketentuan Pokok Kekuasaan Kehakiman usaha menempatkan hukum Islam sebagai subsistem hukum

⁷⁶ Daud Ali. Dalam Tjun Surjaman, *loc. cit.*

nasional telah dilakukan. Pada tahun 1974 melalui Undang-undang Perkawinan, sebagian upaya tersebut mulai tampak, kendati Keputusan Pengadilan Agama harus dikukuhkan oleh Pengadilan Negeri. Pada tahun 1989 setelah melalui usaha dan perjuangan panjang, akhirnya lahir Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Meski didalamnya lebih banyak memuat hal-hal yang bersifat teknis dan beracara di Pengadilan Agama, didalamnya mengisyaratkan bahwa hukum Islam telah diterima dan diberlakukan bagi umat Islam, meski diakui didalamnya terdapat juga pilihan atau alternatif kepada subyek hukum. Misalnya dalam soal warisan, pihak yang berperkara dapat memilih beracara di Pengadilan Agama atau Pengadilan Negeri.

Sejauh mana kekuatan hukum Islam di Indonesia berlaku dan memberikan rasa keadilan bagi umat Islam, akan dikemukakan bahasannya dalam subbab berikut.

2. Hukum Islam di Indonesia dan kekuatan Hukumnya

Membicarakan kekuatan hukum dari Hukum Islam di Indonesia perlu dipahami dari macam produk pemikiran Hukum Islam itu sendiri. Sebagaimana telah penulis kemukakan bahwa setidaknya ada empat produk pemikiran hukum Islam yang telah berkembang dan berlaku di Indonesia, seiring pertumbuhan dan perkembangannya. Empat produk pemikiran hukum Islam tersebut adalah fiqh, fatwa ulama, keputusan pengadilan, dan perundang-undangan. Persoalannya adalah, dimana posisi Kompilasi Hukum Islam di Indonesia dalam konteks produk pemikiran hukum Islam tersebut.

Amir Syarifuddin, guru besar IAIN Padang, menyatakan bahwa Kompilasi hukum Islam yang secara formal disahkan melalui Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 adalah merupakan (setidaknya hingga sekarang ini, pen) puncak puncak pemikiran *fiqh* Indonesia. Pernyataan tersebut didasarkan pada diadakannya Lokakarya Nasional, yang didatangi tokoh ulama *fiqh* dan organisasi-organisasi Islam, ulama *fiqh* dari perguruan tinggi, dari masyarakat umum dan diperkirakan dari semua lapisan ulama *fiqh* ikut dalam pembahasan, sehingga patut dinilai sebagai *ijma' Ulama' Indonesia*.⁷⁷ Sebagai *ijmā'* Ulama Indonesia, Kompilasi Hukum Islam tersebut diharapkan dapat dipedomani para hakim dan masyarakat seluruhnya. Karena pada hakekatnya, secara substansial, kompilasi tersebut dalam sepanjang sejarahnya, telah menjadi hukum positif yang berlaku dan diakui keberadaannya. Karena semula, hukum Islam yang dimaksud di atas, merupakan hukum dalam kitab-kitab *fiqh* yang banyak di dalamnya terdapat perbedaan pendapat, dicoba diunifikasikan ke dalam bentuk kompilasi. Jadi dalam konteks ini, yang terjadi sebenarnya, adalah perubahan bentuk saja, dari kitab-kitab *fiqh* menjadi terkodifikasi dan terunifikasi dalam Kompilasi Hukum Islam yang substansi muatannya tidak banyak mengalami perubahan. Perbedaan atau perubahannya, jika terhadap kitab-kitab *fiqh*, kaum muslim dapat memilih menurut kecocokan orientasinya, maka yang kedua, terhadap kompilasi, keragaman dari kitab-kitab *fiqh* tadi, dicoba diunifikasikan, agar tidak menimbulkan keragu-raguan dalam menerima

⁷⁷ Amir Syarifuddin, *op. cit.* h. 138-139.

ketentuan hukumnya. Sejauh mana mengenai kekuatan hukumnya perlu dicermati landasan formal kompilasi tersebut.

Seperti disebut terdahulu, Kompilasi hukum Islam di Indonesia disahkan melalui instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991. Kemudian ditindaklanjuti Keputusan Menteri Agama RI Nomor 154 Tahun 1991 tanggal 22 Juli 1991, dan disebarluaskan melalui Surat Edaran Direktur Pembinaan Badan Peradilan agama Islam Nomor 3694/EV/HK.003/AZ/91 tanggal 25 Juli 1991. Untuk itu marilah kita perhatikan muatan Instruksi Presiden, Keputusan Menteri Agama dan Edaran tersebut.

Dalam konsideran Instruksi Presiden dinyatakan sebagai berikut:

- a. Bahwa Ulama Indonesia dalam lokakarya yang diadakan di Jakarta pada tanggal 2 sampai dengan 5 februari 1988 telah menerima baik tiga rancangan buku kompilasi Hukum Islam. yaitu Buku I tentang Hukum Perkawinan, Buku II tentang Hukum Kewarisan, dan Buku III tentang Hukum Perwakafan.
- b. Bahwa Kompilasi Hukum Islam tersebut dalam huruf a oleh Instansi Pemerintah dan oleh masyarakat yang memerlukannya dapat dipergunakan sebagai pedoman dalam menyelesaikan masalah-masalah dibidang tersebut.
- c. Bahwa oleh karena itu Kompilasi Hukum Islam tersebut dalam huruf a perlu disebar luaskan.⁷⁸

⁷⁸ *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (t.t.; Humaniora Utama Press, 1992), h. 5.

Selanjutnya, dengan menunjuk pasal 4 (1) Undang Undang Dasar 1945 "Presiden Republik Indonesia memegang kekuasaan pemerintahan menurut Undang Undang Dasar", Presiden menginstruksikan kepada Menteri Agama untuk:

Pertama: Menyebarkan Kompilasi Hukum Islam yang terdiri dari:

- a. Buku I tentang Hukum Perkawinan,
- b. Buku II tentang Hukum Kewarisan,
- c. Buku III tentang Hukum perwakafan;

Sebagaimana telah diterima baik oleh para Alim Ulama Indonesia dalam Lokakarya di Jakarta pada tanggal 2 sampai 5 pebruari1988, untuk digunakan oleh Instansi Pemerintah dan oleh masyarakat yang memerlukannya.

Kedua: Melaksanakan Instruksi ini dengan sebaik-baiknya dan dengan penuh tanggung jawab.⁷⁹

Jadi penekanan dari Instruksi tersebut adalah penyebar luasan dan dipedomani. Secara tegas memang tidak ada teks khusus berkenaan dengan kedudukan dan fungsi kompilasi tersebut. Seakan-akan dari dua kata tersebut, kompilasi tidak mengikat, artinya masyarakat dan instansi dapat memakai dan dapat pula tidak memakainya.

Hal ini, menurut Abdurrahman, tentu tidak sesuai dengan latar belakang dari penetapan kompilasi ini. Karena itu pengertian sebagai pedoman harus dipahami sebagai tuntutan atau petunjuk yang harus dipakai baik oleh

⁷⁹ *Ibid.*, h. 6.

Pengadilan Agama maupun warga masyarakat dalam menyelesaikan sengketa mereka dalam bidang hukum perkawinan, kewarisan dan perwakafan.⁸⁰

Selanjutnya dalam Keputusan Menteri Agama tentang pelaksanaan Instruksi Presiden RI Nomor 1 Tahun 1991 disebutkan:

Pertama: Seluruh Instansi Departemen Agama dan Instansi Pemerintah lainnya yang terkait agar menyebarluaskan Kompilasi Hukum Islam di bidang Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan sebagaimana dimaksud dalam diktum pertama Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991 untuk digunakan oleh Instansi Pemerintah dan masyarakat yang memerlukannya dalam menyelesaikan masalah-masalah di bidang tersebut.

Kedua: Seluruh lingkungan instansi tersebut dalam diktum pertama, dalam menyelesaikan masalah-masalah di bidang Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan sedapat mungkin menerapkan Kompilasi Hukum Islam tersebut disamping peraturan perundang-undangan lainnya.

Ketiga: Direktur Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam dan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Urusan Haji mengkoordinasikan pelaksanaan Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia ini dalam bidang tugasnya masing-masing.

Keempat: Keputusan ini berlaku sejak ditetapkan.⁸¹

Kata-kata kunci yang dapat diambil dari Keputusan Menteri tersebut adalah untuk digunakan oleh instansi pemerintah dan masyarakat yang

⁸⁰ Abdurrahman, *op. cit.* h. 55.

⁸¹ Kompilasi, *op. cit.*, h. 8-9.

memerlukan, dan kedua sedapat mungkin seluruh lingkungan Departemen Agama dan instansi pemerintah lainnya menerapkan Kompilasi Hukum Islam disamping peraturan perundang-undangan lainnya. Menurut Abdurrahman,⁸² kata “disamping perundang-undangan” menunjukkan adanya kesederajatan, kompilasi dengan ketentuan perundang-undangan mengenai perkawinan, kewarisan dan perwakafan yang sekarang berlaku dan dengan ketentuan perundangan yang nantinya akan ditetapkan berlaku bagi umat Islam. Abdurrahman menilai Kompilasi Hukum Islam, dikaitkan dengan UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan PP. No. 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik yang bersifat administratif prosedural, merupakan ketentuan khusus yang lebih berfugsi sebagai ketentuan hukum substansial.

Pada Surat Edaran Direktur Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam No. 3694/EV/HK.003/AZ/91 tanggal 25 Juli 1991 yang ditujukan kepada Ketua Pengadilan Tinggi Agama dan Ketua Pengadilan Agama di seluruh Indonesia, juga tidak dilampirkan teks kompilasi seperti halnya dalam Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 dan Surat Keputusan Menteri Agama Nomor 154 Tahun 1991. Jadi sekali lagi, tidak satu diktum pun yang menegaskan bahwa kompilasi mengikat kepada instansi atau masyarakat untuk melaksanakannya. Namun menurut Abdurrahman, kata-kata sebagai pedoman dimaksud sebagai petunjuk bagi para hakim Peradilan Agama dalam memutus dan menyelesaikan perkara, maka kedudukannya adalah tergantung sepenuhnya dari para hakim untuk menuangkannya dalam keputusan-

⁸² Abdurrahman, *op. cit.* h. 57.

keputusan mereka, sehingga kompilasi ini akan terwujud sebagai landasan yang kokoh dalam yurisprudensi Peradilan Agama. Ia menambahkan, Peradilan Agama tidak hanya berkewajiban menerapkan ketentuan-ketentuan yang sudah digariskan dalam kompilasi, akan tetapi justru mempunyai peranan yang lebih besar lagi untuk memperkembangkan dan sekaligus melengkapinya melalui yurisprudensi yang dibuatnya.⁸³

Selanjutnya Abdurrahman berkesimpulan bahwa fungsi kompilasi hukum Islam di Indonesia adalah:

- a. Sebagai suatu langkah awal atau sasaran antara untuk mewujudkan kodifikasi dan unifikasi hukum nasional yang berlaku untuk warga masyarakat. Hal ini penting mengingat mayoritas penduduk Indonesia adalah beragama Islam, dimana ketentuan-ketentuan hukum yang sudah dirumuskan dalam kompilasi ini akan diangkat sebagai bahan materi hukum nasional yang akan diberlakukan nanti.
- b. Sebagai pegangan dari para Hakim Pengadilan Agama dalam memeriksa dan mengadili perkara-perkara yang menjadi kewenangannya.
- c. Sebagai pegangan bagi warga masyarakat mengenai hukum Islam yang berlaku baginya yang sudah merupakan hasil rumusan yang diambil dari berbagai kitab kuning yang semua tidak dapat mereka baca secara langsung.⁸⁴

⁸³ *Ibid.*, h. 58

⁸⁴ *Ibid.*, h. 60.

Berdasarkan uraian di atas, keterikatan warga masyarakat dan Instansi Peradilan Agama kiranya perlu dilihat dari perspektif metodologis. Kompilasi Hukum Islam, yang boleh dikatakan sebagai *ijmā'* ulama *û* atau setidaknya kesepakatan mayoritas umat Islam Indonesia *û* mengikat umat Islam Indonesia untuk mempedomani dan menerimanya dengan senang hati sebagai refleksi kesadaran hukum mereka. Kewajiban mematuhi ketentuan-ketentuan hukum yang dikeluarkan oleh pemerintah yang akan mendatangkan kemaslahatan memiliki acuan yang kuat misalnya firman Allah yang artinya: Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri diantar kamu (al-Nisa', 4: 59).

Abu al-Hasan al-Mawardi (w. 450 H.) dalam bukunya *al-Ahkām al-Sultaniyah* menarik kesimpulan dari ayat tersebut di atas mengatakan: “adalah wajib bagi kita mentaati (keputusan) pemerintah, yaitu para pemimpin yang memerintah kita.⁸⁶ Ia mengutip hadis riwayat Hisyam ibn Urwah dari Abu Salih dan Abu Hurairah yang meriwayatkan bahwa Rasulullah saw. bersabda: “*Sayalikum ba'di wulatun fa yalikum al-barr bi al-rih wa yalikum al-fajir bi fujurih fa isma 'u lahhum wa ati 'u fi kulli ma wafaqa al-haqq, fa in ahsanu fa lakum wa lahum wa in asa-ufa lakum wa 'alaihim*” (akan mendampingi sesudah aku kekuasaan [pemerintah], maka kebaikan akan mendampingi kamu sekalian dengan kebbaikanya [pemerintah], dan pemimpin yang nista [al-fajir] akan mendampingi kamu sekalian dengan kenistaannya. Maka dengarlah

⁸⁶ Abu al-Hasan al-Mawardi, *al-Ahkām al-Sultaniyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), h.5.

mereka dan taati dalam semua hal sepanjang sesuai dengan kebenaran, apabila mereka berbuat kebaikan, maka [kebaikan] itu untuk kamu sekalian dan untuk mereka dan jika mereka berbuat kejelekan, maka [kejelekan] itu kamu sekalian, dan [tanggung jawabnya] pada mereka).⁸⁷

Persoalannya sekarang adalah, sejauh mana kemaslahatan atau manfaat yang dapat diambil dari hukum Islam dalam kompilasi tersebut, masing-masing kita dapat memperhatikannya. Lagi pula, seperti dikemukakan terdahulu, bahwa proses penyusunan kompilasi, telah dimulai, didengar dan dihimpun pendapat para ulama, intelektual, dan tokoh masyarakat, ditambah dengan membedakan khazanah keilmuan Islam klasik (kitab-kitab fiqh) dengan memperhatikan nuansa perkembangan Indonesia, barulah pemerintah menginstruksikannya kepada lembaga terkait dan masyarakat yang memerlukannya untuk menyebarluaskan dan mempedomaninya. Jadi dari segi substansi muatan hukumnya sejalan dengan isyarat dari sabda Rasulullah saw. di atas. Kalaupun di dalamnya terdapat pembaharuan hukum – yang lebih banyak bersifat administratif – adalah sebagai wacana *ijtihādi*. Rachmat Djatnika mengatakan:

“Penerapan konsepsi hukum Islam dalam perundang-undangan Indonesia, walupun masih sebagian kecil, telah berkembang dengan penerapannya yang menjawab tantangan dan kebutuhan masyarakat untuk menuju tujuan hukum Islam, seperti dalam hal monogami, masalah batas umur boleh kawin, masalah jatuhnya talak di hadapan sidang pengadilan, masalah harta bersama, masalah nadir, saksi pada perwakafan tanah milik, dan masalah ikrar perwakafan harus tertulis.

Kesemuanya itu (baik penerapan hukum dalam kehidupan masyarakat, dalam Pengadilan Agama maupun dalam perundang-undangan)

⁸⁷ *Ibid.*

mengandung masalah *ijtihādiyah* yang diselesaikan dengan ijtihad ulama Indonesia dengan menggunakan metode-metode istidlal, al-istihsan, al-‘urf, dan lain-lain dengan tujuan *jalb al-masalih wa dar al-mafasid*.”⁸⁸

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa para hakim dan para pihak yang berperkara dengan berlakunya Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, terikat dan berkewajiban untuk sepenuhnya melaksanakan isinya. Dalam konteks tertentu, sebagai hakim dengan kewenangan *ijtihād* yang dimilikinya, dapat menyempurnakannya melalui keputusan-keputusan yang dikeluarkannya sebagai yurisprudensi hukum.

Hukum Islam dalam bentuk fatwa, seperti fatwa Majelis Ulama Indonesia, sifatnya kasuistik. Ia merupakan respons atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa. Fatwa tidak mempunyai daya ikat, dalam arti si peminta fatwa tidak harus mengikuti isi hukum fatwa yang diberikan kepadanya. Menurut Atho’ Mudhar, fatwa biasanya cenderung bersifat dinamis karena merupakan respons terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi oleh masyarakat si peminta fatwa. Isi fatwa itu sendiri belum tentu dinamis, karena boleh jadi diambil dari kitab-kitab fiqh yang dibacanya. Tetapi sifat responsifnya itu yang dapat dikatakan dinamis.⁸⁹ Dalam konteks sekarang ini, meski telah ada Hukum Islam, tidak tertutup kemungkinannya lembaga fatwa tetap dibutuhkan. Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 pasal

⁸⁸ Rachmat Djatnika, “sosialisasi Hukum Islam di Indonesia”. Dalam Abdurrahman Wahid (et. al.), *op. cit.* h. 254.

⁸⁹ M. atho’ Mudhar, “Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam”, Makalah, serie KKA 50 Tahun V/1991 (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, t.t.), h. 1-2.

52 ayat (1) secara implisit membuka peluang hakim memberikan fatwa, “Pengadilan dapat memberikan keterangan, pertimbangan, dan nasehat tentang hukum Islam kepada instansi pemerintah di daerah hukumnya, apabila diminta”.

Berikutnya produk pemikiran hukum Islam berupa keputusan Pengadilan Agama. Keputusan Pengadilan Agama bersifat mengikat kepada pihak-pihak yang berperkara. Meskipun sebagai produk lembaga yudikatif, keputusan pengadilan dapat bernilai sebagai yurisprudensi, yang dalam kasus-kasus yang sama, dapat dijadikan sebagai referensi hukum. Sampai tingkat tertentu, menurut Atho' Mudhar, keputusan pengadilan bersifat dinamis. Karena ia merupakan usaha untuk memberi jawab atau menyelesaikan masalah yang diajukan kepada pengadilan pada suatu titik waktu tertentu.⁹⁰

Akan halnya produk pemikiran hukum Islam yang berbentuk perundang-undangan, bersifat mengikat dan bahkan daya ikatnya lebih luas. Dinamikanya agak lamban, karena sebagai peraturan organik, kadang tidak cukup elastis untuk mengantisipasi tuntutan waktu dan perubahan. Dengan mengambil contoh undang-undang Perwakafan misalnya, yang di dalamnya terdapat muatan-muatan hukum Islamnya, ia mengikat semua warga masyarakat Indonesia.

Dengan memperhatikan ragam produk pemikiran hukum Islam tersebut di atas, pertanyaan yang muncul adalah, apakah Kompilasi Hukum Islam tersebut sebagai karya fiqh, atau sebagai perundang-undangan, atau kedua-

⁹⁰ *Ibid.*

duanya. Namun terlepas dari persoalan bentuk tadi, kompilasi – yang sering disebut sebagai *fiqh* dalam bahasa perundang-undangan – merupakan karya bersama ulama dan umat Islam Indonesia. Karena itu sepatutnya, ia dipahami dan ditempatkan sebagai pedoman hukum yang dijadikan referensi hukum dalam menjawab setiap persoalan hukum yang muncul, baik di Pengadilan Agama maupun di masyarakat. Karena menurut hemat penulis, kompilasi lebih dekat sebagai perundang-undangan, mengingat ia ditegaskan melalui Instruksi Presiden RI, ditinjaklanjuti dengan Keputusan Menteri Agama sebagai pemimpin dan pemerintah yang sah. Karena itu, sepanjang mendatangkan kemaslahatan bersama, ia wajib ditaati.⁹¹

Akan tetapi, mengingat masih demikian statusnya, yaitu tidak bisa disebut sebagai karya *fiqh* dan juga tidak sepenuhnya sebagai perundang-undangan, maka wajar kalau dalam pelaksanaannya sangat bergantung kepada kesadaran masing-masing individu yang merasa terikat dengan kompilasi itu. Sebagai hukum, hal seperti ini tentu tidak efektif, sehingga masih memerlukan penyempurnaan dan perjuangan yang panjang.

3. Hukum Waris di Indonesia (Kasus Penerapan *Qaṭ'ī-zannī* pada Hukum Waris Indonesia)

Dalam dasawarsa tahun 1980-an, sejarah perkembangan pemikiran Islam di Indonesia ditandai oleh lahirnya suatu tradisi baru, yaitu tradisi

⁹¹ Ahmad Rofiq, *op. cit.* h. 34.

keilmuan.⁹² Pada masa ini terdapat beberapa perkembangan yang menarik, diantaranya adalah munculnya gagasan tentang reaktualisasi ajaran Islam.²³⁹³

Pencetus gagasan ini adalah Munawir Sjadzali, yang ketika itu ia sedang menjabat sebagai Menteri Agama RI. Gagasan ini sudah mulai ia lontarkan kepada masyarakat di banyak kesempatan sejak awal tahun 1985.²⁴⁹⁴ Keinginannya untuk sebuah Islam yang kontekstual telah mengundang perdebatan sengit dalam sejarah pemikiran Islam. Sikapnya yang kontroversial banyak mengundang pro dan kontra.²⁵⁹⁵ Eksistensinya sebagai seorang pemikir keagamaan, ternyata tidak terhalang oleh dinding birokrasi. Lontarannya mengenai gagasan tersebut, ternyata dilakukan bukannya tanpa resiko. Seandainya ia bukan Pembantu Presiden, lontarannya mungkin akan lebih keras lagi, kata Munawir suatu ketika.⁹⁶

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, term reaktualisasi berarti penyegaran dan pembaruan nilai-nilai kehidupan masyarakat.⁹⁷ Adapun yang penulis maksud Reaktualisasi Ajaran Islam dalam tulisan ini adalah suatu

⁹² Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Cet. V; Bandung: Mizan, 1993), h. 326.

⁹³ *Ibid.*, h. 318

⁹⁴ Sulastomo dkk., *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali, M.A.* (Cet. I; Jakarta IPHI dan Paramadina, 195), h. 87.

⁹⁵ Munawir Sjadzali dkk., *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Dalam Kuntowijoyo, *op. cit.*, h. 318.

⁹⁶ *Ibid.*, h. xiii

⁹⁷ Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Cet. II; Jakarta: Balai Pustaka, 1989), h. 733.

gagasan tentang penyegaran dan pembaruan nilai-nilai ajaran Islam yang dilontarkan oleh Munawir Sjadzali.⁹⁸

Beberapa masalah yang dipersoalkan oleh Munawir Sjadzali antara lain adalah, apakah umat Islam boleh melakukan modifikasi atau penyesuaian atas penyimpangan dari ketentuan hukum faraid, karena di kalangan masyarakat termasuk tokoh-tokohnya ternyata terjadi banyak penyimpangan.²⁶⁹⁹ Menurutnya, masih cukup banyak sikap mendua diantara umat Islam dalam beragama yang perlu diluruskan. Inilah alasan Munawir sehingga ia melontarkan gagasan tentang reaktualisasi ajaran Islam. Ia mengatakan:

Kita patut bergembira dan bersyukur dengan makin meningkatnya semangat kembali pada agama di kalangan masyarakat Islam di Indonesia. Tetapi kalau kita berani jujur dan tidak akan bersikap seperti burung onta, kita harus mengakui tentang masih cukup banyaknya sikap mendua di antara kita dalam beragama yang perlu diluruskan.²⁷¹⁰⁰

Untuk menguatkan tesanya ia mengemukakan argumentasi dengan dua contoh. Pertama, di antara umat Islam banyak yang berpendirian bahwa bunga atau interest dalam bank itu riba, dan oleh karenanya maka sama-sama haram dan terkutuk sebagaimana riba. Sementara itu mereka tidak hanya hidup dari bunga deposito, melainkan dalam kehidupan sehari-hari juga banyak mempergunakan jasa bank dan bahkan mendirikan bank dengan sistem bunga,

⁹⁸ Sulastomo dkk., *op. cit.*, h. 87.

⁹⁹ Munawir Sjadzali, *Reaktualisasi Ajaran Islam*. Dalam Saimina (et.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 2-4; Lihat Masjfuk Zuhdi, *Masail Fiqhiyah* (Cet. VIII; Jakarta: Haji Masagung, 1994), h. 204.

¹⁰⁰ Sulastomo, *op. cit.*, h. 87.

dengan alasan darurat, padahal kelonggaran yang diberikan kepada kita dalam keadaan darurat itu dengan syarat tidak adanya unsur kesengajaan dan tidak lebih dari pemenuhan kebutuhan esensial, sebagaimana Firman Allah dalam QS. al-Baqarah (2): 173,

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (173)

Artinya:

*Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tetapi barang siapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang ia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (173).*²⁸¹⁰¹

Kedua, dalam pembagian harta warisan, QS. al-Nisa' (4): 11,

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ... (11)

(Allah mensyari'atkan bagimu tentang [pembagian pusaka untuk] anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan), dengan jelas menyatakan bahwa hak anak laki-laki adalah dua kali lebih besar daripada hak anak perempuan. Akan tetapi ketentuan tersebut sudah banyak ditinggalkan oleh masyarakat Islam Indonesia, baik secara langsung maupun tidak langsung. Hal itu ia ketahui setelah ia mendapatkan kepercayaan menjabat sebagai Menteri Agama.²⁹¹⁰²

¹⁰¹ Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya* (Semarang: Toha Putra, 1989), h. 42.

¹⁰² Sulastomo dkk., *op. cit.*, h. 87-88.

Berdasarkan kedua contoh tersebut di atas dan berdasarkan kenyataan yang pernah ia alami, baik sebagai Menteri Agama maupun sebagai pribadi,³⁰¹⁰³ maka ia mengelak apabila dituduh mengatakan bahwa hukum waris Islam seperti yang ditentukan oleh Alquran itu tidak adil, sebaliknya menurutnya ia menyoroti sikap masyarakat yang tampaknya tidak percaya lagi kepada keadilan hukum *farā'id*.³¹¹⁰⁴

Di dalam menggagas tentang reaktualisasi, Munawir tidak hanya berpedoman pada pemikiran rasional dan kenyataan yang pernah dialaminya semata. Akan tetapi ia juga mencoba menanyakan keabsahannya secara hukum. Ia mengatakan:

Kalau kita dapat menerima bahwa penyimpangan dari *farā'id* itu tidak selalu disebabkan oleh tipisnya keislaman, melainkan juga dapat disebabkan oleh pertimbangan bahwa budaya dan struktur sosial kita adalah sedemikian rupa sehingga pelaksanaan *fara'id* secara utuh kurang dapat diterima oleh rasa keadilan, maka timbul pertanyaan apakah mungkin atau diperbolehkan melakukan modifikasi atau penyesuaian terhadap ketentuan-ketentuan yang telah jelas digariskan oleh Alquran.³²¹⁰⁵

Untuk menjawab pertanyaan tersebut di atas, ia mencoba kembali kepada Alquran berikut tafsir-tafsirnya, sunnah Nabi, dan karya-karya para mujtahid sepanjang sejarah Islam, dengan hasil-hasil sementara seperti berikut.³³¹⁰⁶

103 Lihat *ibid.*, h. 88-90.

104 Lihat *ibid.*

105 *Ibid.*

106 *Ibid.*

Pertama-tama dapat dikemukakan bahwa dalam Alquran dan Hadis Nabi terdapat naskh. Dalam kitab suci kita terdapat ayat-ayat yang berisikan pergeseran atau bahkan pembatalan terhadap hukum-hukum atau petunjuk yang telah diberikan dalam ayat-ayat yang diterima oleh Nabi besar Muhammad saw. pada waktu-waktu sebelumnya. Demikian juga terdapat banyak hadis Nabi yang menark kembali petunjuk-petunjuk ang pernah beliau berikan sebelumnya. Menurut tafsir *Al-Jawāhir*, terdapat sebanyak 21 kasus *naskh* dalam Alquran.¹⁰⁷

Orang-orang Yahudi menuduh bahwa terjadinya pembatalan oleh suatu ayat terhadap hukum atau petunjuk yang telah diberikan oleh ayat yang terdahulu, khususnya mengenai kepindahan kiblat itu mencerminkan bahwa Nabi tidak konsisten dan plin-plan. Sebagai sanggahan terhadap tuduhan itu maka turun ayat 106 surat al-Baqarah:

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (106)

Apa saja ayat yang Kami naskh-kan (batalkan), atau Kami jadikan (manusia) lupa kepadanya, Kai datangkan yang lebih baik daripadanya atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. (106).³⁴¹⁰⁸

Kemudian Munawir menunjukkan komentar sejumlah mufassir besar terhadap ayat tersebut, yaitu:

¹⁰⁷ Tantawi Jauhari, *al-Jawahir fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Juz I (Cet. II; Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi wa auladuh, 1350 H.), h. 108-109.

¹⁰⁸ Departemen Agama, *op. cit.*, h. 29.

1. Ibnu Kasir: Sesungguhnya, menurut nalar tidak terdapat sesuatu yang menolak adanya naskh (pembatalan) dalam hukum-hukum Allah.³⁵¹⁰⁹
2. Ahmad Mustafa al-Maragi: Sesungguhnya hukum-hukum itu diundangkan untuk kepentingan manusia, dan kepentingan manusia dapat berbeda karena perbedaan waktu dan tempat. Apabila suatu hukum diundangkan pada waktu yang memang dirasakan kebutuhan akan adanya hukum itu, kemudian hukum itu tidak ada lagi, maka suatu tindakan yang bijaksana menghapuskan itu dan menggantikannya dengan hukum (lain) yang lebih sesuai dengan waktu terakhir.³⁶¹¹⁰
3. Muhammad Rasyid Rida: Sesungguhnya hukum itu (dapat) berbeda karena perbedaan waktu, tempat (lingkungan) dan situasi. Kalau suatu hukum diundngkan pada waktu sangat dibutukannya hukum itu, kemudian kebutuhan itu tidak ada lagi pada waktu lain, maka suatu tindakan bijaksana menghapuskan hukum itu dan menggantikannya dengan hukum (lain) yang lebih sesuai dengan waktu yang belakangan itu.³⁷¹¹¹
4. Sayyid Qutb berpendapat bahwa ayat 106 dari surat al-Baqarah itu diturunkan sebagai sanggahan terhadap tuduhan orang-orang Yahudi bahwa Nabi tidak konsisten, baik mengenai kepindahan kiblat dari masjid al-Aqsa

¹⁰⁹ Abu al-Fida Isma'ïl bin Kasir al-Qurasyiy al-Dimsyiqiy, *Tafsir al-Qur'ân al-'Azîm*. Juz I (Semarang: Toha Putra, t. th.), 151.

¹¹⁰ Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir al-Maragî*, Juz I (Cet. III; Bayrut: Dar al-Fikr, 1382 H./ 1962 M.), h. 187.

¹¹¹ Muhammad Rasyid Rida, *Tafsîr al-Manâr*, Juz I (Cet. II; Bayrut: Dar al-Fikr, t. th.), h. 414.

ke masjid al-Haram, maupun perubahan-perubahan petunjuk, hukum dan perintah yang akan terjadi sebagai akibat dari pertumbuhan masyarakat Islam, dan situasi serta kondisi mereka yang terus berkembang.³⁸¹¹²

Di antara para ahli hukum dari empat mazhab, meskipun mereka banyak saling berbeda pendapat, namun terdapat semacam kesepakatan atau konsensus bahwa hukum Islam terbagi dalam dua kategori, yaitu hukum yang bertalian dengan ibadah murni, dan hukum yang menyangkut mu'amalah duniawiyah (kemasyarakatan). Dalam hal hukum yang termasuk dalam kategori pertama tidak banyak kesempatan bagi kita untuk mempergunakan penalaran, tetapi dalam hal hukum dari kategori kedua lebih luas ruang gerak untuk penalaran intelektual, dengan kepentingan masyarakat sebagai dasar pertimbangan atau tolok ukur utama.

Mengenai hukum yang bertalian dengan kemasyarakatan, Al-Izz ibn 'Abd al-Salam, seorang ahli hukum terkemuka dari golongan Syafi'iy, menyatakan bahwa semua usaha itu hendaknya difokuskan pada kepentingan masyarakat, baik kepentingan duniawi maupun ukhrawi. Allah tidak memerlukan ibadah kita semua. Ia tidak beruntung dari ketaatan mereka yang taat, dan tidak dirugikan oleh perbuatan mereka yang bermaksiat.³⁹¹¹³ Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, dari golongan Hanbali, mengatakan bahwa perubahan dan perbedaan fatwa atau opini hukum dapat terjadi karena perbedaan waktu, tempat (lingkungan), situasi, dan

112 Sayyid Qutb, *Tafsir fi Zilal al-Qur'an*. Juz I (Cet. XII; Kairo: Dar al-Masyruq, 1406 H./ 1987 M.) h. 101.

113 Lihat Subhi Mahmassani, *Falsafat al-Tasyrīf al-Islām*, h. 219

adat istiadat.⁴⁰¹¹⁴ Ya'kub ibn Ibrahim ibn Habib al-Ansariy, seorang murid kesayangan Imam Abu Hanifah dan yang lebih terkenal dengan panggilan Abu Yusuf, berpendirian bahwa nas sekalipun kalau dahulu dasarnya adat, dan adat tersebut kemudian telah berubah, maka gugur pula hukum yang terkandung dalam nas itu.⁴¹¹¹⁵

Dalil dan komentar sejumlah mufassir di atas menunjukkan, bahwa gagasan Munawir tentang reaktualisasi ajaran Islam mendapat dukungan dan justifikasi dari berbagai sumber; baik Alquran, Hadis maupun kalangan ulama terkemuka.

Jika dukungan dan jaustifikasi ini kemudian dipadukan dengan kenyataan empiris di masyarakat yang sesungguhnya sebagian dari mereka telah mempraktekkan reaktualisasi (hanya mereka tidak tahu landasan hukumnya), maka semakin kuatlah gagasan ini.

¹¹⁴ Ibid., h. 221.

¹¹⁵ Ibid., h. 233-234.

BAB III

HUBUNGAN *QAT'Ī-ZANNĪ* DENGAN DINAMIKA HUKUM ISLAM DI INDONESIA

Qat'ī-zannī dan dinamika hukum Islam di Indonesia mempunyai hubungan yang sangat erat. Hal ini karena, sebagaimana telah penulis kemukakan dalam bab-bab terdahulu, *Qat'ī-zannī* dalam aktifitas *istinbāṭ* hukum mempunyai fungsi sebagai landasan berpijak untuk melakukan *istinbāṭ* hukum dan mempunyai tujuan untuk mengendalikan seorang *mujtahid* dalam melakukan aktifitas *istinbāṭ* hukum itu. *Istinbāṭ* hukum ini ada kalanya dilakukan tanpa harus berpikir keras, tetapi ada kalanya dilakukan bahkan harus melalui penalaran yang sungguh-sungguh, baik secara pribadi yang disebut dengan *ijtihād* maupun secara kolektif yang disebut dengan *ijmā'*. Kedua lembaga ini, yakni *ijtihād* dan *ijmā'* merupakan kunci dari pada dinamika hukum Islam di mana pun ia berada termasuk di Indonesia.

A. *Qat'ī-zannī* dan *Ijtiḥād*

Sebenarnya konsep *Qat'ī-zannī* muncul atas dasar *ijtiḥād*.¹ Jadi, statusnya adalah *ijtiḥādī*. Sebagai *ijtiḥād*, adalah sah-sah saja apabila disempurnakan atau bahkan ditinjau kembali. Memang kaidah *uṣūl al-fiqh* mengatakan: “Tidak ada *ijtiḥād* dalam menghadapi *nas qat'ī*”. Akan tetapi, kata Ibrahim Hosen, suatu hukum jika tidak dapat berubah, hukum itu menjadi kaku.² Sedangkan kita sudah

¹ Lihat Syuhudi Ismail, *Hadits Nabi, menurut Pembela Peningkar dan Pemalsunya*, (Cet.I; Jakarta: Gema Insani Press, 1995), h. 92.

² Sulastomo dkk., *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*. (Cet. I; Jakarta: IPHI dan Paramadina, 1995), h. 273-274.

berpegang pada motto: “*al-Islamu salihun li kulli zamanin wa makanin.*” Dan kaidah: “*Tagayyuru al-ahkami bi tagayyuri al-amkinati wa al-zamani.*” Lebih lanjut ia menjelaskan.³

Hukum Islam terbagi menjadi hukum *qat’i* (syariat) dan fiqh yang masing-masing mempunyai sifat dan watak yang berbeda. sebagaimana diketahui bahwa kebenaran hukum *qat’i* bersifat absolut dan kebenaran fiqh bersifat relatif. Keduanya harus didudukkan pada proporsi masing-masing. Akan tetapi, jika kita menyimak secara mendalam kisah Nabi Ayyub, sebagaimana tercantum dalam Q.S. Sad (38): 44,

وَأَخَذَ بِيَدَيْكَ ضِعْفًا فَأَضْرَبَ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ (44)

Dan ambillah dengan tanganmu seikat (rumput), maka pukullah dengan itu dan janganlah kamu melanggar sumpah. Sesungguhnya Kami dapati dia (Ayyub) seorang yang sabar. Dialah sebaik-baik hamba. Sesungguhnya dia amat ta`at (kepada Tuhannya). (44)

maka pertanyaan “Dapatkah hukum *qat’i* itu difiqhkan,” tampaknya tidak dapat dielakkan, demikian Ibrahim Hosen.

Sebagaimana telah diuraikan dalam bab pertama, bahwa hukum *qat’i*, yaitu hukum yang terwujud dari *nas qat’i*, tidak banyak dan jumlahnya dapat dihitung. Sebab, untuk menjadikan nas itu *qat’i* harus menafikan dengan dasar *mutawātir*, segala macam bentuk ihtimal (kebolehjadian). Misalnya, *nas* itu tidak mengandung *ihtimal majaz, kinayah, idmar, takhsis, taqdim dan ta’khir, naskh,*

³ *Ibid.*, 273-277

atau *ta'arud 'aqli*. Selama terdapat dugaan suatu lafad *naş* mengandung *ihimal*, ia tetap dipandang *zannī*.

Andai kata sebuah *naş* telah dijadikan *qaṭ'ī*, maka apakah *qaṭ'ī*-nya dalam semua keadaan (fi jami'i al-ahwal) atautkah dalam sebagian keadaan (fi ba'd al-ahwal). Jika dalam semua keadaan berlakulah kaidah: "Tidak ada *ijtihād* dalam menghadapi *naş* yang *qaṭ'ī*" (La *ijtihādu* fi muqabalati al-nas). Misalnya, salat magrib tiga rakaat dan salat subuh tiga rakaat tidak bisa di-*qasar*; demikian juga wukuf di Arafah dan tujuh bilangan tawaf pelaksanaannya harus demikian di sepanjang masa, tidak dapat diubah lagi. Akan tetapi, kata Ibrahim Hosen, jika *qaṭ'ī*-nya *fi ba'd al-ahwal*, saya berpihak kepada ulama yang memandang bahwa *qaṭ'ī* dalam bentuk ini dapat *difiqhkan*.

Dari uraian ini dapat dikemukakan, demikian Ibrahim Hosen, bahwa tidak semua hukum *qaṭ'ī* dari segi penerapan (tatbiq) nya berlaku pada setiap keadaan (fi jami'i al-ahwal). Sebab kalau *qaṭ'ī*-nya umum, pasti ada *qaṭ'ī* pula yang berstatus men-*takhsis*-kan; kalau *qaṭ'ī*-nya mutlaq, ada pula *qaṭ'ī* lain yang men-*taqyid*-kannya. Dengan demikian *difiqhkan* *qaṭ'ī* itu adalah dari segi penerapan (tatbiq) nya bukan dari lafadnya yang menafikan seluruh bentuk kebolehjadian (*ihimal*).

Hukuman bagi pelaku tindak pidana pencurian dan perzinaan dapat diangkat sebagai contoh hukum *qaṭ'ī* yang dalam penerapannya *difiqhkan*. Menurut hukum *qaṭ'ī* mencuri dihukum dengan potong tangan. Dalam penerapannya sebagian ulama berpendapat, hukum potong tangan menjadi gugur dengan taubat berdasarkan QS. Al-Maidah (5): 39 :

فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ (39)

Maka, barang siapa bertaubat (di antara pencuri-pencuri itu) sesudah melakukan kejahatan itu dan memperbaiki diri, sungguh Allah menerima taubatnya. Sungguh Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang(39).⁴

Sebagian ulama lain berpendapat, hukum potong tangan itu menjadi gugur pula manakala pemilik benda memaafkannya, atau pencuri mengembalikan benda curiannya atau menggantinya.

Berzina menurut hukum *qaṭ'ī* harus di-*had*. Akan tetapi dalam penerapannya sebagian ulama berpendapat, had tersebut menjadi gugur dengan taubat. Mereka memfiqihkan pelaksanaan hukum pidana ini mengembalikan persoalan tersebut pada ayat *hirabah* (Sebagaimana tercantum dalam QS. al-Maidah (5): 33-34 berikut ini), melalui *qiyās*.

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (33) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرَأُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ (34)

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, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka di dunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar, (33) kecuali orang-orang yang taubat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka; maka ketahuilah bahwasanya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.(34)

Maknanya, bahwa pelaku perampokan, pembunuhan dan perkosaan yang bertaubat sebelum ditangkap oleh penguasa (*ulil amri*) menjadi gugur

⁴ QS. al-Ma'idah (5): 39

hukumannya yang telah ditentukan dalam ayat tersebut. Dalam tindak pidana yang lebih ringan dari *hirabah* tentu pengguguran hukum dengan taubat akan lebih logis lagi. Disamping itu, mereka lebih menekankan aspek *zawajir* dari pada aspek *jawabir*-nya sebagai *maqasid* atau *'illat* hukum.

Dengan demikian, pelaksanaan hukum *qat'ī* itu dipengaruhi oleh suasana. Hal ini sejalan dengan kaidah *usul fiqh*: “Hukum itu berputar bersama dengan *'illatnya*, ada maupun tiadanya.” Dan kaidah: “Hukum itu berubah disebabkan perubahan tempat dan waktu.”

B. *Qat'ī-zannī* dan *Ijmā'*

Al-Syatibi dalam kitabnya, *al-Muwafaqat fi usul al-Syā'ah* tampaknya tidak mengakui definisi *Qat'ī-zannī* sebagaimana dikemukakan oleh Khallaf sebagaimana tersebut di atas. Sekiranya definisi tersebut diakui, maka menurut *nas-nas* dalam sumber hukum Islam itu tidak atau jarang sekali ada yang *qat'ī*. Al-Syatibi menulis demikian: “Tidak atau jarang sekali ada sesuatu yang pasti dalam dalil-dalil syara' yang sesuai dengan penggunaan (terminologi) yang populer.”⁵ Maksudnya adalah terminologi yang dikemukakan oleh Abu al-'Ainain: “Sesuatu yang menunjukkan kepada hukum dan tidak mengandung kemungkinan (makna) selainnya.”⁶ Atau semakna dengan ini seperti dijelaskan oleh Abd al-Wahhab al-Khallaf tersebut di atas. Mereka memformulasikan

⁵ Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Syatibiy, *al-Muwafaqat fi Usul al-Syari'ah, Juz I* (Bayrut: Dar al-Fikr al-'Arabiy, t.th.), h. 24.

⁶ Badran Abu al-Aynayn Badran, *usul al-Fiqh al-Islamiy* (Iskandariyah: Muasasah Syabab al-Jami'at bi al- Iskandariyah, t.t.), h. 53

“definisi populer” tersebut dengan “tidak adanya kemungkinan untuk memahami dari sesuatu lafal kecuali maknanya yang dasar itu.”⁷

“Tidak atau jarang sekali ada sesuatu yang pasti dalam dalil-dalil *syarā‘* (jika berdiri sendiri)” ini, menurut al-Syatibi, karena apabila dalil-dalil *syarā‘* tersebut berstatus *aḥad*, maka jelas ia tidak dapat memberi kepastian. Bukankah *aḥad* berstatus *ẓanni*? Sedangkan bila dalil tersebut berstatus *mutawātir* lafalnya, maka untuk menarik makna yang pasti dibutuhkan premis-premis (*muqaddimat*) yang tentunya harus berstatus pasti (*qaṭ‘ī*) pula. Dalam hal ini, premis-premis tersebut harus berstatus *mutawātir*. Ini tidak mudah ditemukan, karena kenyataan membuktikan bahwa premis-premis tersebut kesemuanya atau sebagian besarnya berstatus *aḥad* dalam arti *ẓanni* (tidak pasti). Sesuatu yang bersandar pada *zanni*, tentu tidak menghasilkan sesuatu kecuali *ẓanni* pula.⁸

Muqaddimat yang dimaksud al-Syatibi di atas adalah apa yang dikenal dengan *al-ihtimalat al-‘aṣirah*, yakni: (1) riwayat-riwayat kebahasaan; (2) riwayat-riwayat yang berkaitan dengan gramatika (*nahwu*); (3) riwayat-riwayat yang berkaitan dengan perobahan kata (*saraf*); (4) redaksi yang dimaksud bukan kata bertimbal (*ambigu*, *musytarak*), atau (5) redaksi yang dimaksud buka kata metaforis (*majas*); (6) tidak mengandung peralihan makna; atau (7) sisipan (*idmar*); atau (8) “pendahuluan dan pengakhiran” (*taqdim wa ta’khir*); atau (9)

⁷ ‘Ali Abd. al-Tawab dan Taha ‘Abd. Allah al-Ḍasūqiy, *Mabāhis fi Tarīkh al-Fiqh al-Islāmī* (Mesir: Lajnah al-Bayan al-Arabiyy, 1962), h. 50

⁸ Lihat, al-Syatibi, *op. cit.*, (Juz. I), h. 24

pembatalan hukum (naskh); dan (10) tidak mengandung penolakan yang logis (adam al-mu‘alaq al-aqli).⁹

Tiga yang pertama kesemuanya bersifat *ẓannī*, karena riwayat-riwayat yang menyangkut hal-hal tersebut kesemuanya ahad. Tujuh sisanya hanya dapat diketahui melalui *al-istiqrā’ al-tam* (metode induktif yang sempurna), dan hal ini mustahil. Metode yang dapat dilakukan hanyalah *al-istiqrā’ al-naqis* (metode induktif yang tidak sempurna). Dengan kata lain, yang dihasilkan adalah sesuatu yang berstatus zanni.¹⁰

“Apakah pendapat al-Syatibi di atas mengantarkan kita untuk berkesimpulan bahwa tidak ada yang *qaṭ’ī* dalam Alquran? Memang demikian jika ditinjau dari sudut ayat-ayat tersebut secara berdiri sendiri”, tulis Quraish Shihab.¹¹ Jika dalam Alquran demikian kesimpulannya, apatah lagi dalam al-Sunnah, yang nota bene sebagai sumber hukum Islam peringkat kedua?

Meski demikian, al-Syatibi memberi jalan bagaimana proses yang dilalui oleh suatu hukum yang ditarik (*istinbāt*) dari nas, sehingga ia pada akhirnya dinamai *qaṭ’ī*. “Kepastian makna” (*qaṭ’ī al-dalālah*) suatu nas, demikian al-Syatibi, muncul dari sekumpulan dalil *ẓannī* yang kesemuanya mengandung kemungkinan makna yang sama. Terhimpunnya makna yang sama dari dalil-dalil yang beraneka ragam itu, memberi “kekuatan” tersendiri. Ini pada akhirnya berbeda dari keadaan masing-masing dalil tersebut ketika berdiri sendiri.

⁹ Lihat, *ibid.*

¹⁰ Lihat, *ibid.*

¹¹ Lihat M. Quraish Shihab, *Membumui Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Cet. II; Bandung: Mizan, 1992), h. 140

Kekuatan dari himpunan tersebut menjadikannya tidak berstatus *ẓannī* lagi. Ia telah meningkat menjadi semacam *mutawātir ma'nawī* dan dengan demikian, dinamailah ia sebagai *qat'ī al-dalālah*.¹²

Dengan metode ini, tidak berarti hukum yang dihasilkannya langsung berstatus *qat'ī*, kecuali dalam proses yang dilakukannya terjadi *ijmā'* (kesepakatan) baru bisa dikatakan, berstatus *qat'ī*. Biasanya, ulama-ulama *usūl al-fiqh* menunjuk kepada *ijma'* untuk menetapkan, sesuatu yang berstatus *qat'ī*. Sebab, jika mereka menunjuk kepada nas (dalil naqli) secara berdiri sendiri, maka akan dapat terbuka peluang bagi mereka yang tidak mengetahui *ijmā'* itu untuk mengalihkan makna yang lain. Guna menghindari hal inilah, mereka langsung menunjuk kepada *ijma'*.¹³

Dari sini jelas, tulis Quraishy Shihab, bahwa masalah *Qat'ī-ẓannī* bermuara kepada sejumlah argumentasi yang maknanya disepakati oleh ulama (mujma

¹² M. Quraish Shihab menjelaskan analisis yang dikemukakan oleh al-Syatibiy sebagai berikut: Jika perhatian hanya ditunjukkan kepada nas al-quran yang berbunyi *aqimu al-salah* misalnya, maka nas ini tidak pasti menunjuk kepada wajibnya salat, walaupun redaksinya berbentuk perintah. Sebab banyak ayat Alquran yang menggunakan redaksi perintah tapi dinilai bukan sebagai perintah wajib. "Kepastian" tersebut datang dari pemahaman terhadap naī-naī lain yang walaupun dengan redaksi atau konteks berbeda-beda, disepakati bahwa semuanya mengandung makna yang sama. Dalam contoh di atas, ditentukan sekian banyak ayat atau hadis yang menjelaskan antara lain hal-hal berikut: (1) Pujian kepada orang-orang yang salat, (2) Celaan dan ancaman bagi yang meremehkan atau meninggalkannya, (3) Perintah kepada mukallaf untuk melaksanakannya dalam keadaan sehat atau sakit, damai atau perang, dalam keadaan berdiri atau - bila uzur- duduk atau berbaring atau bahkan dengan isyarat sekalipun; (4) Pengalaman-pengalaman yang diketahui secara turun temurun dari Nabi saw., sahabat beliau, dan generasi sesudahnya, yang tidak pernah meninggalkannya.

Kumpulan *nas* yang memberikan makna-makna tersebut yang kemudian "disepakati" oleh umat, melahirkan pendapat bahwa penggalan ayat *aqimu al-salah*, secara pasti atau *qat'ī* mengandung makna wajibnya salat. juga disepakati bahwa tidak ada kemungkinan arti lain yang dapat ditarik darinya. Di sini, kewajiban salat yang ditarik dari *aqimu al-salah*, menjadi aksioma. Di sini berlaku *ma'lum min al-din bi al-darurah*. Lihat al-Syatibiy, *op. cit.*, h 24-26; M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 140-141.

¹³ Lihat al-Syatibiy, *ibid.*

‘alaih), sehingga tidak mungkin lagi timbul makna yang lain darinya, kecuali makna yang telah disepakati itu. Bukankah ia telah disepakati bersama? ¹⁴ Dalam hal kesepakatan tersebut, perlu dikedepankan sejumlah masalah yang dapat mengantarkan kepada suatu kesimpulan bahwa *ijmā’* itu sulit terjadi.

Pertama, Walaupun para ulama berpendapat tentang kedudukan *ijmā’* sebagai dalil, namun agaknya tidak diragukan bahwa para pendahulu (salaf) yang hidup pada abad-abad pertama tentu mempunyai banyak alasan untuk sepakat menetapkan arti suatu ayat sehingga pada akhirnya ia menjadi *qaṭ’ī al-dalālah*. Mengabaikan persepakatan mereka dapat menimbulkan kebingungan dan kesimpang siuran di kalangan umat,” tulis Yusuf Qardawi.¹⁵

Kedua, harus disadari bahwa di dalam banyak kitab seringkali ditemukan, pernyataan-pernyataan *ijmā’* menyangkut berbagai masalah aqidah atau syari‘ah. Namun, pada hakekatnya, masalah tersebut tidak memiliki cirri *ijmā’*. Mahmud Syaltut, mengutip tulisan Imam Syafi’i dalam *al-Risalah*, menulis demikian: “Saya tidak berkata, dan tidak pula seseorang dari kalangan yang berilmu, bahwa ini *mujma’ alaih* (disepakati), sampai suatu saat anda tidak bertemu dengan seorang alim pun kecuali semuanya berpendapat sedemikian, yang disampaikan (sumbernya) adalah orang-orang sebelumnya seperti bahwa salat zuhur adalah empat rakaat, bahwa *khamr* haram dan yang semacamnya”.¹⁶

¹⁴ M. Quraish Shihab, op. cit., h. 141.

¹⁵ Yusuf al-Qardawiy, *Fiqh al-Zakah*, jilid I, (Cet. IV; *Mu’assasat al-Risalah*, t.th.), h. 25.

¹⁶ Mahmud Syaltut, *al-Islam ‘Aqidah wa al-Syaī‘ah* (Cet. III; D-r al-Qalam, 1966), h. 72

Ketiga, tidak semua alim atau pakar dapat dijadikan rujukan dalam menetapkan kesepakatan (*ijmā'*) tersebut. Ibrahim bin 'Umar al-Biqā'i (809-885H.) misalnya,¹⁷ tidak mengakui Fakhruddin al-Razi sebagai salah seorang yang dapat diterima otoritasnya dalam menetapkan "kesepakatan". Ia menulis demikian: "Tidak dirujuk untuk mengetahui *ijmā'* kecuali para pakar yang mendalami riwayat-riwayat".¹⁸

Ke empat, umat Islam, termasuk sebagian ulamanya, kerap kali beranggapan bahwa suatu masalah telah menjadi kesepakatan para ulama. Padahal sesungguhnya hal tersebut baru merupakan kesepakatan antar ulama mazhabnya. Hal ini sekali lagi berarti yang disepakati ke *qat'i*-annya haruslah diteliti dengan cermat.¹⁹

C. *Qat'i-zannī* Versus Praktek Hukum di Masyarakat

Berdasarkan kenyataan sosio-historis, bahwa idealisme konsep *Qat'i-zannī* yang diharapkan dapat melahirkan dualisme tipe hukum yang seragam, yakni ada hukum yang absolut, mutlak benar (*qat'i*) dan ada hukum yang dinamis, dapat berubah-ubah (*zannī*), ternyata sering kali berbenturan dengan praktek hukum yang berlaku dalam masyarakat Islam.

Dalam bagian pendahuluan telah penulis kemukakan, bahwa perbedaan pengambilan sahabat yang meriwayatkan hadis dan penafsiran konsep imamah

¹⁷ Ibrahim bin 'Umar al-Biqā'iy adalah salah seorang pakar tafsir yang karyanya, *Nadm al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa alSuwar*, dinilai sebagai ensiklopedia dalam bidang sistematika runtutan ayat-ayat Alquran. Lihat footnote 11 dalam M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 142.

¹⁸ Lihat al-Baqiy, "Nadm al-Durar" , manuskrip, Perpustakaan al-Azhar, Kairo, Mesir No. 590- Jilid II, h. 197.

¹⁹ M. Quraish Shihab, *op. cit.*, h. 142.

atau wilayah telah dianggap sebagai perbedaan pada dataran *qat'iyah* antara ahli sunnah dan syi'ah. Khawarij yang mengkafirkan orang-orang yang tidak sepaham dengan mereka, atau sebagian wahabi yang memusyrikkan tabarruk dan tawasul, telah menganggap *qat'ī* pada yang *zannī*.

Beberapa negara Islam yang menyamakan bagian anak lelaki dengan anak perempuan dalam warisan, seperti di Irak dengan undang-undangnya (No. 188 Tahun 1959), demikian pula di Tunisia, Turki, dan di Indonesia yang baru berupa gagasan yang dilontarkan oleh Munawir Sjadzali di tahun delapan puluhan, adalah suatu hukum yang dianggap telah menyimpang jauh dari hukum Islam yang *qat'ī* oleh sebagian ulama, tapi sebagian yang lainnya lagi menganggap itu tidak menyimpang karena masalah yang *qat'ī*.

Sementara itu, orang-orang yang menganggap boleh menolak al-sunnah sama sekali, menghalalkan minuman keras, *berijtihad* yang melawan *nas* (al-*ijtihad* fi muqabalat al-nas) adalah orang-orang yang men-*zanni*-kan yang *qat'ī*.

Tentang minuman keras, al-Jasas menuliskan sebuah riwayat bahwa seorang A'rabi minum dari minuman Umar. Lalu Umar menjilidnya (menghukum cambuk). Berkata orang A'rabi itu: Aku minum dari minumanmu. Umar mengambil minuman itu dan mencampurnya dengan air, seraya berkata: Siapa yang ragu-ragu, hendaknya mencampurkan air...²⁰

Imam Nasai memasukkan riwayat tersebut dalam kelompok hujjah orang yang membolehkan meminum minuman keras.²¹ Saya amat terkejut, kata

²⁰ Al-Jasas, *Ahkam al-Qur'an*. Jilid II, h. 565.

²¹ Al-Nasai, *Sunan al-Nasai*. Jilid VIII, h. 326.

Jalaluddin Rakhmat, membaca riwayat-riwayat ini. Dalam hati, saya berharaap hadis-hadis ini *da'if*, dan dibuat-buat orang untuk mendiskreditkan Umar r.a. Mungkin kewajiban para ulamalah untuk memeriksa kembali hadis-hadis ini dan menunjukkan ketidakabsahannya. Andaikan hadis ini benar, ini terpaksa kita masukkan pada *ijtihad* Umar yang salah, tidak patut kita ikuti.²²

Kasus-kasus *ijtihad* ‘Umar, khalifah kedua dan seorang sahabat terkemuka, dalam masalah-masalah yang telah jelas ditunjuk oleh teks Alquran dan sunnah jelas terperinci, adalah tetap menganggap kawasan *qat’i* sebagai ajang *ijtihad*. Sebagai contoh, QS. Al-Taubah (9): 60,

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ
وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَإِنَّ السَّبِيلَ فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ
وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (60)

Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan, sebagai sesuatu ketetapan yang diwajibkan Allah; dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.(60)

Ayat tersebut secara jelas dan terinci menentukan *asnaf* (item-item) pengeluaran atau pemanfaatan dana negara (yang berasal dari zakat), dengan memasukkan *al-muallafat qulubuhum* (mereka yang hati dan kesetiannya perlu perhatian dari kaum muslimin), atau diikat melalui ketentuan-ketentuan intensif material. Nabi membayarkan pembagian ini sepanjang hidupnya. Dengan

²² Jalaluddin Rakhmat, “Kontroversi Sekitar Ijtihad Umar”. Dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1998), h. 54-55.

demikian, kelompok masyarakat itu memiliki hak sah atau bagian harta umum dengan otoritas teks Alquran dan al-sunnah yang jelas dan terinci (qaṭ'ī). Namun, 'Umar menolak membayarkan dana itu dengan dasar bahwa dana khusus itu dibayarkan pada saat kaum muslim masih lemah dan memerlukan dukungan mereka. Karena situasi itu tidak ada lagi, maka pembagian kepada mereka hendaknya tidak dilanjutkan.²³

Contoh signifikansi lain tentang upaya *ijtihad* dalam masalah yang ditunjuk langsung oleh teks secara jelas dan terinci (qaṭ'ī), didasarkan pada penolakan 'Umar untuk membagikan tanah rampasan perang selama penaklukan di Irak dan Syiria sebagai bagian dari *ghanimah* (harta rampasan perang) kepada tentara muslimin yang ikut bertempur, di mana hal tersebut ditunjuk oleh *nas* Alquran pada QS. Al-Hasyr (59): 6-10,

وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (6) مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (7) مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (7) لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (8) لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (8) وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي

²³ Muhammad Bultaji, *Manhaj Umar ibn al-Khattab fi al-Tasyri'* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabiyy, 1970), h. 180, 132-135; Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj* (Kairo: al-Matba'ah al-Salafiyyah, 1962-1963 M./1302 H.), h. 13-15.

صُدُّورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ
 وَمَنْ يُوقِ شَحْحَ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (9) وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ
 يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا
 غِلًّا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ (10)

Dan apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya (dari harta benda) mereka, maka untuk mendapatkan itu kamu tidak mengerahkan seekor kudapun dan (tidak pula) seekor untapun, tetapi Allah yang memberikan kekuasaan kepada Rasul-Nya terhadap siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. (6)

Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu. Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dia. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah; dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya. (7)

(Juga) bagi para fuqara yang berhijrah yang diusir dari kampung halaman dan dari harta benda mereka (karena) mencari karunia dari Allah dan keridhaan (Nya) dan mereka menolong Allah dan Rasul-Nya. Mereka itulah orang-orang yang benar. (8)

Dan orang-orang yang telah menempati Kota Madinah dan telah beriman (Anshar) sebelum (kedatangan) mereka (Muhajirin), mereka mencintai orang yang berhijrah kepada mereka. Dan mereka tiada menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa-apa yang diberikan kepada mereka (orang Muhajirin); dan mereka mengutamakan (orang-orang Muhajirin), atas diri mereka sendiri. Sekalipun mereka memerlukan (apa yang mereka berikan itu). Dan siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka itulah orang-orang yang beruntung. (9)

Dan orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhajirin dan Anshar), mereka berdoa: "Ya Tuhan kami, beri ampunlah kami dan saudara-saudara kami yang telah beriman lebih dahulu dari kami, dan janganlah Engkau membiarkan kedengkian dalam hati kami terhadap orang-orang yang beriman; Ya Tuhan kami, sesungguhnya Engkau Maha Penyantun lagi Maha Penyayang". (10)

Ketika ditantang oleh mereka yang berkukuh pendapat bahwa Nabi mendistribusikan tanah rampasan perang sepanjang hidupnya, ‘Umar menguatkan penolakannya mengikuti ayat-ayat Alquran seperti yang ditafsirkan dan diterapkan Nabi. Alasannya, jika hal itu dilakukan, maka akan mengurangi

sumber pembiayaan negara yang penting yang diperlukan untuk membangun tentara guna mempertahankan wilayah negara.²⁴

Apa yang dilakukan ‘Umar didasarkan oleh persepsinya tentang apa yang disebut sebagai “kepentingan lebih utama umat Islam”. Akan tetapi di sinilah titik masalahnya, demikian al-Na‘im, bahwa ada preseden yang jelas dan kuat dari zaman Islam yang paling awal, bahwa pertimbangan-pertimbangan kemaslahatan dapat mengesahkan penerapan suatu aturan yang dijalankan melalui *ijtihād*, meskipun dengan “menolak” teks Alquran dan al-Sunnah yang jelas dan terinci (*qaṭ‘ī*).²⁵

Tindakan Umar barangkali dapat menggambarkan bahwa ternyata umat Islam generasi awal tidak merisaukan teks-teks Alquran maupun al-Sunnah yang disebut sebagai *qaṭ‘ī* itu. Memang ada beberapa sahabat yang menentang tindakan Umar. Akan tetapi tidak jelas, apakah penentangan mereka itu sebagai upaya mempertahankan nas-nas yang *qaṭ‘ī* atau karena mempunyai alasan lain.

D. *Qaṭ‘ī-zannī* dan Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia

Eksistensi *Qaṭ‘ī-zannī* yang sedemikian vital dalam hukum Islam membuatnya selalu menjadi pembahasan penting dalam setiap upaya melakukan pembaharuan dalam hukum Islam. Dalam bab II sub bab C telah penulis paparkan sebuah contoh kasus pembaharuan hukum Islam di Indonesia tentang kewarisan yang kontroversial. Pembahasan tentang hukum waris, oleh sebagian ulama di

²⁴ Muhammad Bultajiy, *ibid.*; Abu Yusuf, *ibid.*

²⁵ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), h. 180-181; Ahmad Hasan, *Early Development of Islamic Jurisprudence* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1970), h. 120-121.

Indonesia telah dianggap menerobos wilayah *Qat'ī-zannī* yang mesti dilakukan dengan ekstra hati-hati, apalagi bermaksud mengadakan pembaharuan.

Oleh karena itu, kata Atho Mudzhar, ketika pertengahan dekade delapan puluhan, H. Munawir Sjadzali, yang ketika itu kebetulan juga menjabat sebagai Menteri Agama RI, melontarkan ide agar dalam pembagian waris umat Islam Indonesia memberikan bagian yang sama terhadap anak laki-laki dan perempuan. Maka, seponan banyak ulama menentangnya karena dianggap bertentangan dengan ayat Alquran yang secara *sarih* (*qat'ī*) telah mengatur hal itu.²⁶

Mengapa hal ini terjadi? Jawabnya adalah, karena doktrin tentang *Qat'ī-zannī* telah melekat kuat di kalangan ulama di Indonesia. Pengaruh dari doktrin *Qat'ī-zannī* ini dapat dilihat dengan jelas dalam Kompilasi Hukum Islam pasal 182 dan 183. Pasal 182 Kompilasi Hukum Islam itu menyatakan bahwa bila saudara perempuan menjadi ahli waris bersama-sama dengan saudara laki-laki kandung atau seayah, maka bagian saudara laki-laki adalah 2:1 dengan saudara perempuan. Kemudian pasal berikutnya yaitu pasal 183 Kompilasi itu menyatakan bahwa para ahli waris dapat bersepakat melakukan perdamaian dalam pembagian harta warisan setelah masing-masing menyadari bagiannya.

Menurut Atho Mudzhar, ide pokok kedua pasal itu tampaknya ialah bahwa sesuai dengan ajaran Alquran maka bagian laki-laki adalah dua kali lipat dari bagian wanita, tetapi untuk memperhatikan tradisi dan budaya masyarakat Indonesia maka dimungkinkan untuk memberikan bagian yang sama untuk ahli waris laki-laki dan wanita asalkan para ahli waris itu sepakat demikian. Ini

²⁶ M. Atho Mudzhar, "Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali di Dunia Islam". Dalam Sulastomo dkk., *op. cit.*, h. 311

rupanya cara ulama Indonesia melakukan kompromi hukum dengan budaya lokal.²⁷

Meskipun tampaknya kompromis, menurut penulis, kenyataan ini justru mencerminkan bagaimana kuatnya pengaruh doktrin *Qat'ī-zannī* di kalangan ulama Indonesia. Mereka tetap tidak mau meninggalkan doktrin bahwa bagian waris anak laki-laki dan anak perempuan 2:1 itu adalah wilayah *qat'ī* yang tidak bisa dijamah oleh penalaran manusia. Kata-kata “setelah masing-masing menyadari bagiannya” dalam pasal 183 Kompilasi itu menunjukkan bahwa bagian warisan yang benar menurut Islam adalah sebagaimana yang tertulis dalam pasal 182. Kemudian setelah para ahli waris mengetahui pembagian yang benar, mereka satu sama lain dapat saling memberi atau menerima sesuai dengan kesepakatan. Dengan demikian pokok permasalahannya telah bergeser: dari masalah kewarisan menjadi masalah hibah.

Kalau seperti ini permasalahannya, dari dulu memang tidak pernah dipersoalkan karena sama sekali tidak menyentuh persoalan yang sensitif itu, yaitu ketentuan Alquran yang *qat'ī*. Setelah harta waris dibagi sesuai ketentuan hukum yang *qat'ī* baru kemudian masing-masing dapat mengadakan kesepakatan atau negosiasi dengan keyakinan bahwa dengan cara ini berarti tidak bertentangan dengan *nas* Alquran yang sarif atau *qat'ī*. Cara seperti inilah yang oleh Munawir disebut sebagai seolah-olah tidak percaya lagi dengan ketentuan yang telah digariskan oleh Alquran yang katanya diyakini kebenaran dan keadilannya. Mengapa kok tidak diterima apa adanya saja, misalnya 2:1 ya diterima demikian,

²⁷ *Ibid*, h. 315

tidak perlu mengadakan kesepakatan segala macam karena formula 2:1 adalah benar dan adil? Kalau seperti ini berarti keyakinannya masih mendua. Di satu sisi percaya bahwa Alquran itu benar, tetapi di sisi lain ia berkeyakinan bahwa ketentuan yang digariskan Alquran tidak bisa diterima oleh rasa keadilan.

Oleh karena itu, menurut hemat penulis, pendapat yang mengatakan bahwa pembaharuan hukum Islam di Indonesia tentang kewarisan adalah berhasil, belum sepenuhnya dapat diterima karena bukan pembaharuan dengan bentuk seperti di atas yang dimaksud oleh Munawir Sjadzali. Bukankah pertanyaan yang diajukan oleh Munawir adalah: “apakah mungkin atau diperbolehkan melakukan modifikasi atau penyesuaian terhadap ketentuan-ketentuan yang telah jelas digariskan oleh Alquran?”. Atau, agar lebih jelas barangkali pertanyaannya dapat dipersempit, misalnya: Apakah boleh ketentuan pembagian harta waris 2:1 itu dirubah menjadi 1:1 bagi seorang anak laki-laki dan seorang anak perempuan? Jadi yang diperbaharui adalah substansi dari ketentuan hukum waris itu. Bukan menambah ketentuan lain dengan cara hibah.

Hak waris anak laki-laki yang berbanding dua kali kelipatan hak saudaranya yang perempuan itu memang tercantum dalam Q.S. al-Nisa’ (4): 11,

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّيْنَ ... (11)

(Allah mewasiatkan kepada kalian mengenai anak-anak kalian: bagi yang laki-laki sama dengan dua bagian yang diterima perempuan). Namun dalam bagian lain Munawir menanyakan apakah tidak mungkin dikaitkan atau dikhususkan dengan suatu persyaratan? Yaitu ayat tersebut berlaku untuk pembagian harta warisan

antara anak-anak bersaudara laki-laki dan perempuan dalam satuan bahwa seorang anak laki-laki menurut syara' bertanggung jawab membiayai anak-isteri, orang tua dan adik perempuannya yang tidak bersuami. Ini diinterpretasikan dengan cara melakukan *taqyid* (mensyaratkan) pelaksanaan surat al-Nisa' ayat 11 dengan ayat lainnya, yaitu Q.S. al-Nisa' (4): 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ..... (34)

Para laki-laki adalah pengayom terhadap wanita dengan (sebab) apa yang dikaruniakan Allah berupa harta mereka dan dengan (sebab) mereka menafkahkan (memberi nafkah). (34)

Jadi, bagian yang diterima oleh seorang laki-laki dua kali lipat bagian perempuan adalah karena si laki-laki itu memberi nafkah kepada saudara perempuannya. Dengan demikian dapat dipahami bahwa jika sebab itu tidak ada maka dengan sendirinya formula 2:1 itu juga tidak ada atau tidak berlaku.

Atho Mudhar meringkaskan alasan gagasan Munawir untuk memberikan bagian yang sama kepada ahli waris laki-laki dan perempuan sebagai berikut. Dahulu pada masa sebelum Islam wanita sama sekali tidak mendapat bagian warisan. Setelah Islam datang, wanita diberi bagian warisan meskipun hanya setengah dari bagian laki-laki. Ini berarti secara sadar Islam hendak meningkatkan hak dan derajat wanita. Kenapa tidak sekaligus saja wanita diberi bagian yang sama dengan laki-laki memang tidak jelas, tetapi ajaran Islam itu memang sering diberlakukan secara bertahap (ingat penetapan pengharaman khamr). Karena itu dapat dipahami bahwa jiwa dari ayat waris tersebut ialah bahwa pada dasarnya usaha meningkatkan hak dan derajat wanita itu harus terus dilakukan dan tidak

boleh terhenti. Kemudian oleh karena kehidupan modern sekarang ini telah memberikan kewajiban yang lebih besar kepada wanita dibanding pada masa lalu sehingga wanita kini juga dapat memberikan peran yang sama dengan laki-laki dalam masyarakat, maka logis saja kalau hak-haknya dalam warisan juga ditingkatkan agar sama dengan laki-laki.⁴²

Sebenarnya argumen pak Munawir itu, kata Atho Mudhar lebih lanjut, dapat diperkuat lagi dari segi pemahaman tentang struktur sosial. Dalam masyarakat Arab yang menganut sistem kekerabatan patrilineal, maka aturan memberikan bagian lebih kepada laki-laki memang sesuai dan berfungsi positif dalam melestrikan sistem kekerabatan itu. Tetapi masyarakat-masyarakat Islam di dunia itu tidak selamanya harus berstruktur kekerabatan patrilineal. Di masyarakat tertentu seperti di Sumatra Barat barangkali, sistem kekerabatan yang berlaku dan dominan adalah matrilineal. Sebagai akibatnya banyak hak dan tanggung jawab juga berada pada kaum wanita. Dalam masyarakat modern yang cenderung memberikan kesempatan seimbang kepada laki-laki dan wanita (sebut saja: bilateral), maka wajar saja kalau aspirasinya mengenai hak dan kewajiban juga seimbang, dalam hal ini termasuk hak dalam warisan.⁴³

Mungkin timbul pertanyaan: Apakah hukum waris Islam itu dapat berubah karena perubahan struktur sosial? Kalau diamati secara seksama, ternyata memang demikian bahkan hukum waris Islam itu, sekurang-kurangnya dalam

⁴² *Ibid*, h. 312-313.

⁴³ *Ibid*.

pelaksanaannya, bukan hanya dapat berubah karena struktur sosial, tetapi karena sebab yang lebih kecil yaitu struktur keluarga. Adanya konsep 'awl dalam sistem waris kaum sunni adalah bukti bahwa pelaksanaan hukum waris Islam itu dapat berubah karena perubahan struktur keluarga. Dengan sistem 'awl, seorang ahli waris misalnya yang dalam Alquran secara eksplisit ditetapkan memperoleh seperdelapan tetapi dalam kenyataan mungkin hanya memperoleh sepersembilan dari harta warisan. Jadi, ternyata aturan hukum yang sudah *sarih* (qat'i) dalam Alquran mengenai waris itu terkadang tidak sepenuhnya dapat ditetapkan dan kemudian harus dimodifikasi dengan *ijtihad*, karena adanya "Hukum" lain yang juga datang dari Tuhan, yaitu kenyataan struktur keluarga. Perlu diingat bahwa dasar penerapan sistem 'awl itu adalah *ijtihad*.⁴⁴

Uraian di atas menjelaskan bahwa terdapat hubungan antara *Qat'ī-zannī* dengan dinamika hukum Islam di Indonesia. Pembaharuan hukum Islam di Indonesia yang merupakan wujud dari adanya dinamika hukum Islam di Indonesia, dalam pelaksanaannya dipengaruhi oleh *Qat'ī-zannī*. Pengaruhnya yang demikian menentukan, boleh jadi berakibat positif, yakni mendorong lajunya dinamika hukum Islam di Indonesia yang terus menerus sesuai dengan perubahan dan perkembangan zaman, atau sebaliknya berakibat negatif, yakni menghambat lajunya dinamika hukum Islam di Indonesia. Kalau hal pertama yang terjadi, ini menguntungkan. Akan tetapi kalau hal kedua yang terjadi, ini tentu sangat merugikan. Atas dasar kenyataan tersebut, maka untuk kepentingan pembaharuan hukum Islam di Indonesia perlu ada suatu pembahasan yang mendasar dan tuntas tentang *Qat'ī-zannī*.

⁴⁴ *Ibid.*

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Eksistensi *Qaṭ'ī-zannī* dalam hukum Islam menempati posisi yang vital, karena fungsinya sebagai landasan *ijtihād* dan tujuannya sebagai pengendali para mujtahid dalam melakukan *ijtihād*. Padahal, *ijtihād* - yang biasa diterjemahkan dengan penalaran individu dan dalam bentuk kolektif biasa disebut dengan *ijmā'* - merupakan kunci terjadinya dinamika hukum Islam. Oleh karena itu, *Qaṭ'ī-zannī* dengan sendirinya menjadi bahasan penting ketika membicarakan tentang dinamika hukum Islam.

Hal tersebut menunjukkan bahwa *Qaṭ'ī-zannī* juga mempunyai hubungan dengan dinamika hukum Islam di Indonesia. Hubungan itu terwujud dalam bentuk saling mempengaruhi antara keduanya. Idealisme *Qaṭ'ī-zannī* adalah terwujudnya hukum Islam menjadi dua kawasan. Yaitu kawasan hukum *qaṭ'ī* yang absolut, mutlak benar dan kawasan hukum *zannī* yang relatif, elastis, dapat berubah-ubah sesuai dengan situasi dan perkembangan zaman. Sedangkan idealisme dinamika hukum Islam di Indonesia adalah terjadinya perkembangan tata hukum Islam yang terus-menerus sesuai dengan situasi dan perkembangan zaman.

Dalam perjalanan sejarahnya, idealisme *Qaṭ'ī-zannī* ini dapat mempengaruhi lajunya dinamika hukum Islam di Indonesia. Sebaliknya, dinamika hukum Islam di Indonesia juga dapat mempengaruhi idealisme *Qaṭ'ī-zannī* . Hubungan timbal balik dalam bentuk saling mempengaruhi ini dapat dibuktikan misalnya dengan lahirnya pasal 182 dan 183 Kompilasi hukum Islam di Indonesia

tentang pembagian harta warisan bagi anak laki-laki dan anak perempuan. Kompilasi ini, setidaknya sampai sekarang, merupakan hasil puncak dari pembaharuan hukum Islam di Indonesia, sebagai salah satu komponen dinamika hukum Islam di Indonesia.

Dalam masalah kewarisan misalnya, *Qaṭ'ī-zannī* mengidealkan bahwa anak laki-laki mendapat bagian dua kali lipat dari anak perempuan. Sebaliknya praktek hukum sebagian masyarakat di Indonesia menghendaki bahwa anak laki-laki mendapat bagian yang sama dengan anak perempuan. Sebagai kompromi, terwujudlah kedua pasal sebagaimana tersebut di atas (pasal 182 dan 183 Kompilasi Hukum Islam di Indonesia).

Tampaknya, idealisme *Qaṭ'ī-zannī* dalam masalah kewarisan yang terwujud dalam pasal 182 Kompilasi itu adalah menurut pemahaman *Qaṭ'ī-zannī* yang konvensional. Sedangkan penerimaan terhadap praktek hukum waris sebagian masyarakat di Indonesia yang terwujud dalam pasal 183 Kompilasi itu adalah menurut pemahaman *Qaṭ'ī-zannī* kelompok pembaharu (Munawir Sjadzali Cs.). Dengan demikian nyatalah bahwa *Qaṭ'ī-zannī* dengan segala pemahamannya mempunyai implikasi terhadap perjalanan dinamika hukum Islam di Indonesia.

2. Implikasi-Implikasi

Qaṭ'ī-zannī adalah hasil *ijtihād* ulama. *Qaṭ'ī-zannī* muncul karena watak hukum memang membutuhkannya. Yaitu, di satu sisi hukum memerlukan kepastian (*qaṭ'ī*), di sisi lain hukum dituntut dinamis (*zannī*). Sebagai hasil *ijtihād*, *Qaṭ'ī-zannī* tentu bisa ditinjau ulang apabila kepentingan hukum menghendakinya. Oleh karena itu, bisa saja terjadi suatu hukum ditetapkan

sebagai hukum *qaṭ'ī* oleh ulama terdahulu tidak lagi dianggap sebagai *qaṭ'i* oleh ulama di kemudian hari. Demikian pula sebaliknya. Hal serupa juga bisa saja terjadi pada hukum yang *ẓannī*.

Memperhatikan dasar pemikiran *Qaṭ'ī-ẓannī* tersebut, maka demi kepentingan dinamika hukum Islam di Indonesia perlu dikritisi setiap hukum yang digolongkan kepada *qaṭ'ī* maupun *ẓannī*. Hal ini untuk menjaga agar jangan sampai eksistensi *Qaṭ'ī-ẓannī* yang pada awalnya muncul karena kebutuhan hukum menghendaki demikian, justru menghambat lajunya dinamika hukum Islam di Indonesia, meski tidak juga dikehendaki terjadi ketidakpastian hukum Islam di Indonesia. Eksistensi *Qaṭ'ī-ẓannī* tetap penting dalam arus dinamika hukum Islam di Indonesia, karena watak hukum memang menghendaki demikian. Hanya saja agar relevan dengan konteks dinamika hukum Islam di Indonesia, kiranya dipandang perlu pemahaman terhadap *Qaṭ'ī-ẓannī* direaktualisasi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū al-Husayr Ahmad bin Fāris ibn Zakariya. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*. Juz. V Bayrut: Dar al-Fikr, t.th.
- ‘Ajjaj al Khatīb, Muhammad. *Usūl al-Hadīs ‘Ulūmuhu wa Mustalahuhu*. Bayrut: Dār al-Fikr, 1395 H./1975 M.
- Amin, Ahmad. *Zuhr al-Islām*. Jilid IV. Kairo: Al-Nahdah, 1965.
- al-‘Amīdī, Saif al-Dīn Abū al-Hasan ‘Ali ibn ‘Ali Muhammad. *al-Ihkām fi Usūl al-Ahkām*, juz IV (Bayrut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.),
- Badrān, Badrān Abū al-‘Aynayn. *Usūl al-Fiqh al-Islāmi*. Iskandariyah: Muasasah Syabab al-Jami’at bi al- Iskandariyah, t.th.
- al-Bagdādī, ‘Abd. al-Qāhir bin Tāhir. *al-Farq bayn al-Firaq wa Bayan al-Firqat al-Najiyati Minhum*. Cet. I; Bayrut: Dar al-Hfaq al-Jadidah, 1993 H./1973 M.
- al-Baqiy, Muhammad Fuad ‘Abd. *al-Mu’jam al-Mufahras li al-Fāz al-Quran al-Karim*. Cet. III; Dar al-Fikr, t.th.
- Bek. Ahmad Ibrahim. *‘Ilm Usūl al-Fiqh Wilāyat Tārikh al-Tasyri’ al-Islāmiy*. Kairo: Dār al-Ansar, t.th.
- al-Biqā’iy, “Nazm al-Durar”, manuskrip, Perpustakaan al-Azhar, Kairo, Mesir No. 590- Jilid II.
- al-Bukhāriy, Abu ‘Abd Allah Muhammad Ibn Isma‘il ibn Ibrahim ibn al-Mugirah. *Sahīh al-Bukhāriy*. Juz I. Cet. I; Libanon Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah 1992.
- Bultajiy, Muhammad. *Manhaj Umar ibn al-Khattāb fī al-Tasyri’*. Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1970.
- Bodgen, Robert & J. Taylor, Steven. *Introduction to Qualitative Research Method*. New York: John Wiley & Sons, 1975.

- al-Darimiy, ‘Abdullah ibn ‘Abd al-Rahmān ibn al-Fadl. Sunan al-Darimiy. juz I. t.t.; Dar al-Fikr: t.th.
- Departemen Agama RI, *Alquran dan Terjemahnya*, (Semarang, CV. Toha Putera, 1989).
- Dirdjosisworo, `Soedjono. *Pengantar Ilmu Hukum*. Cet. IV; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994.
- Donald, Mc. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. Bayrut: Khayats Oriental Reprints No. 10, 1965.
- Eliash, Joseph. “The Itsna’ashari Shi’i Juristic Theory Of Political and Legal Authority,” *Studia Islamica* 29 (1969)
- Evans, Bergen. & Evans, Cornelia. *A Dictionary of Contemporary American Usage*. New York: Random House, 1957.
- Fyzee, A.A. “Shi’i Legal Theory “. Dalam Madjid Khadduri & Herbertt Liebesny, *Law in The Middle East*. Washington D.C.: Middle East Institute, 1955.
- Gibb, H. A.R. *Muhammedanism*. Diterjemahkan oleh Abusalamah dengan judul *Islam dalam Lintasan Sejarah*. Cet. IV; Jakarta: Bharrata Karya Aksara, 1983.
- al-Gazaliy, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad *al-Mustasfā min ‘Ilm al-Usul*. Mesir: Syirkat al-Taba‘at al-Fanniyyat al-Muttahidah, t.th.
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*. Jilid I. Yogyakarta: Yayasan Penerbit Fakultas Psycology, Universitas Gajah Mada, 1969.
- Hasan, Ahmad. *Early Development od Islamic Jurisprudence*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1970.
- Hornby, A.S. *The Advanced Learner’s Dictionary of Current English*. Cet. II; London: Oxtard University Press, 1983.

- Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad ibn Hanbal*. Juz V. Bayr ut; Dar al-Fikr, t.th.
- Ibn Jarīr al-Tabariy, Abu Ja'far Muhammad. *Tārīkh al-Tabarī*. Jilid IV. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1963.
- Ibn Manzūr Jamāl al-Dīn Muhammad bin Mukarram al-Ansārī, *Lisan al-'Arab*. Juz. X. Mesir: al-Dar al- Misriyah li ta'lif wa al Tarjamah, t.th.
- Ismail, Syuhudi. *Hadits Nabi, menurut Pembela Peningkar dan Pemalsunya*. Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Khadduri, Madjid. "Nature & Sources Of Islamic Law, [t.d.].
- Khallaf 'Abd al-Wahhab. *'Ilm Usūl al-Fiqh*. Cet. VIII; Kairo: al-Maktabat al-Da'wat al-Islamiyyah, t.th.
- Khalid, Masud, Muhammad. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syatibi's Life Thought*. Cet. I; Delhi: Internastional Islamic Publishers, 1989.
- Khan, Hasan Sadiq. (1248-1307 H.). *Mukhtasar Husul al-Ma'mūl min 'Ilm al-Usūl*. Cet. I; Kairo: Dar al-Sahwah, 1406 H./1985 M.
- Khalid, Masud, Muhammad. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Syatibi's Life Thought*. Cet. I; Delhi: Internastional Islamic Publishers, 1989. M.
- Madkur, Muhammad Salam. *al-Ijtihād fi al-Tasyri' al-Islamiy*. Cet. I; 'Abd al-Khaliq sarwt : Dar al-Nahdat al-'Arabiyyah, 1404 H /1984 M.
- al-Madaniy, Muhammad. *Muwatan al-Ijtihād fi al-Syā'ah al-Islamiyyah*, t.t.: Maktabat al-Manar, t.th.
- Mahmasaniy, Subhiy. *Falsafat al-Tasyri' fi al-Islam*. Diterjemahkan oleh Farah Ziadah dengan judul *The Philosophy of Legislation in Islam*. Leiden: E.J. Brill, 1961.

- al-Mahbubi, Sard al-Syari'ah. Al-Tawhid. Dalam *Th. W.Juyboll, Handleiding tot de Kennis van De Mohammedaansche Wet*. Leiden: t.p., 1930.
- al-Muzaffar, Muhammad Rida. *Aqa'id al-Islamiyyah*. Diterjemahkan oleh Muhammad H. Acango dengan judul *Akidah Syi'ah Imamiah*. Jakarta: Abu Dzarr Press, t.th.
- Ma'luf, Louis. *al-Munjid fi al Lughah wa al-A'lām*. Cet. XXVII; Bayrūt: Dar al-Masyriq, 1975.
- Moussawi, Muhammad. *Teori Wilayah Faqih: Asal Mula dan Penampilannya dalam Literatur Hukum Syi'ah*. Dalam Mumtaz Ahmad (ed.), *Masalah-Masalah Teori Politik Islam*. Bandung: Mizan, 1993.
- Mc Leod, W.T. (editor), *Collins Gem English Leanner's Dictionary*. Cet. III; London: Colliens Sons & Co. Ltd., 1980.
- Mugniyah, Muhammad Jawad. *'Ilm Usūl al-Fiqh fi saubihi al-Jadīd*. Cet. I; Bayrut Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1975
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisis Perbandingan*. Cet.V, Jakarta: Universitas Indonesia, 1986.
- Nawawi, Hadari. *Metode Penelitian Bidang Sosial*. Cet. VI; Jakarta: Gadjah Mada University Press, 1993.
- An-Na'im, 'Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Law : Civil Liberties, Human Rights, and International Law* . Cet. I; New York: Syracuse University Press, 1990.
- Noah Webster, *Webster New Twentieth Century Dictionary of The English Language Unabridged*. Cet. II; Mexico: William Collins Publishing, Inc., 1980.
- Procter, Paul. *Longman Dictionary of Contemporary English*. Cet. I; London: Longman Group Limited, 1978.

al-Qardawiy, Yusuf. *Fiqh al-Zakah*. Jilid I. Cet. IV; Mu'assasat al-Risalah, t.th.

_____, *al-Ijtihād fi al-Syarī'at al-Islāmiyyat ma'a Nazarat Tahliliyyat fī al-Ijtihād al-Mu'āsir*. Diterjemahkan oleh Achmad Syathori dengan judul "Jjtihad dalam Syariat Islam: Beberapa Pandangan Analisis tentang Ijtihād Kontemporer. Cet. I; Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1987.

Qowana, Muhammad Musa. *al-Ijtihād mā zā Hajatinā Ilaih fi Haza al-'Asr*. Kairo: Dar al-Kutub al-Hadrah, 1972

Rahman, Fazlur. *Islam*. Cet.II; Chicago: University of Chicago Press, 1979

_____. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.

Rahmat, Jalaluddin. *Ijtihād: Sulit Dilakukan Tetapi Perlu*. Dalam Haidar Baqir dan Syafiq Basir (editor), *Ijtihād dalam Sorotan*. Cet. II; Bandung: Mizan, 1992.

Rofiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*. Cet. I; Jakarta: Pt. Raja Grafindo Persada, 1995.

al-Siba'iy, Mustafa. *al-Sunnah wa Makānatuhu fī al-Tasyri' al-Islāmiy*. t.t.; Dar al-Qawmiyyah, 1966 M.

Sulastomo dkk., *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA*. Cet. I; Jakarta: Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia dan Paramadina, 1995.

Sjadzali, Munawir. *Reaktualisasi Ajaran Islam*. Cet. I; Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

Shihab, M. Quraish. *Membumuikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Cet. II; Bandung: Mizan, 1992.

- al-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa. *al-Muwafaqat fi Usul al-Syā'ah*. Bayrut: Dar al-Fikr al- 'Arabiy, t.th.
- Syaltut, Mahmud. *al-Islām 'Aqīdah wa al-Syarī'ah*. Cet. III; Dar al-Qalam, 1966.
- al-Syak'ah, Mustofa Muhammad. *Islam bilā Mazāhib*. Diterjemahkan oleh A. M. Basalamah dengan judul Islam Tidak Bermazhab. Cet. I; Jakarta: Gema Insani Press, 1994.
- Syamsuddin, Amir. *Pembaharuan, Pemikiran dalam Hukum Islam*. Cet. II; Padang: Angkasa Raya, 1993.
- al-Syafi'iy, Muhammad bin Idris. *al-Risalah*. t.t. : Dar al-Fikr, t.th.
- al-Syaukaniy, Muhammad bin 'Aliy bin Muhammad. *Irsyād al-Fuhūl ilā Tahqīq al-Haq min 'Ilm al-Usūl*. t.tt.: Dār al-Fikr, t.th.
- al-Sab, al-Sayyid 'Abd al-Latif. *Adwā' Hawl Qadiyyat al-Ijtihād fī al-Syari'ah al-Islāmiyyah*. Cet. I; t.t.; t.tp., 1404 H./1984 M.
- al-Tahhan, Mahmud. *Taysir Mustalah al-Hadīs*. Bayrut: Dar Alquran al Karim, 1399 H./1979 M.
- Tahir, Mahmood. *Personal Law in Islamic Countrie*. New Delhy: Academy of Law and Religion, 1987
- al-Tawab, 'Ali 'Abd dan al-Dasuqiy, Taha 'Abd Allah. *Mabāhis fi Tārikh al-Fiqh al-Islāmiy*. Mesir: Lajnah al-Bayan al-Arabiy, 1962.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan & Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Cet. II; Jakarta: Balai Pustaka, 1989.
- Tim Penyusun Pedoman Penulisan Karya Ilmiah (Skripsi, Tesis, dan Disertasi). *Pedoman Penelitian Karya Ilmiah (Skripsi, Tesis dan Disertasi)*. Edisi Revisi. Ujungpandang: IAIN Alauddin, 1995.

Tyrus, Hilway. *Introduction to Research*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1956.

The Heritage Illustrated Dictionary of The English Language. Volume I
Boston: Houghton Mifflin Company, 1979.

Usman, Husaini. dan Akbar, Purnomo Setiady. *Metodologi Penelitian Sosial*.
Cet. I; Jakarta: Bumi Aksara, 1996.

Watt, Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburg: Edinburgh
University Press, 1962.

Yafie, Alie. Pembahasan Utama atas Tulisan *qaṭ'ī* dan *zanni* dalam Kaitannya
dengan As-Sunnah, Dalam "USWAH", Majalah, No. 4/1993, h. 37.

Yusuf, Abu. Kitab *akl-Kharaj*. Kairo: al-Matba'ah al-Salafiyyah, 1962-1963
M/1302 H.

Zadah, Tasy Kubra. *Miftāh al-Sa'ādah* Jilid II. Dalam Mustafa Abd al-Raziq,
Tamhid li Tarikh al-Falsafat al-Islamiyah. Kairo: t.p., 1959.

Zuhdi, Masjfuk. *Masailul Fiqhiyah*. Cet. VIII; Jakarta: Haji Masagung, 1994.

Gambar Sampul, http://algheraze.blogspot.com/2013/03/membangun-peradaban-islam_24.html, diakses 28-10-2013

Biografi Penulis



Drs. Abdul Aziz, M.Ag. lahir di Terban, Warungasem, Batang pada tanggal 5 April 1968 dari pasangan K.H. Fatchurrachman, BA dan Hj. Hanifah. Setelah menyelesaikan pendidikan dasarnya di MI Raudlatul Huda (1981) di kampung halamannya, ia melanjutkan pendidikan menengah di SMP N I Batang (1984) kemudian SMA N I Batang (1987) sambil tetap nyantri

kepada orang tua dan kakeknya.

Pendidikan S1 diselesaikannya di Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang di Pekalongan pada tahun 1992 juga sambil nyantri di Pondok Pesantren "Al-Khairiyah" Pekalongan. Atas beasiswa Kementerian Agama, ia kemudian diberi kesempatan mengambil studi S2 pada Program Studi Pasca Sarjana IAIN Alauddin Makasar dan selesai tahun 2000. Kini, ia sedang menyelesaikan program doktornya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Sejak tahun 1994 ia mengabdikan diri di IAIN Walisongo Semarang di Surakarta, kini (sejak 2011) IAIN Surakarta. Sehari-harinya, selain mengajar, sejak tahun 1998-2002 ia "piket" di Jurusan Dakwah STAIN Surakarta sebagai Sekretaris Jurusan dan pada tahun 2002-2006 sebagai Ketua jurusan. Di tahun 2007, ia diamanati sebagai Ketua Lembaga Dakwah STAIN Surakarta (LDS) dan di tahun 2011 sebagai Kepala UPT Pusat Laboratorium IAIN Surakarta.

Beberapa karya tulisnya yang pernah dipublikasikan antara lain: *Mahabah: Suatu Pemikiran Tasawuf Zunun al-Misri* (Jurnal Studi Pengembangan Islam, *Dinika*, 2000); *Relasi Jender dalam Islam*, “Takhrij Hadis Bernuansa Jender” (Pusat Studi Wanita STAIN Surakarta Press, 2002); *Dinamika Hukum Islam di Indonesia* (Jurnal *al-Ahkam*, 2003); *Nikah al-Mut’ah fi Tasyri’ al-Islam: Baina al-Ibahah wa al-Tahrim* (Jurnal *al-Ahkam*, 2004); *Etika Dakwah* (Jurnal Dakwah STAIN Surakarta “Nadya”, 2006); dan *Jelajah Dakwah: Klasik-Kontemporer* (Yogyakarta: Gama Media, 2006); *Menelaah Kembali Pro dan Kontra Mut’ah: Tanggapan atas Tulisan Islam Haramkan Kawin Kontrak* (*Solopos*, 21/07/2006); *Poligami dalam Perspektif Fikih* (*Solopos*, 15/12/2006); *Pluralitas Agama dan Implikasinya terhadap kehidupan Berbangsa* (Journal of Islamic Studies: *Dinika*, 2009); *Gejala Otoritarianisme dalam Fatwa* (*Solopos*, 22/01/2010); *Paradigma Baru Pendidikan Demokrasi, Hak Asasi Manusia dan Masyarakat Madani* (Surakarta: Dekamedia IAIN Surakarta, 2011); *Ateisme sebagai Kritik Agama* (Journal of Islamic Studies: *Dinika*, 2012)

Penelitian yang pernah dilakukannya antara lain: *Selisih Waktu dari Beda Penetapan Jadwal Waktu Shalat dan Hubungannya dengan Hukum Dukhulul Waqti* (Skripsi, 1992); *Gerakan Wahabiyah dan Pengaruhnya terhadap Gerakan Pembaharuan di Abad Modern* (2000); *Konsep Qaṭ’ī-zannī dan Implikasinya terhadap Dinamika Hukum Islam di Indonesia* (Tesis, 2000); *Hukum Islam di Indonesia dalam Sistem Hukum Nasional* (2003); *Poligami dan Hak Asasi Manusia: Konsep Poligami Muhammad Syahrur dan Relevansinya dengan*

Penegakan HAM (2012); Studi Fiqh di Islamic International University Malaysia
(2013)

Saat ini, Abdul Aziz tinggal di Sanggiri Permai, Paulan, Colomadu, Karanganyar, Surakarta bersama istri tercintanya, Umi Furoidah serta tiga buah hatinya, Ihza Sabila Rasyada, Muhammad Tsaqifa Mahasina dan Muhammad Husain

LAMPIRAN:

**INSTRUKSI PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA
NOMOR 1 TAHUN 1991
PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA**

- Menimbang :
- a. bahwa Alim Ulama Indonesia dalam lokakarya yang diadakan di Jakarta pada tanggal 2 sampai dengan 5 Pebruari 1998 telah menerima baik tiga rancangan buku Kompilasi Hukum Islam, yaitu Buku I tentang Hukum Perkawinan, Buku II tentang Hukum Kewarisan, dan Buku III tentang Hukum Perwakafan;
 - b. bahwa Kompilasi Hukum Islam tersebut dalam huruf a oleh Instansi Pemerintah dan oleh masyarakat yang memerlukannya dapat dipergunakan sebagai pedoman dalam menyelesaikan masalah-masalah di bidang tersebut;
 - c. bahwa oleh karena itu Kompilasi Hukum Islam tersebut dalam huruf a perlu disebarluaskan.

Mengingat : Pasal 4 ayat (1) Undang-undang Dasar 1945.

MENGINSTRUKSIKAN

Kepada : Menteri Agama
Untuk

PERTAMA : Menyebarkan luaskan Kompilasi Hukum Islam yang terdiri dari:
a. Buku I tentang Hukum Perkasinan
b. Buku II tentang Hukum Kewarisan
c. Buku III tentang Hukum Perwakafan

Sebagai telah diterima dalam Loka Karya di Jakarta pada tanggal 2 sampai dengan 5 Pebruari 1988, untuk digunakan oleh instansi Pemerintah dan oleh masyarakat yang memerlukannya.

KEDUA : Melaksanakan Instruksi ini dengan sebaik-baiknya dengan penuh tanggungjawab.

Dikeluarkan di Jakarta
Pada tanggal 10 Juni 1991

PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA
ttd
SOEHARTO

Salinan sesuai dengan aslinya
SEKRETARIAT KABINET RI
Kepala Biro Hukum dan Perundang-undangan
ttd
BAMBANG KESOWO, SH, LL M.

**KEPUTUSAN MENTERI AGAMA REPUBLIK INDONESIA
NOMOR : 154 TAHUN 1991**

TENTANG

PELAKSANAAN INSTRUKSI PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA

NOMOR I TAHUN 1991 TANGGAL 10 JUNI 1991

MENTERI AGAMA REPUBLIK INDONESIA

Menimbang :

- a. bahwa Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor I Tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991 memerintahkan kepada Menteri Agama untuk menyebarluaskan Kompilasi Hukum Islam untuk digunakan oleh Instansi Pemerintah dan oleh masyarakat yang memerlukannya.
- b. bahwa penyebaran Kompilasi Hukum Islam tersebut perlu dilaksanakan dengan sebaik-baiknya dan dengan penuh tanggung jawab.
- c. bahwa oleh karena itu perlu dikeluarkan Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia tentang Pelaksanaan Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor I Tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991.

Mengingat :

1. Pasal 4 (1) dan Pasal 17 Undang-undang Dasar 1945.
2. Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 44 tahun 1974 tentang Pokok-Pokok Organisasi Departemen.
3. Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 15 Tahun 1984 tentang Susunan Organisasi Departemen dengan segala perubahannya terakhir Nomor 4 Tahun 1990.
4. Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 18 Tahun 1975 tentang Susunan Organisasi dan Tata Kerja disempurnakan terakhir dengan Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 75 Tahun 1984.

MEMUTUSKAN

Menetapkan :

KEPUTUSAN MENTERI AGAMA REPUBLIK INDONESIA TENTANG PELAKSANAAN INSTRUKSI PRESIDEN REPUBLIK INDONESIA NOMOR 1 TAHUN 1991 TANGGAL 10 JUNI 1991.

- Pertama: Seluruh instansi Departemen Agama dan instansi pemerintah lainnya yang terkait agar menyebarluaskan Kompilasi Hukum Islam di bidang Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan sebagaimana dimaksud dalam diktum Pertama Instruksi Presiden Republik Indonesia Nomor I Tahun 1991 tanggal 10 Juni 1991 untuk digunakan oleh Instansi Pemerintah dan masyarakat yang memerlukannya dalam menyelesaikan masalah-masalah di bidang tersebut.
- Kedua: Seluruh lingkungan Instansi tersebut dalam diktum pertama, dalam menyelesaikan masalah-masalah di bidang Hukum Perkawinan, Kewarisan dan Perwakafan sedapat mungkin menerapkan Kompilasi Hukum Islam tersebut di samping peraturan perundang-undangan lainnya.
- Ketiga: Direktur Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam dan Direktur Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Urusan Haji mengkoordinasikan pelaksanaan Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia ini dalam bidang tugasnya masing-masing.
- Keempat: Keputusan ini berlaku sejak ditetapkan.

Ditetapkan di: Jakarta

Pada Tanggal : 22 Ji 1991

MENTERI AGAMA R.I.

ttd

H. MUNAWIR SJADZALI

Keputusan ini disampaikan Kepada Yth. :

1. MENKO KESRA
2. Para Menteri Kabinet Pembangunan V Bidang Kesra
3. Menteri Kehakiman
4. Sekretaris Negara
5. Sekretaris Kabinet Pembangunan V
6. Badan Pengawas Keuangan (BAPEKA) di Jakarta
7. Sekjen/Irjen/Para Dirjen/Kadaplitbang Agama/Staf Ahli Menteri Agama.
8. Para Kepala Biro/Direktur/Inspektur/Kepala Puslitbang Agama. Kepala Pusdiklat Pegawai di lingkungan Departemen Agama.
9. Kepala Kantor Wilayah Departemen Agama Propinsi/Setingkat di seluruh Indonesia.
10. Kepala Pengadilan Tinggi Agama dan Pengadilan Agama di seluruh Indonesia.

KOMPILASI HUKUM ISLAM

BUKU II

HUKUM KEWARISAN

BAB I

KETENTUAN UMUM

Pasal 171

Yang dimaksud dengan:

a. Hukum kewarisan adalah hukum yang mengatur tentang pemindahan hak pemilikan harta peninggalan (tirkah) pewaris, menentukan siapa-siapa yang berhak menjadi ahli waris dan berapa bagiannya masing-masing.

b. Pewaris adalah orang yang pada saat meninggalnya atau yang dinyatakan meninggal berdasarkan putusan Pengadilan beragama Islam, meninggalkan ahli waris dan harta peninggalan.

c. Ahli waris adalah orang yang pada saat meninggal dunia mempunyai hubungan darah atau

hubungan perkawinan dengan pewaris, beragama Islam dan tidak terhalang karena hukum untuk menjadi ahli waris.

d. Harta peninggalan adalah harta yang ditinggalkan oleh pewaris baik yang berupa benda yang menjadi miliknya maupun hak-haknya.

e. Harta waris adalah harta bawaan ditambah bagian dari harta bersama setelah digunakan untuk keperluan pewaris selama sakit sampai meninggalnya, biaya pengurusan jenazah (tadjiz), pembayaran hutang dan pemberian untuk kerabat.

f. Wasiat adalah pemberian suatu benda dari pewaris kepada orang lain atau lembaga yang akan berlaku setelah pewaris meninggal dunia.

g. Hibah adalah pemberian suatu benda secara sukarela dan tanpa imbalan dari seseorang kepada orang lain yang masih hidup untuk dimiliki.

h. Anak angkat adalah anak yang dalam pemeliharaan untuk hidupnya sehari-hari, biaya pendidikan dan sebagainya beralih tanggung jawabnya dari orang tua asal kepada orang tua angkatnya berdasarkan putusan Pengadilan.

i. Baitul Mal adalah Balai Harta Keagamaan.

BAB II

AHLI WARIS

Pasal 172

Ahli waris dipandang beragama Islam apabila diketahui dari Kartu Identitas atau pengakuan atau amalan atau kesaksian, sedangkan bagi bayi yang baru lahir atau anak yang belum dewasa, beragama menurut ayahnya atau lingkungannya.

Pasal 173

Seorang terhalang menjadi ahli waris apabila dengan putusan hakim yang telah mempunyai kekuatan hukum yang tetap, dihukum karena:

a. dipersalahkan telah membunuh atau mencoba membunuh atau menganiaya berat para pewaris;

b. dipersalahkan secara memfitnah telah mengajukan pengaduan bahwa pewaris telah melakukan suatu kejahatan yang diancam dengan hukuman 5 tahun penjara atau hukuman yang lebih berat.

Pasal 174

(1) Kelompok-kelompok ahli waris terdiri dari:

a. Menurut hubungan darah:

- golongan laki-laki terdiri dari : ayah, anak laki-laki, saudara laki-laki, paman dan kakek.

- Golongan perempuan terdiri dari : ibu, anak perempuan, saudara perempuan dari nenek.

b. Menurut hubungan perkawinan terdiri dari : duda atau janda.

(2) Apabila semua ahli waris ada, maka yang berhak mendapat warisan hanya : anak, ayah, ibu, janda atau duda.

Pasal 175

(1) Kewajiban ahli waris terhadap pewaris adalah:

a. mengurus dan menyelesaikan sampai pemakaman jenazah selesai;

b. menyelesaikan baik hutang-hutang berupa pengobatan, perawatan, termasuk kewajiban pewaris maupun penagih piutang;

c. menyelesaikan wasiat pewaris;

d. membagi harta warisan di antara ahli waris yang berhak.

(2) Tanggung jawab ahli waris terhadap hutang atau kewajiban pewaris hanya terbatas pada jumlah atau nilai harta peninggalannya.

BAB III

BESARNYA BAHAGIAN

Pasal 176

Anak perempuan bila hanya seorang ia mendapat separoh bagian, bila dua orang atau lebih mereka bersama-sama mendapat dua pertiga bagian, dan apabila anak perempuan bersama-sama dengan anak laki-laki, maka bagian anak laki-laki adalah dua berbanding satu dengan anak perempuan.

Pasal 177

Ayah mendapat sepertiga bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak, bila ada anak, ayah mendapat seperenam bagian.

Pasal 178

(1) Ibu mendapat seperenam bagian bila ada anak atau dua saudara atau lebih. Bila tidak ada anak atau dua orang saudara atau lebih, maka ia mendapat sepertiga bagian.

(2) Ibu mendapat sepertiga bagian dari sisa sesudah diambil oleh janda atau duda bila bersama-sama dengan ayah.

Pasal 179

Duda mendapat separoh bagian, bila pewaris tidak meninggalkan anak, dan bila pewaris meninggalkan anak, maka duda mendapat seperempat bagian.

Pasal 180

Janda mendapat seperempat bagian bila pewaris tidak meninggalkan anak, dan bila pewaris meninggalkan anak maka janda mendapat seperdelapan bagian.

Pasal 181

Bila seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah, maka saudara laki-laki dan saudara perempuan seibu masing-masing mendapat seperenam bagian. Bila mereka itu dua orang atau lebih maka mereka bersama-sama mendapat sepertiga bagian.

Pasal 182

Bila seorang meninggal tanpa meninggalkan anak dan ayah, sedang ia mempunyai satu saudara perempuan kandung atau seayah, maka ia mendapat separoh bagian. Bila saudara perempuan tersebut bersama-sama dengan saudara perempuan kandung atau seayah dua orang atau lebih, maka mereka bersama-sama mendapat dua pertiga bagian.

Bila saudara perempuan tersebut bersama-sama dengan saudara laki-laki kandung atau seayah, maka bagian saudara laki-laki dua berbanding satu dengan saudara perempuan.

Pasal 183

Para ahli waris dapat bersepakat melakukan perdamaian dalam pembagian harta warisan, setelah masing-masing menyadari bagiannya.

Pasal 184

Bagi ahli waris yang belum dewasa atau tidak mampu melaksanakan hak dan kewajibannya, maka baginya diangkat wali berdasarkan keputusan Hakim atas usul anggota keluarga.

Pasal 185

(1) Ahli waris yang meninggal lebih dahulu dari pada sipewaris maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut dalam Pasal 173.

(2) Bagian ahli waris pengganti tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti.

Pasal 186

Anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan saling mewaris dengan ibunya dan keluarga dari pihak ibunya.

Pasal 187

(1) bilamana pewaris meninggalkan warisan harta peninggalan, maka oleh pewaris semasa hidupnya atau oleh para ahli waris dapat ditunjuk beberapa orang sebagai pelaksana pembagian harta warisan dengan tugas:

a. mencatat dalam suatu daftar harta peninggalan, baik berupa benda bergerak maupun tidak bergerak yang kemudian disahkan oleh para ahli waris yang bersangkutan, bila perlu dinilai harganya dengan uang;

b. menghitung jumlah pengeluaran untuk kepentingan pewaris sesuai dengan Pasal 175 ayat (1) sub a, b, dan c.

(2) Sisa dari pengeluaran dimaksud di atas adalah merupakan harta warisan yang harus dibagikan kepada ahli waris yang berhak.

Pasal 188

Para ahli waris baik secara bersama-sama atau perseorangan dapat mengajukan permintaan kepada ahli waris yang lain untuk melakukan pembagian harta warisan. Bila ada diantara ahli waris yang tidak menyetujui permintaan itu, maka yang bersangkutan dapat mengajukan gugatan melalui Pengadilan Agama untuk dilakukan pembagian warisan.

Pasal 189

(1) Bila warisan yang akan dibagi berupa lahan pertanian yang luasnya kurang dari 2 hektar, supaya dipertahankan kesatuannya sebagaimana semula, dan dimanfaatkan untuk kepentingan bersama para ahli waris yang bersangkutan.

(2) Bila ketentuan tersebut pada ayat (1) pasal ini tidak dimungkinkan karena di antara para ahli waris yang bersangkutan ada yang memerlukan uang, maka lahan tersebut dapat dimiliki oleh seorang atau lebih ahli waris yang dengan cara membayar harganya kepada ahli waris yang berhak sesuai dengan bagiannya masing-masing.

Pasal 190

Bagi pewaris yang beristeri lebih dari seorang, maka masing-masing isteri berhak mendapat bagian atas gono-gini dari rumah tangga dengan suaminya, sedangkan keseluruhan bagian pewaris adalah menjadi hak para ahli warisnya.

Pasal 191

Bila pewaris tidak meninggalkan ahli waris sama sekali atau ahli warisnya tidak diketahui ada atau tidaknya, maka harta tersebut atas putusan Pengadilan Agama diserahkan penguasaannya kepada Baitul Mal untuk kepentingan Agama Islam dan kesejahteraan umum.

BAB IV

AUL DAN RAD

Pasal 192

Apabila dalam pembagian harta warisan di antara para ahli warisnya Dzawil furud menunjukkan bahwa angka pembilang lebih besar dari angka penyebut, maka angka penyebut dinaikkan sesuai dengan angka pembilang, dan baru sesudah itu harta warisnya dibagi secara aul menutu angka pembilang.

Pasal 193

Apabila dalam pembarian harta warisan di antara para ahli waris Dzawil furud menunjukkan bahwa angka pembilang lebih kecil dari angka penyebut, sedangkan tidak ada ahli waris asabah, maka pembagian harta warisan tersebut dilakukan secara rad, yaitu sesuai dengan hak masing-masing ahli waris sedang sisanya dibagi berimbang di antara mereka.

BAB V

WASIAT

Pasal 194

(1) Orang yang telah berumur sekurang-kurangnya 21 tahun, berakal sehat dan tanpa adanya paksaan dapat mewasiatkan sebagian harta bendanya kepada orang lain atau lembaga.

(2) Harta benda yang diwasiatkan harus merupakan hak dari pewasiat.

(3) Pemilikan terhadap harta benda seperti dimaksud dalam ayat (1) pasal ini baru dapat dilaksanakan sesudah pewasiat meninggal dunia.

Pasal 195

(1) Wasiat dilakukan secara lisan dihadapan dua orang saksi, atau tertulis dihadapan dua orang saksi, atau dihadapan Notaris.

(2) Wasiat hanya diperbolehkan sebanyak-banyaknya sepertiga dari harta warisan kecuali apabila semua ahli waris menyetujui.

(3) Wasiat kepada ahli waris berlaku bila disetujui oleh semua ahli waris.

(4) Pernyataan persetujuan pada ayat (2) dan (3) pasal ini dibuat secara lisan di hadapan dua orang saksi atau tertulis di hadapan dua orang saksi di hadapan Notaris.

Pasal 196

Dalam wasiat baik secara tertulis maupun lisan harus disebutkan dengan tegas dan jelas siapa-siapa atau lembaga apa yang ditunjuk akan menerima harta benda yang diwasiatkan.

Pasal 197

(1) Wasiat menjadi batal apabila calon penerima wasiat berdasarkan putusan Hakim yang telah mempunyai kekuatan hukum tetap dihukum karena:

a. dipersalahkan telah membunuh atau mencoba membunuh atau menganiaya berat kepada pewasiat;

b. dipersalahkan secara memfitnah telah mengajukan pengaduan bahwa pewasiat telah melakukan sesuatu kejahatan yang diancam hukuman lima tahun penjara atau hukuman yang lebih berat;

c. dipersalahkan dengan kekerasan atau ancaman mencegah pewasiat untuk membuat atau mencabut atau merubah wasiat untuk kepentingan calon penerima wasiat;

d. dipersalahkan telah menggelapkan atau merusak atau memalsukan surat wasiat dan pewasiat.

(2) Wasiat menjadi batal apabila orang yang ditunjuk untuk menerima wasiat itu:

a. tidak mengetahui adanya wasiat tersebut sampai meninggal dunia sebelum meninggalnya

pewasiat;

- b. mengetahui adanya wasiat tersebut, tapi ia menolak untuk menerimanya;
 - c. mengetahui adanya wasiaty itu, tetapi tidak pernah menyatakan menerima atau menolak sampai ia meninggal sebelum meninggalnya pewasiat.
- (3) Wasiat menjadi batal apabila yang diwasiatkan musnah.

Pasal 198

Wasiat yang berupa hasil dari suatu benda ataupun pemanfaatan suatu benda harus diberikan jangka waktu tertentu.

Pasal 199

(1) Pewasiat dapat mencabut wasiatnya selama calon penerima wasiat belum menyatakan persetujuan atau sesudah menyatakan persetujuan tetapi kemudian menarik kembali.

(2) Pencabutan wasiat dapat dilakukan secara lisan dengan disaksikan oleh dua orang saksi atau tertulis dengan disaksikan oleh dua prang saksi atau berdasarkan akte Notaris bila wasiat

terdahulu dibuat secara lisan.

(3) Bila wasiat dibuat secara tertulis, maka hanya dapat dicabut dengan cara tertulis dengan disaksikan oleh dua orang saksi atau berdasarkan akte Notaris.

(4) Bila wasiat dibuat berdasarkan akte Notaris, maka hanya dapat dicabut berdasarkan akte Notaris.

Pasal 200

Harta wasiat yang berupa barang tak bergerak, bila karena suatu sebab yang sah mengalami penyusutan atau kerusakan yang terjadi sebelum pewasiat meninggal dunia, maka penerima wasiat hanya akan menerima harta yang tersisa.

Pasal 201

Apabila wasiat melebihi sepertiga dari harta warisan sedangkan ahli waris ada yang tidak menyetujui, maka wasiat hanya dilaksanakan sampai sepertiga harta warisnya.

Pasal 202

Apabila wasiat ditujukan untuk berbagai kegiatan kebaikan sedangkan harta wasiat tidak mencukupi, maka ahli waris dapat menentukan kegiatan mana yang didahulukan pelaksanaannya.

Pasal 203

(1) Apabila surat wasiat dalam keadaan tertutup, maka penyimpanannya di tempat Notaris yang

membuatnya atau di tempat lain, termasuk surat-surat yang ada hubungannya.

(2) Bilamana suatu surat wasiat dicabut sesuai dengan Pasal 199 maka surat wasiat yang telah

dicabut itu diserahkan kembali kepada pewasiat.

Pasal 204

(1) Jika pewasiat meninggal dunia, maka surat wasiat yang tertutup dan disimpan pada Notaris, dibuka olehnya di hadapan ahli waris, disaksikan dua orang saksi dan dengan membuat berita acara pembukaan surat wasiat itu.

(2) Jika surat wasiat yang tertutup disimpan bukan pada Notaris maka penyimpan harus menyerahkan kepada Notaris setempat atau Kantor Urusan Agama setempat dan selanjutnya Notaris atau Kantor Urusan Agama tersebut membuka sebagaimana ditentukan dalam ayat (1) pasal ini.

(3) Setelah semua isi serta maksud surat wasiat itu diketahui maka oleh Notaris atau Kantor Urusan Agama diserahkan kepada penerima wasiat guna penyelesaian selanjutnya.

Pasal 205

Dalam waktu perang, para anggota tentara dan mereka yang termasuk dalam golongan tentara dan berada dalam daerah pertempuran atau yang berada di suatu tempat yang ada dalam kepungan musuh, dibolehkan membuat surat wasiat di hadapan seorang komandan atasannya dengan dihadiri oleh dua orang saksi.

Pasal 206

Mereka yang berada dalam perjalanan melalui laut dibolehkan membuat surat wasiat di hadapan nakhoda atau mualim kapal, dan jika pejabat tersebut tidak ada, maka dibuat di hadapan seorang yang menggantinya dengan dihadiri oleh dua orang saksi.

Pasal 207

Wasiat tidak diperbolehkan kepada orang yang melakukan pelayanan perawatan bagi seseorang dan kepada orang yang memberi tuntutan kerohanian sewaktu ia menderitanya sakit sehingga meninggalnya, kecuali ditentukan dengan tegas dan jelas untuk membalas jasa.

Pasal 208

Wasiat tidak berlaku bagi Notaris dan saksi-saksi pembuat akte tersebut.

Pasal 209

(1) Harta peninggalan anak angkat dibagi berdasarkan Pasal 176 sampai dengan Pasal 193 tersebut di atas, sedangkan terhadap orang tua angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta wasiat anak angkatnya.

(2) Terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya $\frac{1}{3}$ dari harta warisan orang tua angkatnya.

BAB VI

HIBAH

Pasal 210

(1) Orang yang telah berumur sekurang-kurangnya 21 tahun berakal sehat tanpa adanya paksaan dapat menghibahkan sebanyak-banyaknya $\frac{1}{3}$ harta bendanya kepada orang lain atau lembaga di hadapan dua orang saksi untuk dimiliki.

(2) Harta benda yang dihibahkan harus merupakan hak dari penghibah.

Pasal 211

Hibah dan orang tua kepada anaknya dapat diperhitungkan sebagai warisan.

Pasal 212

Hibah tidak dapat ditarik kembali, kecuali hibah orang tua kepada anaknya.

Pasal 213

Hibah yang diberikan pada swaat pemberi hibah dalam keadaan sakit yang dekat dengan

kematian, maka harus mendapat persetujuan dari ahli warisnya.

Pasal 214

Warga negara Indonesia yang berada di negara asing dapat membuat surat hibah di hadapan Konsulat atau Kedutaan Republik Indonesia setempat sepanjang isinya tidak bertentangan dengan ketentuan pasal-pasal ini.

Buku ini berkenaan dengan salah satu aspek dari metodologi hukum Islam (*uṣūl al-fiqh*) yang diperhadapkan dengan praktek hukum di masyarakat, yaitu mengenai *qaṭ'ī-zannī* dan dinamika hukum Islam di Indonesia. Pokok permasalahannya adalah bagaimana hubungan antara *qaṭ'ī-zannī* dengan dinamika hukum Islam di Indonesia.

Qaṭ'ī-zannī mempunyai hubungan dengan dinamika hukum Islam di Indonesia. Hubungan itu terwujud dalam bentuk saling mempengaruhi antara keduanya. *Qaṭ'ī-zannī* yang mengidealkan terwujudnya hukum Islam menjadi dua kawasan (yaitu kawasan hukum *qaṭ'ī* yang absolut dan kawasan hukum yang *zannī*, elastis) dapat mempengaruhi lajunya dinamika hukum Islam di Indonesia.

Sebaliknya, dinamika hukum Islam di Indonesia – yang merupakan potret dari perkembangan tata hukum Islam yang terus menerus sesuai dengan situasi dan perkembangan zaman, juga dapat mempengaruhi idealisme *qaṭ'ī-zannī*. Hubungan timbal balik dalam bentuk saling mempengaruhi ini dapat dibuktikan misalnya dengan lahirnya pasal 182 dan 183 Kompilasi Hukum Islam di Indonesia tentang pembagian harta warisan bagi anak laki-laki dan anak perempuan.

