

AKTUALISASI AL-QAWĀ'ID AL-KHAMS
TERHADAP PROBLEMATIKA KONTEMPORER

Oleh: Ashar*

Abstract: The canon of interpretation in Islamic jurisprudence (*al-qawā'id al-fiqhiyah*) is like a bridge for an Islamic Jurist (*faqih*) to find a common thread in analyzing and deciding the extent of the legal problems. It also serves as the meeting point of the Islamic-jurisprudence-related issues. This is what makes an Islamic Jurist wiser and more sensible in applying *fiqh* at different times and places. When they provide an interpretation on a similar case, they take into account the situation and condition, as well as different customs. At the level of actualization, al-Qawā'id al-Khams can be applied to almost all of the discussion in the discourse of Islamic jurisprudence. The five rules of *fiqh* are always used as the base and backrest each Islamic Jurists in providing answers and solutions to various problems of life since the classical time to present.

Kata Kunci : Aktualisasi, al-Qawā'id al-Khams, Kontemporer

I. Pendahuluan

Kekayaan peradaban Islam di bidang hukum yang masih jarang ditulis adalah kaidah-kaidah fiqh, juga merupakan salah satu dari sekian banyak warisan peradaban Islam bernuansa ilmiah, yang sangat perlu untuk didalami, dielaborasi, dan dikembangkan sebagai *wasīlah*¹ dalam rangka mewujudkan syari'at Islam sebagai *rahmatan lil 'ālamīn*.

Kaidah-kaidah fiqh bagaikan jembatan bagi seorang *faqīh*² untuk mengetahui benang merah dalam menganalisa dan memutuskan berbagai permasalahan dalam luasnya dunia fiqh, dan juga merupakan titik temu dari berbagai masalah fiqh tersebut. Hal inilah yang menjadikan seorang *faqīh* lebih arif dan bijak di dalam menerapkan fiqh pada waktu dan tempat yang berbeda

* Dosen Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam, IAIN Samarinda.

¹*Wasīlah* berarti sarana, pendekatan. **Lihat:** Ibrāhīm Muṣṭafā', et. al., *al-Mu'jam al-Waṣīṭ*, Juz. II., (Cet. II; Istanbūl: Maktabat al-Islāmiyah, 1972 M/1392 H), h. 1032.

²*Al-Faqīh* artinya seorang alim yang memiliki ilmu yang mendalam; seorang alim yang menguasai *uṣūl al-syarī'ah* dan hukum-hukum yang berkaitan dengannya; istilah *faqīh* juga terkadang disandarkan kepada orang yang mahir membaca al-Qur'ān dan mengajarkannya; bentuk jamaknya *fuqahā'*. **Lihat:** *Ibid.*, h. 698.

ketika memberikan interpretasi pada suatu kasus yang sama, dengan tetap mempertimbangkan situasi dan kondisi, serta adat kebiasaan yang berlainan.

Kaidah-kaidah fiqh tersebut juga yang menjadikan seorang *faqīh* lebih peka dan moderat dalam menyingkapi masalah-masalah sosial, ekonomi, politik, budaya, dan memberikan solusi terhadap problem-problem kemasyarakatan lainnya yang terus menerus muncul dan berkembang, dengan tetap mempertimbangkan faktor *maslahat* dan *muḍārat*, yang bertujuan utama untuk menjaga maksud-maksud *syara'* atau *maqāṣid al-syarī'ah*.

Dua unsur yang membedakan pengetahuan ilmiah dengan pengetahuan pengalaman, ialah unsur informasi dan unsur metodologi. Kedua unsur tersebut merupakan pilar utama dalam bangunan dan badan pengetahuan ilmiah, disamping unsur substansi. Oleh karena itu, pengembangan suatu disiplin ilmu identik dengan pengembangan kedua unsur tersebut. Sementara itu, dalil dan teori merupakan dua unsur yang paling dikenal, baik oleh kaum akademik maupun dalam masyarakat pada umumnya.³

Perumusan kaidah-kaidah fiqh tersebut, tentunya bersumber dari dalil-dalil *syara'* atau *naṣ* (al-Qur'ān dan Sunnah), yang diinterpretasi oleh para ulama dengan merujuk kepada substansi fiqh dari beragam mazhab fiqh. Ketika mazhab fiqh telah menjadi entitas dan identitas ulama, masing-masing mazhab memiliki rumusan dan perbendaharaan kaidah fiqh, sehingga keragaman kaidah fiqh merupakan kekayaan intelektual dalam ilmu fiqh.

Ketika munculnya mazhab-mazhab fiqh yang berupaya untuk memberikan solusi jitu pada perkembangan wacana-wacana fiqh, dengan merujuk pada kaidah-kaidah fiqh sebagai sebuah metodologi dalam menyoroti wacana fiqh tersebut, maka nuansa kaidah fiqh menurut mazhab manapun dapat dijadikan patokan untuk diaplikasikan bagi penataan entitas kehidupan manusia dan bagi pengembangan wacana intelektual.

penulis berupaya menelusuri tentang urgensi *al-qawā'id al-fiqhiyyah*, sumber dan keuhujjahannya terhadap wacana-wacana dalam fiqh Islam. Dalam arti,

³Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh: Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*, Ed. 1., Jilid 1., (Cet. I; Bogor: Kencana, 2003), h. 99.

mengungkap sejauhmana ulama-ulama menggunakan kaidah-kaidah fiqh tersebut dalam memberikan solusi terhadap berbagai permasalahan ummat, serta berupaya menelusuri secara historis asal muasal kaidah-kaidah tersebut, khususnya lima kaidah dasar yang pokok, yang dikenal dengan *al-Qawā'id al-Khams*. Berdasarkan uraian latar belakang di atas, maka penulis akan membahas: pertama, bagaimana sejarah munculnya *al-Qawā'id al-Khams*? Kedua, bagaimana konsep dan aktualisasi *al-Qawā'id al-Khams* dalam merespon problematika kontemporer?

II. Pembahasan

A. Sejarah Munculnya *al-Qawā'id al-Khams*

Kaidah-kaidah fiqh bukanlah merupakan hal baru dalam Islam. Kaidah-kaidah tersebut telah ada sebelum ia dikenal sebagai salah satu dari disiplin ilmu Islam (*Islamic Studies*), bahkan kaidah-kaidah fiqh itu tumbuh seiring sejalan dengan proses awal diturunkannya syari'at, sejak turunnya wahyu Allah SWT kepada Nabi saw, karena sesungguhnya di antara ayat-ayat al-Qur'ān dan Ḥadīṣ-ḥadīṣ Nabi saw ada yang merupakan kaidah, dari kaidah tersebut terpancar berbagai cabang dan permasalahan fiqh yang banyak.

Setelah berlangsung beberapa tahun kemudian, dengan berakhirnya masa keemasan Islam, tiga generasi mulia (Sahabat, Tabi'īn, dan Tābi' al-Tabi'īn), periodisasi sejarah pun mulai memasuki *'aṣru al-tadwīn* (masa kodifikasi) dalam berbagai disiplin ilmu Islam, khususnya pada masa kodifikasi buku-buku fiqh dan munculnya keanekaragaman maḏhab fiqh. Maka bermunculan buku-buku para ulama ketika itu yang membahas mengenai *ḍawābiṭ* dan kaidah-kaidah fiqh. Di antaranya buku yang berjudul *al-Kharrāj* yang ditulis oleh Imām Abū Yūsuf⁴ murid dari Imām Abū Ḥanīfah⁵, dan juga buku *al-Aṣlu* yang ditulis

⁴Ya'qūb ibn Ibrāhīm ibn Ḥubaiḥ ibn Ḥubaisī ibn Sa'ad ibn Bujair ibn Mu'āwiyah al-Anṣārī al-Kūfī, Abū Yūsuf, lahir pada tahun 113 H. dan wafat tahun 182 H. **Lihat:** Syamsuddīn ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Uṣmān al-Ḍahabī, *Siyar al-A'lām*, Juz. VIII., h. 535.;

⁵al-Nu'mān ibn Ṣābit ibn Zau'ī al-Taimī al-Kūfī, maula Banī Tamīmillāh ibn Ṣa'labah, dikatakan bahwasanya beliau adalah keturunan asli Persia, seorang Imām dan *faqīh* negeri Iraq, madrasah yang beliau dirikan sangat terkenal dengan istilah *madrasah ahli al-ra'yi*, dan

oleh Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Syaibānī⁶ yang juga merupakan salah satu murid terbaik Abū Ḥanīfah, juga buku *al-Mudawwanah* yang beraliran mazhab fiqh Imām Mālik, serta buku *al-Umm* yang dikarang oleh Imām al-Syāfi'ī. Buku-buku di atas merupakan buku-buku perdana yang ditulis dalam disiplin ilmu fiqh, namun di dalamnya juga disebutkan berbagai kaidah-kaidah fiqh dan *ḍawābiṭ* fiqh. Demikian pula buku yang berjudul *al-Masā'il* yang diriwayatkan oleh Abū Dawūd Sulaimān ibn al-Asy'as⁷ dari Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, secara eksplisit juga menyebutkan beberapa kaidah-kaidah fiqh tersebut.

Adapun pembukuan ilmu *al-qawā'id al-fiqhiyyah* (kaidah-kaidah fiqh) sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri dan terlepas dari ilmu fiqh, maka dengan menelaah buku-buku yang membahas mengenai ilmu ini, dapat ditarik kesimpulan bahwa ulama-ulama mazhab Ḥanafī lah yang pertama kali membukukan *al-qawā'id al-fiqhiyyah* sebagai suatu disiplin ilmu yang mandiri.

Di antara ulama-ulama tersebut, salah satunya adalah Abū Ṭāhir al-Dibās. Disebutkan bahwasanya Imām Abū Ṭāhir al-Dibās⁸ salah seorang tokoh mazhab Ḥanafīyah, yang bermukim di daerah yang dikenal dengan negeri "*Mā Warā'a al-Naḥar*", berhasil menyimpulkan fiqh mazhab Ḥanafīyah, kedalam empat belas kaidah fiqh, ketika berita itu didengar oleh Imām Abū Sa'īd al-Harawi beliau segera bersafar kepada al-Dibās. Abū Ṭāhir al-Dibās adalah orang

kepadanya dinisbatkan mazhab Ḥanafīyyah, dilahirkan tahun 80 H. semasa dengan para sahabat kecil, dan beliau sempat melihat Anas ibn Mālik ketika beliau berkunjung ke Kufah, dan beliau wafat tahun 150 H. **Lihat:** Syamsuddīn ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Usmān al-Ḥanbalī, Juz. VI., *ibid.*, h. 390.; Abū al-Faraj 'Abdul Hayy ibn al-'Imād al-Ḥanbalī, Juz. I., h. 227.

⁶Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Farqad al-Syaibānī al-Kūfī, Abū 'Abdillāh, murid dari Imām Abū Ḥanīfah, lahir di kota Wāsiṭ tahun 132 H. kemudian beliau tumbuh di kota Kufah dan akhirnya tinggal di Baghdād, wafat di kota Rai tahun 189 H. **Lihat:** Syamsuddīn ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Usmān al-Ḥanbalī, Juz. IX., *op cit.*, h. 134.;

⁷Sulaimān ibn al-Asy'as ibn Syadād ibn 'Amr ibn 'Āmir, al-Imām Abū Dawūd al-Azdī al-Sajistāny, *Syekh al-Sunnah*, pemuka para penghapal Ḥadīst, *Muḥaddist* kota Bashrah, lahir tahun 202 H. dan wafat tahun 275 H. **Lihat:** Juz. XIII., *Ibid.*, h. 203.

⁸Muḥammad ibn Muḥammad ibn Sufyan, Abū Thahir al-Dibās, Imām Ahlu al-Ra'yi Iraq di zamannya, pernah menjadi *Qādī* di Syam, kemudian ia pergi ke Mekah dan wafat di sana. **Lihat:** Abū al-Ḥasanāt Muḥammad ibn 'Abdul Hay al-Kanawī al-Hindī, *al-Fawā'idu al-Bahiyatu fī Tarājimi al-Ḥanafīyyah*, (t. Cet; Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1323 H.), h. 187.

yang buta (tidak melihat), ia kemudian sering mengulang-ulangi empat belas kaidah tersebut setiap malam di masjid ketika masjid dalam keadaan kosong, al-Harawi kemudian menyiapkan posisinya, sementara semua jama'ah telah keluar masjid, lalu al-Dibās pun mengunci pintu masjid. Ia kemudian sempat mengulangi tujuh dari kaidah-kaidah fiqh tersebut, kaidah itupun didengar oleh al-Harawi dan dihapalkannya, namun hal itu diketahui oleh al-Dibās sehingga ia memukul al-Harawi dan mengeluarkannya dari masjid, sejak saat itu, al-Dibās tidak pernah lagi mengulangi kebiasaannya itu. Adapun al-Harawi, maka ia kembali kepada sahabat-sahabatnya dan menyebarkan tujuh kaidah yang telah didengarnya dari al-Dibās tersebut.⁹

Berita dan kejadian di atas didengar oleh al-Qāḍī Husain¹⁰, ia pun kemudian berusaha mengumpulkan fiqh mazhab Syāfi'iyah dan berhasil menyimpulkannya kedalam empat kaidah besar, yaitu:

1. Keyakinan tidak dapat dihilangkan oleh keraguan (*الْيَقِينُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ*).
2. Kesulitan mendatangkan kemudahan (*المُشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ*).
3. Kemudaratan harus dihilangkan (*الضَّرُّ يُزَالُ*).
4. Adat kebiasaan dapat digunakan sebagai landasan hukum (*العَادَةُ مُحْكَمَةٌ*).¹¹

Keempat kaidah tersebut, di kemudian hari menjadi cikal bakal munculnya *al-qawā'id al-khams al-kubrā*, setelah beberapa ulama fiqh mazhab Syāfi'ī menambahkan satu kaidah lagi yaitu: (*الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا*) “*Hukum setiap*

⁹Jalaluddīn 'Abdurrahmān bin Abī Bakar al-Suyūṭī, *al-Asybah wa al-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqhi al-Syāfi'iyyah*, Juz. I., (Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1419H/1998M), h. 7.; Kisah ini masih diragukan keabsahannya, sebab tidak pantas perbuatan seperti itu dilakukan oleh seorang ulamā', apalagi menyembunyikan ilmu, *Wallahu a'lam*. **Lihat juga:** Ismā'īl ibn Ḥasan ibn Muḥammad 'Ulwān, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Khams al-Kubrā wa al-Qawā'id al-Mundarijah Taḥtāhā*, (Cet. II; Dammām: Dār Ibnī al-Jauzy, 1420 H), h. 47.

¹⁰al-Ḥusain ibn Muḥammad ibn Aḥmad, Abū 'Alī al-Marwazī al-Qāḍī al-Syāfi'ī, salah seorang ulamā' mazhab Syāfi'ī, wafat tahun 462 H. **Lihat:** Syamsuddīn ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Usmān al-Ḥabābī, Juz. XVIII., *op. cit.*, h. 260.; Abū Naṣr 'Abdul Wahhāb ibn 'Alī al-Subkī, Juz. IV., *op. cit.*, h. 356.

¹¹Jalaluddīn 'Abdurrahmān bin Abī Bakar al-Suyūṭī, *op. cit.*, h. 7 dan 33.

perkara tergantung kepada maksudnya”, sehingga kesemuanya menjadi lima kaidah fiqh yang pokok dan disepakati oleh ulama-ulama.

B. Aktualisasi al-Qawā'id al-Khams Terhadap Problematika Kontemporer

Prinsip Islam sebagai agama yang bersifat universal dan integral, juga merupakan pandangan yang dianut oleh Hasan al-Banna, hal tersebut dinyatakannya ketika meletakkan prinsip-prinsip dasar organisasi yang didirikannya yaitu *Ikhwān al-Muslimīn* di Mesir, al-Banna menyatakan:

”Islam itu adalah tata aturan yang lengkap, meliputi semua segi kehidupan. Islam adalah negara dan bangsa, atau pemerintahan dan masyarakat, moral dan kekuasaan, rahmat dan keadilan, peradaban dan undang-undang, ilmu pengetahuan dan hukum ...”¹²

Hal itu tentu saja hanya berlaku bagi orang-orang yang berkeyakinan bahwa ajaran-ajaran al-Qur'ān merupakan landasan argumentasi yang absolut (*qaṭ'ī*). Nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'ān, memberikan isyarat bahwa al-Qur'ān sebagai dasar hukum yang absolut senantiasa berjalan seiring dengan perkembangan kehidupan umat manusia, berlaku sepanjang masa, sepanjang zaman, dan di semua wilayah di atas permukaan alam ini. Pernyataan tersebut mungkin saja terlalu ekstrim bagi sebagian orang, namun itulah sikap penulis sebagaimana istilah yang sangat terkenal yaitu, *al-Islāmu ṣāliḥun li kulli zamānin wa makānin*.

Dari segi metodologi, untuk menjawab masalah-masalah kontemporer, ulamā' mencari kasus-kasus yang dibahas dalam kitab-kitab lama, atau kasus-kasus yang analog dengannya. Pengambilan keputusan seperti ini dibimbing oleh seperangkat prinsip umum, yang disebut *uṣūl fiqh* (dasar-dasar fiqh) dan kaidah-kaidah fiqh. Di antaranya, ada prinsip pertimbangan manfaat dan mudarat (keburukan) dari suatu keputusan; prinsip mendahulukan menghindari keburukan; prinsip bahwa manfaat yang amat besar dapat mengatasi keburukan-keburukan inheren yang lebih kecil; prinsip darurat (sesuatu yang dalam keadaan normal tak diperbolehkan, tapi dalam keadaan darurat diperbolehkan); prinsip *maṣlahah* atau

¹²Hasan al-Banna, *al-'Aqā'id: Syarḥu Uṣūli al-Isyrīn Ilā al-Syabāb*, (t. Cet; Kuwait: Maktabah al-Manār al-Islāmiyyah, 1371 H.), h. 1.

kesejahteraan publik; dan lain sebagainya. Maka, pada pembahasan ini, penulis berupaya untuk memaparkan beberapa contoh aplikasi yang menunjukkan adanya relevansi *al-qawā'id al-khams* terhadap wacana problematika kontemporer.

1. Pemerintahan

Pemilu dan Demokrasi

Dalam dimensi keilmuan, hubungan antara agama dan negara, Islam dan politik, atau hukum Islam dan kekuasaan politik (negara), senantiasa menjadi wacana yang menarik untuk diperbincangkan, baik oleh kalangan muslim maupun Islamolog, kaum intelektual dan akademisi maupun para aktifis dari berbagai lapisan masyarakat. Secara sederhana kaum muslimin ingin mengetahui bagaimana Islam menyingkapi berbagai wacana tersebut dalam prespektif fiqh. Dalam sub bab ini, penulis mengemukakan beberapa hal yang berkaitan dengan bidang politik dan pemerintahan yang ditinjau dari sisi hubungannya dengan *al-qawā'id al-khams*.

Demokrasi dalam sejarahnya, mengalami pertumbuhan dan perkembangan melalui proses-proses historis yang sangat panjang. Konsep demokrasi bukanlah konsep yang mudah dipahami, sebab ia memiliki konotasi makna, variatif, evolutif, dan dinamis. Oleh karena itu, praktiknya di setiap negara tidak akan selalu sama.¹³ Meski dalam praktiknya berbeda, tetapi ada unsur yang menjadi dasar demokrasi, yaitu: 1) ada kebebasan membentuk dan menjadi anggota perkumpulan; 2) kebebasan menyatakan pendapat; 3) ada hak dalam pemungutan suara; 4) ada kesempatan untuk dipilih; 5) ada hak berkampanye; 6) ada pemilihan yang bebas dan jujur; 7) terdapat berbagai sumber informasi; 8) semua lembaga yang bertugas merumuskan kebijakan pemerintahan, harus bergantung kepada keinginan rakyat.¹⁴

Apabila unsur-unsur demokrasi di atas dirunut dalam aplikasinya di Indonesia, maka dapat dikatakan sebagian besarnya telah diaplikasikan pada

¹³Bagir Manan, *Pengujian Yustisial Peraturan Perundang-undangan dan Perbuatan Administrasi Negara di Indonesia*, (Makalah, Yogyakarta: 1994), h. 2.

¹⁴Abdul Latif, *Fungsi Mahkamah Konstitusi dalam Upaya Mewujudkan Negara Hukum Demokrasi*, (t. Cet; Yogyakarta: Total Media, 2007), h. 38.

sistem demokrasi Indonesia. Salah satunya yaitu dengan diselenggarakannya pemilihan umum (Pemilu) yang bertujuan untuk memilih para wakil rakyat yang akan duduk di parlemen atau dewan legislatif, yang sekaligus merupakan perpanjangan tangan dari suara rakyat. Dewan legislatif dalam tata negara Indonesia adalah Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) yang merupakan perwakilan dari seluruh rakyat Indonesia sekaligus sebagai lembaga tertinggi negara. Untuk selanjutnya, lembaga lembaga legislatif lainnya adalah Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) di tingkat pusat, DPRD Tk.I di tingkat provinsi, dan DPRD Tk. II di tingkat Kabupaten/Kotamadya. Orang-orang yang duduk pada lembaga-lembaga tersebut dipilih melalui suatu pesta demokrasi yang dinamakan pemilihan umum (Pemilu).

Sebagaimana kontroversi sistem demokrasi pada kalangan cendekiawan dan aktifis muslim di Indonesia, demikian pula keikutsertaan dalam Pemilu, menimbulkan polemik di antara aktifis Islam, ada yang membolehkannya dan bahkan sampai pada pernyataan "ekstrim" yaitu mewajibkannya atau mengharamkannya.¹⁵ Dalam Islam, penyebutan untuk nama demokrasi sering digunakan istilah *syūrā*. Istilah *syūrā* berasal dari kata kerja *syāwara* - *yusyāwiru* yang berarti menjelaskan, menyatakan, atau mengajukan dan mengambil sesuatu. Bentuk-bentuk lain yang berasal dari kata *syāwara* adalah *asyāra* (memberi

¹⁵Kontroversi tentang sistem demokrasi dan pemilu, bukanlah merupakan hal baru dalam perkembangan politik Islam di Indonesia, sebagian organisasi Islam yang "ekstrim" seperti, sebagian kelompok Salafiyah atau Ahlussunnah Waljama'ah, sebagian aktifis Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dibawah pimpinan Irfan S. Awwas, atau Jama'ah Anshārut Tauhīd di bawah pimpinan Abū Bakar Ba'asyīr, atau Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) bahkan dengan tegas menolak sistem demokrasi yang dinilai bertentangan dengan prinsip Islam, dengan salah satu landasan argumentasi adalah pemahaman tekstual ayat di atas (QS. 6:116), yang berindikasi pada ketidakikutsertaan mereka pada Pemilu, dan yang semacamnya. Hal itu, tentu jauh berbeda dengan sikap dari kelompok Ikhwan al-Muslimin di Indonesia yang berevolusi menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS) lebih memilih bergabung dalam sistem demokrasi walaupun pada dasarnya mereka juga tidak setuju dengan sistem tersebut, namun berupaya untuk melakukan revolusi damai dari dalam sistem demokrasi itu sendiri menuju sistem pemerintahan Islāmī. Polemik dalam persoalan ini bertambah panjang ketika pada akhir tahun 2008 lalu, salah satu tokoh PKS dan mantan Presiden PKS, Hidayat Nurwahid membuat pernyataan "Haram Golput", bahkan polemik tersebut kemudian direspon dalam pertemuan Majelis Ulama se-Indonesia di Padang Panjang pada tanggal 24-26 Januari 2009.

isyarat), *tasyāwara* (berunding, saling bertukar pendapat), *syāwir* (meminta pendapat, musyawarah), dan *mustasyir* (meminta pendapat orang lain).¹⁶

Dalam Islam, *syūrā* yang berarti bermusyawarah merupakan tradisi yang telah lama dilaksanakan oleh Rasūlullāh saw Dasar-dasar normatif banyak disebutkan dalam al-Qur'ān, di antaranya:

Terjemahnya :

"Dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarat antara mereka ...". (QS. al-Syūrā (42):38).¹⁷

Ayat di atas menghendaki agar umat Islam melakukan musyawarah dalam menghadapi setiap masalah, dan ini merupakan ketetapan Allah SWT yang dijadikan prinsip dasar dalam tata kehidupan masyarakat Muslim. hal tersebut bertujuan untuk mencari jalan terbaik dalam memecahkan masalah. Walaupun demikian, kekuatan *nuṣūṣ al-syara'* juga tetap menjadi landasan argumentasi utama dalam permasalahan ini, sebagaimana firman Allah SWT yang berbunyi:

Terjemahnya :

"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 Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya". (QS. al-Nisā' (4):59).¹⁸

Berdasar pada dalil-dalil di atas dan beberapa dalil lainnya dalam al-Qur'an (3:159), menurut Amin Rais, mungkin benar mengatakan bahwa *syūrā* dapat disebut demokrasi, tetapi dia secara sengaja menghindari istilah itu dalam konteks politik Islam, karena istilah demokrasi saat ini telah banyak

¹⁶Abdul Aziz Dahlan, et. al., (Ed.), Juz. IV., *op. cit.*, h. 1264.

¹⁷Kementrian Urusan Agama Islam, Wakaf, Da'wah dan Irsyād Kerajaan Saudi Arabia, *op. cit.*, h. 789.

¹⁸*Ibid.*, h. 128.

disalahpahami. Namun demikian, Amin Rais tidak melihat adanya pertentangan antara Islam dengan demokrasi. Mengingat konsep *syūrā* dapat berperan sebagai benteng yang kuat menentang pelanggaran negara, otoritarianisme, despotisme, kediktatoran, dan sistem-sistem lain yang mengabaikan hak politik rakyat. Partisipasi politik rakyat dihormati sepenuhnya dalam penyelenggaraan negara, karena mereka pada hakikatnya adalah para pemilik negara.¹⁹

Dari berbagai polemik tersebut, sesungguhnya ada dua hal prinsipil yang membedakan antara *syūrā* dan demokrasi, yaitu: *Pertama*, demokrasi adalah sistem politik sekuler, yang kedaulatannya berada di tangan rakyat, sedangkan dalam Islam kedaulatan berada di tangan Tuhan, dan suara mayoritas tidak dapat atau tidak mungkin mengubah syari'at, serta kedaulatan rakyat dibenarkan selama tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah. *Kedua*, dalam praktiknya suara rakyat dapat dimanipulasi, baik melalui ancaman maupun rayuan. Islam adalah sistem yang unik, yang mengembangkan prinsip-prinsip *syūrā* (musyawarah) dan hak-hak asasi manusia, di mana hak masing-masing sangat dihargai dan tidak dapat dimanipulasi.²⁰

Dengan demikian, dapat penulis simpulkan bahwa demokrasi merupakan istilah yang digemakan oleh para pemikir Barat dalam menciptakan iklim dan sistem politik modern, yang dikembangkan dengan berbagai modifikasi pada setiap penerapannya, sementara jauh sebelum itu, Islam telah mempopulerkan sistem *syūrā* yang bukan hanya berada pada tataran konsep normatif belaka, namun sampai pada tataran aplikasi di masa Nabi saw bahkan secara historis, hal itu merupakan realitas sejarah yang tidak dapat dipungkiri.

Menyingkapi perbedaan interpretasi dan polemik yang berkaitan dengan sistem demokrasi atau keikutsertaan dalam pemilu, maka menurut hemat penulis, hal tersebut dapat dianalisa dengan menggunakan kaidah-kaidah fiqh yang bertujuan untuk meraih kemaslahatan (*jalbu al-māṣāliḥ*) dan mencegah

¹⁹M. Amin Rais, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, (Cet. II; Jakarta: Mizan, 1989), h. 48.

²⁰Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Demokrasi*, dalam Frans Magniz Suseno, at. al., *Agama dan Demokrasi*, (t. Cet; Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1992), h. 43.

kemudaran (*daf'u al-mafāsīd*). Permasalahan pokok adalah, apakah hal tersebut termasuk dalam masalah *ta'abbudiyah* atau berada pada wilayah *ijtihādiyyah*, sehingga wajar terjadi perbedaan interpretasi dalam hal tersebut.

2. Muamalat

Sistem Transaksi Pasar Bursa

Bursa adalah pasar yang di dalamnya usaha jual beli saham, berkaitan dengan hasil bumi (pertanian), yang melibatkan para broker yang menjadi perantara antara penjual dengan pembeli. Dinamakan "bursa", ada yang mengatakan karena diambil dari sebuah nama hotel di Belgia di mana kalangan konglomerat dan para broker berkumpul untuk melakukan operasi kerja mereka, atau dinisbatkan kepada seorang lelaki Belgia bernama "Deer Bursiah" yang memiliki sebuah istana tempat berkumpulnya kaum konglomerat dan para broker untuk tujuan yang sama.²¹

Fenomena munculnya sistem transaksi pasar bursa dalam sistem perekonomian dunia secara global, tentunya memiliki berbagai dampak terhadap pergerakan dalam bidang ekonomi, baik dampak positif maupun dampak negatif. Di antara dampak positif pasar bursa yang dapat disebutkan antara lain:

- 1) Pasar bursa ini membuka pasar tetap yang mempermudah para pembeli dan penjual untuk saling bertemu lalu melakukan transaksi langsung maupun transaksi berjangka terhadap saham, giro, maupun barang-barang komoditi.
- 2) Mempermudah pendanaan pabrik-pabrik dan proyek pemerintah melalui penjualan saham dan kertas-kertas giro komersial.
- 3) Mempermudah penjualan saham dan giro pinjaman kepada orang lain dan menggunakan nilainya. Karena perusahaan yang mengeluarkan saham-saham itu tidak mematok harga murni untuk para pemiliknyanya.

²¹Ṣalāh al-Ṣāwī, dan 'Abdullāh al-Muṣliḥ, *Mā Lā Yasa'u al-Tājiru Jahluhu*, diterjemahkan oleh Abu 'Umar Basyir, *Fiqh Ekonomi Keuangan*, (Cet. I; Jakarta: Darul Haq, 1422 H./2001 M.), h. 291.

- 4) Mempermudah mengetahui timbangan harga-harga saham, giro piutang, serta barang-barang komoditi, yakni pergulatan semua hal tersebut dalam dunia bisnis melalui aktivitas penawaran dan permintaan.²²

Adapun dampak negatif dari pasar bursa saham ini dapat digambarkan pada hal-hal berikut:

- 1) Transaksi berjangka dalam pasar saham ini sebagian besarnya bukanlah jual beli sesungguhnya, karena tidak adanya unsur serah terima barang antara dua pihak yang bertransaksi.
- 2) Kebanyakan penjualan dalam pasar ini adalah penjualan sesuatu yang tidak dimiliki, baik itu berupa mata uang, saham, giro piutang, atau barang komoditi komersial dengan harapan akan dibeli di pasar sesungguhnya dan diserahkan pada saatnya nanti, tanpa mengambil uang pembayaran terlebih dahulu pada waktu transaksi sebagaimana syaratnya jual beli *al-salam*.
- 3) Pembeli dalam pasar ini kebanyakan membeli dan menjual kembali barang yang dibelinya sebelum ia terima.
- 4) Yang dilakukan oleh para pemodal besar dengan memonopoli saham dan sejenisnya serta barang-barang komoditi komersial lain di pasaran agar bisa menekan pihak penjual yang menjual barang-barang yang tidak mereka miliki dengan harapan akan membelinya pada saat transaksi dengan harga lebih murah, atau langsung melakukan serah terima sehingga menyebabkan para penjual lain merasa kesulitan.
- 5) Sesungguhnya bahaya pasar modal semacam ini berpangkal dari dijadikannya pasar ini sebagai pemberi pengaruh pasar dalam skala besar. Cara demikian menyebabkan ketidakstabilan harga secara tidak alami, sehingga berpengaruh buruk sekali pada perekonomian yang ada.²³

Berbagai dampak yang telah di sebutkan di atas, baik dampak positif maupun negatif, menimbulkan pro dan kontra di kalangan para pakar ekonomi.

²²*Ibid.*, h. 294.

²³*Ibid.*

Faktor penyebabnya adalah bahwa pasar ini pada suatu saat dalam dunia ekonomi menyebabkan hilangnya modal besar-besaran dalam waktu yang singkat sekali.

3. Kedokteran

Imām Ibnu al-Qayyim dalam kitabnya *al-Ṭibb al-Nabawī* telah menjelaskan berbagai macam penyakit beserta cara-cara penanggulangannya, namun kita tidak mendapatkan pembahasan beliau mengenai persoalan medis yang muncul pada zaman kontemporer saat ini. Hal tersebut adalah sesuatu yang wajar, sebab problematika kedokteran di masa lalu berbeda dengan saat ini, bahkan tidak sekompleks permasalahan di zaman kita sekarang ini. Dan harus diakui, bahwasanya di dalam dunia kedokteran tentunya ada hal-hal yang dibolehkan dalam syari'at maupun yang diharamkan.

a. Pendoran Anggota Badan

Dalam teks-teks fiqh klasik tidak terdapat pembahasan secara transparan tentang hukum mendonorkan anggota badan manusia untuk tujuan dicangkokkan ke dalam tubuh manusia. Akan tetapi, terdapat beberapa pembahasan tentang hukum memperlakukan jasad manusia dengan penuh penghargaan, atau dalam permasalahan pengobatan, dalam kondisi keterpaksaan, yang boleh dilakukan dan yang tidak boleh dilakukan seseorang yang dalam kondisi keterpaksaan. Hal tersebut, sangat berkaitan erat dengan kaidah *al-dararuyuzāl* atau kaidah *al-Masyaqqatu tajlibu al-taisīr*.

Secara umum, para ulama memberikan ruang yang sempit untuk membolehkan perlakuan tersebut pada jasa manusia, baik pada saat masih hidup maupun sesudah mati. Hukum dasar yang mereka pegang dalam memanfaatkan anggota badan manusia adalah haram, baik dengan cara jual beli maupun berbagai cara lainnya. Sebagaimana perkataan al-Murjinānī, “Tidak diperkenankan menjual rambut manusia ataupun memanfaatkannya, karena manusia itu terhormat bukan hina, maka tidak diperbolehkan sebagian anggota badannya untuk dihina dan direndahkan”. Selaras dengan pendapat tersebut, Al-Kasānī berkata, “Adapun tulang

manusia dan rambutnya tidak boleh dijual, bukan karena dia najis atau suci menurut riwayat yang *ṣahīh*, akan tetapi karena untuk menghormatinya, sebab menjualnya berarti merendahkannya”.²⁴

Dari kedua pendapat di atas, dan pendapat mayoritas ulama fiqh yang mengharamkan pemanfaatan anggota tubuh manusia, pada dasarnya sebab nilai-nilai kehormatan terhadap jasad manusia. Hal tersebut bahkan telah dibahas oleh para ulamā' terdahulu dalam kitab-kitab mereka²⁵.

Berkaitan dengan permasalahan ini, penulis berpendapat bahwa yang menjadi dasar bagi bolehnya mendonorkan anggota badan manusia adalah kaidah yang membolehkan melakukan suatu kemudharatan yang kecil dengan maksud mencegah terjadinya kemudharatan yang lebih besar, sebagaimana kaidah fiqh yang telah disebutkan di atas.

b. Operasi Selaput Dara

Sebelum membahas lebih jauh mengenai status hukum dari operasi selaput dara, terlebih dahulu melihat pada pengaruh yang dapat ditimbulkan baik dari sisi positif maupun negatif jika hal itu dilakukan. Hal tersebut, tentunya dengan tetap mempertimbangkan adat dan kebiasaan yang dapat memberikan reaksi jika diketahui robeknya keperawanan seorang wanita. Pada permasalahan ini terdapat beberapa dampak positif atau manfaat yang sesuai syari'at, di antaranya:

- 1) Untuk menutupi aib; pekerjaan yang dilakukan oleh dokter ini, dapat membawa unsur kemaslahatan, yaitu untuk menutupi aib seorang gadis,

²⁴Muhammad Nu'aim Yasin, *Abhāsūn Fiqhiyyatun fī Qadāyā Ṭibbiyyah Mu'āṣirah*, diterjemahkan oleh, Munirul Abidin, *Fiqh Kedokteran*, (Cet. I; Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001), h. 169.

²⁵ Ibnu al-Qayyim berpendapat tentang haramnya menjual anggota tubuh manusia yang terpotong dengan alasan karena hal itu tidak bermanfaat. Dan al-Nawawī berpendapat, bahwa diharamkan manusia memotong salah satu anggota tubuhnya dan memberikannya kepada seseorang yang dalam keterpaksaan agar dimakannya. Lebih jelasnya lihat. Yaḥyā ibn Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥu al-Muḥaḥḥab*, Juz. IX., (t. Cet; Jeddah: Maktabah al-Irsyād, t. Th.), h. 37.

- 2) Melindungi keluarga; selain menutup aib, hal itu juga akan melindungi kehormatan keluarga,
- 3) Pencegahan dari prasangka buruk; operasi tersebut dapat membantu penyebaran prasangka baik dalam masyarakat, dan menutup pintu *gībah*, di mana jika ia terbuka akan menimbulkan *sū'u al-zann* di kalangan masyarakat.
- 4) Mewujudkan keadilan antara pria dan wanita; seorang lelaki, dengan kekejian dan perbuatan apapun yang ia perbuat, tidak akan menimbulkan pengaruh fisik pada tubuhnya, dan tidak akan muncul kecurigaan apapun di sekitarnya.
- 5) Mendidik masyarakat; hal itu juga merupakan cerminan perbuatan seorang dokter muslim dalam menutupi *qarīnah* yang tidak jelas tersebut (yang menunjukkan atas kekejian) mempunyai pengaruh yang mendidik pada masyarakat secara umum, dan pada si gadis secara khusus.

terdapat juga dampak negatif yang kemungkinan akan timbul akibat dari praktik operasi selaput dara tersebut, antara lain:

- 1) Mengandung unsur penipuan; di balik pengembalian keperawanan tersebut, terdapat unsur penipuan terhadap siapa yang akan menikahi si gadis tersebut nantinya.
- 2) Mendorong perbuatan keji; pengembalian keperawanan memungkinkan berkembangnya perbuatan keji dalam masyarakat. Karena dengan itu, rasa segan dan rasa tanggung jawab pada diri seseorang gadis akan hilang,
- 3) Membuka Aurat; kemaluan wanita (*faraj*) dan sekitarnya adalah aurat yang paling vital menurut seluruh *fuqahā'*. Tidak dibolehkan bagi selain suami untuk melihatnya dan menyentuhnya, baik wanita maupun lelaki. Sedangkan pengembalian keperawanan (selaput dara) mengharuskan untuk melihat dan menyentuhnya. Sementara itu, membuka aurat, khususnya aurat yang paling vital, tidak dihalalkan kecuali terpaksa atau sangat dibutuhkan

Dengan demikian menurut penulis, bahwa kesimpulan terakhir dalam menyingkapi praktik operasi selaput darah merupakan konsekwensi hukum yang bersifat fleksibel, tergantung pada konteks realitas yang ada, dengan tetap berdasarkan pada pertimbangan kemaslahatan dan kemudharatan sebagai indikasi yang timbul akibat pelaksanaan operasi tersebut, baik akibat yang berpengaruh pada diri si pelaku secara individu (*'alā nafsihī*) maupun yang dapat berpengaruh pada masyarakat sekitarnya (*'alā nafsihī wa gairihī*).

III. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan-pembahasan yang telah dijelaskan sebelumnya, yang secara umum membahas mengenai konsep *al-qawā'id al-khams*, aplikasinya terhadap fiqh klasik dan relevansinya terhadap wacana fiqh kontemporer. Maka pada bagian ini, dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut:

1. Sejarah *al-qawā'id al-khams* pada awalnya merupakan kaidah-kaidah yang disimpulkan oleh Imām Abū Ṭāhir al-Dibās dari kalangan mazhab Ḥanafiyah, kemudian dilanjutkan oleh Imām Abū Sa'id al-Harawī, dan selanjutnya dikembangkan dan disimpulkan oleh al-Qāḍī Husain yang berusaha mengumpulkan fiqh mazhab Syāfi'iyah dan berhasil menyimpulkannya kedalam empat kaidah besar, yaitu:
 - a. Keyakinan tidak dapat dihilangkan oleh keraguan (*الْيَقِينُ لَا يُزَالُ بِالشَّكِّ*).
 - b. Kesulitan mendatangkan kemudahan (*المُشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ*).
 - c. Kemudharatan harus dihilangkan (*الضَّرَرُ يُزَالُ*).
 - d. Adat kebiasaan dapat digunakan sebagai landasan hukum (*العَادَةُ مُحَكَّمَةٌ*).

Keempat kaidah tersebut, di kemudian hari menjadi cikal bakal munculnya *al-qawā'id al-khams al-kubrā*, setelah beberapa ulama fiqh mazhab Syāfi'ī menambahkan satu kaidah lagi yaitu: (*الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا*) “*Hukum setiap perkara tergantung kepada maksudnya*”, sehingga kesemuanya menjadi lima kaidah fiqh yang pokok dan disepakati oleh ulama-ulama mazhab.

2. *Al-qawā'id al-khams* pada tataran aktualisasinya dapat diterapkan pada hampir semua pembahasan dalam wacana fiqh Islam, kelima kaidah-kaidah fiqh tersebut senantiasa dijadikan dasar dan sandaran setiap *fuqahā'* dalam memberikan jawaban hukum dan solusi terhadap berbagai problem kehidupan sejak zaman terdahulu sampai saat ini. Dalam menyikapi berbagai problem kehidupan di zaman dahulu.

DAFTAR PUSTAKA

- al-Banna. Hasan, *al-'Aqā'id: Syarḥu Uṣūli al-Isyrīn Illā al-Syabāb*, t. Cet; Kuwait: Maktabah al-Manār al-Islāmiyyah, 1371 H.
- al-Nawawī. Yahyā ibn Syaraf, *al-Majmū' Syarḥu al-Muhazzab*, Juz. IX., t. Cet; Jeddah: Maktabah al-Irsyād, t. Th.
- al-Ṣāwī. Ṣalāh, dan 'Abdullāh al-Muṣliḥ, *Mā Lā Yasa'u al-Tājiru Jahluhu*, diterjemahkan oleh Abu 'Umar Basyir, *Fiqh Ekonomi Keuangan*, Cet. I; Jakarta: Darul Haq, 1422 H./2001 M.
- al-Suyūfī. Jalaluddīn 'Abdurrahmān bin Abī Bakar, *al-Asybah wa al-Nazā'ir fī Qawā'id wa Furū' Fiqhi al-Syāfi'iyah*, Juz. I., Cet. I; Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1419H/1998M
- ash-Shiddieqi. TM. Hasbi, *Pengantar Hukum Islam*, Ed. II., Cet. I; Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997.
- Bisri. Cik Hasan, *Model Penelitian Fiqh: Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*, Ed. 1., Jilid 1., Cet. I; Bogor: Kencana, 2003
- Djamil. Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, (Cet. III; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999
- Djazuli. HA., dan I. Nurol Aen, *Uṣūl Fiqh: Metodologi Hukum Islam*, Ed. 1., Cet. I; Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2000.
- Khallāf. Abdul Wahhāb, *'Ilmu Uṣūli al-Fiqhi*, Cet. XI; Qāhirah: Maktabah al-Da'wah al-Islāmiyyah, 1397H/1977M.
- Latif. Abdul, *Fungsi Mahkamah Konstitusi dalam Upaya Mewujudkan Negara Hukum Demokrasi*, t. Cet; Yogyakarta: Total Media, 2007

- Manan. Bagir, *Pengujian Yustisial Peraturan Perundang-undangan dan Perbuatan Administrasi Negara di Indonesia*, Makalah, Yogyakarta: 1994
- Muṣṭafā. Ibrāhīm, et. al., *al-Mu'jamu al-Waṣīf*, Juz. II., Cet. II; Istanbūl: Maktabat al-Islāmiyah, 1972 M/1392 H
- Rais. M. Amin, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, Cet. II; Jakarta: Mizan, 1989.
- Rakhmat. Jalaluddin, *Islam dan Demokrasi*, dalam Frans Magniz Suseno, at. al., *Agama dan Demokrasi*, t. Cet; Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1992.
- Rakhmat. Jalaluddin, dalam Tim PPI-LPPM, *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia*, Cet. I; Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1990.
- Ulwan. Ismail ibn Hasan ibn Muḥammad, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Khams al-Kubrā wa al-Qawā'id al-Mundarijah Taḥṭahā*, Cet. II; Dammām: Dār Ibnī al-Jauzy, 1420 H
- Yasin. Muḥammad Nu'aim, *Abḥāsun Fiqhiyyatun fī Qaḍāyā Ṭibbiyyah Mu'āṣirah*, diterjemahkan oleh, Munirul Abidin, *Fiqh Kedokteran*, Cet. I; Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2001.