

# KEHUJAHAN HUKUM NEGARA SEBAGAI SUMBER HUKUM ISLAM:

STUDI KOMPARASI PEMIKIRAN

SAYYID MUHAMMAD RASYĪD RIDĀ DAN WAHBAH AZ-ZUHAILĪ

**Nasrullah Ainul Yaqin Mustari**

Madrasah NuruJadid, Jl. Simpang Tiga Bakong, Dsn Rokem-Bakong Pasean  
Pamekasan Madura, email: Anazmanunggal@gmail.com

## Abstract

*Kajian terhadap kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam dalam dirkursus us}ûl al-fiqh adalah masih sangat jarang dilakukan oleh para ulama us}ûl al-fiqh, khususnya ketika membahas sumber-sumber hukum Islam; kecuali apa yang dilakukan oleh Wabbah az-Zuba}ilī dalam kitab us}ûl al-fiqhnya (al-Fiqh al-Islāmī), di mana dia menjelaskan secara utuh dan komprehensif bahwa hukum Negara tidaklah bisa dijadikan sebagai sumber hukum Islam karena dihasilkan dari akal secara an sich. Di sisi lain, jauh sebelum itu, Sayyid Mub}ammad RasyĪd Ridā} telah membahas secara detail mengenai kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam dalam kitab tafsirnya (al-Manār). Dia menerima secara mutlak kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam asal hukum tersebut mengandung nilai keadilan. Tidak lain karena hukum Allah adalah keadilan itu sendiri, sebagaimana banyak dijelaskan dalam Al-Qur'an. Adapun menurut Wabbah az-Zuba}ilī hukum Negara tidak bisa dijadikan sebagai sumber hukum Islam karena dihasilkan dari akal semata, di mana para ulama telah sepakat bahwa akal murni tidak dapat dijadikan sebagai sumber hukum Islam. Oleh karenanya, hukum Negara bisa dijadikan sumber hukum Islam adalah apabila hukum tersebut disandarkan kepada wahyu Ilahi, baik langsung (Al-Qur'an dan Hadis) maupun tidak (kaidah-kaidah umum dan spirit syariat Islam). Selain itu, meski pun terjadi perbedaan pandangan, namun terdapat titik-temu di antara pemikiran keduanya, yaitu sama-sama menerima akan kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam. Sayyid Muba}ad*

*mmad Rasyîd Ridâ} menerima hukum Negara sebagai sumber hukum Islam asal hukum tersebut mengandung keadilan, sementara Wabbah az-Zuba} ilî menerimanya asal hukum tersebut disandarkan kepada wahyu Ilahi, baik langsung maupun tidak.*

**Kata Kunci:** Usûl al-fiqh, Kehujahan Hukum Negara, Sumber Hukum Islam, Sayyid Muhammad Rasyîd Ridâ, Wabbah az-Zuhailî.

## A. Pendahuluan

Sedari awal perkembangannya, yaitu pada masa Abbasiyah,<sup>1</sup> *usûl al-fiqh* sudah memainkan peranan penting dalam mewarnai percaturan dan geliat studi keislaman. Perdebatan dan perhelatan panjang di antara para ulama, akademisi, dan para intelektual pada umumnya pun tidak dapat dihindarkan. Ia bagai air yang terus mengalir menyusuri lekuk-lekuk kehidupan manusia dari waktu ke waktu—bahkan sampai kepada waktu atau era modern sekarang ini. Tidak lain dan tidak bukan karena keberadaannya sebagai metodologi dalam mencari dan mendapatkan sebuah hukum Islam (fikih) yang harus senantiasa memperhatikan zaman yang terus berubah dan berkembang dari hari ke hari.

Hal ini dilakukan mengingat fikih itu sendiri sebagai respon dari masalah-masalah yang dihadapi oleh umat Islam dalam setiap hari dan malamnya sesuai dengan situasi dan kondisi tertentu, mengingat kehidupan umat Islam adalah terus berubah dan berkembang dari masa ke masa. Oleh karenanya, untuk menjembatani hal ini diperlukan pembaruan dan perkembangan dari *usûl al-fiqh* tersebut, baik dari segi pengertian maupun teori-teori yang digunakan. Tidak lain mengingat kapasitasnya sebagai “mesin” yang akan melahirkan “produk” bernama fikih. Dalam artian, selama ada kehidupan umat Islam, maka di situ pasti akan tumbuh dan hidup hukum Islam (fikih). Setiap fikih yang diberlakukan sudah barang tentu dihasilkan dari *usûl al-fiqh* itu sendiri.

---

<sup>1</sup> Masa ini sering disebut dengan “Masa Keemasan” di mana kebudayaan, perluasan perdagangan dan cabang ekonomi, serta kemajuan dalam ilmu pengetahuan seperti ilmu *usûl al-fiqh*, tafsir, dan lain sebagainya adalah berkembang sangat pesat. (Rachmat Djatnika, *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*, dalam *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, cet. ke-1, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1991), hlm. 6).

Bahasa sederhananya dapat dikatakan, apabila fikih adalah produk (hasil) nya, *usûl al-fiqh* adalah mesin (alat produksi)nya, maka kehidupan umat Islam adalah bahan-bahan (baku)nya.

Salah satu perdebatan yang tak kunjung berakhir sampai sekarang adalah mengenai apa saja yang dapat dijadikan pijakan atau sumber dalam mencari dan menetapkan sebuah hukum Islam (fikih). Jelasnya, belum ada kesepakatan secara mutlak di antara para ulama *usûl al-fiqh* tentang sumber hukum Islam yang harus dijadikan patokan oleh umat Islam di mana pun dan kapan pun mereka berada, baik di kalangan Sunnî antara golongan *abl al-hadîs* (pendukung tradisi) yang bermarkas di Hijaz dan *abl al-ra'y* (pendukung opini) yang tumbuh besar di Irak,<sup>2</sup> maupun di kalangan Mazhab Ahlul Bait (Syî'ah) antara kaum *usulî* (rasionalis) dan *akbbârî* (tradisionalis).

Ini misalkan dapat dijumpai dari penetapan sumber hukum Islam yang berbeda antara satu ulama dengan ulama lainnya meski pun berangkat dari latar belakang yang sama. Di kalangan ulama-ulama (*usûl al-fiqh*) Sunnî misalnya, bagaimana kemudian muncul istilah sumber hukum Islam yang *al-muttafaq 'alaihâ* (disepakati) dan *al-mukhtalif fihâ* (diperselisihkan) oleh mereka. Sumber-sumber hukum Islam yang mereka sepakati baik oleh Mazhab Hanafi, Mâlikî, Syafi'î, maupun Hanbalî adalah meliputi; Al-Qur'an, Hadis, *Qiyâs*, dan Ijmak. Adapun sumber-sumber yang tidak disepakati atau masih diperselisihkan di antara mereka adalah seperti; *Istihân*, *Maslahah Mursalah*, *Istishâb*, *Syar'un Man Qablanâ*, *Qaul as-Sahâbah*, *'Urf*, dan lain sebagainya.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, alih bahasa Miki Salman, (Bandung: PT. Mizan Publika, 2008), hlm. 91. Jauh dari pada itu, Imam al-Syâfi'î ra. menjelaskan bahwa fikih *abl al-ra'y* yang *nota benanya* tumbuh dan berkembang di Irak ini adalah bersumber dari Sayyidinâ 'Umar ibn al-Khattâb al-Fârûq ra yang kemudian dipahami dan disebarkan luaskan oleh Ibnu Mas'ud ra. melalui murid-muridnya seperti; 'Alqamah al-Qais, Aswad bin Yazin al-Nakh'i, 'Ubaidah al-Salmâni, Masruq bin al-'Ajda', 'Amr bin Syurahbil al-Hamdani, dan al-Haris bin Qais al-Ja'fi. Selanjutnya diteruskan oleh Ibrahim al-Nakh'i, 'Amir al-Sya'bi, dan al-Hikam bin 'Utaibah. Kemudian dilanjutkan oleh Hammad bin Abi Sulaiman, Sulaiman bin Mahran al-'A'masy, Sulaiman bin al-Mu'tamar, Mas'ar bin Kidam. Setelah itu, barulah Abu Hanifah, Sufyan al-Tsauri, Muhammad bin Abi Laila Abdullah bin Syubrumah, al-Hasan bin Shalih ibn Hay, yang menyebar-luaskan fikih *abl al-ra'y*. (Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi'î, *al-Um*, (Beirut: Dâr al-Qutaibah, 1996), hlm. 94).

<sup>3</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, cet. ke-1, (Suriah: Dâr al-Fikr,

Lain pada itu, apabila ditilik lebih jauh lagi ternyata apa yang telah disepakati oleh ulama-ulama Sunnî masih diperselisihkan oleh ulama-ulama Syî'ah. Imam Ja'fâr Sâdiq misalnya, menolak secara tegas *Qiyâs* sebagai sumber hukum Islam. Alasan yang dikemukakan adalah karena *Qiyâs* pertama kali digunakan oleh iblis, yang dengannya ia menjadi sombong dan tidak menuruti perintah Allah Swt. untuk bersujud kepada Nabi Adam iblis merasa lebih baik—karena diciptakan dari api—dari pada Nabi Adam yang diciptakan dari tanah sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an.<sup>4</sup> Oleh karena itulah, sumber hukum Islam menurutnya adalah; Al-Qur'an, Hadis, Ijmak, dan Akal. Di sisi lain, Imam Zaid, salah satu tokoh Syî'ah Zaidiyah tetap mengakui kehujahan *Qiyâs* sebagai sumber hukum Islam.<sup>5</sup>

Begitu pula ketika membahas tentang posisi Ilham, di mana ia tidak bisa dijadikan sumber hukum Islam dalam ulama-ulama Sunnî karena tidak semua apa yang dibisikkan ke dalam hati adalah tidak selamanya murni dari Allah Swt. Adakalanya bisikan tersebut dari setan,<sup>6</sup> namun dalam keyakinan Syî'ah bahwa Ilham yang dibisikkan kedalam hati para Imam mereka adalah murni dari Allah Swt. karena sifat *ma'sûm* (terjaga) yang dimiliki, sehingga ucapan-ucapannya—yang didapatkan dari Ilham adalah bisa dijadikan hukum dan sumber hukum Islam yang mengikat selain Al-Qur'an dan Hadis.<sup>7</sup>

Kenyataan inilah sesungguhnya memberikan pemahaman secara jelas dan tegas bahwa pintu ijtihad dalam ilmu *usûl al-fiqh* adalah selalu terbuka lebar termasuk tentang sumber-sumber hukum Islam—yang memang menjadi bagian penting alias tidak boleh terlewatkan dalam pembahasan *usûl al-fiqh*—yang dapat dijadikan pijakan atau sandaran ketika melakukan proses *istinbât al-ahkâm* (penggalian hukum). Dalam bahasa lain dapat dikatakan bahwa fikih—termasuk *usûl al-fiqh* adalah dihasilkan merupakan perpaduan antara akal (otak manusia) dan wahyu. Oleh sebab itulah, aturan-aturan yang terbukukan dalam literatur-literatur fikih dan *usûl al-fiqh* adalah tidak bisa dibakukan dan diabsolutkan—artinya tetap

---

1986), II: 417.

<sup>4</sup> Al-'A'râf (7): 12.

<sup>5</sup> Nasrullah Ainul Yaqin Mustari, *Meretas Waktu: Sejuta Hikayat Bernapas Fikih*, cet. ke-1, (Yogyakarta: Suka Press, 2015), hlm. 107-108.

<sup>6</sup> 'Abdul Hamid Hakim, *al-Sullam*, (Jakarta: CV. Sa'adiyah Putra, t.t.), hlm. 40.

<sup>7</sup> Mohammad Hashim Kamali, *Membumikan Syariah*, hlm. 116.

memberikan ruang untuk diijthadi mengingat kapasitasnya sebagai sebuah produk pemikiran yang banyak dipengaruhi oleh cara pandang manusia, baik secara pribadi maupun secara sosial.<sup>8</sup>

Oleh karenanya, tidaklah salah apalagi sesat apa yang dilontarkan oleh Sayyid Muhammad Rasyîd Ridâ, sebagai salah satu hasil ijthadnya, mengenai kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam.<sup>9</sup> Satu persoalan yang jarang disentuh (*cover*) oleh ulama-ulama *usûl al-fiqh* apalagi bagi generasi awal (*mutaqaddimîn*). Lihat literatur-literatur *usûl al-fiqh* seperti yang ditulis oleh; Imam asy-Syâfi'î,<sup>10</sup> Wahbah az-Zuhailî,<sup>11</sup> Abû Zahrah,<sup>12</sup> al-Khudri,<sup>13</sup> Amir Abdul Aziz,<sup>14</sup> Muhammad Jawwad Mughniyyah,<sup>15</sup> Abdullah bin Abdul Muhsin al-Turki,<sup>16</sup> al-Syatibi,<sup>17</sup> Muhammad Taqiyyul Hakim,<sup>18</sup> Abdul Hamid Abul Makarim Isma'il,<sup>19</sup>

---

<sup>8</sup> M. Amin Syukur, *Fiqh dalam Rentang Sejarah: Sebuah Pengantar*, dalam *Epistemologi Syara: Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. Ix.

<sup>9</sup> Muhammad Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur'â al-Hakîm (al-Manâr)*, (Beirut: Dâr al-Marifah, 1993), XI: 267.

<sup>10</sup> Lihat, Muhammad bin Idris asy-Syâfi'î, *al-Risâlah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.).

<sup>11</sup> Lihat, Wahbah az-Zuhailî, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, (Suriah: Dar al-Fikr, 1999), hlm. 21-116.

<sup>12</sup> Lihat, Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (ttp.: Dâr al-Fikr al-'Arâbî, t.t.).

<sup>13</sup> Muhammad al-Khudri, *Ushul al-Fiqh*, cet. ke-6, (Mesir, al-Maktabah al-Qabariyah al-Kubra, 1969), hlm. 207.

<sup>14</sup> Lihat, Amir Abdul Aziz, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî I & II*, (Mesir: Maktabah Al-Iskandariyah, 1997).

<sup>15</sup> Lihat, Muhammad Jawwad Mughniyyah, *Ilm Ushûl al-Fiqh fî Tsambihî al-Jadîd*, (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayi'in, 1975).

<sup>16</sup> Lihat, Abdullah bin Abdul Muhsin al-Turki, *Ushûl Mazhab al-Imâm Ahmad: Dirâsah Ushûliyyah Muqâranah*, cet. ke-3, (Riyad: Maktabah Riyadh al-Hadisah, 1980).

<sup>17</sup> Lihat, Abi Ishaq al-Syatibi, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, (Mesir: Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.t.), III: 5.

<sup>18</sup> Lihat, Muhammad Taqiyyul Hakim, *al-Ushûl al-'Ammah li al-Fiqh al-Muqâran: Madhal ilâ Dirâsah al-Fiqh al-Muqâran*, cet. ke-2, (ttp.: Dar al-Andalus, 1979).

<sup>19</sup> Lihat, Abdul Hamid Abul Makarim Isma'il, *al-Adillah al-Mukhtalafîhâ wa Atsaruhâ fî al-Fiqh al-Islâmî*, (Kairo: Dar al-Muslim, t.t.).

Muhammad bin Shalil al-‘Atsimin,<sup>20</sup> Muhammad Mushtafa Syibli,<sup>21</sup> Joseph Schacht,<sup>22</sup> Taha Jabir al-‘Alwani,<sup>23</sup> Abdul Wahab Khallaf,<sup>24</sup> Zakariya al-Bari,<sup>25</sup> Hasbi ash-Shiddieqy,<sup>26</sup> Muhammad Daud Ali,<sup>27</sup> Sarmin Syukur,<sup>28</sup> Muin Umar, dkk.,<sup>29</sup> Idris Ahmad B.A.,<sup>30</sup> Amir Syarifuddin,<sup>31</sup> Sapiuddin Shidiq,<sup>32</sup> Shofiyullah MZ,<sup>33</sup> Yudian Wahyudi,<sup>34</sup> A. Basiq Djalil,<sup>35</sup> Suyatno,<sup>36</sup>

<sup>20</sup> Lihat, Muhammad bin Shalil al-‘Atsimin, *al-Ushûl min ‘Ilm al-Ushûl*, (Alexandria: Dar al-Iman, 2001).

<sup>21</sup> Lihat, Muhammad Mushtafa Syibli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî: al-Muqaddimah al-Ta’rifîyyah bi al-Ushûl wa Adillab al-Abkâm wa Qawâ’id al-Istinbâth*, (Beirut: Dar al-Jami’iyah, t.t.).

<sup>22</sup> Lihat, Joseph Schacht, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Libnani, 1981), hlm. 18.

<sup>23</sup> Lihat, Taha Jabir al-‘Alwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence (Ushûl al-Fiqh al-Islâmî)*, (USA: International Institute of Islamic Thought, 1994).

<sup>24</sup> Lihat, Abdul Wahab Khallaf, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, cet. ke-2, (Indonesia: al-Haramain, 2004) dan *Masâdir al-Tasyrî’ al-Islâmî Fîmâ Lâ Nassa Fîhi*, cet. ke-2, (Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972).

<sup>25</sup> Lihat, Zakariya al-Bari, *Mashâdir al-Abkâm al-Islamiyyah*, (ttp.: Dâr al-Itiihâd al-‘Arabî, 1975).

<sup>26</sup> Lihat, Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhâb*, cet. ke-1, (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997).

<sup>27</sup> Lihat, Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo, 2007).

<sup>28</sup> Lihat, Sarmin Syukur, *Sumber-Sumber Hukum Islam*, cet. ke-1, (Surabaya: al-Ikhlâs, 1993).

<sup>29</sup> Lihat, Muin Umar, dkk., *Ushul Fiqh I*, (Jakarta: Depag, 1985).

<sup>30</sup> Lihat, Idris Ahmad B.A., *Dasar-Dasar Hukum Islam dan ‘Aqidah Ahlus Sunnah Wal Jama’ah*, (Djakarta: Pustaka Azzam, 1963).

<sup>31</sup> Lihat, Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh 1 & 2*, cet. ke-5, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011).

<sup>32</sup> Lihat, Sapiudin Shiddiq, *Ushul Fiqh*, cet. ke-1, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011).

<sup>33</sup> Lihat, Shofiyullah MZ, *Usûl al-fiqh: Sebuah Pendekatan Baru*, (Yogyakarta: Cakrawala Media, 2010).

<sup>34</sup> Lihat, Yudian Wahyudi, *Usûl al-fiqh Versus Hermenentika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2007).

<sup>35</sup> Lihat, A. Basiq Djalil, *Ilmu Ushul Fiqh 1 dan 2*, cet. ke-1, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010).

<sup>36</sup> Lihat, Suyatno, *Dasar-Dasar Ilmu Fiqh & Ushul Fiqh*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2011).

Abd. Rahman Dahlan,<sup>37</sup> A. Hanafie,<sup>38</sup> Nasrun Haroen,<sup>39</sup> Hasbiyallah,<sup>40</sup> Rachmat Syafe'i,<sup>41</sup> dan lain sebagainya yang sama sekali tidak membahas secara eksplisit kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam—minimal ketika menjelaskan sumber-sumber hukum Islam (*masâdir al-tasyrî'*), kecuali literatur *usûl al-fiqh* yang ditulis oleh Wahbah az-Zuhailî yang membahas secara utuh dan detail kehujahan hukum Negara apabila dijadikan sumber hukum Islam. Dijelaskan bahwa hukum Negara tidak bisa dijadikan sebagai sumber hukum Islam karena keberadaannya yang dihasilkan seutuhnya dari akal manusia. Hal ini disadari hukum Islam tidak boleh disandarkan kepada akal manusia. Bagaimana pun ia harus disandarkan kepada wahyu Allah Swt. baik secara langsung, seperti Al-Qur'an dan Hadis, maupun tidak langsung seperti ijihad yang berdasarkan kepada ruh syariat, tujuan umum, dan kaidah-kaidah umum yang termuat dalam kedua nas tadi.<sup>42</sup>

Adapun Sayyid Muhammad Rasyîd Ridâ berpendapat bahwa selain Al-Qur'an, Hadis, dan Ijmak, sumber hukum Islam lainnya adalah aturan (hukum) yang telah ditetapkan oleh pemerintah, baik mengenai peradilan, politik, administrasi negara, militer, dan lain sebagainya.<sup>43</sup> Pendapat ini disandarkan kepada pemahaman ayat Al-Qur'an,

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اطِيعُوْا اللّٰهَ وَاَطِيعُوْا الرَّسُوْلَ وَاُوْلٰى الْاَمْرِ مِنْكُمْ <sup>٤٤</sup>  
 وَاِذَا جَاۤءَهُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ اَوْ الْخَوْفِ اٰذَاعُوْا بِيْهِ <sup>٤٥</sup> وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ  
 وَاِلٰى اُوْلٰى الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهُ مِنْهُمْ <sup>٤٦</sup>

<sup>37</sup> Lihat, Abd. Rahman Dahlan, *Ushul Fiqh*, cet. ke-1, (Jakarta: Amzah, 2010).

<sup>38</sup> Lihat, A. Hanafie, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Widjaya, 1989).

<sup>39</sup> Lihat, Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos, 1989).

<sup>40</sup> Lihat, Hasbiyallah, *Fiqh dan Ushul Fiqh: Metode Istibath dan Istidlal*, cet. ke-1, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013).

<sup>41</sup> Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqh untuk UIN, STAIN, PTAIS*, cet. ke-3, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2007).

<sup>42</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, hlm. 921-922.

<sup>43</sup> Muhammad Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur'â al-Hakîm (al-Manâr)*, (Beirut: Dâr al-Marifah, 1993), XI: 264 & 267.

<sup>44</sup> Al-Nisâ' (4):59.

<sup>45</sup> Al-Nisâ' (4):83.

Pengakuan akan kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam ini juga dikemukakan oleh Hazairin. Dia merinci sumber hukum Islam menjadi; Al-Qur'an (ketetapan Allah), Hadis (ketetapan Rasul), dan undang-undang negara (ketetapan pemerintah). Tidak jauh berbeda dengan apa yang dilakukan oleh Sayyid Muhammad Rasyîd Ridâ dan Hazairin pun menyandarkan pendapatnya kepada ayat (83) surat al-Nisâ', sebagaimana dikutip di atas.<sup>46</sup>

Silang pendapat kedua tokoh inilah, antara Sayyid Muhammad Rasyîd Ridâ yang mengakui kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam dan Wahbah az-Zuhailî yang sama sekali tidak mengakui akan kehujahannya, yang menyebabkan penyusun tertarik secara individu untuk mengkaji dan meneliti lebih jauh persoalan ini. Tidak lain agar ditemukan benang merah antara kedua pendapat tersebut dan apa yang sebenarnya menyebabkan mereka berbeda dalam menetapkan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam. Selebihnya adalah karena pembahasan secara eksplisit mengenai hal ini (hukum Negara sebagai sumber hukum Islam) sangatlah jarang dilakukan oleh para ulama *usûl al-fiqh*—setidaknya ketika membahas macam-macam sumber hukum Islam.

## **B. Pemikiran Sayyid Muhammad Rasyîd Ridâ Mengenai Kehujahan Hukum Negara sebagai Sumber Hukum Islam**

Sebagai seorang pembaharu yang merasa prihatin terhadap keberadaan masyarakat Muslim pada masanya, sudah barang tentu Rasyîd Ridâ memberikan pemikiran-pemikiran segarnya untuk mengatasi permasalahan yang dihadapi, yaitu dengan mengajak umat Islam kembali kepada Al-Qur'an dengan pemahaman-pemahaman baru, sebagaimana banyak diserukan di dalam Tafsir *al-Manâr*.<sup>47</sup>

Salah satu pemikirannya yang sangat berbeda dengan mayoritas (anti *mainstream*) adalah mengenai kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam. Di sini dia mengakui secara absolut peran negara dalam mengatur kehidupan umat manusia, tak terkecuali umat Islam. Tidak lain dan tidak bukan adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan kemudharatan mereka sendiri.

---

<sup>46</sup> Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur'an dan Hadith*, cet. ke-6, (Jakarta: PT. Tinta Mas Indonesia, 1982), hlm. 65-68.

<sup>47</sup> Muhammad Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur'â al-Hakîm (al-Manâr)*, VI: 157.

Oleh karenanya, ketika membahas tentang hukum (keduniaan) adalah bahwa hukum tersebut adalah untuk kemaslahatan umat, sehingga ia akan terwujud dengan baik apabila dipasrahkan kepada kepala negara (imam atau khalifah) dengan mekanisme *syûrâ* (musyawarah/demokrasi). Hal ini dilandaskan kepada beberapa ayat Al-Qur'an, di antaranya;

وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ<sup>48</sup>

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ<sup>49</sup>

يَأْتِيَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ<sup>50</sup> فَإِن

تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ<sup>50</sup>

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ<sup>51</sup> وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ

وَأِلَىٰ أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ<sup>51</sup>

Selain beberapa ayat di atas, kebiasaan musyawarah ternyata sudah sering kali dipraktekkan oleh bahwa Nabi Saw. bersama para sahabat ketika membahas masalah-masalah yang terkait dengan kepentingan dan kemaslahatan rakyat, baik yang terkait dengan politik maupun peperangan.<sup>52</sup>

Menurutnya sudah banyak contoh pertikaian antara sesama umat Islam, seperti terjadi antara kalangan Sunnî dan Syî'ah di Afrika dan Baghdad serta pertikaian antara golongan Syâfi'î dan Hanbâlî yang hanya disebabkan oleh persoalan sepele, yaitu mengeraskan bacaan basmalah dalam salat. Ini semua terjadi karena mereka mau mengamalkan apa yang telah diajarkan oleh Al-Qur'an, yaitu menyelesaikan segala persoalan, masalah, dan konflik kepada pengadilan (hukum) Allah (*Tabkîm Allâh*), yang dalam persoalan kemaslahatan dunia, baik dalam persoalan politik,

<sup>48</sup> Al-Syûrâ (42): 38.

<sup>49</sup> 'Âli Imrân (3): 159.

<sup>50</sup> Al-Nisâ' (4):59.

<sup>51</sup> Al-Nisâ' (4):83.

<sup>52</sup> Muhammad Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur'â al-Hakîm (al-Manâr)*, XI: 264.

peperangan, keamanan, ketata-negaraan, maupun lainnya adalah dipasrahkan sepenuhnya kepada Ulil Amri sebagai representasi dari *Tab kîm Allâh*, sebagaimana diajarkan oleh ayat Al-Nisâ' (4): 83.<sup>53</sup>

Berangkat dari sinilah dia kemudian memberikan patokan bahwa sumber hukum Islam adalah terdiri dari empat macam, yaitu; (1) Al-Qur'an; (2) Sunnah Nabi; (3) Ijmak para ulama dan mujtahid yang didasarkan kepada ijmak sahabat mengenai kasus keagamaan; (4) keputusan para imam, pemerintah, hakim panglima di dalam urusan peradilan, politik, dan peperangan. Menurutnya, sumber yang ke empat ini oleh sebagian ulama disebut dengan Qiyâs.<sup>54</sup>

Pembahasan ini dijelaskan secara terperinci ketika menafsirkan surat al-Nisâ' (4): 59, yaitu bahwa dasar agama dan sumber hukum Islam adalah terdiri dari empat macam, di antaranya; (1) Al-Qur'an; (2) Sunnah Nabi; (3) keputusan Ulil Amri (pemerintah) yang berkenaan dengan kemaslahatan umat; dan (4) adalah mengembalikan segala persoalan yang saling bertentangan kepada Al-Qur'an dan Hadis.<sup>55</sup>

Rasyîd Ridâ menganggap bahwa sebuah hukum akan berlaku secara maksimal apabila dipasrahkan kepada pemerintah (Ulil Amri) dari sebuah negara. Dia menawarkan tiga lembaga di dalam suatu negara terkait dengan penetapan hukum, yaitu; (1) anggota legislatif yang bertugas untuk membuat undang-undang; (2) anggota eksekutif yang bertugas menjalankan undang-undang; dan (3) anggota yudikatif yang bertugas mengawasi dan menyelesaikan segala masalah hukum yang dihadapi.<sup>56</sup>

Adapun Ulil Amri menurutnya, menyitir pendapat Imam Sa'd, adalah *ahl halli wal 'aqdi* yang didalamnya tergabung para ulama dan pemuka-pemuka umat yang memiliki pengetahuan mendalam terhadap kemaslahatan umat, sehingga mereka wajib ditaati karena mereka yang mengerti betul terhadap permasalahan umat dan kemaslahatan hidupnya, sehingga mereka berhak membuat undang-undang (hukum) demi tercapainya kemaslahatan tersebut.<sup>57</sup>

Sebab itulah, satu hukum yang sudah ditetapkan oleh mereka wajib ditaati dan dijalankan selama hukum itu dibuat tidak berdasar

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, III: 11.

<sup>54</sup> *Ibid.*, hlm. 267.

<sup>55</sup> *Ibid.*, V: 187.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, hlm. 186.

kepada kepentingan-kepentingan tertentu dan tidak keluar dari jalur ketauhidan—mengingat satu-satunya pembuat hukum itu adalah Allah. Dari sini kemudian dipahami, bahwa satu hukum yang bisa dijadikan pijakan oleh umat Islam adalah apa (hukum) yang telah ditetapkan oleh Allah, Rasul-Nya, dan para Ulil Amri yang ketentuan hukumnya adalah diambil dari nilai-nilai syariah (baca: tidak bertentangan dengan nilai-nilai keislaman) yang ditetapkan oleh Allah.<sup>58</sup>

Tidak berhenti di sini, Rasyîd Ridâ semakin memantapkan akan kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam dalam pembahasan-pembahasan lain, sebagaimana disitir oleh Hasbi ash-Shiddieqy, bahwa hukum-hukum kenegaraan, ketentaraan, pengadilan diserahkan kepada ijtihad Ulil Amri, para penguasa, pemimpin-pemimpin peperangan dengan ketentuan memelihara prinsip-prinsip syara' dan kaidah-kaidah hukum. Dalam hal ini, Rasyîd Ridâ, menyadarkan pendapatnya kepada Nabi Nabi Saw.

كان النبي صلى الله عليه وسلم يعطي امراء الجيوش والسترايا حق الحكم بها يرون فيه  
المصلحة يقول للواحد منهم: اذا حاصرت اهل حصن فارادوك على ان تنزلم على حكم  
الله فلا تنزلم على حكم الله ولكن انزلم على حكمك فانك لا تدري اتصيب فيهم حكم  
الله ام لا.

Hal ini dilakukan tidak lain adalah karena tergolong ke dalam kemaslahatan umum yang berbeda-beda keadaannya menurut perkembangan masa, tempat, dan keadaan, sebagaimana dipegangi oleh pendapat Mazhab Malik.<sup>59</sup>

Dalam hal hukum Negara ini, seperti peradilan, pemerintahan, dan politik, yang menjadi patokan atau dasarnya adalah mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan kemuradatan sesuai dengan situasi dan kondisi yang berkembang. Adapun dalam persoalan akidah dan ibadah adalah dikembalikan (ikut) kepada apa yang telah disepakati oleh ulama *salaf al-sâlih*.<sup>60</sup>

Lebih lanjut, dia menjelaskan bahwa yang menjadi dasar utama dalam penetapan semua hukum termasuk hukum Negara adalah

<sup>58</sup> *Ibid.*, hlm.187.

<sup>59</sup> M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Falsafah Hukum Islam*, hlm. 137-138.

<sup>60</sup> *Ibid.*, hlm. 11-12.

keadilan di antara manusia, persamaan di depan hukum antara mukmin dan kafir; kaya dan miskin; orang baik dan orang jahat; jauh dan dekat. Oleh karenanya, suatu hukum yang sudah mengandung nilai keadilan di dalamnya, di mana pun adanya, adalah hakikatnya sudah ber hukum dengan hukum Allah, sehingga ia tidak lagi butuh terhadap konfirmasi dari nas al-Qur'an dan Hadis. Apabila ada nas yang selaras dengan keadilan yang termuat dalam hukum tersebut, maka ia sifatnya menyempurnakan terhadap keberadaan hukum itu. Meski pun setiap proses ijtihad atau penetapan hukum adalah tidak melulu butuh terhadap nas, karena suatu produk hukum yang bertentangan dengan keadilan adalah batal alias tidak sah.<sup>61</sup> Dia menyandarkan pendapatnya ini kepada pemahaman ayat Al-Qur'an,

قُلْ أَمْرٌ رَبِّي بِالْقِسْطِ ۗ

وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۗ

Ayat lain yang senada dengan menggunakan redaksi “*al-Qist*”, yaitu mengajak umat manusia untuk menegakkan keadilan dalam hal apapun termasuk dalam penetapan hukum di antara adalah; al-Nisâ’ (4): 135, al-Mâ’idah (5): 8 & 42, Yûnus (10): 47, dan al-Hadîd (57): 25. Adapun yang menggunakan redaksi “*al-‘Adl*” adalah di antara; al-Nahl (16): 76 & 90, dan al-Hujurât (49): 9. Dari keterangan ayat-ayat inilah, Rasyîd Ridâ kemudian membuat satu kesimpulan bahwa yang hendak dicapai dari penetapan hukum muamalah, baik yang bersifat publik maupun privat, adalah mewujudkan kebenaran, keadilan, menepati janji dalam perikatan perjanjian, memberikan kasih-sayang dan cinta, serta memberikan kebaikan kepada umat manusia.<sup>64</sup>

Oleh karena itu, menurutnya, seseorang (Muslim) bisa dan boleh menggunakan (mengikuti) hukum Inggris dan hukum-hukum lain yang sejenis selama itu mengacu kepada kemaslahatan dan keadilan kepada umat manusia, tanpa terkecuali umat Islam. Namun apabila hukum tersebut menzalimi dan membuat kemudharatan kepada umat Islam,

<sup>61</sup> Muhammad Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur’â al-Hakîm (al-Manâr)*, IX: 572-573.

<sup>62</sup> Al-‘A’râf (7): 29.

<sup>63</sup> Al-Nisâ’ (4): 58.

<sup>64</sup> Muhammad Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur’â al-Hakîm (al-Manâr)*, XI: 268-271

maka ia tidak boleh diikuti. Menurutnya, ini merupakan keringanan (*rukhsah*) terhadap umat Islam untuk menghilangkan kemudaratan yang lebih besar bagi umat Islam yang hidup dibawah kekuasaan hukum Inggris dan negara-negara lain yang sejenisnya apabila tidak mengikuti ketentuannya.<sup>65</sup>

Sebab itulah, sebuah hukum yang tidak mengacu kepada kebenaran, meninggalkan keadilan dan persamaan di depan hukum adalah bukan hukum Allah—lantaran hukum Allah yang berlaku secara umum dan mutlak, baik yang bisa dijumpai dalam nas (Al-Qur'an dan Hadis) secara langsung maupun yang masih butuh terhadap ijhtihad para ulama dan Ulil Amri adalah keadilan itu sendiri, sehingga di mana pun ditemukan sebuah hukum yang didalamnya mengandung keadilan, maka itulah hukum Allah.<sup>66</sup>

Bagi Ridâ hukum yang tidak mengacu kepada kebenaran, meninggalkan keadilan dan persamaan di depan hukum inilah yang menjadi alasan kuat (*'illah*) sebagai hukum yang tidak mengikuti apa yang telah dititahkan (gariskan) oleh Allah, sehingga pelakunya pun dianggap sebagai orang kafir, zalim, dan fasik, sebagaimana bunyi ayat,

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٦٧﴾

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٦٨﴾

وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٦٩﴾

### C. Pemikiran Wahbah az-Zuhailî Mengenai Kehujahan Hukum Negara sebagai Sumber Hukum Islam

Berbeda dengan Sayyid Rasyîd Ridâ yang bisa dibilang pemikir “bebas”, nama Wahbah az-Zuhailî dalam konteks keilmuan Islam lebih identik dengan Fikih dan *usûl al-fiqh*. Hal ini tidak terlepas dari konsistensi dan kontribusinya dalam kajian ilmu Fikih dan *usûl al-fiqh* yang telah

<sup>65</sup> *Ibid.*, VI: 406-409.

<sup>66</sup> *Ibid.*, hlm. 405.

<sup>67</sup> Al-Mâ'dah (5): 44.

<sup>68</sup> Al-Mâ'dah (5): 45.

<sup>69</sup> Al-Mâ'dah (5): 47.

dilakukannya sepanjang hidupnya. Oleh karenanya, apabila Rasyîd Ridâ dalam membahas sumber hukum Islam tidak secara khusus dalam literatur *usûl al-fiqh*, tapi dalam literatur Tafsir saat menafsirkan ayat-ayat tertentu, berbeda dengan Wahbah az-Zuhailî yang memang secara khusus dan utuh membahas sumber hukum Islam dalam literatur *usûl al-fiqh*, salah satunya dapat dijumpai dalam karya monumentalnya, yaitu *ushûl al-Fiqh al-Islâmî* (jilid 1 & 2).

Dalam pembahasan tersebut (baca: sumber hukum Islam), setelah dia menjelaskan dan menjabarkan panjang lebar atau komprehensif sumber hukum Islam di kalangan ulama *usûl al-fiqh*. Dimulai dari penjelasan sumber hukum Islam yang disepakati dan kemudian dilanjutkan dengan sumber hukum Islam yang tidak disepakati oleh mereka, sampai akhirnya kepada pembahasan sumber hukum di luar Islam (*masâdir fiqhîyyah ghair syar'îyyah*). Di sini dia menyebutkan setidaknya ada empat sumber hukum di luar Islam, yaitu; (1) *al-tasyrî' aw al-'aql* (Undang-undang atau akal); (2) *al-tafwîd aw al-'ismah* (menetapkan satu hukum dengan ketentuan ilham orang-orang yang maksum seperti dipakai oleh golongan Syiah Imamiyah); (3) *al-'ihâlah* (perubahan hukum kepada hukum yang lain); dan (4) *al-qânûn al-rûmânî* (hukum Romawi).<sup>70</sup>

Menariknya, sebelum membahas keempat sumber hukum di luar Islam tersebut, Wahbah az-Zuhailî memberikan kesimpulan bahwa hukum Islam tidak bisa ditetapkan kecuali berdasarkan sumber wahyu Ilahi, baik secara langsung maupun tidak langsung. Setelah itu, baru dia menyebutkan satu sumber hukum yang tidak dikenal dalam syariat Islam (baca: sumber luar Islam).<sup>71</sup>

Setelah itu, dia melanjutkan pembahasan terhadap undang-undang (baca: hukum Negara) yang dimulai dari definisi atau pengertiannya secara umum. Menurut Wahbah az-Zuhailî, dalam pandangan para pakar hukum, makna *al-tasyrî'* atau undang-undang adalah bersifat global, yaitu terdiri dari makna umum dan spesifik (khusus). Undang-undang yang bermakna umum adalah kaidah hukum yang diberlakukan secara global untuk mengatur kehidupan manusia. Biasanya ini dijadikan dasar atau pijakan dalam menetapkan satu hukum. Adapun undang-undang yang bermakna khusus adalah keputusan pemerintah yang diambil dari kaidah-kaidah umum hukum tersebut untuk mengatur kehidupan

<sup>70</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, hlm. 921-927.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 921.

masyarakatnya, dan mereka wajib mematuhi. Hal ini berlaku secara berbeda-beda di masing-masing negara sesuai dengan sistem yang dianutnya. Bagi Negara yang menganut sistem kerajaan (monarki),<sup>72</sup> maka keputusan tersebut diambil oleh raja seorang diri. Bagi Negara yang menganut sistem republik,<sup>73</sup> maka keputusan tersebut ditetapkan melalui jalan musyawarah dengan lembaga legislatif sebagai perwakilan dari rakyat, sehingga keputusan-keputusan ini, baik yang diambil secara pribadi oleh seorang raja maupun yang diambil secara musyawarah adalah semata-mata dihasilkan dari akal.<sup>74</sup>

Dijelaskan bahwa penggunaan akal secara murni menurut mayoritas (jumhur) ulama *usûl al-fiqh* adalah tidak bisa dijadikan sumber hukum Islam, karena ia tidak bisa untuk menentukan keadilan dan cita-cita ideal yang hendak dicapai dalam sebuah pembentukan hukum. Hal ini disebabkan oleh keterbatasan akal dalam menjangkau keadilan dan cita-cita ideal tersebut untuk berbagai macam urusan atau masalah. Selain itu, ia tidak bisa memastikan terhadap kebaikan dan keburukan dari sesuatu, yang bisa ditandai dari beragamnya pandangan manusia terkait baik dan buruk. Akal juga tidak bisa menjangkau terhadap hakikat sesuatu yang samar. Bahkan ia tidak bisa menjangkau suatu hal yang akan terjadi di masa mendatang. Lain pada itu, akal manusia belum terjamin kebersihannya (baca: steril) dari keinginan, pengaruh, dan kepentingan-kepentingan tertentu, baik secara individu maupun bersama. Selebihnya, bahwa *out put* (hasil) dari akal adalah tidak disandarkan kepada asas-asas agama dan akhlak.<sup>75</sup>

Oleh sebab itu, kalangan jumhur ulama tidak menganggap akal sebagai sumber hukum Islam, selain karena alasan-alasan yang dikemukakan tadi, juga karena disadari bahwa pembuat hukum (undang-

---

<sup>72</sup> Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) menjelaskan bahwa sistem negara monarki adalah terbagi menjadi dua, yaitu absolut (bentuk pemerintahan dengan kekuasaan tertinggi di tangan satu orang raja) dan monarki konstitusional bentuk pemerintahan yang kekuasaan kepala negaranya (raja, ratu) dibatasi oleh ketentuan dan/atau undang-undang dasar (Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. ke-2, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 590).

<sup>73</sup> Bentuk pemerintahan yang berkedaulatan rakyat dan dikepalai oleh seorang presiden (*Ibid.*, hlm. 744).

<sup>74</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, hlm. 921-922.

<sup>75</sup> *Ibid.*, hlm. 922.

undang) dalam Islam adalah Allah Swt. *an sich*, sebagaimana ditetapkan dalam sebuah pernyataan (kaidah),

لا حاكم الا الله رب العالمين.<sup>76</sup>

Menurut Abdul Wahab Khallaf<sup>77</sup> kaidah ini adalah sesuai dengan ayat Al-Qur'an yang berbunyi,

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقِضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصْلِينَ<sup>78</sup>

Lain pada itu, penggunaan akal sebagai sumber hukum Islam adalah tidak dijumpai pada masa Rasul dan masa-masa setelahnya. Adapun pada masa Nabi Saw. sumber hukum Islam adalah langsung diambil dari wahyu Allah Swt., yaitu Al-Qur'an dan Hadis, seperti telah disebutkan sendiri dalam Al-Qur'an,

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْأَعْمِينَ<sup>79</sup> نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ<sup>80</sup> عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ

مِنَ الْمُنذِرِينَ<sup>81</sup> بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ<sup>82</sup>

وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ<sup>83</sup> لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ<sup>84</sup> ثُمَّ لَقَطَعْنَا

مِنْهُ الْوَتِينَ<sup>85</sup> فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ<sup>86</sup>

Adapun masa pasca Nabi Saw., yaitu masa *kebulâfa' al-râsyidîn* dan seterusnya hukum Islam (Fikih) diambil dari dalam nas, baik secara langsung maupun tidak, yaitu dengan ijtihad, seperti Qiyâs dan lain sebagainya. Mereka tidak menggunakan akalnya semata dalam proses pembentukan hukum Islam, namun menyandarkannya kepada Al-Qur'an dan Hadis, baik itu dilakukan secara komunal maupun individu. Akal dan pemikiran yang mereka miliki adalah untuk memahami kandungan-kandungan hukum yang ada dalam kedua nas tersebut, baik yang tersurat maupun yang tersirat. Cuman bedanya, satu ijtihad yang dilakukan secara komunal dan disepakati oleh ulama-ulama lainnya adalah memiliki

<sup>76</sup> *Ibid.*

<sup>77</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, hlm. 97.

<sup>78</sup> Al-An'âm (6): 57.

<sup>79</sup> Al-Syu'arâ' (26): 192-195.

<sup>80</sup> Al-Hâqqah (69): 44-47.

kekuatan tetap yang kuat untuk kemudian diamalkan (diikuti) oleh umat Islam, sementara satu hukum yang dihasilkan dari ijtihad individu adalah tidak memiliki kekuatan mengikat kepada para mujtahid lainnya.<sup>81</sup>

Dari sini dapat dipahami bahwa “pemerintahan” Allah Swt. berikut dalam proses penetapan hukumnya adalah sepenuhnya milik Allah Swt. dan Rasul-Nya melalui wahyu-Nya, yang kemudian menjadi tugas Nabi Saw. dalam menyebarkan wahyu tersebut kepada seluruh manusia.<sup>82</sup>

Wahbah az-Zuhailî semakin memperkuat pendapatnya, yaitu ketika memberikan klarifikasi terhadap Fikih—bahwa yang membedakan antara hukum Islam (fikih) dengan hukum lain salah satunya adalah sumbernya, yaitu Wahyu Ilahi, sehingga seorang mujtahid dalam proses pembentukan hukum Islam masih terikat dengan aturan tertentu, salah satunya adalah harus bersandar kepada wahyu Allah, baik secara langsung, seperti Al-Qur’an dan Hadis, maupun tidak langsung, seperti ruh (spirit) syariat, tujuan umum (*al-maqâsid al-‘ammah*), kaidah-kaidah umum, dan lain sebagainya.<sup>83</sup>

Kenyataan ini sudah dipraktekkan oleh para tabiin setelah sebelumnya dipraktekkan oleh para sahabat, di mana mereka (para tabiin) menggunakan dua manhaj sumber hukum Islam dalam menetapkan satu hukum Islam (fikih) tertentu. Manhaj pertama adalah dengan langsung merujuk kepada Al-Qur’an, Hadis, Ijmak, dan Qiyâs. Adapun manhaj kedua adalah dengan menggunakan penalaran akal yang selaras dengan ruh (spirit) syariat Islam.<sup>84</sup> Dari sinilah, dia menyimpulkan secara sederhana bahwa sumber hukum Islam yang terperinci adalah meliputi; (1) nas; (2) kaidah-kaidah umum; dan (3) ruh (spirit) syariat Islam.<sup>85</sup> Oleh karenanya, adalah tidak benar pernyataan para orientalis yang menyatakan bahwa hukum Islam dipengaruhi oleh hukum Romawi, karena hukum Islam adalah ditetapkan berdasarkan kepada sumber hukum Ilahi semata.<sup>86</sup>

Selanjutnya secara lebih rinci dia menjelaskan bahwa sumber hukum Islam yang hakiki (primer) adalah Al-Qur’an, Hadis, Ijmak, dan Qiyâs,

<sup>81</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, hlm. 923.

<sup>82</sup> *Ibid.*, hlm. 924.

<sup>83</sup> Wahbah az-Zuhailî, *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, cet. ke-2, (Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1985), I: 18.

<sup>84</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ijtihâd al-Tâbi’in*, cet. ke-1, (Damsyiq: Dâr al-Maktabî, 2000), hlm. 13.

<sup>85</sup> *Ibid.*, hlm. 7.

<sup>86</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, hlm. 927.

sebagaimana disepakati oleh para ulama. Pendapat ini disimpulkan ketika dia membahas ketentuan surat Al-Nisâ' (4): 59 yang berbunyi,

يَأْتِيَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ<sup>87</sup>

Wahbah berpendapat bahwa makna Ulil Amri yang ada dalam ayat tersebut adalah *ahl al-bal wa al-'aqd*, yang memiliki keabsahan untuk membentuk hukum Islam (baca: melalui ijtihad) berdasarkan dalil atau sumber *syar'î* (Ilahi). Hasil hukum inilah yang kemudian disebut dengan Ijma'—sebagai sumber hukum Islam primer ketiga yang wajib diikuti (digunakan sebagai dasar atau hujah) oleh umat Islam dalam proses pengambilan hukum. Adapun sumber-sumber hukum Islam lainnya (sekunder) adalah seperti *Istisbân*, *Istislâh*, *Istishâb*, yang mana sumber-sumber tersebut hakikatnya kembali kepada sumber-sumber hukum Islam yang empat tadi.<sup>88</sup>

Ini tidak jauh berbeda ketika dia menafsirkan dan menjelaskan ayat Al-Nisâ' (4): 83 yang berbunyi,

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ<sup>89</sup> وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ<sup>88</sup>

Menurut Wahbah az-Zuhailî, Ulil Amri di sini adalah adalah ahli pikir, *ahl al-bal wa al-'aqd*, badan permusyaratan, para intelektual dan para pemimpin yang memiliki pengetahuan mumpuni, baik dalam hal tatanan hukum, keadaan masyarakat, maupun dalam hal keagamaan. Oleh karenanya, ayat ini selain memberikan makna terhadap persoalan kenegaraan, baik yang terkait dengan keamanan, peperangan, politik, maupun keadaan masyarakat, juga memberikan makna kepada persoalan keagamaan yang belum ada ketentuan nasnya secara langsung, dengan mengembalikan sepenuhnya kepada para ulama yang memiliki kedalaman ilmu dalam memahami nas-nas (Al-Qur'an dan Hadis) untuk

<sup>87</sup> Al-Nisâ' (4): 59.

<sup>88</sup> Wahbah az-Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syar'îyyah wa al-Manhaj*, cet. ke-10, (Damsyiq: Dâr al-Fikr, 2009), V: 135.

<sup>89</sup> Al-Nisâ' (4): 83.

mengeluarkan atau menemukan ketentuan hukumnya, sehingga orang-orang dapat mengetahui satu hukum tertentu dari mereka. Sebab itulah, mereka wajib mengikuti keputusan ulama-ulama tersebut,<sup>90</sup> termasuk di antara mereka yang wajib diikuti (ditaati) adalah seperti ahli Al-Qur'an, faqih, dan ulama pada umumnya.<sup>91</sup>

Dengan demikian, Wahbah az-Zuhailî berpendapat bahwa pembentukan sebuah hukum dalam Islam yang dilaksanakan di suatu Negara tertentu adalah harus dilakukan dengan jalan musyawarah, seperti di parlemen-parleman atau badan legislatif, yang itu didasarkan kepada wahyu Ilahi berupa Al-Qur'an dan Hadis.<sup>92</sup> Dengan kata lain, bahwa hukum Negara yang dapat dijadikan sumber hukum Islam adalah apabila Negara tersebut dalam memutuskan dan membentuk undang-undangnya berdasarkan kepada Al-Qur'an dan Hadis.

#### **D. Hukum Negara sebagai Sumber Hukum Islam: Telaah Historis**

Apabila dilihat dari kacamata sejarah, ternyata praktek hukum Negara sebagai sumber hukum Islam bukan merupakan sesuatu yang asing lagi. Hal ini disadari karena dari lahir dan perkembangannya Islam tidak bisa dilepaskan dari Negara, yaitu khilafah atau imamah. Dalam perkembangannya khalifah atau kepala Negara tidaklah ketinggalan untuk membuat peraturan perundang-undangan secara langsung atau pun dengan ijtihad, apabila kemaslahatan umum menginginkan demikian.<sup>93</sup> Perundang-undangan ini kemudian lazim dikenal dengan sebutan atau istilah *qanûn* yang memang berlaku di negara-negara Islam.<sup>94</sup>

Faktor utama yang melahirkan adanya wewenang perundang-undangan dari Kepala Negara adalah tiadanya ketentuan pada saat diperlukan mengenai masalah-masalah baru yang terjadi di dalam kehidupan masyarakat, terutama mengenai soal-soal administrasi negara, seperti penyusunan dewan-dewan, pengaturan pajak, penarikan pajak

<sup>90</sup> Wahbah az-Zuhailî, *al-Tafsîr al-Munîr*, hlm. 184-186.

<sup>91</sup> *Ibid.*, hlm. 135.

<sup>92</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, hlm. 924.

<sup>93</sup> Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, alih bahasa Ahmad Sudjono, cet. ke-2, (Bandung: PT. Al-Maarif, 1981), hlm. 185.

<sup>94</sup> Emeritus John Gilissen dan Emeritus Frits Gorlé, *Sejarah Hukum: Sebuah Pengantar*, alih bahasa Freddy Tengker, cet. ke-5, (Bandung: PT. Refika Aditama, 2011), hlm. 391.

tanah, pengaturan kepenjaraan, dan lain sebagainya. Bahkan lebih dari itu Khalifah-Khalifah merubah penafsiran ketentuan hukum yang sudah menjadi ketetapan, apabila hal itu diperlukan berhubung dengan politik hukum dan kemaslahatan umum. Lain pada itu, terkadang Khalifah dalam membuat hukum atau undang-undang adalah ikut kepada mazhab tertentu, seperti dapat dijumpai dari Khalifah-Khalifah Dinasti Umayyah, Abbasiyah, Fatimi Isma'ili dan Turki Utsmani yang ikut kepada mazhab Hanafi.<sup>95</sup>

Perundang-undangan ini adalah sah dan mengingat sejauh hal-hal tersebut tidak bertentangan dengan syariat Islam.<sup>96</sup> Berdasar hal inilah, para Khalifah dalam menetapkan suatu perundang-undangan itu tidak berdasarkan kepada pendapatnya sendiri, namun ia terikat dengan hukum Syariat dan dengan prinsip-prinsip keadilan.<sup>97</sup>

Oleh sebab itulah, meski pun kesatuan hukum agama sebagai asas masih berlaku, tetapi banyak negara-negara Islam yang mengalami evolusi yang berbeda dan beraneka ragam, terutama di bawah faktor politik dan juga karena adanya tradisi-tradisi lokal yang sangat berbeda satu dengan yang lain.<sup>98</sup> Kenyataan ini misalnya dapat dilihat sketika masa kekhalifahan Turki Utsmani, bagaimana dijumpai dari beberapa hukumnya yang berdasarkan atas hukum Eropa, seperti Undang-Undang Hukum Pidana, Undang-Undang Hukum Dagang, dan Undang-Undang Hukum Pokok Hukum Acara Pidana.<sup>99</sup> Lain pada itu, walau pun negara-negara Islam sudah banyak mengalami perubahan dari segi perundang-undangannya, namun secara umum mereka, kecuali Turki, dalam menetapkan statuta pribadi tetap bertumpu pada syariat Islam, bahkan terkadang hal ini dikodifikasikan.<sup>100</sup>

Dari paparan di atas sudah sangat jelas bahwa negara yang dianut adalah negara Islam yang asas dan dasarnya didasarkan kepada ajaran Islam, yaitu Al-Qur'an dan Hadis, sehingga dalam pembentukan undang-

---

<sup>95</sup> Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, hlm. 187-188.

<sup>96</sup> Emeritus John Gilissen dan Emeritus Frits Gorlé, *Sejarah Hukum: Sebuah Pengantar*, hlm. 391.

<sup>97</sup> Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, hlm. 189.

<sup>98</sup> Emeritus John Gilissen dan Emeritus Frits Gorlé, *Sejarah Hukum: Sebuah Pengantar*, hlm. 394.

<sup>99</sup> Sobhi Mahmassani, *Filsafat Hukum dalam Islam*, hlm. 188.

<sup>100</sup> Emeritus John Gilissen dan Emeritus Frits Gorlé, *Sejarah Hukum: Sebuah Pengantar*, hlm. 396.

undangnya pun masih berada dalam kerangka dasar wahyu Ilahi. Dalam kata lain, penggunaan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam adalah masih terbatas kepada Negara Islam *an sich*, yang oleh para juris, seperti Sobhi Mahmassani, Emeritus John Gilissen dan Emeritus Frits Gorlé hukum Negara Islam ini masih dimasukkan ke dalam sumber hukum luar Islam dan sumber hukum pelengkap.

Adalah menjadi berbeda ketika hukum Negara tersebut berasal dari negara-negara non Islam, seperti negara-negara di Eropa, Amerika, Asia dan lain sebagainya. Di Indonesia sendiri, yang memang bukan negara Islam, MUI (Majelis Ulama Indonesia)<sup>101</sup> sebagai sebuah lembaga fatwa resmi Negara menjadikan hukum Negara (baca: hukum Positif Indonesia) sebagai salah satu dalil (metodologi) dalam menetapkan hukum Islam (fikih),<sup>102</sup> salah satu contohnya adalah mengenai masalah talak tiga sekaligus. MUI memutuskan dalam konteks Indonesia, talak tiga sekaligus adalah tidak bisa berlaku (tidak jatuh), karena didasarkan kepada UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, dimana putus perkawinan dengan talak dan tata cara talak bagi yang beragama Islam sudah diatur pada Pasal 10 Jo 31 UU tersebut dan Pasal 14/sd 18 PP No.9/1975.<sup>103</sup>

Dari sini dapat dilihat pendapat kedua tokoh, yaitu antara Sayyid Muhammad Rasyîd Ridâ dan Wahbah az-Zuhailî. Rasyîd Ridâ menganggap

---

<sup>101</sup> Majelis Ulama Indonesia (MUI) adalah organisasi keagamaan yang bersifat independen, tidak berafiliasi kepada salah satu aliran politik, mazhab atau aliran keagamaan Islam yang ada di Indonesia. MUI dibentuk pada 26 Juli 1975 (17 Rajab 1395 H), yang salah satu fungsinya adalah memberikan fatwa dan nasihat keagamaan dalam masalah sosial kemasyarakatan kepada pemerintah dan umat Islam Indonesia pada umumnya (Harun Nasution, dkk., *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta: Djembatan, 1992), hlm. 595).

<sup>102</sup> Atho Mudzhar, menjelaskan bahwa meski pun secara sumber hukum, MUI mematok kepada empat sumber hukum Islam, yaitu; Al-Qur'an, Hadis, Ijmak, dan Qiyas, namun dalam perkembangannya MUI mengalami kemajuan dalam menerapkan cara berpikir menurut hukum agama, sebagaimana ditunjukkan sewaktu-waktu dengan kesediaan untuk melaksanakan undang-undang yang dibuat oleh badan sekular, parlemen, mengungguli pandangan naskah fikih yang baku seperti dalam hal penjatuhan tiga talak sekaligus (Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, alih bahasa Soedarso Soekarno, (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 139-140).

<sup>103</sup> *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*, (Jakarta: Erlangga, 2011), hlm. 142-143.

bahwa hukum Negara, baik negara Islam maupun tidak, adalah bisa dijadikan sumber hukum Islam asal mengandung nilai keadilan. Menurut Wahbah az-Zuhailî hukum Negara tidak dapat dijadikan sumber hukum Islam apabila hukum Negara tersebut tidak dihasilkan dari wahyu Ilahi. Dalam kata lain, bahwa hukum negara-negara Islam seperti yang dijelaskan tadi adalah bisa dijadikan sumber hukum Islam, karena dasar yang digunakan dalam pengambilannya adalah Al-Qur'an dan Hadis. Berbeda dengan negara-negara Barat, di mana hukumnya sama sekali tidak bisa dijadikan hujah (sumber hukum Islam) karena semata-mata dihasilkan dari akal. Hal ini mengingat kapasitas akal tidak bisa dijadikan sumber hukum Islam karena keterbatasan yang dimilikinya, sebagaimana telah penyusun jelaskan di bab sebelumnya.

### **E. Sayyid Muhammad Rasyîd Ridâ dan Wahbah az-Zuhailî: Tinjauan Metodologis**

KBBI mendefinisikan metodologi adalah sebagai ilmu tentang metode; uraian tentang metode, sementara arti dari metode sendiri salah satunya adalah cara teratur yang digunakan untuk melaksanakan suatu pekerjaan agar tercapai sesuai dengan yang dikehendaki; cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan guna mencapai tujuan yang ditentukan.<sup>104</sup> Dari penjelasan-penjelasan ini dapat disimpulkan secara sederhana bahwa metodologi adalah ilmu cara-cara dan langkah-langkah yang tepat untuk menganalisa sesuatu.<sup>105</sup>

Oleh karenanya, keperbedaan satu orang dengan orang lain dalam menghasilkan satu pendapat salah satunya adalah disebabkan oleh penggunaan metodologi yang berbeda-beda dalam menganalisis sesuatu, khususnya dalam hal keilmuan seperti *usûl al-fiqh*. Selain itu, adalah cara berpikir atau cara pandang atau paradigma yang menyebabkan perbedaan dalam menghasilkan satu bahasan tertentu. Hal ini seperti terjadi kepada posisi akal bagi keberlangsungan hidup umat Islam yang sampai sekarang masih diperdebatkan adanya. Dalam kajian *usûl al-fiqh*, misalnya bagaimana umat Islam setidaknya terpecah menjadi tiga golongan dalam memandang posisi akal untuk mengetahui hukum-hukum Allah sebagai kewajiban bagi mukallaf, yaitu;

<sup>104</sup>Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, hlm. 581.

<sup>105</sup>Tim Prima Pena, *Kamus Ilmiah Populer*, hlm. 309.

1. Golongan al-Asy'ariyyah; adalah golongan umat Islam yang menyatakan bahwa akal tidaklah bisa mengetahui hukum-hukum Allah yang diwajibkan kepada umat Islam (mukallaf) tanpa melalui perantara rasul dan kitab-Nya. Menurut golongan ini segala sesuatu yang berkaitan dengan beban taklif atau kewajiban kepada umat Islam adalah semata-mata ditetapkan berdasarkan ketetapan Allah dan Rasul-Nya sebagai perantara dalam menyampaikan risalah-risalah-Nya. Dengan kata lain, akal tidaklah bisa dijadikan dasar dalam menetapkan hal tersebut. Tidak lain, karena akal manusia adalah berbeda-beda dalam menanggapi hal tersebut. Ada yang menganggap baik, namun di sisi ada yang menganggap buruk.
2. Golongan Mu'tazilah; adalah golongan umat Islam yang berpendapat bahwa akal sejatinya adalah dapat mengetahui terhadap hukum-hukum Allah yang berkenaan terhadap kewajiban-kewajiban mukallaf meski pun ada para utusan yang menyampaikannya. Karena perbuatan-perbuatan mukallaf adalah masih terpaut ke dalam dua hal, yaitu kemanfaatan dan kemudharatan, yang keduanya dapat diketahui oleh akal. Begitu pula dengan kebaikan dan keburukan. Oleh karenanya, apa yang dianggap baik oleh akal, maka dianggap baik pula oleh Allah dan akan diganjar apabila mengerjakannya. Dan begitu sebaliknya.
3. Golongan Mâturîdiyyah; adalah golongan umat Islam yang moderat dan netral. Menurut mereka perbuatan orang-orang mukallaf memiliki ciri-ciri tertentu dan memiliki pengaruh kepada baik dan jeleknya perbuatan tersebut, sedangkan akal berdasarkan ciri-ciri ini dapat menghukumi perbuatan mukallaf baik dan buruknya. Namun demikian, hukum-hukum Allah atas perbuatan mukallaf adalah tidak boleh ditetapkan berdasarkan kemampuan akal, karena meski pun akal sudah matang, kadang juga salah. Oleh karena itu tidak ada jalan lain untuk dapat mengetahui hukum-hukum Allah kecuali melalui para Rasul-Nya.<sup>106</sup>

---

<sup>106</sup> Abdul Wahab Khallaf, *Ilmu Ushûl al-Fiqh*, hlm. 97-99. Ketiga golongan di atas sebenarnya merupakan beberapa bagian dari beberap aliran-aliran teologi yang ada dalam Islam. Adapun mengenai aliran-aliran yang lain berikut dengan pandangannya terhadap akal salah satunya adalah dapat dibaca dari karya Harun Nasution (Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 2011)). Lebih lengkap lagi apa yang telah dilakukan oleh Imam Abu zahrah dalam satu karyanya, karena tidak hanya berbicara persoalan aliran

Keberbedaan dalam menetapkan posisi akal inilah yang juga mempengaruhi Sayyid Muhammad Rasyîd Ridâ dan Wahbah az-Zuhailî sehingga bisa berbeda pandangan dalam menetapkan kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam. Hal ini setidaknya dapat dilihat dari pendapat kedua tokoh tersebut terhadap kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam. Rasyîd Ridâ menganggap hukum Negara sebagian bagian dari sumber hukum Islam adalah karena dalam masalah muamalah, seperti kenegaraan, politik, ekonomi, peradilan, dan lain sebagainya manusia dengan akalunya memiliki kemampuan untuk mengatur hal itu semua. Adapun dalam urusan ibadah adalah dikembalikan kepada nas dan ulama salaf.

Dari sini sudah diketahui bahwa dia sangat menghargai peran akal manusia dalam mengurus urusan duniawi ini, namun dalam urusan ibadah adalah didasarkan kepada nas, sebagaimana sudah banyak dipraktekkan oleh ulama-ulama salaf. Bahkan Rasyîd Ridâ berpendapat bahwa apabila terdapat dalil akal yang *qat'î* bertentangan dengan lahir syarak adalah tetap mengamalkan dalil akal. Karena dalam masalah naqal masih boleh ditakwilkan dan diserahkan maksudnya kepada Allah. Dia menyebutkan pendapat Ibnu Taymiyyah yang menyatakan bahwa dalil naqal dan akal adalah adakalanya *qat'î* dan adakalanya zanni. Apabila keduanya *qat'î*, tidak mungkin terjadi pertentangan sampai dapat ditarjihkan mana di antara kedua dalil itu yang lebih kuat, namun jika salah satunya yang zanni bertentangan dengan yang lainnya yang *qat'î*, maka wajib mendahulukan yang *qat'î* secara mutlak.<sup>107</sup>

Di lain pihak, Wahbah az-Zuhailî adalah sangat kontras dengan Sayyid Muhammad Rasyîd Ridâ, karena dia sangat menafikan peran akal dalam menentukan hukum-hukum Allah untuk para mukallaf, mengingat keberadaan akal sendiri adalah terbatas. Akal dapat digunakan dalam proses pencarian hukum Islam adalah apabila disandarkan kepada nas atau wahyu Ilahi. Tanpa itu, maka keberadaan akal sama sekali tidak bisa dijadikan dasar dalam penetapan hukum. Oleh karena penolakannya terhadap penggunaan akal secara murni (tanpa didasarkan kepada wahyu Ilahi atau nas) inilah yang membawa Wahbah az-Zuhailî menolak dengan

---

teologi semata, tetapi juga aliran politik dan fikih dalam Islam (lihat, Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyyah fî al-Siyâsah wa al-'Aqâ'id wa Târîkh al-Mazâhib al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.)).

<sup>107</sup> A. Athaillah, *Ulama & Cendekiawan Muslim Rasyid Ridbâ*, hlm. 64-67.

keras teori *maslahah* Najmuddin at-Tûfi sebagai dalil mandiri yang terlepas

dari nas, yang sarat oleh penggunaan akal secara murni.<sup>108</sup>

Kenyataan semacam inilah yang kemudian mempengaruhi keduanya ketika menafsirkan Al-Qur'an, sebagaimana diketahui bahwa Rasyîd Ridâ termasuk ke dalam salah satu tokoh pembaharu yang waktu itu memerangi kejumudan umat pada masanya karena disebabkan oleh maraknya budaya taklid, maka dalam menafsirkan Al-Qur'an dia langsung menafsirkannya dengan kekuatan akal yang dimiliki tanpa harus melihat (merujuk) kepada pendapat-pendapat lain yang sudah ada di dalam tafsir-tafsir sebelumnya. Dalam hal ini, tidak dimaksudkan untuk menyatakan semuanya, tapi kebanyakan Rasyîd Ridâ dalam tafsirnya adalah melakukan cara berpikir semacam itu (baca: tafsir *bi al-ra'yi*) ketika menafsirkan Al-Qur'an. Hal ini sesuai dengan semangatnya, yaitu memerangi taklid. Tidak lain dan tidak bukan adalah karena dia takut terpengaruh oleh pemikiran para mufasir lain apabila merujuk kepada mereka terlebih ketika menafsirkan Al-Qur'an. Oleh karenanya, dalam menulis tafsirnya dalam perjalanan, dia tidak pernah membawa referensi, kecuali kitab *Mu'jam al-Mufradât fî Garîb al-Qur'ân* yang ditulis oleh al-Râghîb al-Asfahânî.<sup>109</sup> Melihat kenyataan ini, makanya tidak heran apabila A. Athaillah menyebutnya sebagai ulama yang mengeksplorasi akal cukup liberal dan kritis terhadap warisan intelektual Islam.<sup>110</sup>

Berbeda dengan Wahbah az-Zuhaili ketika menafsirkan Al-Qur'an yang tetap melibatkan atau merujuk kepada pendapat para mufasir terdahulu dan kemudian ikut andil di dalamnya, seperti dapat dilihat dalam tafsirnya (*al-Munîr*) salah satunya ketika menafsirkan surat Al-Nisâ' (4): 59, sebagaimana telah dijelaskan di bab sebelumnya. Selain itu, dia mengimbangi penafsirannya dengan penggunaan akal, yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan menggabungkan antara akal (tafsir *bi al-ra'yi*) dan riwayat (tafsir *bi al-riwâyah*). Hal ini berbeda dengan penafsiran yang dilakukan oleh para pembaharu (kontemporer), yang olehnya dinilai banyak melakukan penyimpangan interpretasi terhadap ayat Al-Qur'an dengan dalih pembaharuan.<sup>111</sup>

<sup>108</sup> Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap konsep Maslahah Najmuddin al-Tûfi*, cet. ke-1, (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), hlm. 109.

<sup>109</sup> A. Athaillah, *Ulama & Cendekiawan Muslim Rasyid Ridhâ*, hlm. 75.

<sup>110</sup> *Ibid.*, hlm. 60 & 75.

<sup>111</sup> Saiful Amin Ghofur, *Mozâik Mufasir Al-Qur'an dari Klasik hingga Kontemporer*, hlm. 138.

Dari sini nampaklah jelas bahwa metode yang digunakan oleh Rasyîd Ridâ dan Wahbah az-Zuhailî adalah sangat berbeda dalam menafsirkan Al-

Qur'an, semisal terhadap surat Al-Nisâ' (4): 59 dan 83. Dilihat dari kajian ilmu Tafsir, secara garis besar bentuk penafsiran adalah terbagi menjadi dua, yaitu; *pertama*, Tafsir *bi al-Ma'sûr* (disebut pula *bi ar-Riwâyah* dan *an-Naqġ*) adalah penafsiran Al-Qur'an yang mendasarkan pada penjelasan Al-Qur'an sendiri, penjelasan Rasul, penjelasan para Sahabat melalui ijtihadnya, dan *aqwâl tâbi'in*, dan *kedua* adalah Tafsir *bi ar-Ra'yi* (disebut juga tafsir *bi al-Dirâyah* dan *bi al-Ma'qûl*), yaitu tafsir yang penjelasannya diambil berdasarkan ijtihad dan pemikiran mufasir setelah terlebih dahulu mengetahui bahasa Arab serta metodenya, dalil hukum yang ditunjukkan, serta problema penafsiran seperti *asbâb an-nuzûl*, *nâsikh-mansûkh*, dan lain sebagainya.<sup>112</sup>

Adapun metode-metode yang biasa digunakan oleh para mufasir adalah seperti metode *Tablilî* (tafsir yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari seluruh aspeknya atau metode analisis), *Ijmâlî* (menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan mengemukakan makna *ijmâlî* atau global), *Muqârin* (menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara membandingkan pendapat-pendapat para mufasir atau metode komparatif), dan *Maudû'î* (dikenal dengan metode tematik karena pembahasannya didasarkan pada tema-tema khusus Al-Qur'an seperti yang telah ditentukan oleh mufasir).<sup>113</sup>

Penjelasan-penjelasan ini dapat mempertegas kembali bahwa secara garis besar bentuk penafsiran yang digunakan oleh Rasyîd Ridâ adalah tafsir *bi al-Ra'yi*, sementara Wahbah az-Zuhailî bentuk penafsirannya adalah lebih kepada tafsir *bi al-Ma'sûr*; yang kemudian juga diimbangi dengan tafsir *bi al-Ra'yi*, sebagaimana dijelaskan di atas. Adapun metode yang digunakan keduanya adalah lebih kepada penggunaan metode *Tablilî* (analisis) seperti dapat dibaca dalam kitab tafsir masing-masing dari kedua tokoh ini (*al-Manâr* dan *al-Munîr*).

Oleh sebab itulah, makanya tidaklah heran apabila Rasyîd Ridâ dan Wahbah az-Zuhailî ketika menafsirkan surat Al-Nisâ' (4): 59 dan 83 adalah mendapatkan hasil (tafsir) yang berbeda. Menurut Rasyîd Ridâ,

<sup>112</sup> Rosihon Anwar, *Ulum Al-Qur'an untuk LAIN, STAIN, PTAIS*, cet. ke-4, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2013), hlm. 214 & 220.

<sup>113</sup> M. Alfatih Suryadilaga, dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Teras, 2005), hlm. 149-152.

kedua ayat ini memberikan pemahaman bahawa sumber hukum Islam adalah terdiri dari, (1) Al-Qur'an; (2) Sunnah Nabi; (3) Ijmak para ulama dan mujtahid yang didasarkan kepada ijmak sahabat mengenai kasus keagamaan; (4) keputusan para imam, pemerintah, hakim panglima di dalam urusan peradilan, politik, dan peperangan, sementara menurut az-Zuhailî adalah terdiri dari; (1) Al-Qur'an; (2) Hadis; (3) Ijmak; dan (4) Qiyâs, sebagaimana telah penyusun jelaskan pada bab sebelumnya.

Tentu tidak dapat dipungkiri lagi bahwa situasi dan kondisi umat Islam yang dihadapi oleh kedua tokoh ini memberikan pengaruh yang signifikan terhadap pemikiran-pemikirannya, tak terkecuali dalam hal hukum Islam. Rasyîd Ridâ menghadapi masyarakat yang kecenderungannya banyak dipengaruhi oleh budaya tarekat dan taklid "buta" kepada para mursyid dan ulama-ulama tertentu, serta juga menghadapi tekanan dari negara-negara penjajah yang *nota benanya* adalah dari bangsa Barat untuk memecah belah umat Islam, karenanya membutuhkan gerakan-gerakan yang ekstra untuk menyadarkan mereka (umat Islam) agar pemikirannya tidak jumud dan bisa melindungi diri jajahan-jajahan bangsa Barat, salah satunya dengan memberikan kebebasan dan kesungguhan dalam mendaya-gunakan (eksplorasi) akal dalam memahami ajaran agamanya (Al-Qur'an) untuk menuju perubahan, pembaruan, dan kemajuan bagi kehidupan umat Islam. Hal ini berbeda dengan apa yang dialami oleh Wahbah az-Zuhailî, di mana kondisi umat Islam bisa dikatakan sudah mencapai kemajuan, sehingga kebebasan akal haruslah dibatasi agar umat Islam tidak terlampau jauh meninggalkan wahyu Ilahi berupa Al-Qur'an dan Hadis, sebagaimana kritiknya terhadap para penafsir kontemporer yang kecenderungannya lebih kepada tafsir *bi al-Ra'yi*, seperti telah disebutkan pada bab sebelumnya.

Lain pada itu, Rasyîd Ridâ dan Wahbah az-Zuhailî sama-sama sepakat bahwa satu-satunya pembuat hukum adalah Allah. Bagi Rasyîd Ridâ, Allah telah memberikan kewenangan kepada Rasul-Rasul-Nya dan Ulil Amri (pemerintah) untuk membuat dan membentuk satu undang-undang atau hukum asal tetap bersandar kepada nilai-nilai keislaman, seperti keadilan. Ini disadari karena hukum Allah adalah keadilan itu sendiri. Oleh sebab itulah, satu hukum yang sudah mengandung keadilan adalah sudah termasuk ke dalam hukum Allah (dikatakan hukum Allah), meski pun tanpa menyandarkan atau mengkonfirmasi kepada nas.

Adapun menurut Wahbah az-Zuhailî, kewenangan para Rasul,

ulama dan Ulil Amri setelahnya adalah memahami dan menemukan hukum-hukum Allah yang sudah dijelaskan dalam nas Al-Qur'an dan Hadis. Kalau tidak, mereka bisa membuat satu ketentuan hukum dengan berlandaskan kepada kaidah-kaidah umum dan ruh (spirit) syariat, sehingga tidak boleh menyandarkan sepenuhnya kepada akal. Akal digunakan dalam rangka untuk memahami nas dan semangat atau spirit dari syariat itu sendiri. Dalam kata lain, penggunaan akal masih disandarkan kepada Al-Qur'an dan Hadis (wahyu Ilahi).

#### **F. *Maqâsid* sebagai Alat Pemersatu: Mencari Benang Merah Pemikiran Sayyid Muhammad Rasyîd Ridâ dan Wahbah az- Zuhailî**

Segala sesuatu yang diberlakukan oleh Allah kepada umat manusia adalah sudah pasti memiliki tujuan atau maksud tertentu, tak terkecuali hukum-hukum-Nya. Rasyîd Ridâ menyebutnya dengan hikmah, yaitu mengetahui suatu ketetapan nas dan hukum tertentu dari segi alasan (illat) dan hikmah (tujuan yang hendak dicapai).<sup>114</sup> Pembahasan mengenai tujuan atau yang biasa dikenal dengan istilah *maqâsid* (tujuan-tujuan pokok syariat Islam) yang hendak dicapai oleh Islam adalah sudah dijelaskan oleh penyusun pada bab-bab sebelumnya. Dari penjelasan tersebut, secara sederhana tujuan pokok dari hukum Islam adalah; (1) pendidikan dan pensucian; (2) mewujudkan keadilan; (3) mewujudkan kemaslahatan dan menghindarkan kemudharatan. Setelah itu, para ulama membuat klarifikasi terhadap tujuan atau *maqâsid* kepada beberap dimensi, baik keniscayaan (*darûrriyâh*) yang mau tidak mau harus harus diwujudkan seperti pelestarian agama; nyawa; harta; akal; keturunan; dan kehormatan, kebutuhan (*ha jîyyâh*), maupun kemewahan (*tahsinîyyâh*).<sup>115</sup>

Oleh karenanya, tidaklah heran apabila para ulama kemudian melakukan kajian yang sangat serius terhadap *maqâsid*, seperti yang dilakukan oleh Jasser 'Audah dan Ahmad Imam Mawardi<sup>116</sup> dengan membahas secara detail, baik perkembangan *maqâsid* dari generasi ke generasi selanjutnya, metodologinya, maupun cara kerjanya dalam menghadapi problematika hukum kontemporer saat ini, khususnya

<sup>114</sup> Muhammad Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur'â al-Hakîm (al-Manâr)*, III: 75.

<sup>115</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyyah*, hlm. 291-298.

<sup>116</sup> Lihat, Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyât dan Evolusi Maqâshid al-Syarî'ah dari Konsep ke Pendekatan*, cet. ke-1, (Yogyakarta: Lkis, 2012).

yang terjadi kepada kaum Muslim minoritas seperti di negara-negara Eropa dan lain sebagainya. Tidak lain salah satunya agar umat manusia dapat membedakan antara *maqâsid* yang bersifat universal dan kekal dengan *wasâ'il* (sarana untuk mencapai tujuan) yang bersifat temporal dan berubah-berubah.<sup>117</sup>

Tersebab itulah, sebuah tujuan yang memang dikehendaki adanya selamanya akan didahulukan dari pada sarana atau cara untuk mendapatkan tujuan tersebut; mendahulukan tujuan dari pada sarana ketika terjadi pertentangan dari keduanya. Hal ini disadari lantaran tujuan tersebut adalah lebih tinggi posisinya dari pada sarana, sebagaimana disinggung oleh dua kaidah;

مراعاة المقاصد مقدّمة على رعاية الوسائل أبدا.

الوسائل أبدا أخفض من المقاصد اجبا. فيها تعارضا تعين تقديم المقاصد على الوسائل<sup>118</sup>

Begitu pentingnya tujuan ini, kalangan mazhab Hanafi dan Maliki berpendapat bahwa apabila terdapat nas yang bertentangan dengan kemaslahatan, maka yang lebih diutamakan adalah kemaslahatan sebagai sebuah tujuan dari syariat itu. Menurut mereka karena nas itu adalah masih bersifat zanni, sementara kemaslahatan adalah sudah pasti *qat'î*. Berbeda dengan kalangan mazhab Syafi'i dan Hanbali yang tetap mendahulukan nas dari pada kemaslahatan ketika kedua bertabrakan (bertentangan) satu sama lain, karena kemaslahatan bisa diwujudkan setelah memahami nas-nas tersebut.<sup>119</sup>

Atas dasar tujuan inilah, Said al-Asymawi berpendapat bahwa hukum Barat bisa menjadi hukum Islam apabila memiliki tujuan yang sama, semisal hukum pidana Islam sama dengan hukum pidana Barat karena fungsinya sama-sama bertujuan untuk mencegah dan menghukum.<sup>120</sup> Pendapat semacam sebenarnya bukan suatu yang baru dalam pemikiran Islam, sebab Wahbah az-Zuhailî menjelaskan pendapat para tabi'in seperti Ibnu al-Qayyim dan lainnya yang menyatakan bahwa dalam urusan muamalah adalah didasarkan kepada kemaslahatan dan menghindarkan

<sup>117</sup> Jâser 'Audah, *al-Maqâsid untuk Pemula*, hlm. 75-85.

<sup>118</sup> 'Alî Ahmad al-Nadwî, *al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah: Masbûmubâ, Nasy'atubâ, Tatannurubâ, Dirâsah Mu'allafâtibâ, Adillatubâ, Mahammatusubâ, Tatbîqâtibâ*, cet. ke-1, (Beirut: Dâr al-Qalam, 1986), hlm. 116.

<sup>119</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, hlm. 81-83.

<sup>120</sup> Nasrullah Ainul Yaqin Mustari, *Meretas Waktu*, hlm. 86.

diri dari kemudharatan. Segala sesuatu yang mengandung kebaikan dan kemanfaatan, maka hal itu diperintahkan. Begitu juga sebaliknya, segala sesuatu yang mengandung keburukan, kemudharatan, dan kerusakan, maka itu semua dicegah dan dilarang. Oleh sebab itulah, di mana pun dijumpai sebuah kemaslahatan, maka itu termasuk bagian dari syariat dan agama Allah yang diperintahkan.<sup>121</sup>

Hal ini sangat selaras apabila disandingkan dengan pendapat Rasyîd Ridâ yang menyatakan bahwa satu hukum di mana pun dijumpai adalah bisa menjadi atau dikatakan hukum Allah apabila mengandung nilai keadilan di dalamnya, sehingga hukum tersebut tidak memerlukan konfirmasi lagi dari nas mengingat hukum Allah adalah keadilan itu sendiri, sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya. Hal senada juga disampaikan oleh Noorhaidi Hasan, yaitu bahwa intinya yang disebut dengan *kehitâb Allah* (perintah Allah kepada mukallaf) yang diturunkan kepada Nabi-Nya adalah keadilan (*justice*) itu sendiri. Alasannya adalah karena ketika dirunut-runut lebih jauh lagi, ujung-ujungnya tujuan dari syariat Islam itu *justice* (keadilan).<sup>122</sup>

Permasalahannya adalah apakah akal bisa secara mandiri memahami dan mewujudkan kemaslahatan dan keadilan yang hendak dicapai oleh syariat Islam tersebut? Sebelum menjawab pertanyaan ini, perlu kiranya membahas pendapat kalangan Syiah Imamiyah<sup>123</sup> yang menyatakan bahwa salah satu sumber hukum Islam adalah akal, selain Al-Qur'an, Hadis, dan Ijmak. Dalam prakteknya penggunaan akal sebagai sumber hukum ini dibagi menjadi dua, yaitu; (1) penggunaan akal secara mandiri, seperti untuk mengetahui kebaikan dan keburukan; (2) penggunaan akal yang disandarkan kepada Al-Qur'an, Hadis, dan Ijmak. Penggunaan akal secara mandiri dilakukan adalah apabila belum ada ketentuan di dalam nas mengenai persoalan hukum tertentu, sementara penggunaan akal yang disandarkan kepada nas, salah satunya adalah seperti menggali

<sup>121</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ijtihâd al-Tâbi'în*, hlm. 25-26.

<sup>122</sup> Itsnaatul Lathifah, "Melawan Mainstream! Membedah Negara Islam Bersama Prof. Noorhaidi Hasan, M.A., M.Phil., Ph.D" *Mazhabuna: Media Transformasi Pemikiran Keislaman*, No. 08, Th. 2014, hlm. 91.

<sup>123</sup> Syiah Imamiyah adalah merupakan salah satu aliran Syiah yang secara dinisbatkan kepada Syiah Dua Belas (*isna asyâriyah*). Imamiyah merupakan orang-orang yang mempercayai terhadap seorang tokoh yang disebut imam yang merupakan wujud penghubung antara manusia dan Tuhan (Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam Ringkas*, cet. ke-2, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999), hlm. 167).

dan menjelaskan hukum-hukum Allah yang ada di dalam nas tersebut. Pendapat ini juga diambil oleh kalangan Syiah Zaidiyah.<sup>124</sup>

Selanjutnya adalah apa yang diutarakan oleh Najmuddin at-Tûfi bahwa akal secara mandiri (tanpa intervensi atau konfirmasi dari nas) adalah bisa mengetahui dan mewujudkan kemaslahatan serta menghindarkan dari kemudaratan. Dalam hal ini, dia membatasinya dalam konteks muamalah, adat kebiasaan semata, tidak untuk persoalan ibadah.<sup>125</sup> Hal senada juga disampaikan oleh Muhammad Abduh, bahwa dalam masalah muamalah adalah sepenuhnya dipasrahkan kepada masing-masing masyarakat atau yang mewakili (Ulil Amri) sesuai dengan kondisi, situasi, dan kecakapan ilmu (akal) yang dimiliki oleh masing-masing, sementara dalam masalah ibadah dan akidah adalah dikembalikan kepada nas dan praktek ulama salaf yang telah disepakati, sebagaimana juga disampaikan oleh muridnya, Sayyid Muhammad Rasyîd Ridâ.<sup>126</sup>

Tidak jauh berbeda dengan apa yang dijelaskan oleh Wahbah az-Zuhailî bahwa akal sejatinya memiliki kemampuan yang ekstra, sehingga keberadaannya adalah sangat dibutuhkan dalam memahami nas. Menurutny, para tabiîn dahulu kala dalam berijtihad adalah tidak jumud alias tidak hanya berhenti atau memasrahkan sepenuhnya kepada zahirnya teks. Bagaimana pun mereka adalah ahli ilmu dan ahli pikir yang mengerahkan seluruh kemampuan akalnya untuk memahami satu 'illat dan tujuan dari satu hukum tertentu yang ada dalam teks tersebut. Tidak lain karena nas sendiri adalah tidak terbatas atau berhenti kepada bunyi dan zahir teksnya semata, namun ia memiliki dimensi makna, illat, dan tujuan yang hendak dicapai. Ini semua adalah membutuhkan pengerahan akal secara sungguh-sungguh (ijtihad) untuk memahami dan menggalinya.<sup>127</sup>

Pernyataan di atas ini semakin diperkuat oleh Abdus Salam al-Tunji yang menyatakan secara tegas bahwa syariat Islam memiliki tiga tujuan

<sup>124</sup> Muhammad Abu Zahrah, *al-Imâm al-Sâdiq: Hayâtuhû wa 'Ishrubû- Ârâ'uhû wa Fiqhuhû*, (t.tp.: tnp., t.t.), hlm. 484-486. Adapun Syiah Zaidiyah adalah sebuah cabang Syiah, disebut juga Syiah Lima yang berkembang di Yaman. Mereka merupakan pengikut Imam Zayd (w. 122/740) sebagai imam mereka dari pada saudaranya yang bernama Muhammad al-Baqir (Cyril Glasse, *Ensiklopedi Islam Ringkas*, hlm. 448).

<sup>125</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, hlm. 817-818.

<sup>126</sup> Muhammad Rasyîd Ridâ, *Tafsîr al-Qur'â al-Hakîm (al-Manâr)*, V: 181.

<sup>127</sup> Wahbah az-Zuhailî, *Ijtihâd al-Tâbi'in*, hlm. 25-26.

umum (utama) yang harus dicapai oleh umat Islam, yaitu; (1) keadilan; (2) kemaslahatan; dan (2) akal. Dia memasukkan akal sebagai salah satu tujuan utama syariat Islam adalah tidak lain karena keadilan dan kemaslahatan adalah tidak bisa diwujudkan tanpa adanya pemahaman dari akal, sehingga keberadaan akal menjadi sangat penting dalam mengetahui, memahami, dan mewujudkan keadilan dan kemaslahatan kepada umat manusia. Dengan kata lain, tanpa adanya akal semuanya menjadi sia-sia belaka.<sup>128</sup>

Oleh sebab itulah, menurut Harun Nasution dalam ajaran Islam akal mempunyai kedudukan tinggi dan banyak dipakai, bukan dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan kebudayaan saja, tapi juga dalam perkembangan ajaran-ajaran keagamaan Islam sendiri. Dia menyebutkan bahwa sejatinya yang dipertentangkan dalam sejarah adalah bukan akal dengan wahyu, tetapi antara penafsiran tertentu dengan penafsiran lain yang dihasilkan dari pembacaan terhadap wahyu tersebut. Dalam bahasa lain, yang dipertentangkan adalah antara akal ulama tertentu dengan ulama lain tentang penafsiran wahyu atau ijtihad ulama dengan ulama lain.<sup>129</sup>

Dari situlah, urusan yang mengenai muamalah, undang-undang yang diberikan oleh Allah adalah bersifat global dan dasar-dasar yang umum. Hal ini dilakukan agar sesuai keadaannya dengan keadaan muamalah yang terus menerus mengalami perubahan dan menghendaki kesempurnaan. Urusan muamalah, soal jual beli adalah diserahkan kepada umat manusia. Ia dapat dilaksanakan menurut kemaslahatan pendapat akal, terkecuali jika telah ada sesuatu nas atau keterangan syara' yang menentukannya,<sup>130</sup> seperti dalam urusan yang mengenai kehakiman dan kenegaraan. Urusan-urusan tersebut diperlukan Ulil Amri mengadakan perembukan. Hasil kesepakatan itu yang kemudian dipakai.<sup>131</sup>

Selebihnya, bagi penyusun kedudukan akal dalam memahami dan mewujudkan kemaslahatan, keadilan, dan menghindarkan dari kemudaratan seperti ketika dalam menetapkan hukum adalah sebagaimana dipahami dari hadis Nabi,

<sup>128</sup> Abdus Salam al-Tunji, *al-Syari'ah al-Islâmiyyah fî al-Qur'ân al-Karîm*, cet. ke-2, (ttp.: Dâr al-Kutub al-Watniyyah, 1997), I: 40-49.

<sup>129</sup> Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI-Press, 2011), hlm. 101-102.

<sup>130</sup> T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), II: 91.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 95.

مَارَاهُ الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ. وَمَارَاهُ الْمُسْلِمُونَ سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ<sup>132</sup>

Selain itu, seperti apa yang telah dipegang oleh Imam Zamakhsyari,<sup>133</sup> pemuka mazhab Mu'tazilah,<sup>134</sup> bahwa dalam mengetahui agama, termasuk persoalan-persoalan hukum yang ada di dalamnya adalah dapat ditempuh dengan dua metode, yaitu; (1) menggunakan dalil nas (*nasma'u*); dan (2) menggunakan dalil akal secara mandiri (*na'qilu*). P pendapatnya ini didasarkan kepada pemahaman ayat Al-Qur'an,

قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ<sup>135</sup>

Pemahaman ini memberikan indikasi bahwa segala sesuatu yang dihukumi melalui akal adalah sudah mencerminkan hukum agama, sebagaimana dipegangi oleh kalangan Sy'ah seraya mengutip kaidah,

كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكْمٌ بِهِ الشَّرْعُ.<sup>136</sup>

Hal ini disadari karena akal hakikat dapat mengetahui secara pasti terhadap sesuatu dan dapat melakukan penilaian terhadapnya. Seandainya pun tidak ditemukan dalil yang tegas dalam Al-Qur'an dan Hadis, bahwa perbuatan-perbuatan zalim, khianat, dusta, membunuh, mencuri, dan merampas hak orang lain adalah perbuatan haram dan terlarang, maka umat manusia akan tetap mengharamkan dan melarang perbuatan-perbuatan tersebut karena penilaian akal yang diberikan adalah seperti itu adanya. Ini sebabnya mereka menjadikan akal sebagai salah satu sumber hukum Islam.<sup>137</sup>

<sup>132</sup> Hadis ini menurut Imam Zaila'i hadis ini adalah *garib marfu'* dan tidak seorang pun perawi lain yang menceritakan hadis ini kecuali Ibnu Mas'ud (Wahbah az-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, hlm. 830).

<sup>133</sup> Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik hingga Modern*, alih bahasa M. Alaika Salamullah, dkk., cet. ke-5, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), hlm. 169-170.

<sup>134</sup> Mu'tazilah adalah sebuah aliran teologi (dalam Islam), yang muncul di Basrah (Irak) pada awal abad ke-8 (2 H). Aliran ini didirikan oleh Wasil bin Ata dan Amru bin Ubaid, pendampinya. Mereka sering disebut dengan kaum rasionalis dan teolog liberal dalam Islam, karena sangat mengagungkan penggunaan akal dalam proses pemikiran-pemikirannya (Harun Nasution, dkk., *Ensiklopedi Islam Indonesia*, hlm. 711-712).

<sup>135</sup> Al-Mulk (67): 10.

<sup>136</sup> Nasir Makarim Syirazi, *Inilah Aqidah Syi'ah*, cet. ke-2 (ttp.: Syibkah al-Fikr, 2009), hlm. 102.

<sup>137</sup> *Ibid.*, hlm. 95.

Dengan demikian, tidaklah heran apabila kemudian Said al-Asymawi menyatakan bahwa yang dimaksud dengan pemerintahan Allah (*hukûab Allah*) adalah pemerintahan yang berdiri di atas penetapan hukum (*al-tab kîm*) yang diterima oleh semua pihak, di mana mereka menerima dengan suka rela segala yang dihasilkan, dan pemerintahan ini tidak berdiri di atas hukum yang ditetapkan secara diktator dan otoriter.<sup>138</sup> Barangkali dengan begini salah satu tujuan hukum Islam, yaitu mewujudkan kemaslahatan dan keadilan secara penuh serta tidak memandang bulu akan tercapai karena ia memiliki kekuatan yang mengikat melalui lembaga Negara.

Lain pada itu, dari teori *maqâsid* ini kemudian dapat dijumpai titik-temu secara nyata antara pemikiran Sayyid Muhammad Rasyîd Ridâ dan Wahbah az-Zuhailî, yang hal itu berimplikasi terhadap kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam. Hal ini disadari dari adanya keinginan kuat Rasyîd Ridâ untuk mengembalikan segala urusan muamalah kepada pemerintah (Ulil Amri), sementara Wahbah az-Zuhailî sendiri memberikan peluang yang sangat besar kepada pemerintah dari sebuah Negara untuk ikut andil dalam membentuk hukum Islam menjadi sebuah undang-undang. Dari sini, titik-temu antara keduanya adalah semakin jelas, yaitu ketika Sayyid Muhammad Rasyîd Ridâ memberikan pendapatnya akan kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam asal hukum tersebut mengandung nilai keadilan, sementara menurut Wahbah az-Zuhailî hukum Negara bisa dijadikan sumber hukum Islam dengan syarat ia harus dihasilkan dari wahyu Ilahi, Al-Qur'an dan Hadis, sebagaimana penjelasan penyusun pada bab sebelumnya.

## G. Penutup

Berdasarkan apa yang telah diuraikan oleh penyusun dapat dipaparkan dalam bab yang telah dijelaskan sebelumnya, mengenai masalah kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam, maka dapat disimpulkan sebagai berikut: (1) Sayyid Muhammad Rasyîd Ridâ menerima kehujahan hukum Negara sebagai sumber Islam asal hukum tersebut mengandung nilai keadilan, baik hukum tersebut lahir di Negara Islam sendiri maupun lahir di Negara-Negara Barat, sebagaimana dipahami dari surat Al-Nisâ' (4): 59 dan 83. Dia menjadikan keadilan

---

<sup>138</sup> Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, alih bahasa Luthfi Thomafi, cet. ke-1, (Yogyakarta: LKIS, 2012), hlm. 168.

sebagai patokan dasar dari sebuah hukum Negara, karena keadilan itu sendiri adalah hukum Allah. Oleh kerennanya, di mana pun ditemukan sebuah hukum yang mengandung keadilan, maka itulah hukum Allah yang tidak membutuhkan koreksi lagi nas. Lebih dari itu, bahwa hukum yang dimaksud ini adalah hukum yang berkaitan dengan urusan mua'alah, seperti ketatanegaraan, pidana, politik, ekonomi, peradilan, dan lain sebagainya. Adapun mengenai urusan akidah dan ibadah, menurut Ridâ adalah dikembalikan sepenuhnya kepada wahyu Ilahi dan praktek ulama-ulama salaf; (2) Wahbah az-Zuhailî menolak secara keras kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam. Tidak lain karena ia (hukum Negara) adalah dihasilkan dari akal *an sich*, sedangkan para ulama telah sepakat bahwa akal tidak dapat dijadikan sumber hukum Islam. Menurutnya hukum Islam adalah harus disandarkan atau didasarkan kepada wahyu Ilahi, bukan kepada akal karena keterbatasan yang dimilikinya; dan (3) berdasarkan pembahasan tersebut terdapat persamaan dan perbedaan dari kedua pemikiran Sayyid Muhammad Rasyîd Ridâ dan Wahbah az-Zuhailî. Persamaannya adalah meski pun Wahbah az-Zuhailî menolak penggunaan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam karena didasarkan kepada akal, namun apabila hukum Negara tersebut dihasilkan dari wahyu Ilahi (Al-Qur'an dan Hadis) maka ia dapat dijadikan sebagai sumber hukum Islam. Sederhananya, Rasyîd Ridâ menerima kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam dengan syarat ia mengandung keadilan. Begitu pula dengan az-Zuhailî yang menerima kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam dengan syarat ia dihasilkan (disandarkan) kepada wahyu Ilahi (tidak dihasilkan dari akal murni), baik secara langsung maupun tidak, seperti kaidah-kaidah umum dan ruh (spirit) syariat Islam. Persamaan lainnya adalah terletak kepada kesepakatan keduanya mengenai pembuat hukum dalam Islam, yaitu hanyalah Allah Swt. semata. Adapun perbedaannya adalah; *pertama*, adalah terletak pada cara pandang mereka terhadap posisi akal dalam Islam untuk mengetahui dan menerapkan keadilan serta kemaslahatan sebagai bangunan dasar dan tujuan umum hukum Islam; *kedua*, metode tafsir yang digunakan oleh keduanya ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an termasuk surat Al-Nisâ' (4): 59 dan 83 sebagai landasan berpikir keduanya tentang kehujahan hukum Negara sebagai sumber hukum Islam. Rasyîd Ridâ menafsirkan Al-Qur'an langsung menggunakan

kekuatan akal nya sendiri tanpa harus merujuk kepada penafsir-penafsir lain, karena takut terpengaruh oleh penafsiran-penafsiran mereka (tafsir *bi ar-Ra'yi*), sementara Wahbah az-Zuhaili dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah menggabungkan antara akal dan riwayat (tafsir *bi ar-Ra'yi* dan *bi al-Ma'sûr*), yaitu merujuk kepada para ulama yang telah menafsirkan ayat-ayat tersebut. *Wa Allâh A'lam bi as-Sawâb... Wa Anfa'nâ wa al-Barakâh.*

## DAFTAR PUSTAKA

- Abul Makarim Isma'il, Abdul Hamid, *al-Adillah al-Mukhtalaf fihâ wa Atsaruhâ fî al-Fiqh al-Islâmî*, Kairo: Dar al-Muslim, t.t.
- Ahmad B.A., Idris, *Dasar-Dasar Hukum Islam dan 'Aqidah Ahlus Sunnah Wal Jama'ah*, Djakarta: Pustaka Azzam, 1963.
- Ainul Yaqin Mustari, Nasrullah, *Meretas Waktu: Sejuta Hikayat Bernapas Fikih*, cet. ke-1, Yogyakarta: Suka Press, 2015.
- 'Alwani, Taha Jabir al-, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence (Ushûl al-Fiqh al-Islâmî)*, USA: International Institute of Islamic Thought, 1994.
- Ali, Mohammad Daud, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. RajaGrafindo, 2007.
- Anwar, Rosihon, *Ulum Al-Qur'an untuk LAIN, STAIN, PTAIS*, cet. ke-4, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2013.
- Aziz, Amir Abdul, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî I & II*, Mesir: Maktabah Al-Iskandariyah, 1997.
- 'Atsimin, Muhammad bin Shalil al-, *al-Ushûl min 'Ilm al-Ushûl*, Alexanderia: Dar al-Iman, 2001.
- Asymawi, Muhammad Said al-, *Nalar Kritis Syari'ah*, alih bahasa Luthfi Thomafi, cet. ke-1, Yogyakarta: LKIS, 2012.

- Bari, Zakariya al-, *Mashâdir al-Abkâm al-Islamiyyah*, ttp.: Dâr al-Itiihâd al-‘Arabî, 1975.
- Dahlan, Abd. Rahman, *Ushul Fiqh*, cet. ke-1, Jakarta: Amzah, 2010.  
Departemen Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, Bandung: PT. Sygma Examedia Arkanleema, 2009.
- Djalil, A. Basiq, *Ilmu Ushul Fiqh 1 dan 2*, cet. ke-1, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.
- Djatnika, Rachmat, *Perkembangan Ilmu Fiqh di Dunia Islam*, dalam *Hukum Islam di Indonesia: Perkembangan dan Pembentukan*, cet. ke-1, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1991.
- Gilissen dan Emeritus Frits Gorlé, Emeritus John, *Sejarah Hukum: Sebuah Pengantar*, alih bahasa Freddy Tengker, cet. ke-5, Bandung: PT. Refika Aditama, 2011.
- Goldziher, Ignaz, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik hingga Modern*, alih bahasa M. Alaika Salamullah, dkk., cet. ke-5, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Glasse, Cyril, *Ensiklopedi Islam Ringkas*, cet. ke-2, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999), hlm. 167.
- Hanafie, A., *Ushul Fiqh*, Jakarta: Widjaya, 1989.
- Hakim, ‘Abdul Hamid, *al-Sullam*, Jakarta: CV. Sa’adiyah Putra, t.t.  
Hakim, Muhammad Taqiyul, *al-Ushûl al-‘Ammah li al-Fiqh al-Muqâran: Madhal ilâ Dirâsah al-Fiqh al-Muqâran*, cet. ke-2, ttp.: Dar al- Andalus, 1979.
- Haroen, Nasrun, *Ushul Fiqh*, Jakarta: Logos, 1989.
- Hasbiyallah, *Fiqh dan Ushul Fiqh: Metode Istinbath dan Istidlal*, cet. ke-1, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013.
- Hazairin, *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut al-Qur’an dan Hadith*, cet. ke-6, Jakarta: PT. Tinta Mas Indonesia, 1982.
- Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*, Jakarta: Erlangga, 2011.

- Kamali, Mohammad Hashim, *Membumikan Syariah: Pergulatan Mengaktualkan Islam*, alih bahasa Miki Salman, Bandung: PT. Mizan Publika, 2008.
- , *Principles of Islamic Jurisprudence*, Selangor: Pelanduk Publications, 1989.
- Khallaf, Abdul Wahab, *‘Ilmu Ushûl al-Fiqh*, cet. ke-2, Indonesia: al-Haramain, 2004.
- , *Masâdir al-Tasyrî’ al-Islâmî Fîmâ Lâ Nassa Fîhi*, cet. ke-2, Kuwait: Dâr al-Qalam, 1972.
- Khudri, Muhammad al-, *Ushul al-Fiqh*, cet. ke-6, Mesir, al-Maktabah al-Qabariyah al-Kubra, 1969.
- Lathifah, Itsnaatul, “Melawan Mainstream! Membedah Negara Islam Bersama Prof. Noorhaidi Hasan, M.A., M.Phil., Ph.D” *Mazhabuna: Media Transformasi Pemikiran Keislaman*, No. 08, Th. 2014.
- Mahmassani, Sobhi, *Filsafat Hukum dalam Islam*, alih bahasa Ahmad Sudjono, cet. ke-2, Bandung: PT. Al-Maarif, 1981.
- Mawardi, Ahmad Imam, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqalliyât dan Evolusi Maqâshid al-Syarî’ah dari Konsep ke Pendekatan*, cet. ke-1, Yogyakarta: Lkis, 2012.
- Mudzhar, Mohammad Atho, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, alih bahasa Soedarso Soekarno, Jakarta: INIS, 1993.
- Mughniyyah, Muhammad Jawwad, *‘Ilm Ushûl al-Fiqh fî Tsawbibî al-Jadîd*, Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayi’in, 1975.
- Nadwî, ‘Alî Ahmad al-, *al-Qawâ’id al-Fiqhiyyah: Maḥmûmubâ, Nasy’atubâ, Tatawwurubâ, Dirâsah Mu’allafâtihâ, Adillatubâ, Mahammatusubâ, Tatbîqâtihâ*, cet. ke-1, Beirut: Dâr al-Qalam, 1986.
- Nasution, dkk., Harun, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 2011.

- , *Akal dan Wahyu dalam Islam*, Jakarta: UI-Press, 2011.
- Purwanto, Muhammad Roy, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap konsep Maslahah Najmuddin al-Tûfî*, cet. ke-1, Yogyakarta: Kaukaba, 2014.
- Rasyîd Ridâ, Muhammad, *Tafsîr al-Qur'â al-Hakîm (al-Manâr)*, 12 jilid, Beirut: Dâr al-Marifah, 1993.
- Suryadilaga, dkk., M. Alfatih, *Metodologi Ilmu Tafsîr*, Yogyakarta: Teras, 2005.
- Suyatno, *Dasar-Dasar Ilmu Fiqh & Ushul Fiqh*, Jogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Shiddiq, Sapiudin, *Ushul Fiqh*, cet. ke-1, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011.
- Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi ash-, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Mazhab*, cet. ke-1, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997.
- , *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- , *Falsafah Hukum Islam*, cet. ke-1 Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Shihab, M. Quraish, *Studi Tafsir Al-Manar: Karya Muhammad 'Abdub dan M. Rasyid Ridha*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Shofiyullah MZ, *Usûl al-fiqh: Sebuah Pendekatan Baru*, Yogyakarta: Cakrawala Media, 2010.
- Syâfi'î, Muhammad ibn Idrîs al-, *al-Um*, Beirut: Dâr al-Qutaibah, 1996.
- , *al-Risâlah*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t. Syafe'i, Rachmat, *Ilmu Ushul Fiqh untuk UIN, STAIN, PT AIS*, cet. ke-3, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2007.
- Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh 1 & 2*, cet. ke-5, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011.
- Syatibi, Abi Ishaq al-, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Mesir: Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.t.

- Syibli, Muhammad Mushtafa, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî: al-Muqaddimah al-Ta'rifyyah bi al-Ushûl wa Adillab al-Abkâm wa Qawâ'id al-Istinbâth*, Beirut: Dar al-Jami'iyyah, t.t.
- Syirazi, Nasir Makarim, *Inilah Aqidah Syi'ah*, cet. ke-2, ttp.: Syibkah al-Fikr, 2009.
- Syukur, M. Amin, *Fiqh dalam Rentang Sejarah: Sebuah Pengantar*, dalam *Epistemologi Syara: Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Syukur, Sarmin, *Sumber-Sumber Hukum Islam*, cet. ke-1, Surabaya: al-Ikhlas, 1993.
- Schacht, Joseph, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Libnani, 1981.  
Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa,  
*Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. ke-2, (Jakarta: Balai Pustaka, 1989), hlm. 590).
- Tunji, Abdus Salam al-, *al-Syarî'ah al-Islâmiyyah fî al-Qur'ân al-Karîm*, 3 jilid, cet. ke-2, ttp.: Dâr al-Kutub al-Watniyyah, 1997.
- Turki, Abdullah bin Abdul Muhsin al-, *Ushûl Mazhab al-Imâm Ahmad: Dirâsah Ushûliyyah Muqâranah*, cet. ke-3, Riyad: Maktabah Riyadh al-Hadisah, 1980.
- Umar, dkk., Muin, *Ushul Fiqh I*, Jakarta: Depag, 1985.
- Wahyudi, Yudian, *Usûl al-fiqh Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2007.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Ushûl al-Fiqh*, ttp.: Dâr al-Fikr al-'Arâbî, t.t.  
—————, *al-Imâm as-Sâdiq: Hayâtubû wa 'Isrubû- Ârâ'uhû wa Fiqhubû*, ttp.: tnp., t.t.  
—————, *Târîkh al-Mazâhib al-Islâmiyyah fî al-Siyâsah wa al-'Aqâ'id wa Târîkh al-Mazâhib al-Fiqhiyyah*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.
- Zuhailî, Wahbah az-, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, 2 jilid, cet. ke-1, Suriah: Dâr al-Fikr, 1986.

- , *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, Suriah: Dar al-Fikr, 1999.
- , *al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, 8 jilid, cet. ke-2, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1985.
- , *Ijtihâd al-Tâbi'în*, cet. ke-1, Damsyiq: Dâr al-Maktabî, 2000.
- , *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syar'iyyah wa al-Manhaj*, 16 jilid, cet. ke-10, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 2009.

