

PEMBERDAYAAN QAWÂ`ID FIQHIIYAH DALAM PENYELESAIAN MASALAH-MASALAH FIKIH SIYASAH MODERN

Toha Andiko

Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Bengkulu
Jl. Raden Fatah Pagar Dewa Bengkulu
E-mail: toha.andiko@gmail.com

Abstract: This paper is aimed at describing *qawâ`id fiqhiiyah* (Islamic legal norms) position in deducing Islamic law which is considerably enhanced as independent law enforcement, comparer between *ushul fiqh* (Islamic legal jurisprudence) and fiqh, and excited character. Although coming from Islamic law circumstances inductively, the effect of *qawaid fiqhiiyah* is very wide including current and future social problem which has not been regulated in the Qur'an and hadith. In political Islamic law, particularly, various problems in accordance with the political law and problematic prerogative government exactly can be overcome easily through using *qawâ`id fiqhiiyah* made by former Muslim scholars.

Keywords: enhancing, *qawâ`id fiqhiiyah*, Islamic political law

Abstrak: *Pemberdayaan Qawâ`id Fiqhiiyah dalam Penyelesaian Masalah-masalah Fikih Siyasah Modern.* Tulisan ini menjelaskan tentang kedudukan qawâ`id fiqhiiyah dalam istinbat hukum Islam yang dapat dijadikan sebagai dalil hukum yang mandiri, perbedaannya dengan *ushul al-fiqh* dan fiqh, dan keistimewaannya. Walaupun qawâ`id fiqhiiyah terbentuk secara induktif dari masalah-masalah fiqh, namun daya jangkauannya sangat luas yang bisa mencakup masalah-masalah kini dan akan datang yang belum diatur secara rinci dalam Alquran dan hadis. Khusus dalam bidang fikih siyasah, beberapa masalah terkait bidang politik hukum dan kewenangan pemerintah yang selalu menjadi perdebatan, ternyata bisa diselesaikan dengan mudah melalui penggunaan kaedah-kaedah fikih yang dibuat oleh para ulama terdahulu.

Kata kunci: pemberdayaan, qawâ`id fiqhiiyah, fikih siyasah

Pendahuluan

Dalam kajian ilmu-ilmu keislaman, fikih siyasah merupakan salah satu cabang ilmu yang bahasannya cukup banyak menarik perhatian para ulama. Ini karena masalah politik merupakan masalah yang terkait dengan kekuasaan dan berdampak luas bagi kehidupan masyarakat. Terbukti dalam sejarah Islam, polarisasi teologi dan munculnya beberapa aliran juga diawali

dari masalah politik.¹ Masalah politik ini

¹ Pada perang Shiffin, pasukan Muawiyah yang terdesak hampir kalah, menjalankan strategi "tahkim" dengan mengangkat Alquran sebagai simbol minta genjatan senjata dan perdamaian dengan berhukum pada Alquran. Tipu muslihat pihak Muawiyah yang dijalankan oleh Amru bin `Ash (politikus) berhasil mengelabui Ali yang diwakili oleh Abu Musa al-Asy'ari (sufi). Hasil "tahkim" yang merugikan pihak Ali bin Abi Thalib ini menyebabkan jajaran pasukan Ali terpecah, di antaranya yang menolak keras hasil "tahkim" tersebut lalu memutuskan diri keluar dari barisan pasukan Ali dan membentuk kelompok Khawarij. Khawarij ini menolak

terus berkembang seiring dengan dinamika masyarakat dan perubahan zaman. Dahulu kajian fikih siyasah lebih dominan masalah kepemimpinan yang meliputi sumber kekuasaan, dasar pembentukan negara, syarat-syarat pemimpin, mekanisme pemilihan pemimpin, dan sedikit tentang tata cara menurunkan pemimpin. Al-Mawardi misalnya berpendapat bahwa sumber kekuasaan kepala negara adalah berdasarkan perjanjian antara kepala negara dan rakyatnya yang melahirkan hak dan kewajiban secara timbal balik, dan kepala negara tersebut harus beragama Islam. Karena itu, rakyat berhak menurunkan kepala negara jika dinilai tidak mampu lagi menjalankan pemerintahan sesuai dengan perjanjian yang disepakati bersama.² Sedangkan Al-Ghazali berpendapat bahwa sumber kekuasaan adalah Tuhan, lalu kekuasaan ini dilimpahkan-Nya hanya kepada sebagian kecil hamba-Nya. Oleh

Ali dan sekaligus menentang Muawiyah. Mereka menuduh Ali tidak menyelesaikan masalah berdasarkan hukum Allah yang terdapat dalam Alquran, karena itu Ali dianggap telah kafir. Kelompok ini kemudian mulai menjustifikasi sikap dan tindakan mereka dengan memperbincangkan persoalan iman dan kufur. Oleh sebab itu, masalah mendasar yang mempengaruhi pertumbuhan aliran kalam adalah masalah "pelaku dosa besar". Menurut kelompok khawarij, pelaku dosa besar itu tidak mukmin lagi dan telah menjadi kafir. Khalifah (pemimpin) harus dipilih secara bebas oleh umat Islam. Khalifah yang dipilih haruslah Islam (boleh dari suku Quraisy atau yang lainnya, baik dari orang merdeka maupun budak), bersikap adil, dan melaksanakan syari'at Islam. Merespons pendapat ini, lahirlah kelompok Murji'ah yang menganggap bahwa pelaku dosa besar tetap mukmin dan bukan kafir. Mereka beralasan bahwa dosa besar itu tidak merusak keimanan seperti halnya ketaatan tidak membawa manfaat bagi kekufuran. Maka mengenai pelaku dosa besar, penyelesaiannya mereka tangguhkan sampai hari pembalasan tiba, keputusannya mereka serahkan kepada Allah. Sedangkan kelompok Mu'tazilah berpendapat bahwa pelaku dosa besar itu tidak lagi mukmin dan tidak pula kafir, tapi berada pada posisi di antara dua tempat tersebut. Mereka menyebut pelaku dosa besar sebagai fasik yaitu antara mukmin dan kafir. Menurut Washil bin Atha', mukmin adalah sifat baik yang diberikan kepada seseorang sebagai pujian, dan fasik adalah sifat buruk karena melakukan dosa besar yang berakibat tidak berhak mendapat pujian. Konsekuensinya ia tidak dapat disebut mukmin atau kafir secara mutlak, sebab ia masih mengucapkan syahadat dan melakukan perbuatan-perbuatan baik. Lihat Al-Baghdadi, *al-Farq Baina al-Firaq*, (Beirut: Dâr al-Âfaq al-Jadidah, t.th.), h. 156 dan Muhammad Abu Zahrah, *Târikh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Arabi, t. th.), jilid I, h. 133.

² Abu Hasan al-Mawardi, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 5

sebab itu, kekuasaan kepala negara bersifat sakral dan umat wajib mengikutinya. Jadi pembentukan negara bukanlah berdasarkan rasio, tetapi berdasarkan perintah syar'i.³ Adapun Ibnu Taimiyah dengan berdalil pada hadis, berpendapat bahwa haram hukumnya melakukan pemberontakan kepada kepala negara, meskipun kafir, selama kepala negara tersebut masih menjalankan keadilan dan tidak menyuruh berbuat maksiat kepada Allah.⁴ Di era modern, permasalahan fikih siyasah semakin berkembang pada tugas-tugas rinci pemimpin dan kewenangannya hingga materi kebijakan yang diambil.

Menyikapi masalah-masalah baru dalam bidang politik, para ulama fikih berusaha mencari solusi di antaranya dengan mengidentifikasi beberapa kasus yang mirip dan memiliki kesamaan motif secara induktif, lalu membuat kaedah-kaedah fikih yang bersifat umum yang bisa diterapkan pada masalah-masalah sejenis yang masuk dalam ruang lingkupnya, sehingga dapat memudahkan umat di belakang hari dalam menyelesaikan kasus-kasus hukum secara praktis. Melalui aplikasi kaedah-kaedah fikih (qawâ'id fiqhiyyah) yang ringkas, lugas, dan luas maknanya, maka berbagai masalah yang muncul di masyarakat modern bisa diatasi secara cepat, tepat, dan tuntas, termasuk di dalamnya kasus-kasus fikih siyasah (politik hukum Islam) kini dan masa mendatang. Diharapkan dengan sigapnya respons ulama terhadap kasus-kasus baru yang muncul, masyarakat memperoleh kepastian status hukumnya, dan mendapatkan ketenangan dalam menjalankan pilihan-pilihan mereka. Di sinilah tampak urgensi mengkaji dan memahami secara mendalam qawâ'id fiqhiyyah. Sebab melalui penguasaan qawâ'id fiqhiyyah, maka tidak ada satu pun masalah baru yang tidak bisa diselesaikan.

³ Abu Hamid al-Ghazali, *al-Iqtishâd fi al-I'tiqâd*, (Mesir: Maktabah al-Jund, 1972), h. 198-199.

⁴ Taqiy al-Din ibn Taimiyah, *al-Siyâsah al-Syar'iyah fi Ishlâh al-Râ'i wa al-Râ'iyah*, (Beirut: Dar al-Âfaq, 1983), h. 162

Pengertian Qawâ'id Fiqhiyyah dan Cakupannya

Qawâ'id fiqhiyyah berasal dari bahasa Arab yang terdiri dari dua suku kata, yaitu *qawâ'id* dan *fiqhiyyah*. *Qawâ'id* adalah bentuk *jama'* dari kata *qâ'idah* yang secara etimologi berarti dasar atau fondasi (al-asâs). Jadi *qâwa'id* berarti dasar-dasar sesuatu.⁵ Ada dasar atau fondasi yang bersifat *hissi* (kongkrit, bisa dilihat) seperti dasar atau fondasi rumah, dan ada juga dasar yang bersifat *ma'nawi* (abstrak, tak bisa dilihat) seperti dasar-dasar agama. Pengertian *qâ'idah* yang bersifat *hissi* ini bisa ditemukan dalam Alquran pada surat al-Baqarah ayat 127 dan surat al-Nahl ayat 26 sebagai berikut:

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

"Dan (ingatlah), ketika Ibrahim meninggikan (membina) dasar-dasar Baitullah bersama Ismail (seraya berdoa): "Ya Tuhan kami, terimalah daripada kami (amalan kami), sesungguhnya Engkaulah yang Maha mendengar lagi Maha Mengetahui." (Al-Baqarah[2]: 127)

قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانَهُمْ

مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ

وَأْتَتْهُمْ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٦﴾

"Sesungguhnya orang-orang yang sebelum mereka telah mengadakan makar, maka Allah menghancurkan rumah-rumah mereka dari fondasinya, lalu atap (rumah itu) jatuh menimpa mereka dari atas, dan datanglah siksa itu kepada mereka dari tempat yang tidak mereka sadari." (Al-Nahl [16]: 26)

Secara terminologi, al-Taftazani mendefinisikan *qâ'idah* dengan "hukum yang bersifat universal (kulli) dan dapat diterapkan pada seluruh bagian-bagiannya, yang mana persoalan-persoalan bagian

(juz'i) tersebut dapat dikenali darinya."⁶ Sedangkan al-Jurjani dengan lebih sederhana mendefinisikan *qâ'idah* sebagai proposisi/peristiwa (qadhiyyah) universal yang dapat diterapkan pada seluruh bagian-bagiannya.

Sedangkan fiqhiyyah berasal dari kata *fiqh* yang ditambah "ya nisbah", gunanya untuk menunjukkan jenis. Secara etimologi, kata *fiqh* berasal dari kata *fiqhan* yang merupakan mashdar dari *fi'il mâdhi faqiha* yang berarti paham. Kata *fiqh* dengan arti paham atau memahami didukung oleh firman Allah:

قَالُوا يَنْشُعِبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَإِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا

بِعَزِيزٍ

"Mereka berkata: "Hai Syu'aib, kami tidak banyak memahami tentang apa yang kamu katakan itu, dan sesungguhnya kami benar-benar melihat kamu seorang yang lemah di antara kami. Kalau tidaklah karena keluargamu, tentulah kami telah merajam kamu, sedang kamupun bukanlah seorang yang berwisata di sisi kami." (Q.S. Hûd[11]: 91)

Selain itu, *fiqh* juga dimaknai sebagai pemahaman mendalam yang untuk sampai padanya diperlukan pengerahan pemikiran secara sungguh-sungguh. Oleh sebab itu, pemahaman di sini tidak hanya pemahaman secara lahir tapi juga batin. Hal ini sejalan dengan firman Allah:

أَنْظُرْ كَيْفَ نَصَرْنَا الْأَيْتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ

"Perhatikanlah, betapa Kami mendatangkan tanda-tanda kebesaran Kami silih berganti⁷ agar mereka memahami(nya)." (Q.S. Al-An'âm[6]: 65)

⁶ Al-Taftazani, *al-Talwih 'ala al-Taudhib*, (Mesir: Mathba'ah Syam al-Hurriyah, t.th.), Juz I, h. 20

⁷ Maksudnya ialah Allah Swt. mendatangkan tanda-tanda kebesaran-Nya dalam berbagai rupa dengan cara yang berganti-ganti. Ada juga mufassirin yang mengartikan kata *al-âyat* di sini dengan ayat-ayat Alquran. Ini menunjukkan bahwa ayat Alquran itu diturunkan ada yang berupa berita gembira, ada yang berupa peringatan, cerita-cerita, hukum-hukum dan lainnya.

⁵ Al-Raghib al-Asfahani, *al-Mufradât fi Gharib al-Qur'an*, (Mesir: Musthafa al-Bâbi al-Halabi, 1961), h. 409

Dalam Alquran, makna *fiqh* sebenarnya lebih dekat kepada makna ilmu, sebagaimana firman Allah:

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾

"Tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya." (Q.S. Al-Taubah[9]: 122)

Begitu juga kalau melihat hadis Nabi saw yang berbunyi:

مَنْ يُرِدْ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ

"Siapa yang Allah inginkan kebaikan padanya, Allah anugerahkan ilmu tentang agama padanya." (HR. Bukhari)

Dari ayat dan hadis di atas, tampak jelas bahwa pengertian *fiqh* di sini lebih mengarah pada ilmu pengetahuan agama yang masih bersifat secara umum meliputi berbagai aspeknya. Sedang dalam kajian *ushûl al-fiqh*, *fiqh* dimaknai dengan "pengetahuan tentang hukum-hukum *syara`* yang bersifat amaliah yang digali dari dalil-dalilnya yang terperinci."⁸ Pengertian ini menegaskan bahwa *fiqh* merupakan hasil ijtihad para ulama melalui kajian terhadap dalil-dalil tentang berbagai persoalan hukum baik yang disebutkan secara langsung maupun tidak langsung dalam Alquran dan Sunah.

Adapun pengertian *qawâ`id fiqhiyyah*, secara istilah terdapat berbagai defenisi, dua di antaranya yang menjadi pendapat populer:

⁸ Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t. th), h. 6

حكم شرعي في قضية أغلبية يتعرف منها أحكام
مادخل تحتها⁹

"Hukum *syara`* tentang peristiwa yang bersifat mayoritas, yang darinya dapat dikenali hukum berbagai peristiwa yang masuk ke dalam ruang lingkungannya."

أصل فقهي كلي يتضمن احكاما تشريعية عامة
من أبواب متعددة في القضايا تحت موضوعها¹⁰

"Dasar *fiqh* yang bersifat universal, mengandung hukum-hukum *syara`* yang bersifat umum dalam berbagai bab tentang peristiwa-peristiwa yang masuk ke dalam ruang lingkungannya."

Berdasarkan defenisi-defenisi di atas, maka ulama terbagi dua dalam memaknai *qawâ`id fiqhiyyah* berkenaan dengan perbedaan mereka dalam memandang keberlakuannya, apakah bersifat *kulli* (menyeluruh/universal) atau *aghlabi* (kebanyakan).

Bagi ulama yang memandang bahwa *qawâ`id fiqhiyyah* bersifat *aghlabi*, mereka beralasan bahwa realitanya memang seluruh *qawâ`id fiqhiyyah* memiliki pengecualian, sehingga penyebutan *kulli* terhadap *qawâ`id fiqhiyyah* menjadi kurang tepat. Sedang bagi ulama yang memandang *qawâ`id fiqhiyyah* sebagai bersifat *kulli*, mereka beralasan pada kenyataan bahwa pengecualian yang terdapat pada *qawâ`id fiqhiyyah* tidaklah banyak. Di samping itu, mereka juga beralasan bahwa pengecualian (*al-istitsnâ`*) tidak memiliki hukum, sehingga tidak mengurangi sifat *kulli* pada *qawâ`id fiqhiyyah*.

Jadi, pada dasarnya kedua kelompok ulama di atas sepakat tentang adanya *istitsna`* (pengecualian) dalam penerapan *qawâ`id fiqhiyyah*, hanya saja mereka berbeda pendapat berkenaan dengan pengaruh *istitsna`* tersebut terhadap keuniversalan *qawâ`id fiqhiyyah*.

Dengan demikian, *qawâ`id fiqhiyyah* merupakan kaedah-kaedah yang bersifat

⁹ Ali Aḥmad al-Nadwi, *al-Qawâ`id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Dâr al-Qalam, t.th.), h. 43

¹⁰ Ali Aḥmad al-Nadwi, *al-Qawâ`id al-Fiqhiyyah*, h. 45

umum, meliputi sejumlah masalah fikih, dan melaluinya dapat diketahui sejumlah masalah yang berada dalam cakupannya.

Perbedaan Qawâ'id Fiqhiyyah dengan Ushûl al-Fiqh

Ushul al-fiqh adalah kumpulan kaedah-kaedah untuk mengeluarkan hukum berbagai kasus *fiqh*. Dari berbagai kasus *fiqh* tersebut, lalu dilihat persamaan illat dan diperhatikan kemiripan motif-motif, kegunaan, tujuannya, dan prinsip umum yang terkandung dalam *nash* (Alquran dan hadis), kemudian barulah diklasifikasi dan disusun sedemikian rupa dalam bentuk pernyataan-pernyataan singkat dan padat. Tegasnya, *fiqh* merupakan produk dari ushûl al-fiqh. Dan dari *fiqh*lah kemudian dilahirkan qawâ'id fiqhiyyah untuk memudahkan manusia mengetahui dan memahami ketentuan hukum secara singkat terhadap berbagai masalah, sehingga manusia merasa nyaman dalam bertindak karena cepat mengetahui status hukumnya.

Berbeda dengan *al-qawâ'id al-fiqhiyyah*, ada juga *al-qawâ'id al-ushûliyyah* yang dimaknai sebagai kaedah-kaedah hukum yang diambil dari lafaz Arab secara khusus, dan apa yang dikemukakan pada lafaz-lafaz itu berupa *al-nasakh*, *al-tarjih*, dan lainnya seperti "*al-amru li al-wujûb* dan *al-nahyu li al-tahrîm*."¹¹ Dalam kaedah *ushûliyyah* ini dikenal istilah-istilah berikut:¹²

- a. *Nash*, yaitu lafaz yang dilâlahnya hanya satu makna saja. Ulama sepakat beramal dengan *nash*.
- b. *Mujmal*, yaitu lafaz yang dilâlahnya lebih dari satu makna, sementara kekuatan dilâlahnya atas semua makna tersebut setara. Lafaz *mujmal* tidak dapat menimbulkan suatu kewajiban hukum.
- c. *Zhahir*, yaitu lafaz yang dilâlahnya lebih dari satu makna, tetapi kekuatan dilâlahnya terhadap sebagian lebih

besar/lebih banyak dibanding yang lain. Dilâlah yang lebih besar itu disebut *zhahir*.

- d. *Muhtamal*, yaitu lawan dari *zhahir*, lafaz yang dilâlahnya lebih dari satu, ditanggungkan kepada dilâlah yang lebih kuat (*zhahir*) secara mutlak. Penanggungannya kepada *dilâlah* yang lebih lemah (*muhtamal*) hanya dengan dalil.

Dengan demikian, ushûl al-fiqh adalah metode, *fiqh* adalah hasilnya, dan qawâ'id fiqhiyyah merupakan ringkasan dari masalah-masalah *fiqh* terdahulu yang dibuat dalam bentuk ungkapan singkat, yang dapat pula dijadikan bahan pertimbangan pedoman dalam menetapkan hukum-hukum berbagai peristiwa yang terjadi di kemudian hari, termasuk masalah-masalah yang tidak ada *nashnya* mengatur secara langsung.

Dengan analogi lain dapat dijelaskan, jika diibaratkan dalam suatu proses produksi, maka ushûl al-fiqh merupakan mesin produksi, sedangkan *fiqh* adalah barang hasil produksi. Adapun qawâ'id fiqhiyyah adalah kumpulan atau paket-paket kemasan dari hasil produksi. Dalam hal ini, qawâ'id fiqhiyyah merupakan hasil produksi para mujtahid dalam bentuk hukum Islam yang dikelompokkan menurut jenis dan kesamaan lainnya.¹³

Dari penjelasan di atas, perbedaan ushûl al-fiqh dengan qawâ'id fiqhiyyah dapat dirinci sebagai berikut:

1. Ushûl al-fiqh lahir lebih dahulu dari pada *fiqh*, sebab fungsi ushûl al-fiqh adalah menggali, mengeluarkan, dan menemukan hukum syara' yang bersifat praktis dari dalil-dalilnya yang terperinci. Sedangkan qawâ'id fiqhiyyah lahir sesudah adanya *fiqh*, sebab qawâ'id fiqhiyyah diambil dari hasil generalisasi terhadap kumpulan berbagai masalah

¹¹ Al-Qarafi, *al-Furûq*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.), Jilid I, h. 4

¹² Al-Qarafi, *al-Furûq*, Jilid I, h. 5-7

¹³ Lihat Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Amzah, 2010), Cet. ke-1

hukum-hukum *fiqh* yang serupa yang memiliki kesamaan `illat, dan fungsinya untuk mendekatkan dan mengklasifikasi berbagai macam persoalan yang berbeda sehingga mempermudah mengetahuinya.

2. Ushûl al-fiqh merupakan metode yang dijadikan standar pedoman primer untuk menggali, menemukan, dan mengeluarkan (istinbâth) hukum, objek bahasanya dalil-dalil dan hukum perbuatan mukallaf. Hal ini seperti halnya eksistensi ilmu nahwu yang menjadi pedoman dalam pembicaraan dan penulisan bahasa Arab. Sedangkan qawâ'id fiqhiyyah adalah kaedah-kaedah sekunder yang bersifat kebanyakan (aktsariyah), dan objek bahasanya selalu hukum perbuatan mukallaf.
3. Dalam penerapannya, kaedah-kaedah yang terdapat dalam ushûl al-fiqh (qawâ'id ushûliyah) bersifat umum dan menyeluruh dan dapat diaplikasikan pada seluruh bagian-bagian dan ruang lingkupnya. Sedangkan qawâ'id fiqhiyyah pada kaedah-kaedahnya tidak dapat diterapkan secara menyeluruh, tapi hanya dapat diaplikasikan pada sebagian besar bagian-bagiannya saja, karena ada pengecualian-pengecualian tertentu.
4. Kaedah-kaedah pada ushûl al-fiqh merupakan dalil-dalil umum, sedangkan qawâ'id fiqhiyyah merupakan hukum-hukum umum.¹⁴

Eksistensi Qawâ'id Fiqhiyyah Sebagai Dalil Hukum Islam

Al-Juwaini dari mazhab Syafi'i dalam kitabnya *al-Ghayatsi* berpendapat bahwa tujuan akhir dari qawâ'id fiqhiyyah adalah untuk memberi isyarat dalam rangka mengidentifikasi metode yang dipakainya terdahulu, bukan untuk beristidlâl dengannya. Ini sebagai indikator bahwa bagi al-Juwaini, qawâ'id fiqhiyyah

tidak dapat dijadikan hujjah, tapi hanya sebagai sarana untuk mengenal metode ijthad dalam mazhab Syafi'i. Senada dengan itu, al-Zarkasyi dengan lebih moderat berpendapat bahwa qawâ'id fiqhiyyah dapat dijadikan semacam instrumen bagi seorang *faqih* (pakar hukum Islam) dalam mengidentifikasi *ushul al-madzhab* dan menyingkap dasar-dasar *fiqh*.¹⁵ Hal ini bisa dimaklumi, sebab pada dasarnya masing-masing mazhab fiqh memiliki qawâ'id fiqhiyyah yang beragam yang diciptakan oleh para ulama mereka dengan berpatokan pada *ushul* mazhabnya. Walaupun begitu, bukan berarti seluruh ulama mazhab Syafi'i menolak qawâ'id fiqhiyyah untuk dijadikan sebagai hujjah. Karena mayoritasnya justru lebih cenderung dapat menerima qawâ'id fiqhiyyah untuk dijadikan sebagai dalil hukum. Ini tampak misalnya dari pernyataan al-Bannani, "menurut mazhab Syafi'i, qawâ'id fiqhiyyah dapat dijadikan hujjah dan sangat penting keberadaannya dalam fiqh."¹⁶ Begitu juga al-Suyuthi yang menjelaskan bahwa ilmu *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir* adalah ilmu yang agung, dapat menyingkap hakikat, dasar-dasar dan rahasia fiqh, mempertajam analisa fiqh serta mampu membekali seseorang untuk mampu mengidentifikasi berbagai persoalan yang tak terhingga banyaknya sepanjang masa dengan cara *al-ilhâq* dan *al-takhrîj*.¹⁷ Oleh sebab itu, al-Suyuthi menyimpulkan bahwa qawâ'id fiqhiyyah dapat dijadikan sebagai hujjah.

Tak jauh beda dengan mazhab Syafi'i, dalam mazhab Hanafipun tidak ada kesepakatan di antara para ulama mereka terhadap boleh tidaknya berfatwa atau berhujjah dengan menggunakan qawâ'id fiqhiyyah. Mereka yang tidak setuju, beralasan bahwa qaidah itu bersifat aghlabiyah

¹⁵ Tâj al-Dîn Abd al-Wahhâb ibn Ali ibn Abd al-Kafi al-Subki, *Al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1991), Cet. ke-1, Jilid I, h. 11

¹⁶ Abdurrahmân ibn Jâdillâh al-Bannâni, *Hasyiyah al-Bannani*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), Jilid II, h. 357

¹⁷ Izz al-Dîn ibn Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Abkâm*, Mesir: Dar al-Ma'arif, t. th., Jilid I, h. 5-7

¹⁴ Taqiy al-Din ibn Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, (Al-Riyâdh: Mathba'ah al-Riyâdhah, 1381H), Cet. ke-29, h. 167

(mayoritas), tidak bersifat kulliyah (universal menyeluruh). Di antaranya Ibn al-Nujaim sebagaimana dikutip al-Hamawi yang mengatakan: “tidak boleh berfatwa dengan menggunakan qawâ'id fiqhiyyah dan *dhawabith* karena sifatnya *aghlabiyah*.¹⁸ Tapi bagi ulama mazhab Hanafi yang setuju qawâ'id fiqhiyyah dapat dijadikan sebagai hujjah, beralasan bahwa bila diperhatikan ternyata tidak semua qâ'idah itu bersifat *aghlabiyah*, namun ada juga qâ'idah yang sifatnya kulliyah sebagaimana dinyatakan oleh al-Qarafi dengan menukil dari al-Amiri.¹⁹ Di sini, sayangnya ia tidak memberikan contoh kongkrit qâ'idah yang bersifat kulliyah tersebut. Oleh sebab itu, ibn al-Nujaim hanya secara implisit menyatakan bahwa qâ'idah yang sifatnya kulliyah boleh dijadikan hujjah hukum Islam. Begitu pula dengan penyusun kitab *Majallat al-Ahkâm al-Adliyyah*—sebagaimana dikutip al-Zarqa—yang mayoritasnya bermazhab Hanafi, mereka sependapat dengan mengatakan: ”para ahli hukum Islam sebelum menemukan dalil yang kongkrit, tidak boleh menetapkan hukum dengan hanya berpegang kepada salah satu kondisi dari qâ'idah itu. Ini artinya, bagi mazhab Hanafi, qawâ'id fiqhiyyah tidak dapat dijadikan dalil hukum yang berdiri sendiri.

Sedangkan dalam mazhab Maliki, para ulama mereka menempatkan qawâ'id fiqhiyyah sejajar dengan *ushûl al-fiqh*, sebab kaedah-kaedah *fiqh* itu termasuk bagian syari'at yang dapat memperjelas metodologi berfatwa. Bagi mereka, setiap putusan hukum yang bertentangan dengan dalil dan kaedah yang disepakati oleh para ulama, maka putusan tersebut batal. Al-Qarafi memperkuat pendapat ini dengan mendudukan qawâ'id fiqhiyyah yang disepakati dalam posisi yang kuat hampir seperti *nash*, *ijmâ'*, dan *qiyâs jaliy*. Begitu

juga Ibn Farhun dalam kitabnya *Tabshirat al-Hukkâm* yang menjadikan qawâ'id fiqhiyyah sebagai hujjah. Bahkan secara tegas al-Bannani menyatakan bahwa qâ'idah yang menjadi pijakan *fiqh*, kedudukannya menyerupai dalil-dalil. Dengan demikian, bagi mazhab Maliki, qawâ'id fiqhiyyah dapat dijadikan sebagai dalil sumber hukum Islam.

Adapun dalam mazhab Hanbali, ulama mereka tampaknya sepakat menjadikan qawâ'id fiqhiyyah sebagai hujjah (dalil hukum). Hal ini terlacak dari pendapat beberapa tokohnya yang populer seperti Ibnu Taimiyah dalam kitabnya *al-Qawâ'id al-Nûrâniyyah*, Ibnu Qayyim al-Jauziyah dalam kitabnya *I'lam al-Muwaqqi'in*, Ibnu Rajab dalam kitabnya *Qawâ'id fi al-Fiqh al-Islâmi*, dan Ibnu al-Najjar dalam kitabnya *al-Kaukab al-Munir*. Keempat tokoh di atas kiranya telah mewakili sikap mazhab Hanbali terhadap status qawâ'id fiqhiyyah. Mereka semua sependapat untuk menjadikan qawâ'id fiqhiyyah sebagai hujjah atau dalil *istinbath* hukum Islam, terutama pada kasus-kasus yang tidak dijelaskan hukumnya oleh *nash* (Alquran dan hadis mutawatir). Walaupun begitu, dalam stratifikasi praktisnya, mazhab Hanbali ini cenderung tetap mendahulukan hadis *dha'if* daripada qawâ'id fiqhiyyah sesuai dengan pedoman *ijtihad* yang dibangun oleh imam mazhabnya.

Berdasarkan penjelasan di atas, tampaknya ada kesepakatan secara implisit antar mazhab bahwa untuk kaedah-kaedah *fiqh* yang berasal langsung dari teks hadis, bisa diterima sebagai dalil. Perbedaan timbul terhadap kaedah-kaedah *fiqh* yang secara tak langsung berasal dari hadis atau yang sama sekali bukan berasal dari hadis, tapi dihasilkan melalui perenungan dan pemikiran induktif dari kasus-kasus *fiqh* yang pernah terjadi.

Mencermati fenomena perbedaan pendapat di atas tentang eksistensi qawâ'id fiqhiyyah sebagai sandaran hukum, maka tampaknya pendapat kelompok yang menyatakan bahwa hanya qawâ'id fiqhiyyah

¹⁸ Musthafa Ahmad al-Zarqâ, *al-Madkhal al-Fiqh al-Am*, (Damaskus: Mathba'ah Jami'ah, 1983), Cet. ke-7, Jilid II, h. 103

¹⁹ Ahmad ibn Muhammad al-Hamawi, *Ghumzu 'Uyûn al-Bashâ'ir Syarh al-Aybab wa al-Nazhâ'ir*, (Kairo: Dâr al-Thabâ'ah al-Amirah, t. th.), Jilid I, h. 17, 32

yang bersumber dari hadis Nabi saja yang bisa dijadikan sandaran hukum, kiranya dapat dikritisi lebih lanjut. Sebab kalau kaedah-kaedah fiqh yang berasal dari teks hadis saja yang bisa dijadikan dalil hukum, maka kekuatannya sebagai dasar pijakan sebenarnya bukanlah pada kaedah-kaedah fikihnya, tapi pada teks hadis-hadis tersebut. Dalam hal ini, kaedah fikih menjadi kurang terlihat perannya. Tapi kalau seandainya kaedah-kaedah fikih yang tidak berasal dari teks hadis atau berasal dari prinsip-prinsip kandungan hadis secara umum bisa diterima, maka di sinilah tampak peran signifikan qawâ`id fiqhiyyah. Posisinya kiranya dapat disejajarkan dengan qiyâs, istishlâh, istishâb, istihsân, dan `urf sebagai dalil hukum atau metode penggalan hukum. Dengan demikian, pemberdayaan qawâ`id fiqhiyyah bisa dilakukan lebih optimal dan maksimal dalam menjawab problematika hukum Islam kontemporer di tengah tantangan dinamika zaman yang terus berubah.

Aplikasi Qawâ`id Fiqhiyyah dalam Penyelesaian Masalah Politik Pemerintahan Modern

Istilah *al-qawâ`id al-fiqhiyyah* yang berasal dari kata berbahasa Arab, jika diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi kaedah-kaedah fikih. Dari segi istilah, kaedah berarti pernyataan umum (*kulli*) yang diterapkan terhadap semua bagian-bagian (*juz`i*) nya.²⁰ Dalam ilmu *Ushûl al-fiqh*, ada kaedah "*al-Ashlu li al-wujûb*", "*al-nahyu li al-tahrîm*" dan lainnya. Kaedah-kaedah tersebut adalah kaedah yang dapat diaplikasikan pada seluruh bagian-bagiannya. Meski demikian, ada kemungkinan kaedah-kaedah itu tidak dapat diterapkan pada kasus tertentu yang berada di luar cakupannya. Namun, itu tidak berarti bahwa kaedah tersebut tidak berlaku. Dalam hal ini, Tâjuddîn Subki misalnya, mengemukakan

defenisi yang menunjukkan bahwa kaedah sebenarnya adalah dalil yang bersifat umum (*al-amr al-kulli*), yang sesuai/berlaku pada sebagian besar bagian-bagiannya, yang dapat dipahami darinya hukum-hukumnya.²¹ Adapun defenisi yang representatif mengenai makna *al-qawâ`id al-fiqhiyyah* ialah hukum *syara`* pada preposisi kebanyakan untuk mengetahui darinya hukum-hukum yang berada dalam cakupannya.²² Pada defenisi ini, terdapat penekanan penggunaan kata "*hukmun syar`iyyun*" yang mengandung arti bahwa *qawâ`id* dimaksud bersifat *syar`iyyah*, sehingga *qawâ`id* non *syar`iyyah* berada di luar cakupannya. Lalu ditekankan pula kata "*aghlabiyah*" yang menunjukkan bahwa sifat *qawâ`id* tersebut adalah "kebanyakan/mayoritas", tidak bersifat menyeluruh (*kulliyah*). Jadi *al-qawâ`id al-fiqhiyyah* dalam pengertian ini merupakan rumusan-rumusan dari hukum-hukum *syara`* yang terdapat dalam bab fikih yang beragam, yang sifatnya kebanyakan atau memasyarakat, sehingga dari kaedah-kaedah tersebut dapat diketahui hukum persoalan-persoalan yang tercakup di dalamnya.

Dengan demikian, kaedah tidak mesti selalu dapat diterapkan pada semua bagian-bagiannya yang tercakup padanya. Artinya, kemungkinan penyimpangan atau ketidakakuratan pemakaian kaedah pada *juz`i* tertentu tetap terbuka, namun tidak berarti kaedah yang tidak terpakai tersebut menjadi batal. Bisa jadi kaedah tersebut ditambah atau diberi pengecualian. Karena suatu kaedah adalah hasil rumusan umum dari berbagai bab fikih yang beragam dan memiliki cakupan yang luas, tidak sebagian besar *juz`i* yang berada di dalamnya, maka tentu validitas kaedah fikih ini berada pada taraf kehandalan yang cukup tinggi. Artinya, ia bisa dijadikan sebagai dalil hukum.

Dari uraian di atas, jelaslah bahwa kaedah-kaedah fikih bisa dijadikan solusi

²⁰ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawâ`id al-Fiqhiyyah*, (Damsyik: Dâr al-Qalam, 1994), h. 41

²¹ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawâ`id al-Fiqhiyyah*, h. 41

²² Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawâ`id al-Fiqhiyyah*, h. 42

praktis dalam memecahkan berbagai permasalahan hukum Islam yang terus berkembang. Dalam bahasan ini, penulis membatasi pemaparan pada dua kaedah saja yang terkait dengan fikih siyasah berdasarkan pertimbangan karena dua kaedah inilah yang lebih menonjol dalam penggunaannya.

1. Irtikâb Akhaff al-Dhararain

Sejalan dan semakna dengan kaedah *irtikâb akhaff al-dhararain* ini ialah kaedah *idzâta`âradha mafsadatâni rû`iya a`zhamuhuma bi irtikabi akhaffihima, al-dhararu al-asyaddu yuzâlu bi al-dharar al-akhaffi, dan yukhtârû ahwan al-syarraini*. Semua kaedah tersebut adalah kaedah cabang, pecahan dari kaedah syar`iyyah fiqhiyyah yang terkenal yaitu *jalb al-mashâlih* dan *dar`u al-mafâsid*.²³ *Irtikâb Akhaff al-Dhararain* ini dimaksudkan untuk memilih alternatif yang paling ringan atau sedikit bahaya negatifnya. Dalam rangka pengembangan daya jangkau hukum Islam, khususnya dalam penyelesaian masalah yang bernuansa politis, kaedah ini sangat tepat dan efektif untuk memecahkan permasalahan baru yang muncul dalam upaya menambah lengkapnya khazanah pemunculan hukum-hukum baru.

Sebagai contoh pada kasus perang di bulan Haram yang dilarang. Akan tetapi, kalau pada bulan ini pihak musuh memulai serangan, maka berdasarkan kaedah di atas, umat Islam boleh membalas serangan itu. Sebab, serangan musuh dan fitnah tersebut dapat mengganggu eksistensi Islam. Dan fitnah itu lebih keji dari pembunuhan. Dengan demikian, keharaman berperang pada bulan haram lebih ringan jika dibandingkan dengan haramnya melepaskan diri dari agama Islam yang menjadi tujuan musuh.

Kaedah ini juga bisa diterapkan dalam suatu pemilihan umum misalnya, jika saat itu partai-partai politik yang ada tidak ada satupun yang bisa dipercaya dapat

memperjuangkan aspirasi masyarakat (pemilu legislatif), sementara calon pemimpin yang akan dipilih sebagai pemimpin di suatu daerah atau negara (pemilu eksekutif) juga tidak ada yang memenuhi kriteria agama (*shiddîq, amânah, tablîgh, fathânah*). Maka dalam kondisi seperti ini, umat Islam wajib tetap mengikuti pemilu tersebut dan ikut mencoblos dengan memilih wakilnya di legislatif dan pemimpinnya di eksekutif--dengan memilih partai atau calon-calonnya yang paling sedikit kekurangannya, dan paling kecil potensi kerusakan, kejahatan, atau dampak negatif lainnya bagi umat. Sebab jika umat Islam tidak memilih, dikhawatirkan akan terpilih orang-orang dari kalangan non muslim yang belum tentu bisa menyelami perasaan dan kecendrungan dari masyarakat Islam. Dan bahaya yang lebih besar lagi, jika sampai mayoritas masyarakat muslim tidak memilih misalnya, dan pemilu dianggap tidak representatif dan tidak sah, maka akan timbul kekosongan kepemimpinan yang dapat berdampak negatif lebih besar bagi masyarakat luas, seperti huru-hara, kekacauan, dan lainnya. Padahal, kepemimpinan dalam suatu masyarakat adalah suatu keharusan. Sebab Nabi saw telah menjelaskan dalam hadisnya bahwa jika ada tiga orang yang mengadakan safar, maka hendaklah diangkat salah satunya sebagai pemimpin. Kalau dalam safar yang singkat saja diperlukan pemimpin, apalagi dalam perjalanan suatu bangsa yang waktunya relatif lama, maka tentu lebih wajib lagi mengangkat seorang pemimpin di antara mereka. Dengan demikian, diharapkan pemerintahan bisa berjalan dengan normal dan keperluan masyarakat bisa terlayani sebagaimana mestinya. Jadi tetap memilih dalam pemilu--sekali pun pilihan itu bukanlah yang terbaik, lebih ringan bahayanya daripada tidak memilih sama sekali.

2. Hukm al-Hâkim Ilzâmun wa Yarfa`u al-Khilâf

Berkaitan dengan kaedah ini, bahwa yang dimaksud hâkim di sini ialah *waliy al-amri*

²³ Ali Ahmad al-Nadwi, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, h. 276

yang disebut juga dengan istilah *uli al-amri al-dunyawi*, maksudnya adalah pemerintah atau penguasa dengan segala aparatnya dari tingkat paling rendah (RT/RW) sampai tingkat yang paling tinggi (Presiden, Raja, Perdana Menteri). Kepatuhan terhadap mereka ini sejalan dengan firman Allah:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ
وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۗ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى
اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (*al-Qur'an*) dan Rasul (*sunnahnya*), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (*bagimu*) dan lebih baik akibatnya.” (Q.S. Al-Nisâ’[4]: 59)

Berdasarkan ayat di atas, maka segala peraturan perundang-undangan dan keputusan pemerintah wajib di taati selama tidak bertentangan dengan agama. Dan umat Islam tidak wajib patuh manakala pendapat atau ketetapan pemerintah itu membawa pada jalan maksiat atau kekufuran nyata. Hal ini sejalan dengan ketentuan hadis-hadis Nabi saw:

عن عبید الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم والطاعة
على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر
بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع عليه ولا طاعة
(رواه الترمذي)²⁴

“Dari Abdullah ibn Umar dari Nafi’ dari ibn Umar berkata, Rasulullah saw bersabda:

“Dan wajib patuh pada pemimpin bagi setiap muslim terhadap apa yang disenangi maupun tidak disukainya selama ia tidak diperintahkan untuk berbuat maksiat. Jika ia disuruh untuk berbuat maksiat, maka tidak ada kewajiban taat.” (HR. Tirmidzi)

عن سفیان عن زید عن سعد بن عبیدة عن أبي
عبد الرحمن السلمي عن علي عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال لا طاعة لمخلوق في معصية الله
عز وجل (رواه أحمد)²⁵

“Dari Sofyan dari Zubaid dari Sa’ad ibn ‘Ubaidah dari Abd al-Rahman al-Salmi dari Ali dari Nabi saw bersabda: Tidak ada kepatuhan kepada makhluk dalam rangka durhaka (maksiat) kepada Allah ‘Azza wa Jalla.” (HR. Ahmad).

Berdasarkan pada pemahaman terhadap kedua hadis di atas, maka sesuatu yang tidak diperintah atau dilarang oleh agama, hukumnya adalah mubah.²⁶ Artinya ke-taatan kepada pemimpin itu selama tidak diperintahkan melakukan yang dilarang atau melarang sesuatu yang diperintahkan. Jadi pembicaraan dalam konteks ini tidaklah menyangkut hal-hal yang diwajibkan atau diharamkan melalui Alquran atau Sunah Rasul, melainkan mengenai hal-hal yang tidak diwajibkan atau tidak dilarang oleh Allah dan Rasul-Nya, yaitu hal-hal yang termasuk kategori mubah. Pada hal-hal yang mubah inilah kiranya Ulil Amri (pemerintah nasional dan pemimpin daerah/lokal) diberi hak oleh ajaran Islam untuk dipatuhi oleh umat Islam.

Oleh sebab itu, jika Ulil Amri memerintahkan atau melarang sesuatu yang awalnya mubah, maka umat Islam harus (wajib) mematuhi²⁷ sepanjang mubah yang dilarang, atau diwajibkannya menyangkut

²⁵ Ahmad ibn Hanbal Abu Abdillah al-Syaibani, *Musnad Ahmad*, (Mesir: Mu’assasah Qurthubah, t.th.), Juz I, h. 131

²⁶ Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan*, h. 272

²⁷ Muhammad Ahmad Faraj al-Sanhuri, *Tasyri’ al-Ushrah*, (Mesir: al-Jami’ah al-Mishriyah li al-Iqtisad al-Siyasi wal-al-Ihsa’ wa al-Tasyri’, t. th.), h. 566

²⁴ Muhammad ibn Isa Abu Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-‘Arabi, t.th.), Juz IV, h. 209

kemashlahatan masyarakat dan merupakan sesuatu yang benar-benar mubah bagi masyarakat (*mûbah bi al-juz'i wa al-kulli*). Misalnya, pembatasan pemilikan tanah, peraturan pengendalian harga, keharusan absen setiap hari kerja bagi pegawai negeri sipil, larangan rangkap jabatan bagi pegawai negeri sipil dalam beberapa perguruan tinggi, dan lainnya. Contoh lain, atas dasar *mashlahah al-mursalah* pemerintah bisa menetapkan aturan bahwa penjualan hasil pertanian harus melalui koperasi/KUD dengan tujuan agar para petani terhindar dari tipu muslihat lintah darat (renternir/tengkulak, red.). Bahkan menurut Ibrahim Hosen--dengan mengutip al-Suyuti--, pemerintah mempunyai wewenang untuk men-*takhsîs* keumuman *nash* dan membatasi ke-*muthlaq*-annya, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Khulafaurrasyidin.²⁸

Begitu juga jika terjadi perbedaan pendapat di kalangan organisasi keagamaan masyarakat tentang suatu kewajiban yang mengandung persoalan fikih karena perbedaan dalam metode yang digunakan. Sebagai contoh, jika terjadi perbedaan tentang penetapan awal Ramadhan dan awal Syawal di antara beberapa organisasi agama—satu pihak menggunakan metode hisab dan pihak lain menggunakan hisab dan rukyah, maka pemerintah dalam kondisi seperti ini berhak menetapkan satu keputusan untuk penyeragaman. Ini dimaksudkan untuk menjaga ukhuwah islamiyah dan menghindari *mudharat* (bahaya, dampak negatif) dari perbedaan pendapat tersebut, sehingga masyarakat tidak terbelah dan kompak dalam memulai awal Ramadhan dan merayakan Idul Fitri.

Walaupun begitu, agar kewajiban mentaati pemerintah selama tidak mengajak ke langkah maksiat itu tidak *bias* dan disalahgunakan, disyaratkan hendaknya

pemerintah dalam mengambil keputusan tidak melanggar kaedah-kaedah di atas dengan berpegang pada *mabâdi' kulliyah* (norma-norma umum agama), yaitu prinsip *syûra*, *raf'u al-haraj*, *sadd al-dzari'ah*, *tahqîq al-'adâlah*, dan tidak bertentangan dengan jiwa dan semangat *nash qath'i*. Selain itu, pemerintah juga dihimbau agar memperhatikan kaedah *al-'âdah muhakkamah*.

Berlainan dengan hal ini, maka pemerintah tidak boleh mewajibkan atau melarang sesuatu yang hanya mubah bagi individu tetapi tidak mubah bagi masyarakat (*mubâh bi al-juz'i lâ al-kulli*). Oleh sebab itu, pemerintah misalnya, tidak boleh mewajibkan kepada masyarakat untuk melakukan KB (pembatasan jumlah anak) atau melarang mereka untuk menikah, karena bertentangan dengan tujuan pensyari'atan nikah. Namun terhadap pribadi, hukum agama memberikan kebebasan. Mau ikut KB atau tidak silahkan, mau menikah boleh, tidak menikah pun juga tidak masalah. Jadi jika pemerintah memprogramkan KB, pelaksanaannya harus bersifat sukarela. Pemerintah hanya memotivasi, mengatur, membimbing, mengarahkan, menggalakkan, dan memberi bantuan serta fasilitas kepada yang akan ber-KB, tanpa ada paksaan.²⁹

Tegasnya, fikih menghendaki campur tangan pemerintah dalam hal-hal yang menyangkut persoalan kemasyarakatan, untuk penyeragaman amaliah, dengan memilih sesuatu pendapat mazhab fikih yang dipandang dapat membawa kemashlahatan masyarakat, meskipun melalui *talfîq*, karena mazhab pemerintah adalah mengutamakan kemashlahatan umum. Sesuatu pendapat atau mazhab fikih yang telah dipilih pemerintah, status fikihnya—yang awalnya tidak mengikat—menjadi hilang. Pada tahap ini, pendapat atau mazhab fikih tersebut berubah

²⁸ Al-Suyuti, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, t. Th.), h. 85-88 Lihat pula Abd al-Rahmân Tâj, *al-Siyâsah al-Syar'iyah wa al-Fiqh al-Islâmi*, (Mesir: Mathba'ah Dâr al-Tâlif, 1953), h. 14-21

²⁹ Ibrahim Hosen, *Peranan Ulama Dalam Memasyarakatkan Keluarga Berencana di Indonesia*, Makalah disampaikan pada Seminar Internasional Keluarga Berencana di Lhokseumawe Aceh, 19 Januari 1990, h. 9

menjadi mengikat karena sudah merupakan keputusan Ulil Amri (pemerintah) yang wajib dipatuhi.

Dengan demikian, jika pemerintah telah menetapkan suatu ketetapan sebagaimana dimaksudkan, rakyat wajib mematuhi. Kepatuhan terhadap ketetapan pemerintah ini memang diperselisihkan para ulama, apakah statusnya wajib *qadhâ'i* atau *dini*. Yang dimaksud dengan wajib *syar`i/dîni* ialah kewajiban agama yang jika dipatuhi akan mendapat pahala dan menentanginya mendapat dosa karena sama dengan mematuhi atau menentang perintah Allah. Sedang yang dimaksud dengan wajib *qadhâ'i* ialah bahwa kepatuhan itu hanya sebagai tuntutan duniawi, bagi mereka yang tidak mematuhi, pemerintah berhak menjatuhkan sanksi berupa *ta'zîr*.³⁰ Terlepas dari perbedaan pendapat tentang hal ini, dalam kajian fikih siyasah sunni, rakyat tetap harus mematuhi, berdasarkan firman Allah dalam surat al-Nisâ'[4]: 59 tadi yang juga sejalan dengan hadis-hadis Nabi saw, di antaranya:

أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن عبد
حبشي (رواه الترمذي)³¹

"Aku berwasiat kepada kalian supaya bertakwa kepada Allah, dan hendaklah kalian patuh serta taat (kepada pemerintah), sekalipun (yang memerintah) itu budak Habsyi." (HR. Tirmidzi)

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى الْمَرْءِ
الْمُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ فَإِذَا
أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلَا سَمْعَ وَلَا طَاعَةَ (البخاري)³²

³⁰ Ibrahim Hosen, "Fiqh Siyasah Dalam Tradisi Pemikiran Islam Klasik", *Makalah* disampaikan pada Seminar Nasional Sistem Ketatanegaraan dan Politik Dalam Perspektif Islam, Teori dan Implementasinya Dalam Praktek, diselenggarakan oleh Jurnal Ulumul Qur'an bekerjasama dengan ICMI, Jakarta, 12 Januari 1993, h. 20

³¹ Muhammad ibn Isa Abu Isa al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, t. th.), Juz V, h. 44

³² Muhammad ibn Ismail Abû Abdillah al-Bukhârî, *al-Jâmi' al-Shahîh al-Mukhtashar*, (Beirut: Dâr ibn Katsîr al-

"Dari Abdillah ra., dari Nabi saw bersabda: "Wajib mendengar dan taat bagi setiap muslim (kepada pemerintah) baik ia senang ataupun tidak (terpaksa), selama tidak diperintah untuk melakukan maksiat. Apabila diperintah untuk maksiat, maka tidak ada kewajiban patuh dan taat." (HR. Bukhâri).

Segala bentuk peraturan atau kebijaksanaan yang ditetapkan oleh pemerintah untuk merealisasikan kemashlahatan umum adalah hakekat dari *siyâsah syar`iyyah*. Oleh sebab itu, suatu peraturan atau hukum dipandang sebagai *siyâsah syar`iyyah* manakala sejalan dengan semangat jiwa syarî'ah, bersandar pada kaedah-kaedah *kulliyah*nya yang berlaku sepanjang zaman di setiap tempat dan umat, serta tidak bertentangan secara hakiki dengan dalil *tafsîli* ayat Alquran atau hadis yang keberlakuannya tidak terbatas oleh masa dan keadaan.

Atas dasar itu, *siyâsah syar`iyyah* memberikan keleluasaan (*tausî'ah*) kepada pemerintah untuk mengambil langkah-langkah dan kebijaksanaan-kebijaksanaan sesuai dengan tuntutan zaman, dan untuk merealisasikan kemashlahatan sepanjang tidak menyalahi pokok-pokok agama (*ushûl al-dîn*), sekalipun hal itu tidak ditunjukkan oleh dalil-dalil tetentu. Dan semua ketetapanannya itu wajib dipatuhi umat Islam, karena pemerintah sebagai *waliy al-amri* diberi hak oleh Allah untuk dipatuhi.³³

Pemberian keleluasaan kepada pemerintah dalam menyelenggarakan berbagai urusan kenegaraan tersebut juga didukung oleh *qawâ'id syar`iyyah*, antara lain dengan pertimbangan:³⁴

Pertama, bahwa kemafsadatan semakin merebak. Ini tentunya memerlukan perangkat peraturan perundang-undangan yang mampu menanggulangnya, sejalan dengan kaedah umum syarî'ah di antaranya "*lâ dharara wa lâ dhirâra*" dan kaedah "*nafy al-haraj*" yang

Yamâmah, 1987), Juz VI, h. 2612

³³ Ibrahim Hosen, "Fiqh Siyasah...", h. 20

³⁴ Ibrahim Hosen, "Fiqh Siyasah...", h. 20

mengharuskan dihilangkannya kesempitan.

Kedua, bahwa *mashâlih al-mursalah* perlu diatur dan ditegakkan. Dan agar tidak terjadi kesimpangsiuran, tentu hal inipun memerlukan intervensi pemerintah.

Berdasarkan asumsi di atas, maka dalam kajian fikih siyasah (*siyâsah syar'iyah*) pemerintah mempunyai wewenang cukup luas. Di antara wewenang pemerintah tersebut ialah:³⁵

- a. Men-*taqyid*-kan *kemuthlaqan nash*. Sebagai contoh, dalam hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dari Zaid ibn Khalid disebutkan:

عن زيد بن خالد رضي الله عنه قال جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله عن اللقطة فقال اعرف عفاصها ووكائها ثم عرفها سنة فإن جاء صاحبها وإلا فشأنك بها قال فضالة الغنم قال هي لك أو لأخيك أو للذئب قال فضالة الإبل قال مالك ولها معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربها (رواه البخاري ومسلم)³⁶

“Dari Zaid ibn Khalid ra. berkata, seorang laki-laki datang kepada Rasulullah menanyakan persoalan *luqathah* (barang temuan). Rasul menjawab: “Perhatikanlah tanda-tandanya, kemudian umumkan kepada khalayak selama satu tahun. Jika pemiliknya datang (maka kembalikanlah kepadanya), dan jika tidak, terserah padamu.” Ia bertanya lagi, bagaimana jika yang ditemukan itu seekor kambing? “Kambing itu untuk kamu atau orang lain, itu untuk serigala”, jawab beliau. Lalu bagaimana jika yang ditemukan itu seekor onta? Beliau menjawab: “Apa urusanmu dengan onta itu? Onta itu mempunyai perbekalan air (tahan haus) dan sepatu

(kuat berjalan), ia dapat mencari air dan memakan daun kayu sendiri sampai ditemukan oleh pemiliknya.” (HR. Bukhâri Muslim).

Hadis ini menetapkan hukum mengenai barang yang hilang dan ditemukan oleh seseorang, meliputi barang temuan benda mati maupun binatang lemah seperti kambing dan binatang kuat seperti onta. Hukum tentang hal itu semua cukup jelas dan gamblang. Yang menjadi pokok masalah dalam hadis ini ialah persoalan temuan onta yang menurut hadis tersebut agar onta itu dibiarkan. Hukum tersebut bersifat *muthlaq* dalam arti berlaku sepanjang masa dan tidak terbatas hanya pada masa tertentu.

Namun ketika Usman ibn Affan menjabat Khalifah, ia memandang keadaan sudah berubah, yang mana situasi keamanan pada masanya tidak lagi seperti pada masa Rasulullah. Oleh sebab itu, ia membatasi (*taqyid*) *kemuthlaqan nash* hadis tersebut dengan keadaan masa aman. Maka tanpa terikat dengan teks harfiah hadis, ia menggunakan ijtihadnya dengan menetapkan “siapa yang menemukan onta, hendaklah ia menyerahkannya kepada pemerintah untuk dijual dan uangnya disimpan di Baitul Mal sampai pemiliknya diketahui, lalu harga itu diberikan pemiliknya. Dan jika tidak diketahui pemiliknya, maka uang harga onta itu digunakan untuk kemashlahatan umum”. Dengan demikian, Usman ibn Affan sebagai penguasa (pemerintah) telah mentaqyidkan *kemuthlaqan* sebuah *nash*.

- b. Mentakhshis keumumannya. Sebagai contoh, dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Nasâ'i disebutkan:

...وَكُلُّ مُحَدَّثَةٍ بِدَعَةٍ وَكُلُّ بِدَعَةٍ ضَالَّةٌ وَكُلُّ ضَالَّةٍ فِي النَّارِ... (رواه النسائي)³⁷

³⁵ Ibrahim Hosen, “*Fiqh Siyasah...*”, h. 21-24

³⁶ Al-Bukhâri, *Shâhîh al-Bukhâri*, Juz II, h. 836. Muslim ibn al-Hajjâj Abu al-Husain al-Qusyairi al-Naisaburi, *Shâhîh Muslim*, (Beirut: Dâr Ihya' al-Turâts al-'Arabi, t. th.), Juz II, h. 1348

³⁷ Muhammad ibn Ismail al-Shan'ani, *Subul al-Salâm*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 1379 H), Cet. ke-4, Juz II, h. 49

"...Dan setiap yang baru (dalam ibadah) itu bid'ah, dan setiap yang bid'ah itu sesat, dan setiap kesesatan itu berada di dalam api neraka..." (HR. Nasâ'i)

Lafaz hadis yang umum ini telah ditakhsîs oleh Khalifah Umar ibn al-Khattab selaku pemegang kekuasaan dengan kebijaksanaannya menetapkan shalat tarawih dengan jumlah raka'at sebanyak 20 pada malam Ramadhan, seraya berkata: "Inilah sebaik-baik bid'ah." Dengan tindakan dan ucapan Umar ini, dapatlah diketahui bahwa keumuman hadis tersebut menerima takhsîs, dan Umar selaku penguasa telah mentakhsîskannya, sehingga dapat disimpulkan bahwa tidak setiap yang bid'ah itu sesat.

Begitu juga dengan kebijaksanaan Abu Bakar al-Shiddiq untuk menghimpun Alquran dalam sebuah mushaf, dan keputusan Usman ibn Affan yang menetapkan penambahan azan kedua dalam pelaksanaan shalat Jum'at. Keduanya melakukan hal tersebut dalam kapasitasnya sebagai pemegang kekuasaan.

- c. Mereinterpretasikannya. Sebagai contoh, dalam surat al-Taubah ayat 60 disebutkan bahwa golongan *mu'allaf* berhak menerima bagian zakat, dan Nabi saw sendiri telah melaksanakannya. Namun walaupun demikian, pada masa Abu Bakar menjadi Khalifah, atas ijtihad dan usul Umar ibn al-Khattab, begitu juga ketika Umar menjadi Khalifah, keduanya menghapuskan bagian *mu'allaf*. Ini karena kedua Khalifah itu memandang bahwa pemberian zakat kepada kaum *mu'allaf* itu disebabkan oleh suatu *'illat* dan sebab tertentu, yaitu *ta'lif* (untuk menjinakkan mereka) karena mereka diperlukan, sebab waktu itu umat Islam masih lemah. Maka setelah umat Islam menjadi kuat seperti pada masa Khalifah Abu Bakar dan Umar, mereka tidak diperlukan lagi. Karena itu, mereka tidak perlu dijinakkan lagi, artinya mereka

tidak dipandang lagi sebagai *mu'allaf* karena telah lepasnya *'illat ta'lif* mereka.

- d. Membuat peraturan perundangan dengan berbagai jenis dan tingkatannya. Yang terakhir ini merupakan tugas dan wewenang pemerintah paling dominan dan sangat luas. Dalam rangka tugas kenegaraan dan pemerintahannya untuk merealisasikan kemahlahatan umum, pemerintah dibenarkan dan bahkan diharuskan merumuskan, membuat, dan menetapkan hukum, peraturan perundangan, dan kebijaksanaan dalam berbagai bentuk dan tingkatannya. Hukum, peraturan dan sebagainya itu dipandang sebagai hukum Islam, atau paling tidak sebagai hukum yang Islami, yang bersifat mengikat dan wajib dipatuhi umat Islam, jika terpenuhi hal-hal sebagai berikut:³⁸
- 1) Ditetapkan melalui musyawarah (*wa syâwirhum bi al-amri*)
 - 2) Tidak memperberat atau mempersulit umat (*nafy al-haraj*)
 - 3) Menutup akibat negatif (*sadd al-dzari'ah*)
 - 4) Mewujudkan kemashlahatn umum (*jalb al-mashâlih al-'ammah*)
 - 5) Menciptakan keadilan (*tahqîq al-'adâlah*)
 - 6) Tidak bertentangan dengan jiwa dan semangat *nash qath'i*.

Penutup

Dengan pemaparan di atas, dapatlah disimpulkan bahwa melalui penggunaan kaedah-kaedah fikih, akan banyak permasalahan fikih siyasah yang bisa diselesaikan dengan lugas dan tuntas, sehingga menghilangkan keraguan yang ada dan masyarakat pun mendapatkan kepastian hukum. Pilihan-pilihan yang sulit pun bisa diatasi dengan bijaksana dan segera.

³⁸ Ibrahim Hosen, "Fiqh Siyasah...", h. 25

Pada dasarnya, hukum, peraturan perundangan, dan kebijakan yang ditetapkan oleh pemerintah itu, jika dilihat secara umum, baik dari segi pembuatnya, sumbernya, maupun cara penetapannya, memang tidak dapat dikatakan sebagai hukum Islam murni. Akan tetapi, jika dilihat dari segi substansi isi (materi) nya, hukum dan peraturan tersebut dapat dikategorikan sebagai hukum yang Islami, selama ia memenuhi keenam kriteria di atas, sekalipun secara eksplisit tidak terdapat ketentuannya dalam Alquran dan Sunnah. Bahkan hukum dan peraturan perundangan itu tetap dinyatakan Islami walaupun materinya itu secara harfiah bertentangan dengan Alquran dan Sunah, selama dari segi semangat dan jiwanya tidak berlawanan dengan jiwa dan semangat *nash* tersebut. Dan terhadap kebijakan atau produk hukum pemerintah semacam inilah umat Islam wajib mematuhi sebagai realisasi dan implementasi dari ketaatannya kepada ulil amri atau pemimpin sebagaimana ditegaskan dalam Alquran pada surat al-Nisâ' ayat 59 dan hadis-hadis Nabi lain yang mendukungnya.

Pustaka Acuan

- Asfahani, Al-Râghib al-, *al-Mufradât fi Gharîb al-Qur'ân*, Mesir: Musthafa al-Bâbi al-Halabi, 1961.
- Bannâni, Abd al-Rahmân ibn Jâdillâh al-, *Hasyiyah al-Bannâni*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., Jilid II.
- Bukhâri, Muḥammad ibn Ismâ'îl Abû Abdillâh al-, *al-Jâmi' al-Shahîh al-Mukhtashar*, Beirut: Dâr ibn Katsîr al-Yamamah, 1987, Juz VI.
- Dahlan, Abd. Rahman, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Amzah, 2010), Cet. ke-1.
- Ghazali, Abu Hamid al-, *al-Iqtishâd fi al-Itiqâd*, Mesir: Maktabah al-Jund, 1972.
- Hamawi, Ahmad ibn Muḥammad al-, *Ghumzu'Uyûn al-Bashâ'ir Syarh al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir*, Kairo: Dâr al-Thabâ'ah al-Amirah, t. th., Jilid I.
- Hosen, Ibrahim, "Fiqh Siyasah Dalam Tradisi Pemikiran Islam Klasik", *Makalah* disampaikan pada Seminar Nasional Sistem Ketatanegaraan dan Politik Dalam Perspektif Islam, Teori dan Implementasinya Dalam Praktek, diselenggarakan oleh Jurnal Ulumul Qur'an bekerjasama dengan ICMI, Jakarta, 12 Januari 1993.
- Hosen, Ibrahim, "Peranan Ulama Dalam Memasyarakatkan Keluarga Berencana di Indonesia", *Makalah* disampaikan pada Seminar Internasional Keluarga Berencana, Lhokseumawe Aceh, 19 Januari 1990.
- Mawardi, Abu Hasan al-, *al-Ahkâm al-Sulthâniyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Nadwi, Ali Ahmad al-, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Damaskus: Dâr al-Qalam, t.th.
- Nadwi, Ali Ahmad al-, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*, Damsyik: Dâr al-Qalam, 1994.
- Naisaburi, Muslim ibn al-Hajjâj Abu al-Husain al-Qusyairi al-, *Shâhîh Muslim*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabi, t. th., Juz II.
- Qarafi, *al-Furûq*, Beirut: Dar al-Fikr, t. th., Jilid I.
- Salam, Izz al-Din ibn Abd al-, *Qawâ'id al-Ahkâm*, Mesir: Dâr al-Ma'arif, t. th., Jilid I.
- Sanhuri, Muḥammad Ahmad Faraj al-, *Tasyrî' al-Ushrah*, Mesir: al-Jâmi'ah al-Mishriyah li al-Iqtisâd al-Siyâsi wal-al-Ihsa' wa al-Tasyrî', t. th.
- Shan`âni, Muḥammad ibn Ismâ'îl al-, *Subul al-Salâm*, Beirut; Dâr Ihyâ al-Turâts al-'Arabi, 1379 H., Cet. ke-4, Juz II.
- Subki, Taj al-Din Abd al-Wahab ibn Ali ibn Abd al-Kafi al-, *Al-Asybâh wa al-Nazhâ'ir*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1991,

- Cet. ke-1, Jilid I.
- Suyûthi, *al-Asybah wa al-Nazhâ'ir*, Beirut: Dâr Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t. th.
- Syaibani, Ahmad ibn Hanbal Abu Abdillâh al-, *Musnad Ahmad*, Mesir: Mu'assasah Qurthubah, t.th., Juz I.
- Taftazani, *al-Talwih `ala al-Taudhîh*, Mesir: Mathba`ah Syam al-Hurriyah, t.th., Juz I.
- Taimiyah, Taqiy al-Din ibn, *Majmû` al-Fatâwâ*, Al-Riyâdh: Mathba`ah al-Riyâdhah, 1381H, Cet. ke-29.
- Taimiyah, Taqiy al-Din ibn, *al-Siyâsah al-Syar`iyah fi Islâh al-Râ`i wa al-Râ`iyah*, (Beirut: Dâr al-Âfâq, 1983), h.
- Tâj, Abd al-Rahmân, *al-Siyâsah al-Syar`iyah wa al-Fiqh al-Islâmi*, Mesir: Mathba`ah Dâr al-Tâ'lif, 1953.
- Tirmidzi, Muhammad ibn Isa Abu Isa al-, *Sunan al-Tirmidzi*, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turats al-'Arabi, t. th., Juz IV dan V.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyah*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Arabi, t. th., Jilid I.
- Zahrah, Muhammad Abû, *Ushûl al-Fiqh*, Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arabi, t. th.
- Zarqâ, Musthafa Ahmad al-, *al-Madkhal al-Fiqh al-'Am*, Damaskus: Mathba`ah Jami`ah, 1983, Cet. ke-7, Jilid II.