

## **Konsep *Qiyâs* dan *Maslahah* dalam Ijtihad Muhammad Rasyid Ridla**

Fauzul Iman

Universitas Islam Negeri (UIN) Sultan Maulana Hasanuddin Banten  
email: fauzul.iman09@gmail.com

Received: January 2, 2019 | Accepted: September 8, 2019

### **Abstract**

The jurists have different perspectives and method choices in *ijtihād*. *Salaf* scholars tended to use the Koran and Sunnah as the basis and main reference in establishing Islamic law. They involved very little *ra'yu* in performing establishment of law. On the other hand, the jurists who are at the rational pole give a large portion of the role of reason (*ra'yu*) in *ijtihād*. Imam Abu Hanifah, for example, one of the proponents of a rational school of thought, placed *ra'yu* (*istihsân*) in the process of establishment of law with a sizable portion, even when compared to the portion of the hadith. This article tries to parse Ridla's thoughts about the position of the Koran, hadith, and *ra'yu*, both in their position as sources and methods of *ijtihād*. The results of the discussion concluded that Ridla fervently fought for the use of the Koran and Hadith as the main basis and reference in *ijtihād*, while not being hesitant to use *qiyâs* and *mashlahat* as *ijtihād* methods. For him, *ijtihād* is a demand for thinking that must be continuously opened and encouraged because it is a dynamic and universal teaching of the Koran. Ridla show that Islam is a dynamic, flexible, and friendly teaching towards the development of society.

### **Abstrak**

Para fuqaha memiliki perspektif dan pilihan metode yang berbeda dalam *ijtihād*. Ulama-ulama *Salaf* cenderung menggunakan Alquran dan as-Sunnah sebagai basis dan rujukan utama dalam menetapkan hukum Islam. Mereka amat sedikit melibatkan *ra'yu* dalam melakukan *istinbâth al-hukm*. Di sisi lain, para fuqaha yang berada pada kutub rasional memberikan porsi yang besar terhadap peran akal (*ra'yu*) dalam berijtihad. Artikel ini mencoba mengurai pemikiran Ridla tentang kedudukan Alquran, hadis, dan *ra'yu*, baik dalam kedudukannya sebagai sumber maupun metode *ijtihād*. Hasil diskusi menyimpulkan bahwa Ridla, yang kurang lebih perspektifnya berada di antara kutub *salaf* dengan kutub rasional, secara gigih memperjuangkan penggunaan Alquran dan Hadis sebagai basis dan rujukan utama dalam berijtihad, sekaligus tidak gamang menggunakan *qiyâs* dan *mashlahat* sebagai metode *ijtihād*. Baginya *ijtihād* adalah tuntutan berpikir yang harus terus dibuka dan digalakkan karena merupakan ajaran Alquran yang bersifat dinamis dan

universal. Ridla adalah ulama sekaligus cendekiawan yang dengan metode ijtihad yang dikembangkannya berhasil menunjukkan bahwa Islam adalah ajaran dinamis, fleksibel, dan ramah terhadap perkembangan masyarakat.

**Keywords:** Islamic jurisprudence, *ijtihād*, *qiyās*, *mashlahat*.

## Pendahuluan

Sejak lama para ulama, khususnya para fuqaha, memiliki perspektif dan pilihan metode yang berbeda dalam ijtihad. Ulama-ulama Salaf, yang dipelopori oleh Imam Ahmad ibn Hanbal dan Ibn Taimiyah, cenderung menggunakan Alquran dan as-Sunnah sebagai basis dan rujukan utama dalam menetapkan hukum Islam. Mereka amat sedikit melibatkan ra'yu dalam melakukan *istinbāth al-hukm*. Kalau pun ra'yu digunakan dalam proses itu, mereka cenderung hanya memilih *qiyās* (*analogical deduction*) sebagai satu-satunya pelibatan ra'yu dalam berijtihad.<sup>1</sup> Di sisi lain, para ulama yang berada pada kutub rasional memberikan porsi yang besar terhadap peran akal (ra'yu) dalam berijtihad. Imam Abu Hanifah, misalnya, salah seorang proponent mazhab rasional, menempatkan ra'yu, khususnya melalui metode *istihsān*, dalam porsi yang cukup besar, bahkan bila dibandingkan dengan porsi hadis yang ia gunakan dalam proses *istinbāth al-hukm*.<sup>2</sup>

Salah seorang pemikir dan mujtahid besar, Muhammad Rasyid Ridla, yang kurang lebih berada di antara kutub salaf dengan kutub rasional, secara gigih memperjuangkan penggunaan Alquran dan Hadis sebagai basis dan rujukan utama dalam berijtihad, sekaligus tidak gamang menggunakan *qiyās* dan *mashlahat* sebagai metode ijtihad.

Artikel ini mencoba mengurai pemikiran Ridla tentang kedudukan Alquran, hadis, dan ra'yu, baik dalam kedudukannya sebagai sumber maupun metode ijtihad.

Alquran dipandang oleh Muhammad Rasyid Ridla sebagai sumber hukum Islam. Sebagai sumber hukum, maka menurut Ridla, Alquran wajib ditaati dan merupakan tempat pengambilan hukum di dalam memecahkan semua persoalan (peristiwa) hukum. Ia menjelaskan bahwa Alquran adalah kalam Allah yang diturunkan bersifat mutawatir, maka semua ayat (dalil) Alquran yang dari sisi *dilālahnya qath'i* kita wajib beriman dan mengamalkan dalil-dalilnya, sedangkan apabila dari segi *dilālahnya* menunjukkan *zhanni*, maka hal itu merupakan kewenangan para ahli hukum (*mujtahid*) untuk meneliti dan membahasnya baik dari sisi *mufradat* bahasa, *uslub* maupun kaidah-kaidahnya.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Abdul-Rahman Mustafa, *On Taqlid: Ibn al-Qayyim's Critique of Authority in Islamic Law* (New York: Oxford University Press, 2013)

<sup>2</sup> Nimrod Hurvitz, "Legal Doctrines, Historical Contexts and Moral Visions: The Case of Sectarians in the Courts of Law," dalam Asad Q. Ahmed, Behnam Sadeghi, & Michael Bonner (eds.), *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook* (Boston: Brill, 2011).

<sup>3</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Yusr al-Islām wa Ushūl at-Tasyri' al-'Ām* (Mesir: Mathba'at Nahdhat, 2000), 10.

Dari penjelasan Ridla ini dapat dipahami, pertama bahwa Alquran merupakan sumber hukum yang asasi yang wajib diimani dan menjadi acuan beramal bagi setiap kehidupan umat manusia. Kedua, bahwa Alquran merupakan sumber pemikiran hukum yang luas dan bersifat terbuka yang senantiasa memberi peluang bagi pemikir Islam untuk memahami dan menggali permasalahan hukum yang terkandung di dalamnya.

Kelihatannya Ridla juga sepakat dengan pemikiran gurunya, Muhammad Abduh, bahwa Alquran adalah kitab yang mencakup ilmu akidah, hukum ibadah, akhlak serta undang-undang politik dan kemasyarakatan yang sejalan dengan perkembangan zaman dan tempat. Bahkan ia mengatakan lebih jauh bahwa kedudukan Alquran lebih tinggi dari kitab-kitab yang lain. Menurutnya Alquran mengungguli kitab-kitab terdahulu dan undang-undang buatan manusia; mengungguli pemikiran filsafat baik timur maupun barat.<sup>4</sup>

Begitu utamanya (tingginya) kedudukan Alquran sebagai sumber hukum membuat Ridla tidak cepat-cepat menerima pendapat para pakar (ulama) sebelum ia menggali kedudukan masalah yang sebenarnya terdapat dalam Alquran. Ia mengatakan, “Yang hak dan benar adalah menjadikan Alquran di atas segala apa yang diungkapkan oleh *muta'allimin* dan *fukahā'* (teolog dan pakar hukum Islam), sehingga segala pendapat menyangkut agama harus dikembalikan kepada Alquran tidak boleh menta'wilkan suatu teks Alquran agar disesuaikan dengan pendapat seseorang”.<sup>5</sup>

Sebagai contoh dari pemikirannya adalah ketika ia menafsirkan ayat Alquran surat *al-Baa'arat* ayat 275:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَٰلِكَ  
يَأْتُهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ  
فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan setan lantaran (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba), maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang mengulangi (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya. (QS. 2: 275)

Dalam uraiannya Rasyid Ridla mengkritik mayoritas mufassir *Ahl as-Sunnah* yang menyatakan bahwa kekekalan di api neraka hanya terbatas bagi mereka yang berkeyakinan halalnya sesuatu yang diharamkan Tuhan, dan dalam hubungan ayat di atas, adalah mereka yang berkeyakinan tentang kehalalan riba.

Ancaman kekekalan di api neraka sebagai yang dikemukakan mufassir, menurut Ridla tidak tepat. Ancaman itu, sebenarnya, sama saja dengan ancaman yang dijumpai terhadap seseorang yang membunuh seorang mukmin dengan

<sup>4</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsīr Al-Qurān al-Ḥakīm asy-Syahīr bi Tafsīr al-Manār* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), Juz 1, 206.

<sup>5</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsīr Al-Qurān...*, juz 3, 98.

sengaja. Dalam ayat ini sama sekali tidak terdapat petunjuk yang menggambarkan bahwa ancaman kekekalan di api nereka itu ditunjukkan kepada orang-orang yang menghalalkan riba. Sebab apabila demikian pandangannya, berarti tidak ada lagi ancaman yang ditujukan kepada mereka yang mengambil (memakan) riba sambil mengakui bahwa riba adalah haram.<sup>6</sup>

Uraian di atas memperlihatkan bahwa dalam menetapkan suatu pemikiran hukum, Ridla lebih mengutamakan apa yang terdapat dalam petunjuk Alquran sebelum ia mengakui pemikiran hukum yang dikemukakan para ulama.

Kasus lain yang merupakan pemikiran Ridla bahwa Alquran sebagai sumber hukum yang bersifat universal adalah ketika ia menafsirkan ayat Alquran yang bersifat umum. Dalil-dalil Alquran yang bersifat umum menurut pendapatnya berstatus hukum *zhanni*. Pendapat ini sejalan dengan pemikiran Imam Syafi'i bahwa satu kata yang tersurat dalam dalil Alquran yang bersifat umum dapat dipahami dalam keseluruhan artinya.

Oleh karena itu dalam menafsirkan kata *يعمروا* yang terdapat dalam surat at-Taubat ayat 17:

مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَيْهِمْ أَنْفُسِهِمْ  
بِالْكَفْرِ أَوْلَىٰ لَكَ حَيْطَاتٌ أَعْمَالُهُمْ وَفِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ

Tidaklah pantas orang-orang musyrik itu memakmurkan mesjid-mesjid Allah, sedang mereka mengakui bahwa mereka sendiri kafir. Itulah orang-orang yang sia-sia pekerjaannya, dan mereka kekal di dalam neraka (Q.S. 9: 17)

Ridla tidak sependapat dengan para mufassir yang membatasi arti “memakmurkan” dengan ibadah murni semata-mata atau dalam arti umrah ke Masjid al-Haram dan sebagainya. Akan tetapi, yang dimaksud dengan memakmurkan mesjid menurutnya adalah keseluruhan bentuk ibadah termasuk bertempat tinggal di dalamnya untuk tujuan mengelola, membangun, memugar dan sebagainya.<sup>7</sup>

Demikian juga pemikirannya dalam memahami teks umum yang terdapat dalam surat *al-Anfâl* ayat 68. Dalam menafsirkan kata *الكتاب* Ridla mengemukakannya dalam banyak arti, yaitu dapat dipahami dengan pengertian rahmat, pahala atau ketetapan. Pendapat ini dikemukakan setelah ia meneliti secara mendalam pemikiran para mufassir dengan argumen dan riwayat-riwayat yang mereka kemukakan. Di antara mufassir itu ada yang memahaminya dalam pengertian khusus, sedangkan mufassir lainnya, seperti Ibnu Jarir Thabari, dengan argumen dan riwayat-riwayatnya memahaminya sebagai kata yang mencakup banyak makna. Setelah penelitian itu dilakukan, Ridla kemudian berpendapat bahwa semua arti yang dapat dicakup oleh kata ini dan yang telah disebut sebagian oleh riwayat-riwayat Ibnu Jarir dapat dibenarkan, dengan alasan bahwa teks tersebut berbentuk *nakirat* (infinitif) serta *mubhâm* (bersifat samar).<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsîr Al-Qurân...*, juz 3, 98.

<sup>7</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsîr Al-Qurân...*, juz 9, 206-207.

<sup>8</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsîr Al-Qurân...*, juz 9, 92.

Uraian di atas sangat jelas menggambarkan pemikiran Ridla yang selalu berpegang teguh kepada Alquran sebagai sumber hukum. Meski dalam pemikirannya Ridla mengambil dan memperkuat pendapat para ulama terdahulu, seperti pengakuannya pada pendapat Imam Syafi'i dan Ibnu Jarir at-Thabari, namun ia tetap memiliki kemandirian berpikir dengan terlebih dahulu menyeleksi (meneliti) validitas riwayat-riwayat serta merumuskan metodologi (kaidah-kaidah) baik kaidah ushul maupun kaidah tafsir.

Dalam merumuskan kaidah tentang teks umum, Ridla memang sejalan dengan pemikiran Imam Syafi'i. Seperti tergambar dalam kitab *al-Fikr al-Ushūlī: Dirāsah Tahliyyat Naqdiyyat*, Imam Syafi'i merumuskan kaidah teks umum yang mencakup keseluruhan arti (وعاما ظاهرا يريد به العلم).

Berdasarkan rumusan kaidah ini, Syafi'i memahami surat al-Zumar ayat 62 yang berbunyi; “Allah pencipta segala sesuatu (الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل) dengan pengertian bahwa Allah pencipta semua makhluk yang ada di langit maupun yang di bumi baik yang bernyawa maupun yang tidak bernyawa.<sup>9</sup>

Rumusan kaidah ini juga dianut oleh pemikir hukum Islam generasi berikutnya, Wahhab Khallaf, seperti terlihat dalam uraian kitab ilmu *Ushūl al-Fiqh*. Baik Ridla maupun Wahhab Khallaf yang menyetujui Imam Syafi'i, khususnya dalam masalah ini, keduanya mengikuti pemikiran Imam Syafi'i bukan tanpa penalaran dan analisa. Bagi Ridla, menyetujui pemikiran Syafi'i diwujudkan bukan dengan semata-mata menerima pendapat, tetapi diwujudkan setelah pemikiran yang didukungnya itu, menurutnya, sejalan dengan logika Alquran sebagai sumber hukum Islam yang sangat asasi.

### **Kedudukan Hadis**

Hadis ialah sesuatu yang disandarkan kepada Nabi . baik berupa perkataan, perbuatan, maupun *taqrīr*. Adanya sesuatu yang disandarkan kepada Nabi mengandung makna bahwa sesuatu itu harus benar-benar terbukti berasal dari Nabi. Untuk mengetahui dengan benar sesuatu itu berasal dari Nabi, dibutuhkan penelitian. Dalam ilmu Hadis, penelitian mengenai sesuatu yang disandarkan kepada Nabi berupa perkataan, perbuatan dan *taqrīr*, biasanya berkisar pada penelitian bidang periwayatan, sanad dan matan.

Penelitian ini dilakukan untuk menguji apakah Hadis itu benar-benar bernilai sahih atau tidak. Dengan kata lain apakah Hadis itu diriwayatkan secara mutawatir oleh para perawi yang ke-*dhabit*-an atau kapasitas moral dan intelektualnya memadai. Inilah yang membuat Rasyid Ridla dalam mengamalkan Hadis sebagai sumber hukum kedua, setelah Alquran, bersikap selektif dan ketat.

Akan tetapi, Muhammad Rasyid Ridla tetap menempatkan kedudukan Hadis sebagai sumber hukum Islam peringkat kedua setelah Alquran. Hal ini tersirat dalam penjelasannya yang ia kemukakan dalam kitab *Yusr al-Islām wa Ushūl at-Tasyri' al-'ām*;

<sup>9</sup> Abdul Wahab Ibrahim Abu Sulaiman, *Al-Fikr al-Ushūlī Dirāsah Tahliyyat Naqdiyyat* (Jeddah: Dār asy-Syurūq, 2003), 77.

Allah telah menyempurnakan ajaran Islam melalui lisan Muhammad bin Abdullah bangsa Arab Quraisy utusan Allah, Nabi terakhir, dan menjadikan risalahnya bersifat universal hingga akhir zaman. Allah mewajibkan kepada semua manusia untuk mengikuti atau mentaati ajaran agama yang disampaikan melalui Muhammad baik berupa perkataan, perbuatan dan hukum melalui jalan periwayatan, *dilâlat, ta'ârudl* maupun *ta'yîh*.<sup>10</sup>

Dari penjelasan ini dapat dipahami apabila Ridla bersikap selektif dan ketat dalam mengamalkan Hadis sebagai sumber hukum, karena seperti yang tersirat dari pernyataan ini, Muhammad sebagai Nabi terakhir telah sempurna menerima ajaran agama dari Allah. Lebih jauh dari itu, Nabi bukan saja menerima ajaran tetapi juga berfungsi menyampaikan dan menjelaskan ajaran itu melalui perkataan, perbuatan dan *taqrîr* yang wajib diikuti (ditaati) oleh umat manusia. Jadi, jika Ridla tidak selektif di dalam mengamalkan Hadis sebagai sumber hukum, berarti telah merusak nilai-nilai luhur misi Nabi sebagai pembawa kebenaran ajaran Allah (agama).

Berikut ini dijelaskan bagaimana ketatnya Ridla mengamalkan Hadis sebagai sumber (dasar hukum) dalam menjelaskan kandungan hukum ayat Alquran Surat *al-Mâ'idat* ayat 1 *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ*. Dalam memahami ayat itu ia mengutip pendapat-pendapat para sahabat dan *tabi'in* tentang arti *العقود* serta macam-macamnya, lalu ia menjelaskan bahwa perintah menunaikan akad (perjanjian) dalam ayat tersebut bersifat umum dan mutlak sehingga segala bentuk perjanjian pada prinsipnya dihukumi mubah. Demikian pula syarat-syarat yang berhubungan dengan perjanjian, utamanya, yang berkaitan dengan masalah keduniaan karena menghukumi haram ke dalamnya harus mengacu kepada dalil. Sementara mengenai masalah ini tidak dijumpai dalil, malah sebaliknya didapati banyak Hadis yang memperkuat kemutlakan tersebut.

Bertolak dari pendapatnya itulah Ridla memulai mengemukakan Hadis-hadis yang dianggapnya memperkuat kemutlakan makna *'aqd* (perjanjian), dengan disertai penjelasan kritik Hadis dan dengan menetapkan mana di antara Hadis itu yang lebih berkualitas (layak) dijadikan sumber hukum.

Hadis-hadis itu antara lain;

حدثنا سليمان بن بلال او عبد العزيز بن محمد شك الثبيح عن كثير بن زيد عن الوليد بن رباح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا حرم حلالا أو أحل حراما والمسلمون على شروطهم.<sup>11</sup>

Sulaiman bin Bilal, Abdul Aziz bin Muhammad Syak dari Katsir bin Zaid dari Walid bin Rabah telah menceritakan kepada kami, dari Abu Hurairah ia telah berkata; Rasulullah berkata: “Perdamaian (persepakatan) dibenarkan antara kaum Muslimin kecuali perdamaian (persepakatan) yang menghalalkan sesuatu yang haram atau mengharamkan sesuatu yang halal, kaum muslimin (berkewajiban) memenuhi syarat-syarat yang mereka tetapkan.

<sup>10</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Qur'ân...*, 11.

<sup>11</sup> Al-Hâfiz Abî Dâud Sulaimân ibn al-Asy'ats al-Sijistâni, *Sunan Abî Dâud* (Beirut: Dâr al-Fikr ath-Thibâ'at wa an-Nasyr wa at-Tauzî', 2004), juz 1, 169.

Hadis ini, menurut Ridla, diriwayatkan oleh Abu Daud, ad-Daruquthni melalui perawi Katsir bin Zaid dan diriwayatkan pula oleh at-Turmidzi dan al-Bazzar dengan tambahan redaksi:

إِلَّا شَرْطًا حَرَمَ حَلَالًا أَوْ أَحْلَى حَرَامًا

Hadis tersebut dinilai Turmidzi sebagai Hadis *hasan sahih*. Tapi oleh Ridla, tambahan tersebut dinilainya *dla'if*. Ridla membuktikan kelemahannya melalui kritik bahwa dalam sanad perawi Hadis tersebut terdapat Katsir bin Abdullah bin Amar yang menurut banyak ahli Hadis riwayat-riwayat Hadisnya mengandung kelemahan. Adapun Katsir bin Zaid dinilainya sebagai perawi kontroversi, itulah sebabnya Ridla menulis dalam catatan kakinya bahwa adz-Dzahabi dalam kitabnya *Mizān al-Itidāl* menyatakan, penilaian at-Turmidzi tentang kesahihan Hadis tersebut tidak diakui ulama.

Rasyid Ridla pun mengemukakan argumen ulama-ulama yang menguatkan Hadis di atas dengan Hadis yang diriwayatkan oleh al-Bazzar dari Ibnu Umar:

الناس على شروطهم ما وافق الحق

Orang-orang harus memenuhi syarat-syarat yang mereka tetapkan selama (syarat tersebut) sejalan dengan kebenaran (*al-haq*)

Namun, Hadis ini oleh Rasyid Ridla dilemahkan pula dengan alasan yang juga dinyatakan dalam catatan kaki tafsirnya bahwa sanad Hadis tersebut mengandung perawi cacat yang bernama Abdurrahman bin Albailamany yang menerimanya dari ayahnya. Menurut Ibnu Hibban, Abdurrahman menerima Hadis dari ayahnya sebanyak 200 yang semuanya bernilai *maudlu'*, dan dengan begitu berarti perawi yang dimaksud itu derajatnya bernilai *dla'if*.

Proses berikutnya Ridla mengajukan argumen yang boleh jadi dipakai sementara ulama untuk menolak penafsirannya tentang arti *العقود* dengan Hadis Aisyah ra. Dalam kasus Burairah<sup>12</sup> yang diriwayatkan Bukhari dan Muslim, yaitu:

حدثنا أبو اليمان عن الزهري قال عروة بن الزبير قالت عائشة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما بال رجل يشترطون شروطا ليس في كتاب الله ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط قضاء الله أحق وشرط الله أوثق والولاء لمن أعتق.<sup>13</sup>

Abu Yaman dari Zuhri telah menceritakan kepada kami, 'Urwah bin Zubair berkata; Aisyah telah berkata; Rasulullah Bersabda: "Mengapa pula ada orang-orang yang mensyaratkan syarat-syarat yang tidak terdapat dalam kitab Allah (Alquran). Syarat apapun yang tidak terdapat dalam kitab Allah, maka syarat tersebut batil (tidak dibenarkan) walaupun seratus

<sup>12</sup> Burairah adalah seorang pemilik budak yang mendatangi Aisyah, istri Rasulullah, untuk mengadukan perihal dirinya yang tidak lagi mampu mengurus budaknya. Ia meminta pada Aisyah untuk membantunya, Aisyah bersedia membantu dan bahkan siap memerdekakannya menjadi wala. Aisyah pun meminta kepada Burairah untuk segera membicarakannya pada para budak itu. Tetapi mereka tidak mau, Aisyah kemudian melaporkan hal tersebut kepada Rasulullah. Lalu Rasulullah memerintahkan kepada Aisyah untuk mempersyaratkan kepada para budak itu sebagai wala karena wala (harta warisan yang ditinggalkan oleh budak yang telah dimerdekan) merupakan hak orang yang memerdekakan. Lihat Muḥammad Rasyid Ridla, *Tafsir al-Qur'ān...*, Juz. 6, 123.

<sup>13</sup> Al-Hâfiz Jalâl ad-Dîn al-Suyûthi, *Sunan an-Nasâi* (Beirut: Dâr al-Fikr Li at-Thibâ'at wa an-Nasyr wa at-Tauzzi', t.t.), Juz. 7, 306.

syarat, ketetapan Tuhan lebih berhak (untuk diindahkan), syarat Tuhan lebih kuat (dari yang lainnya). Sesungguhnya *al-Walâ'* (harta warisan yang ditinggalkan oleh budak-budak yang telah dimerdekan) merupakan hak orang yang memerdekakan.

Kata *syarṭhun* dalam Hadis di atas oleh Ridla diartikan dengan (yang disyaratkan) bukan persyaratan buktinya adalah adanya kata-kata “*walaupun seandainya seratus hal yang disyaratkan*”, sedangkan yang dimaksud dengan *ليس في كتاب الله* dan *وإن كان مائة شرط*, tidak diartikan dengan yang “*tidak terdapat dalam kitab Allah*”, tetapi yang *bertentangan dengan kitab Allah*”. Pengertian yang demikian adalah logis karena Ridla merasa khawatir banyak orang berdosa dengan banyaknya syarat yang ditetapkan tanpa terikat dengan syarat-syarat dalam Alquran.

Kemudian untuk mendukung argumennya tentang arti *شرط*. Ridla mengemukakan *asbâb al-wurûd* (latar belakang yang menyebabkan Nabi mengungkapkan sabdanya) di atas. Ia menjelaskan bahwa syarat-syarat yang dimaksud oleh Hadis di atas berkenaan dengan masalah keagamaan bukan keduniaan. Adapun mengenai keduniaan Nabi telah menyerahkan pengelolaannya kepada kaum Muslimin sebagaimana dipahami dari Hadis:

أنتم أعلم بأمر دنياكم.<sup>14</sup>

dan Hadis yang diriwayatkan Ahmad:

ما كان من أمر دينكم فإلي وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به.<sup>15</sup>

Apa saja yang berkenaan dengan persoalan agamamu maka kepadaku, sedangkan yang bertalian dengan urusan duniamu, maka kalian lebih mengetahui daripada aku.

Setelah mengutip Hadis riwayat Ahmad ia kemudian menjelaskan bahwa: Imam Ahmad adalah ahli fiqh yang paling banyak membenarkan perjanjian dan syarat-syarat, sedangkan pada saat yang sama beliau adalah ulama yang paling luas meriwayatkan Hadis-hadis, serta paling kuat keterikatannya kepada Hadis sampai-sampai beliau lebih mendahulukan Hadis-hadis *dla'if* dari pada *qiyâs*.<sup>16</sup>

Ridla juga mengutip Hadis sahih riwayat Bukhari dan Muslim yang dijadikan pegangan Imam Ahmad dalam menafsirkan ayat. Hadis dimaksud adalah:

حدثنا عيسى بن حماد أخيرني الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبه بن عامر، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنه قال: أن أحق الشروط أن توفوا به ما استحللتم به الفروج.<sup>17</sup>

Ais bin Hamad dan Laits dari Yazid bin Abi Habib dari Abi al-Khair dari ‘Ukbah bin Amir, telah menceritakan kepada kami, Rasulullah bersabda: “Sesungguhnya syarat (perjanjian) yang lebih benar untuk kamu sekalian tepati (penuhi) adalah (yang mengakibatkan) kamu (memperoleh) kehalalan berhubungan kelamin.

Mengacu pada Hadis ini Ridla sependapat dengan Imam Ahmad membenarkan berlakunya persyaratan-persyaratan yang diajukan oleh calon istri

<sup>14</sup> Al-Imâm Jalâl ad-Dîn Abd al-Rahmân Ibn Abî al-Bakr as-Suyuthi, *al-Jâmi' ash-Shagîr fi Ahâdîs al-Basyîr an-Nadzîr*, (Bandung: Syirkat al-Ma'ârif, t.t.), 108.

<sup>15</sup> Ahmad Ibnu Hanbal, *Al-Musnad*, (Kairo: al-Maktab al-Islâmi, t.t.), 202.

<sup>16</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Qur'ân*, j. 6, 123.

<sup>17</sup> Al-Imâm Abî Dâud Sulaimân ibn al-Asya'ts al-Sajistâni, *Sunân Abî Dâud* (Beirut: Dâr al-Fikr Li at-Thibâ'at wa an-Nasyr wa at-Tauzî', t.t.), j. 2, 244.



kepada suaminya walaupun syarat-syarat tersebut berupa pernyataan “tidak dipoligami”, tidak dipindahkan ke kota lain, atau menjanjikan kepada calon istri akan kewenangan untuk meminta *fasakh* apabila sang suami hendak menikah lagi.<sup>18</sup>

Dukungan Ridla pada pendapat Imam Ahmad ini, menurutnya, karena pendapat tersebut dinilai sejalan dengan fitrah agama Islam yang tidak memberikan kesukaran tetapi selalu memberikan kemudahan-kemudahan pada setiap pemeluknya.<sup>19</sup>

Dari uraian ini terlihat bahwa Ridla menempatkan Hadis yang kualitasnya sahih yang diriwayatkan secara mutawatir sebagai sumber hukum Islam yang kedua. Dengan kata lain ia tidak menerima Hadis dhaif yang diriwayatkan oleh perawi yang derajatnya lemah. Adapun mengenai Hadis ahad, Ridla mensyaratkan apabila Hadis tersebut tidak diamalkan oleh ulama salaf merupakan medan ijtihad yang sanad maupun *matan*-nya perlu diteliti. Apabila Hadis ahad tadi berdasarkan kaidah-kaidah Hadis telah diteliti validitas sanad dan matannya, menurut Ridla, hal itu dapat diamalkan tetapi tidak dapat dijadikan sebagai *tasyri’ al-’âm*.

Apabila dibandingkan dengan Ibnu Taymiyah sebagai ulama pendahulunya, tampaknya tidak ada perbedaan dalam memegang teguh Hadis sebagai sumber hukum Islam kedua setelah Alquran. Ibnu Taymiyah membagi Hadis (dari segi penyampaiannya) kepada tiga bagian. Pertama, Hadis *mutawatir* yang tidak menyimpang dari zhahir Alquran, yang kedudukannya sebagai penafsir Alquran. Hadis bagian ini berkenaan dengan masalah zakat, haji, umrah dan masalah lain yang berhubungan dengan aspek hukum Alquran yang sulit dipecahkan tanpa menyandarkan pada sunnah.

Kedua, Hadis-hadis *mutawatir* yang tidak menafsirkan zhahir nash Alquran tetapi membuat hukum baru yang tidak terdapat dalam Alquran, seperti Hadis tentang penentuan nisab pencurian dan Hadis tentang hukum razam bagi pezina.

Ketiga, hadis-hadis ahad yang penyampaiannya melalui riwayat yang *tsiqat* (terpercaya). Hadis ini, telah diakui oleh para ahli fiqh, ahli hadis, ahli tasawuf.<sup>20</sup>

Kelihatannya mengenai kedudukan Hadis ini, Ridla juga setuju dengan pemikiran as-Syatibi dalam menegaskan kedudukan Hadis sebagai penjelas yang *mujmal*, penjelas yang *musykil* dan sebagai penambah hukum Alquran. Fungsinya sebagai penjelas Alquran ditegaskan sendiri oleh Alquran dalam ayat:

... لتبين للناس ما نزل إليهم ...

Sebagai penjelas yang *mujmal*, Hadis berupaya menjelaskan hukum Alquran yang masih bersifat global seperti penjelasan Hadis mengenai cara-cara shalat yang belum diperinci secara detail oleh Alquran. Adapun fungsinya sebagai penambah hukum baru adalah mengenai larangan Hadis untuk tidak memakan daging keledai, dan tidak boleh mengawini anak bibi (paman).

Kedudukan Hadis sebagai penjelas Alquran tidak berarti harus ditempatkan sebagai pemutus hukum di atas Alquran (*qâdliyat al-hukm*), tetapi ia tetap

<sup>18</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Qur’ân...*, 123.

<sup>19</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Qur’ân...*, 124.

<sup>20</sup> Abd ar-Rahmân ibn Muhammad ibn Qâsim al-’Âsimî, *Majmû’ Fatâwâ Syaikh al-Islâm Ahmad ibn Taimiyyat* (Beirut: Dâr al-Fikr Li at-Thibâ’at wa an-Nasyr wa at-Tauzi’, t.t. ), j. 20, 212.

ditempatkan sebagai sumber hukum yang kedua. Demikian pemikiran Ridla tentang kedudukan Hadis sebagai sumber hukum.

### **Kedudukan *ar-Ra'y* (Akal)**

*Ar-Ra'y* merupakan kata Arab yang berasal dari kata *Raa'*, *Yarâ*, *Ra'yan* yang berarti penglihatan, pandangan atau pemikiran. Raghîb al-Ashfihani mengungkapkan pengertian *ar-ra'y* dalam tiga makna yaitu penglihatan dengan indra, penglihatan dengan ragu (*wahm*) dan pemikiran ('*aql*').<sup>21</sup> Al-Ma'luf dalam *al-Munjid* menjelaskan makna *ar-ra'y* yaitu melihat dengan hati atau melihat dengan akal, menurutnya, *ar-ra'y* bisa berubah menjadi *ri'ân* yang artinya memperlihatkan sesuatu yang tidak sesuai dengan apa yang ada dalam batin.<sup>22</sup>

Pengertian ini mengisyaratkan adanya dua jenis *ar-ra'y*, pertama jenis *ar-ra'y* yang bersifat positif dan jenis *ar-ra'y* yang bersifat negatif. Dengan kata lain, *ar-ra'y* yang difungsikan untuk berpikir kepada hal-hal yang baik (terpuji) dan *ar-ra'y* yang digunakan untuk hal-hal yang buruk (tercela).

Muhammad Rasyid Ridla dalam menjelaskan makna (kategori) *ar-ra'y* menyebut dua jenis *ar-ra'y* yaitu, *ar-ra'y al-mahmûd* (pemikiran terpuji) dan *ar-ra'y al-madzâmûm* (pemikiran tercela).<sup>23</sup> Kategori tadi ia sengaja rangkum setelah menjelaskan panjang lebar tafsir ayat Alquran yang melarang bertanya tentang soal-soal hukum yang sudah jelas. Menurutnya, *ar-ra'y* (akal) tidak boleh digunakan untuk mempertanyakan hal-hal yang sudah jelas digariskan oleh ajaran Alquran atau sengaja dengan mengada-ada permasalahan sukar yang menimbulkan keraguan pada ajaran agama. Misalnya mempertanyakan tentang hari qiyamat dan tentang ruh yang tujuannya untuk menghilangkan keyakinan pada ajaran agama. Demikian pula bagi *ar-ra'y* (akal) tidak dibenarkan memperlebar dan mengembangbiakkan jurang pemikiran mengenai hal-hal yang bersifat *furû'*. Cara penggunaan *ar-ra'y* yang demikian ini, menurut Ridla, merupakan cara pemikiran yang tercela (tidak terpuji) dan sangat dicela (dibenci) oleh ulama salaf.<sup>24</sup>

Sebaliknya, Ridla membenarkan penggunaan *ar-ra'y* (akal) untuk menggali kandungan ajaran Alquran sejalan dengan metode tafsir yang digariskan oleh Hadis Nabi serta metoda penggalian ajaran yang pernah dilakukan para sahabat. Termasuk kajian-kajian sunah (Hadis) yang dapat digunakan sebagai *hujjat*. Penggunaan *ar-ra'y* (akal) semacam ini, menurut Ridla, sangat berguna dan terpuji.<sup>25</sup>

Ridla selanjutnya berpendapat bahwa bagi Allah-lah sumber yang tetap terjaga karena dari padanya lahir penjelasan-penjelasan yang terang dan baik. Guna selalu menjaga kemurnian sumber tersebut, menurutnya, dibutuhkan penafsiran dengan menggunakan *ar-ra'y* (akal) para ulama (ilmuan) yang jernih. Oleh karena itu, ia kelihatannya sepakat dengan pembagian (macam-macam) *ar-ra'y* yang dikemukakan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah dalam tiga kategori, yaitu *ar-ra'y*

<sup>21</sup> Ar-Raghîb al-Ashfihâni, *Mu'jam Alfâdh al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), 187-188.

<sup>22</sup> Al-Ma'luf, *Al-Munjid Fî al-Lughat wa al-A'lâm*, (Beirut: Dâr al-Masyriq, 2016), 243.

<sup>23</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Qur'ân*..., 43.

<sup>24</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Qur'ân*..., 24.

<sup>25</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Qur'ân*..., 24.

*ash-shahīh* (pemikiran yang benar), *ar-ra'y al-bāthil* (pemikiran yang tercela), *ar-ra'y huwa maudlu' al-asyqiyā* (pemikiran yang menjadi sumber bencana).

*Ar-ra'y ash-shahīh* adalah pemikiran yang benar yang bernilai terpuji. Pemikiran kategori ini adalah pertama, tipe pemikiran ulama dari golongan para sahabat Nabi. Kedua, pemikiran yang berupaya menafsirkan teks (*nash*) Alquran dan Hadis dengan menjelaskan wajah *dilālah*, menetapkan dan menjelaskannya dengan benar serta menerapkan metoda *istinbāth*-nya dengan baik. Ketiga, pemikiran yang digali dari hasil musyawarah baik melalui ijma ulama atau *ulu al-amr*. Keempat, ijihad yang dibolehkan para sahabat terhadap sesuatu masalah yang tidak terdapat dalam *nash* baik dari kitab Allah atau dari Hadis, yaitu ijihad hanya pada masalah yang berkaitan dengan muamalah bukan masalah-masalah yang berkaitan dengan akidah dan ibadah yang sudah jelas ketentuannya.<sup>26</sup>

Adapun yang tergolong *ar-ra'y al-bāthil* mencakup empat hal; pertama, *ar-ra'y* yang bertentangan dengan *nash* (*ar-ra'y al-mkhālif li an-nushūsh*). Agama berkewajiban memusnahkan *ar-ra'y* jenis ini dan dengan *ar-ra'y* ini tidak dibenarkan melahirkan fatwa, memutuskan hukum mengenai berbagai persoalan meskipun dengan cara *ta'wīl* dan taklid. Kedua, pemikiran (*ar-ra'y*) yang membicarakan agama dengan kemauan nafsu dan dugaan yang berlebihan serta mempersempit pengetahuan (pemahaman) dan *istinbāth* hukum. Ketiga, *ar-ra'y* (pemikiran) yang menyatakan bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat (*ta'thīl*). Keempat, *ar-ra'y* (pemikiran) yang menciptakan *bid'at* dan menggoyak sunnah serta menyebarkan bencana dengan membesar-besarkan hal-hal kecil dan meremehkan hal-hal yang prinsip. Kelima, *ar-ra'y* (pemikiran) yang membicarakan agama dengan dugaan-dugaan atau *istihsān* dan *qiyās* dengan melibatkan kepada hal-hal rumit tanpa penelitian sebab dan *'illat* yang mendalam.<sup>27</sup>

Uraian di atas menggambarkan pemikiran Ridla terhadap perlunya pendayagunaan *ar-ra'y* (nalar) yang benar sejalan dengan apa yang digariskan oleh Alquran, Hadis dan metoda atau pemikiran yang telah ditumbuhkembangkan oleh ulama salaf (para sahabat).

Pilihan Ridla kepada pemikiran ulama salaf tidak berarti merupakan sikap kemunduran yang berorientasi kepada pemikiran usang (klasik). Ia juga memfungsikan metode atau instrumen berpikir para ulama salaf dalam kontek mengembangkan dan membuahakan pemikiran-pemikiran yang sesuai dengan perkembangan zaman. Penggunaan Ridla terhadap metode (instrumen) pemecahan hukum melalui *qiyās*, *mashlahat*, merupakan bukti kekuatan pemikiran Ridla dalam menghadapi perubahan.

### *Qiyās*

Meski dalam bukunya, Ridla tidak menjelaskan definisi *qiyās*, namun ia tidak menolak definisi *qiyās* sebagaimana yang dikemukakan oleh umumnya para ulama ushul, yaitu:

<sup>26</sup> Al-Imam Syams ad-Din, Muhammad Ibn Abi Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyat, *Flām al-Muwaqqi'īn 'An Rab al-'Ālamīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), j. I, 83-85.

<sup>27</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsīr al-Qur'ān...*, 43.

*Qiyās* ialah memasukkan cabang kepada yang pokok karena adanya ‘illat yang sama

Definisi itu mengisyaratkan bahwa Ridla merupakan tokoh (pemikir) yang menganut *qiyās* sebagai salah satu metode untuk menetapkan (menggali) kandungan hukum dari Alquran dan Hadis. Sebagaimana ia membenarkan perlunya memfungsikan *ar-ra’y ash-shahih*, maka demikian pula dalam hal *qiyās* ia membenarkan *al-qiyās ash-shālih*, yaitu *qiyās* yang benar yang tidak bertentangan dengan apa yang ditunjukkan Alquran dan Hadis.

Prinsip ini ia kemukakan bertitik tolak dari pandangannya bahwa pertama, Alquran merupakan kitab yang *syumūl* (lengkap dan sempurna). Sebagai kitab yang sempurna, maka Alquran memperkenankan kaum pemikir untuk meneliti kandungan Alquran dengan akalinya, tetapi ia tidak boleh keluar dari apa yang sudah tercakup dalam Alquran. Ridla mencontohkan bagaimana Nabi mencegah seorang sahabatnya yang memahami makna *zhulm* dengan akalinya semata yaitu dimaknainya dengan maksiat. Lalu, Nabi meluruskan pengertian *zhulm* itu dengan *asy-syirk* (kemusyrikan) sebagaimana tersebut dalam Alquran.<sup>29</sup>

Kedua, ia berpandangan bahwa Alquran tidak menentang penggunaan *qiyās* yang benar (*al-qiyās ash-shālih*). *Qiyās* yang dalam aplikasinya mencakup tiga rukun meliputi *al-ashal* (pokok), *al-fara’* (cabang) dan ‘*illat* (sebab). *Al-Ashal* ialah suatu realitas yang sudah ada ketentuannya, *fara’* ialah realitas baru yang menghendaki ketentuan hukum, dan ‘*illat* ialah sifat atau sinyal (alamat) yang melekat pada ketentuan hukum. Karena sesuatu hukum itu ditetapkan atas dasar ‘*illatnya*, maka untuk menetapkan hukum terhadap sesuatu realitas yang belum ada ketentuannya, yang dipertimbangkan adalah ‘*illatnya*. Upaya penetapan hukum dengan jalan *qiyās* itu bisa terjadi apabila antara *ashal* dan *fara’* itu ada ‘*illat* yang dapat dipersamakan menurut identifikasi mujtahid.

Untuk mengetahui ‘*illat* dan mengidentifikasinya adalah dengan berijtihad, karena dalam prosesnya dibutuhkan curahan kemampuan mujtahid secara optimal. Atas dasar ini tidak berlebihan apabila Muhammad Rasyid Ridla telah melakukan ijtihad dalam menemukan ‘*illat* hukum untuk menentukan suatu hukum tertentu melalui jalan *al-qiyās*.

Suatu contoh metode *qiyās* Ridla ialah dalam menetapkan hukum minuman keras. Dalam suatu Hadis disebutkan bahwa meminum minuman suatu yang memabukkan hukumnya haram. Yang menjadi *ashal* ialah meminum perasan anggur yang sudah menjadi *khamr*, yang menjadi *fara’* adalah meminum madu yang telah lama dibiarkan dengan campuran air. Hukum yang melekat pada *ashal* adalah haramnya meminum perasan anggur yang menjadi *khamr*. Sedangkan yang menjadi ‘*illat* hukumnya ialah memabukkan. ‘*Illat* inilah yang menentukan haram atau tidaknya suatu minuman. Kesimpulan yang dimunculkan ialah bahwa hukum *fara’* adalah haramnya meminum madu (yang dibiarkan dengan campuran air

<sup>28</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsīr al-Qur’ān...*, 63.

<sup>29</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsīr al-Qur’ān...*, 51.

sehingga menjadi memabukkan). Sama dengan minuman perasan anggur yang telah menjadi *khamr* sehingga memabukkan.

Kasus lain dalam menentukan *'illat*, Ridla menanyakan bahwa haramnya *riba fadll* (*ar-ribâ al-khâfi*) dikarenakan untuk membendung bencana yang lebih besar yaitu terwujudnya *ar-ribâ al-jalli*. Demikian pula memandang wanita dengan syahwat dilarang karena akan mengarah pada perbuatan zina, sama dilarangnya perjaka dan gadis berduaan di tempat sepi untuk membendung perbuatan dosa yang lebih besar, yaitu zina.<sup>30</sup>

Sebaliknya Ridla menolak penggunaan *al-qiyās al-bâthil* yaitu *qiyās* yang semata-mata mengandalkan akal tanpa mengacu pada Alquran dan al-Hadis. Ia menggambarkan dua sahabat nabi yang menggunakan *qiyās* tentang kain sutra yang dipakainya hadiah dari Nabi. Dua sahabat itu adalah Usamah dan Umar. Usamah membolehkan memakai kain sutra itu dengan dasar menganalogkan memakai dengan pemilikan, memanfaatkan dan menjual (*قياسا لتملكها على لبسها*), sedangkan Umar mengharamkan memakai kain sutra dengan dasar menganalogkan pemilikan atas memakai (*لبس على التملك والإنتفاع والبيع قياسا*). Metode *qiyās* yang dilakukan kedua sahabat itu ditolak Rasulullah karena bertentangan dengan Hadis. Rasulullah berkata pada kepada Umar, “Sesungguhnya saya menghendaki kain sutra kepada anda hanya untuk bersenang”, sedangkan kepada Usamah Rasulullah berkata, “Saya menghendaki kain sutra kepadamu hanya untuk istrimu sebagai kerudung”.<sup>31</sup>

Letak kekeliruan metode *qiyās* kedua sahabat itu, pertama, pada makna cakupan membolehkan memiliki diklaim oleh Usamah sama dengan membolehkan memakai. Kedua, pada makna cakupan larangan memakai diklaim oleh Umar sama dengan larangan memiliki. Padahal, seperti dalam Hadisnya di atas, Rasulullah ketika memberikan hadiah kain sutra pada kedua sahabat, tidak dimaksudkannya demikian.

Dari contoh di atas, jelas bahwa Ridla ingin menggunakan *qiyās* yang *'illatnya* sudah jelas terdapat dalam nash (*العلة المنصوصة*). Ia menghindari *qiyās* yang cabang (*fara'*) dan *'illatnya* tidak jelas. Dalam tulisannya ia mengkritik keras ulama tertentu yang menganalogkan hukum *ashal* (pokok) dengan cabang (*fara'*) yang tidak jelas. Ulama tersebut dengan mengacu ayat Alquran bahwa “Allah tidak segan membuat perumpamaan sesuatu dengan nyamuk bahkan yang lebih kecil sekalipun” membolehkan *qiyās* dengan yang tidak tampak. Menurut Ridla, *Qiyās* semacam ini merupakan kekeliruan dan pemahaman fatal terhadap ayat Alquran karena kita tidak mungkin mampu menganalogkan manusia dengan Tuhan.<sup>32</sup>

Adapun mengenai sifat *'illat*, Ridla menyebut dua macam sifat *'illat*, yaitu *'illat* yang bersifat jelas yang ditunjukkan dalam nash (*الأسكار*) seperti *'illat* memabukkan (*العلة المنصوصة*) sebagai sebab haramnya minum khamer dan *'illat* yang tidak

<sup>30</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir al-Qur'an...*, 60.

<sup>31</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir al-Qur'an...*, 46.

<sup>32</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir al-Qur'an...*, 64.

ditunjukkan oleh *naql* (عليه النقل منها ما لا يدل) seperti *'illat* takaran (القوت), timbangan (الوزن) dan makanan pokok (الكيل) sebagai sebab haramnya perbuatan riba.<sup>33</sup>

Metoda *qiyâs* Rasyid Ridla ini sebenarnya melanjutkan apa yang telah dikembangkan oleh ulama yang mendahuluinya. Al-Ghazali, misalnya, dalam menjelaskan *'illat* membagi dua macam yaitu *'illat an-naqliyyat* dan *'illat al-istinbâth*. *'Illat an-naqliyyat* adalah *'illat* yang sudah jelas dapat ditangkap dan ditunjukkan langsung oleh nash secara tegas dan jelas (*sharih*), seperti *'illat* memabukkan dalam minuman keras, sedangkan *'illat mustanbithat* yaitu *'illat* yang digali dari nash yang ditetapkan berdasarkan *istinbâth* karena tidak disebutkan secara langsung dan tegas oleh nash.<sup>34</sup>

*'Illat* yang disebut terakhir ini diperlukan ketajaman nalar dalam menentukan apa yang menjadi alasan suatu penetapan hukum syara' karena nash tidak menyebutkan atau tidak memberi isyarat tentang alasan yang melatarbelakangi ketetapan hukum dimaksud. Dalam suatu riwayat, misalnya, dikisahkan bahwa ada seorang laki-laki telah menyetubuhi istrinya pada siang hari di bulan Ramadhan. Peristiwa ini dilaporkan orang kepada Nabi dan beliau menetapkan hukuman kifarat bagi laki-laki tersebut, yaitu memerdekakan hamba sahaya (budak), jika tidak sanggup berpuasa dua bulan berturut-turut, maka hendaklah memberikan makanan enam puluh orang fakir miskin.<sup>35</sup>

Ulama kontemporer, yang hidup setelah Ridla, seperti Musthafa Syalabi,<sup>36</sup> menyebutnya dengan *'illat manshushat* dan *'illat mustanbithat*, dan Wahhab Khallaf<sup>37</sup> menyebutnya dengan *'illat munâsib mulâim*, *munâsib mulghat* dan *'illat munâsib mursal*. Baik Ridla, al-Ghazali maupun ulama kontemporer yang disebut terakhir, pada prinsipnya tidak ada perbedaan dalam merumuskan jenis *'illat*. Bedanya hanya dari segi penyebutan istilah.

Namun dari segi pengembangan *'illat*, tampak ada perubahan pemikiran di kalangan ulama kontemporer seperti dalam hal menentukan *'illat* zakat hasil pertanian. Ulama klasik berpendapat bahwa *'illat* dari kasus ini yang dipahami adalah makanan pokok yang dapat disimpan dan dapat diukur. Akan tetapi, kini lahir pemikiran baru bahwa *'illat* itu harus diubah dengan sesuatu yang lebih mencakup. Pemikiran baru ini menawarkan bahwa *'illat* zakat hasil pertanian adalah *an-namâ* (النماء), yaitu produktif. Oleh karena itu berdasarkan *'illat* ini, maka tanaman yang produktif wajib dikeluarkan zakatnya.

Dengan melihat pergeseran pemahaman *'illat* semacam ini, maka tanaman apa saja yang diusahakan dan digarap oleh para petani akan dikeluarkan zakat, tidak hanya pada jenis hasil pertanian tertentu yang tergolong pada makanan

<sup>33</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Qur'ân al-Hakîm as-Syahîr bi tafsîr al-Manâr* (Beirut : Dâr al-Ma'rîfat Li at-Thibâ'at wa an-Nasyr, 2000), j. 5, 210.

<sup>34</sup> Al-Ghazali, *Al-Mustashfâ Min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr Al-Fikr, t.t.), 425.

<sup>35</sup> Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arâby, 2000), 245.

<sup>36</sup> Muhammad Musthafâ Syalabi, *Ta'îl al-Ahkâm* (Beirut: Dar an-Nahdlat al-'Arabiyyat, 2001), 14-15.

<sup>37</sup> 'Abd al Wahhâb Khallâf, *Mashâdir at-Tasyri' al-Islâmi Fi mâ lâ Nashsha Fih* (Kuwait: Dâr al-Qalam, cet III, 2000), 50-52.

pokok saja. Dengan demikian pemahaman ini lebih luas dan dapat menjangkau seluruh jenis pertanian yang tidak disebutkan oleh nash.

Pergeseran pemahaman *‘illat* semacam ini, menurut Alyasa Abu Bakar,<sup>38</sup> dipengaruhi oleh perkembangan usaha pertanian yang diusahakan oleh manusia pada masa sekarang ini, sangat jauh berbeda jika dibandingkan dengan keadaan pertanian yang diusahakan oleh manusia pada masa lampau. Apa lagi sekarang ini budidaya pertanian yang produktif berkembang dengan pesatnya dan usaha-usaha merupakan sumber kemajuan, yang secara syar’i patut diperhitungkan zakatnya.

Dari uraian ini dapat dipahami bahwa Ridla adalah pemikir kontemporer yang menggunakan *qiyās* sebagai instrumen untuk berjihad dalam menetapkan (memecahkan) suatu hukum. Baik Ridla maupun ulama yang mendahului dan yang sesudahnya telah mengamalkan *qiyās* ini sebagai metode untuk berjihad dalam masalah (kasus) yang berhubungan dengan muamalah, bukan dalam kasus ibadah yang ketentuannya sudah jelas. Perbedaan Ridla dengan ulama kontemporer yang datang kemudian, adalah dari segi pengembangan pemahaman *‘illat*. Ridla terlihat masih mengikuti pemikiran ulama salaf.

Perubahan pemikiran ulama kontemporer tentang *‘illat* adalah hal yang wajar, karena situasi yang dihadapi ulama dari masa ke masa mengalami perubahan dari sisi struktur maupun kondisi sosialnya. Adalah tepat apa yang dikemukakan Atho Mudzhar, dalam pidato pengukuhan guru besarnya bahwa segala aspek pemikiran keagamaan atau konsep keagamaan tidak dapat dipisahkan dari pengaruh struktur dan perubahan masyarakat.<sup>39</sup>

#### *Mashlahat*

*Mashlahat* secara etimologis, jamaknya *al-mashālih* (المصالح) berarti sesuatu yang baik dan yang bermanfaat. Lawannya adalah keburukan atau kerusakan. Dalam Bahasa Arab sering disebut dengan istilah *al-khair wa ash-shawāb* (الخير والاصواب) yang artinya baik dan benar.<sup>40</sup> *Mashlahat* dalam pengertian yang umum, menurut Jalaluddin, ialah semua apa yang bermanfaat bagi manusia baik yang bermanfaat untuk meraih kebaikan dan kesenangan atau untuk menjaga masuknya hal hal yang yang berbahaya seperti dalam menghindari kesulitan dan penderitaan.<sup>41</sup>

Adapun pengertian *mashlahat* menurut syara’, tidak ada perbedaan prinsip di kalangan para ulama ushul. Perbedaan hanya terletak pada perumusan redaksi

<sup>38</sup> Alyasa Abu Bakar, *Teori ‘illat dan Penalaran Ta’līlī* dalam karya bersama Hukum Islam di Indonesia (Pemikiran dan Praktik), Tjun Surjaman (editor), (Bandung: PT Remaja Rosda Karya, cet I, 2012), 81-83.

<sup>39</sup> Atho Mudzhar adalah Guru Besar IAIN Kalijaga Jogjakarta dan UIN Jakarta dalam tulisannya ia menjelaskan lahirnya setiap aspek pemikiran keagamaan tidak dapat dipisahkan dari pengaruh struktur I dan perubahan masyarakat. Ia memberikan contoh kasus-kasus pemikiran keagamaan seperti, pada masa sejarah Islam klasik terjadi pertentangan politik antara *Ahl Sunnat wa al-Jama’at* dengan kaum Khawarij dan Syi’ah telah menimbulkan perbedaan pemikiran teologi di kalangan mereka. Dalam bidang hukum, misalnya, bagaimana tingkat urbanisme Kufah telah mengakibatkan lahirnya pendapat-pendapat hukum Islam Hanafi yang rasional, atau bagaimana perbedaan lingkungan geografis Basrah dan Mesir telah mendorong lahirnya qaul al-qadim dan qaul al-jadid. Lihat Atho Mudzhar dalam pidato pengukuhan Guru Besar *Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi*, (Jogjakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2009), 8-10.

<sup>40</sup> Jalaluddin Abdurrahman, *Al-Mashāhīl al-Mursalat wa Makānatuhu fī at-Tasyrī’* (Mesir: Mathba’at as-Sa’adat, cet IV, 2002), 12-13.

<sup>41</sup> Jalaluddin Abdurrahman, *Al-Mashāhīl al-Mursalat...*, 13.

definisi. Jalaluddin Abdurrahman, misalnya, mendefinisikan *mashlahat*; “*Mashlahat* ialah memelihara maksud hukum syara’ terhadap berbagai kebaikan yang telah digariskan dan ditetapkan batas-batasnya, bukan berdasarkan keinginan dan hawa nafsu (keinginan) manusia belaka”.<sup>42</sup> Al-Ghazali menjelaskan pengertian *mashlahat* secara syar’i, bahwa *mashlahat* pada prinsipnya ialah berupaya mencari dan mewujudkan manfaat dan menolak kemudaratannya.<sup>43</sup>

Sementara itu, menurut Ibnu Taymiyat, sebagai dikutip oleh Abu Zahrah, bahwa yang dimaksud dengan *mashlahat* ialah pandangan mujtahid tentang perbuatan yang mengandung kebaikan yang jelas dan bukan perbuatan yang berlawanan dengan syara’.<sup>44</sup>

Dari definisi para ulama di atas, dapat dipahami bahwa inti dari *mashlahat* adalah *kemashlahatan* yang menjadi tujuan syara’ bukan *kemashlahatan* yang semata-mata diwujudkan atas kehendak hawa nafsu manusia. Dengan kata lain, *kemashlahatan* itu harus sejalan dengan tujuan pensyariaan hukum untuk mewujudkan *kemashlahatan* kehidupan umat manusia dalam berbagai aspeknya.

Muhammad Rasyid Ridla, tidak menjelaskan definisi *mashlahat* tersebut, namun dipahami dari tulisan-tulisannya mengisyaratkan perlunya *mashlahat* diwujudkan untuk menghindari kesulitan dan menarik kemanfaatan.<sup>45</sup> Rasyid Ridla mengakui bahwa *mashlahat* yang paling populer adalah apa yang dikenal dengan *al-mashlahat al-mursalat* Imam Malik. *Mashlahat* ini, menurutnya, ditentang oleh jumbuh ulama dan digunakan oleh sebagian ulama ushul dalam upaya menggali *‘illat* hukum. Di kalangan ulama ushul istilah *mashlahat* ini, demikian Ridla, telah terjadi perbedaan penyebutan. Sebagian menyebutnya dengan *al-munāsib* sebagian menyebutnya dengan *al-mulāim*.<sup>46</sup>

Apa yang dikemukakan Ridla bahwa telah terjadi perbedaan pendapat mengenai *mashlahat* adalah benar. Paling tidak adalah kelompok ulama ushul yang menerima *mashlahat mursalat* sebagai *hujjat syar’iyyat* dan kelompok ulama ushul yang menolak *mashlahat mursalat* sebagai *hujjat syar’iyyat*. Kelompok yang menerima adalah Madzhab Maliki dan Imam Ahmad Ibn Hanbal. Imam Malik dan pengikutnya serta Imam Ahmad Hanbal menjadikan *mashlahat mursalat* sebagai dalil hukum dan hujjah dalam menetapkan hukum. Bahkan, menurut Abu Zahrah,<sup>47</sup> Imam Malik dan pengikutnya merupakan mazhab yang menyuarakan *mashlahat mursalat* sebagai dalil hukum dan *hujjat syar’iyyat*. Alasan kelompok ini ialah; bahwa *mashlahat mursalat* telah dipraktikkan oleh para sahabat dengan perbuatan menghimpun Alquran dalam satu mushaf. Tindakan ini dilakukan sebagai antisipasi agar naskah Alquran tidak hilang. Upaya penghimpunan Alquran dalam satu mushaf ini, sama sekali baru dan belum pernah terjadi pada masa Nabi. Mereka melakukan hal itu semata-mata demi *kemashlahatan* dan merasakan tidak ada dalil pun yang melarang

<sup>42</sup> Jalaluddin Abdurrahman, *Al-Mashāliḥ al-Mursalat...*, 13.

<sup>43</sup> Al-Ghazali, *Al-Mustashfa...*, 251.

<sup>44</sup> Abu Zahrah, *Ibnu Taymiyat Ḥayātuhu wa ‘Ashruhu wa Arā’uhu wa Fiqhuhu* (Mesir: Dār Al-Fikr al-‘Arabi, t.t), 495.

<sup>45</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Kitāb Yusr al-Islām...*, 25.

<sup>46</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Kitāb Yusr al-Islām...*, 70-71.

<sup>47</sup> Abu Zahrah, *Ushūl al-Fiqh...*, 280



dan memerintahkannya. Para sahabat menggunakan *mashlahat mursalat* sesuai dengan tujuan syara' yang sepatutnya diamalkan sesuai dengan tujuan syariat itu sendiri. Menolak tujuan tersebut berarti batal dan oleh karena itu wajib berpegang kepada *mashlahat* sebagai pegangan pokok yang berdiri sendiri.

Kelompok yang menolak *mashlahat mursalat* sebagai *hujjat syar'iyat* berpendapat bahwa *mashlahat mursalat* tidak dapat diterima sebagai hujjah dalam menetapkan hukum. Mereka, sebagai dikemukakan Abdul Karim Zaidan,<sup>48</sup> adalah Madzhab Hanafi, Madzhab Syafi'i dan Madzhab *Zahiriyyat*. Argumen penolakan *mashlahat mursalat* dituturkan mereka sebagai berikut: (1) Bahwa Allah menolak sebagian *mashlahat* dan mengakui sebagian yang lainnya, sedangkan *mashlahat* mursalat adalah suatu hal yang meragukan. Oleh sebab itu, keberadaan *mashlahat* mursalat tidak mungkin dan tidak dapat digunakan sebagai argumen dalam pembinaan hukum. (2) Menjadikan *mashlahat* mursalat sebagai dasar penetapan hukum berarti merupakan tindakan menempuh jalan berdasarkan hawa nafsu. Tindakan seperti ini jelas dilarang. (3) Menggunakan *mashlahat* mursalat, menurut kelompok ini, akan menimbulkan perbedaan hukum karena mengacu kepada perbedaan zaman dan lingkungan. Sebagai disaksikan *mashlahat* mursalat selalu berubah tergantung pada berubahnya zaman dan situasi. Kondisi inilah yang dikhawatirkan akan munculnya pelecahan fungsi keumuman syari'ah dan nilainya yang berlaku setiap zaman dan tempat.

Muhammad Rasyid Ridla tidak berkomentar banyak tentang perbedaan pendapat menyangkut *mashlahat mursalat* di atas. Dalam tulisan-tulisannya ia tidak secara detail mengungkap *mashlahat*. Akan tetapi, ia tampaknya setuju dengan pemikiran *mashlahat* yang dikemukakan asy-Syathibi. Ridla, bahkan memuji Syatibi sebagai tokoh teliti yang mampu secara bebas menjelaskan perbedaan antara *mashlahat* dan *bid'at* Menurutnya, belum ada tokoh pendahulu dan susulan yang menyamainya.<sup>49</sup>

Sebagaimana dikemukakan dalam kitab *al-F'tishâm*, Syathibi menyetujui *mashlahat mursalat* dengan makna *al-munâsib* (المناسب) yaitu makna yang memiliki konteks atau keserasian dengan nash. Syatibi mengemukakan bentuk-bentuk ketetapan hukum berdasarkan *mashlahat mursalat* antara lain; Pertama, kesepakatan para Sahabat mengumpulkan Alquran dalam satu mushaf. Kedua, kesepakatan para sahabat menentukan hukuman *had* pada peminum minuman keras. Ketiga, pendapat Imam Malik tentang perlunya hukuman dalam penjara. Dan keempat, menetapkan Imam (khalifah) yang bukan kategori mujtahid ketika terjadi kekosongan mujtahid.<sup>50</sup>

Rasyid Ridla sependapat dengan kasus *mashlahat mursalat* yang ditampilkan Syatibi di atas, ia bahkan menyebutnya sebagai penjelasan yang sangat detail dan jelas. Menurutnya, Syatibi telah membuktikan kasus *mashlahat mursalat* mengacu

<sup>48</sup> Abdul Karim Zaidan, *Al-Wajîz Fî Ushûl al-Fîqh* (Baghdad : Dâr al-'Arabîyyat Li ath-thibâ'at, cet. VI, t.t), 238.

<sup>49</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Kitâb Yusr al-Islâm...*, 70.

<sup>50</sup> As-Syathibi, *Al-F'tishâm*, (Riyâd: al-Maktabat ar-Riyâd al-Hadîsat, t.t.), j. 3, 115-126.

kepada petunjuk nash dan *as-sunnat al-'amaliyyat*, sedang sebagian lagi sejalan dengan *qiyās* yang benar.

Di samping mengakui pemikiran Syatibi, Ridla juga menambahkan bahwa dengan mengacu Hadis *Lā dlaraâra wa lâ ddirâr* (لا ضرار ولا ضرار), kasus-kasus yang berhubungan dengan aspek muamalah, seperti masalah peperangan, pengelolaan negara, peradilan dan politik telah diselesaikan para sahabat melalui *mashlahat mursalat*. Para Sahabat, kata Ridla, telah mengamalkan Hadis itu karena berdasarkan penelitiannya Hadis itu sangat sejalan dengan ayat yang mengandung penolakan kemafsadatan dan penarikan *kemashlahatan* dalam masalah waris dan perkawinan.<sup>51</sup>

Rasyid Ridla sangat jelas menggunakan *mashlahat* sebagai salah satu metoda penetapan hukum. Misalnya, ia berpendapat bahwa racun dari satu sisi adalah sangat dilarang dan sangat berbahaya untuk diminum dan dimakan, namun ia membolehkan menggunakannya apabila racun itu menurut dokter dapat digunakan untuk pengobatan. Sebaliknya ia melarang memakan suatu makanan yang diharamkan syara' apabila berdasarakan dokter makanan itu sangat mengganggu kesehatan. Demikian pula ia melarang mentasarufkan barang (benda) yang dibolehkan syara' apabila berdasarkan ijtihad hakim benda-benda itu sangat mengancam *kemashlahatan*.<sup>52</sup>

Rasyid Ridla menambahkan bahwa semua ketetapan kasus di atas tidak berjalan permanen. Agama sebagai petunjuk dari Allah swt., menurutnya, telah menggariskan sesuatu ajaran yang adil dan benar. Segala sesuatu yang ada di dunia apa saja bentuknya dapat diharamkan atau diharamkan, tergantung kepada terbangunnya *'illat* hukum yang jelas dan sesuai dengan apa yang ditunjukkan oleh nash berikut.<sup>53</sup>

(فليس من التحريم الدين للشئ ولا يكون دائما وإنما يتبعان في ذلك كما يأمران  
به بحق وعدل ما دامت علته قائمة)

Berdasarkan uraian di atas jelaslah bahwa Ridla adalah pemikir yang menerapkan metodologi ijtihad dalam menggali ajaran al-Islam (memecahkan hukum). Metode yang digunakannya tidak lain, pertama, ia wajib mengacu pada Alquran dan Hadis sebagai sumber utamanya. Kedua, apabila tidak dijumpai dalam kedua sumber tersebut ia melakukan ijtihad melalui *qiyās* dan *mashlahat*. *Qiyās* dan *mashlahat* yang ditawarkannya adalah pertama, yang tidak bertentangan dengan Alquran dan Hadis. Ketiga, tidak boleh menetapkan *qiyās* dan *mashlahat* terhadap masalah yang telah ditetapkan oleh ulama salaf (para sahabat) melalui ijma. Sebab semua persoalan yang menyangkut hukum yang telah ditetapkan oleh ulama salaf (para sahabat) tidak mungkin bertentangan dengan petunjuk syariah (Alquran dan Hadis). Oleh karena itu, Ridla<sup>54</sup> mengemukakan tahapan-tahapan

<sup>51</sup> As-Syathibi, *Al-Itishām*, 115-126.

<sup>52</sup> Muhammad Khalid Masud, Rudolph Peters & David S., "Power Qādīs and Their Courts: An Historical Survey," dalam Muhammad Khalid Masud, Rudolph Peters & David S. Powers (eds.), *Dispensing Justice in Islam: Qadis and Their Judgments* (Boston: Brill, 2012).

<sup>53</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm*..., j. I, 247.

<sup>54</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Kitāb Yusr al-Islām*..., 76.

sistematis atau rambu-rambu yang perlu dijadikan titik tolak sebelum ijtihad itu dilakukan.

Pertama, terhadap masalah yang ada nashnya secara *qath'i*, maka wajib mengamalkannya dan tidak ada tempat untuk dilakukan penalaran akal melalui ijtihad. Kedua, Apa yang tercakup dalam nash secara jelas baik dari aspek *'illat*, aspek keumumannya, dan aspek mafhumnya maka merupakan kesepakatan ulama sejak awal untuk dapat diaplikasikan (diamalkan). Ketiga, Terhadap masalah yang tidak terdapat dalil *qath'i* dalam nash, atau Hadis yang dari sisi riwayatnya tidak *sahih*, maka merupakan wilayah perbedaan pendapat di kalangan para sahabat. Menurut Ridla, para mukalaf yang memenuhi syarat berhak melakukan ijtihad dan mengkritisi hasil kajian para ulama tanpa mencerca. Sebagaimana ulama masa lalu (*salaf*) yang berdebat (berbeda) pendapat tentang masalah hukum bersuci dan hukum najis dan tentang hukum *khamr* dalam surat *al-baqarat*, tanpa satupun dari para sahabat yang berupaya mencercanya. Demikian pula tanpa satu pun dari mereka yang berbeda pendapat itu saling menghalangi untuk menjadi imam shalat.

Bahkan Ridla lebih tegas bahwa hasil ijtihad para ulama merupakan karya kreatif yang tidak mutlak dikuti (taklid), sepanjang tidak jelas bersumber dari Alquran dan Hadis. Namun ia pun membolehkan mengamalkan (menghargai) hasil ijtihad para ulama yang sejalan dengan Alquran dan Hadis.

Adapun yang berhubungan dengan masalah besar seperti masalah politik dan masalah peradilan hukum, Ridla mengusulkan *ulu al-amr* yang berkewajiban bermusyawarah melakukan ijtihad dengan melakukan penelitian terhadap *dil'alat an-nash* baik melalui *qiyās* maupun *mashlahat*.

Pemikiran Ridla di atas semakin mempertegas dirinya sebagai pemikir yang menghargai hasil karya ulama salaf, namun ia pun anti taklid, terbuka dan mendorong kepada generasi zaman untuk selalu melakukan penalaran melalui ijtihad. Prinsip ini ia pegang untuk menjaga ajaran Islam agar tidak terbelakang dan selalu sejalan dengan perubahan (perkembangan) zaman dengan berbagai aspek kehidupan manusianya. Kebebasan Ijtihad yang diberikan Rasyid Ridla semakin terlihat ketika ia mengomentari syarat-syarat yang dikemukakan para ulama. Syarat ijtihad yang dikemukakan para ulama dinilai Ridla sebagai syarat yang mudah dibanding dengan mempelajari ilmu kedokteran. Ridla menyesali terhadap ketertinggalan kaum terpelajar Islam karena para ulama tidak mengarahkan para pelajar itu untuk dengan bebas melakukan ijtihad. Penyesalan itu diungkapkan dengan kata-kata;

أقول ليس تحصيل هذا الإجتهد الذى ذكره بالأمر العسير ولا بالذى يحتاج فيه إلى اشتغال أشق من اشتغال الذين يحصلون درجات العلوم العالية عند علماء هذا العصر فى الأمم الحية كالحقوق والطب والفلسفة ومع ذلك الطلاب إلى تحصيله.<sup>55</sup>

Saya berpendapat (syarat-syarat) ijtihad yang dikemukakan para ulama tidak didapati adanya suatu kesulitan dan tidak juga didapati suatu keberatan sebagaimana beratnya memperoleh ilmu pengetahuan bidang ilmu hukum, kedokteran dan ilmu filsafat. Kami melihat sebagian

<sup>55</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir Al-Qur'an al-Hakim...*, j. 5, 205.

besar ulama taklid mencegah berijtihad sehingga kaum terpelajar pun tidak mendapatkan ijtihad tersebut.

Kemudian syarat-syarat ijtihad oleh para ulama dicermati Ridla karena mereka tidak melengkapi syarat-syarat ijtihad dengan substansi yang berkaitan dengan pengetahuan mujtahid di bidang *kemashlahatan* umum, pengaturan persoalan-persoalan umum seperti keamanan, keselamatan, peperangan, harta dan politik. Bahkan para ulama tidak mensyaratkan mujtahid mengetahui hukum-hukum peradilan, termasuk pengetahuan cara-cara bermu'amalah yang (tentunya) belum terjadi di masa-masa awal.<sup>56</sup>

Meskipun Ridla memberi kemudahan kepada seseorang untuk melakukan ijtihad, namun ia tidak menyukai kepada kelompok yang menggampangkan melakukan ijtihad tanpa syarat kecakapan ilmiah yang dimilikinya. Ia mengancam keras kepada suatu kelompok yang dengan hawa nafsunya ingin melakukan perubahan ajaran Islam dengan dalih bahwa ajaran Islam tersebut sudah ketinggalan zaman. Dewasa ini ada tiga kelompok yang disinyalir Rasyid Ridla saling bertentangan mengenai persoalan umat. Pertama, kelompok pemikul taklid kepada buku-buku mazhab yang dianutnya seperti buku-buku dari kalangan *Sunni*, *Syri'ah Zaidiyyah*, dan *Syri'ah Imamiyyah*. Kelompok ini berargumen bahwa ilmu Syari'ah yang tersedia pada Alquran dan Sunnah sangat terbatas. Oleh karena itu bagi yang tidak berpegang kepada suatu madzhab tidak termasuk kelompok Islam.

Kedua, kelompok ahli hukum modern dan ahli hukum positif yang memandang bahwa syari'ah Islam yang tersebar dalam buku-buku dewasa ini sudah tidak sesuai dengan perkembangan zaman. Menurut kelompok ini, mustahil dengan syari'ah Islam pemerintahan dan urusan umat dapat diperbaiki. Oleh karena itu, hukum yang semacam ini harus ditinggalkan dan menggantikannya dengan Undang-undang Perancis. Atau memerdekakan umat Islam dengan Undang-undang baru yang sejalan dengan perkembangan zaman, karena kalau hal ini tidak dilakukan mereka akan berada dalam kehancuran. Ketiga, kelompok pembaharu yang menekankan bahwa Islam dapat ditegakkan dan diperbaharui berdasarkan Alquran, sunnah dan petunjuk ulama salaf yang sah. Disamping meminta bantuan kepada ilmu pengetahuan para Imam madzhab tanpa menetapkannya sebagai sesuatu yang final.<sup>57</sup>

Kelompok yang terakhir ini, menurut Ridla, kelihatannya ingin mengkompromikan pandangan dua kelompok di atas. Akan tetapi kenyataannya mereka dengan sombong mencela taqlid dan menyerukan memahami Alquran dengan Sunnah dengan bebas melalui ijtihad mutlak. Padahal, demikian Ridla, mereka sebenarnya belum siap melakukan ijtihad (menjadi mujtahid) karena yang bersangkutan tidak cukup memiliki perangkat untuk berijtihad, baik dari sisi metodologi, kemampuan berbahasa Arab, pengetahuan *furu'*, maupun kecerdikannya dalam memahami kaidah-kaidah ushul.

Pandangan Ridla tentang ijtihad, sebenarnya yang dimaksudkan adalah perlunya sikap ketulusan, kehati-hatian dan tidak ceroboh. Ia juga tidak ingin

<sup>56</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsir Al-Qur'an al-Hakim...*, j. 5, 205.

<sup>57</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Kitab Yusr al-Islam...*, 7.

mentabukan<sup>58</sup> kreativitas ijtihad, tetapi yang penting bagi kelompok yang mampu berjihad tidak dibenarkan sebebas-bebasnya menggali dan memahami ajaran Islam melalui ijtihad yang tidak bertanggung jawab.

Sikap kehati-hatian Ridla dapat dipahami karena pandangan dan pikirannya selalu berpegang teguh di atas prinsip dan pendirian ulama salaf, yang menurutnya ulama salaf<sup>59</sup> adalah pemikir (mujtahid) yang selalu mengkompromikan antara akal dan *naql*. Dalam hal ini dibuktikan dengan kekaguman Rasyid Ridla kepada Ibnu Taymiyyat, seperti dalam kata-katanya:

ولا نعرف في كتب علماء السنة انفع في الجمع بين النقل والعقل من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله تعالى. وإني أقول عن نفسي: إني لم يطمئن قلبي بمذهب السلف تفصيلاً إلا بممارسة هذا الكتاب.<sup>60</sup>

Tidak kami ketahui dalam berbagai kitab para ulama Hadis yang pembahasannya dalam mengkompromikan naqli dan aqli lebih bermanfaat dari pada buku-buku Syaikh al-Islam Ibnu Taymiyyat dan Syaikh Ibnu al-Qayyim, dan aku sendiri berkomentar tentang diriku: sesungguhnya aku pada mulanya tidak merasa tenang dan puas hatiku dengan memegang mazhab salaf secara detail, kecuali setelah berulang-ulang menelaah kitab-kitab Ibnu Taymiyyat dan Ibnu al-Qayyim.

Menurut Rasyid Ridla, ulama salaf adalah ulama salih karena prilakunya selalu menentang (mencela) perbuatan bid'ah dan berpesan agar kembali berpegang teguh kepada Alquran dan Hadis, menolak akal dan *qiyās* dalam agama, menolak bertanya tentang hal yang belum terjadi. Akan tetapi, kata Ridla, masih terdapat sebagian umat yang ingin memusnahkan syari'ah Islam dengan menggunakan pikiran dan *qiyās* dalam agama. Lalu mereka banyak memperlakukan hal-hal furu' dalam bidang ibadat dan mu'amalat.<sup>61</sup>

Tidak ada jalan lain bagi yang tidak ingin tergolong kaum perusak agama, mereka harus kembali ke jalan akal atau *qiyās* yang ditempuh oleh ulama salaf. Baik dalam cara mereka menolak taklid maupun dalam cara menyerukan kembali kepada Allah dan Rasul.

<sup>58</sup> Dalam sejarah masyarakat muslim sempat tumbuh pandangan yang hampir menabukan ijtihad. Sikap penabuan dengan sendirinya tidak dibenarkan meskipun sesungguhnya ia muncul dari obsesi para ulama pada ketertiban dan ketenangan atau keamanan, yaitu tema-tema teori politik sunni, khususnya di masa-masa penuh kekacauan menjelang keruntuhan Baghdad. Tapi dalam perkembangan selanjutnya penabuan itu juga dapat dilihat sebagai kelanjutan masa kegelapan (obskuratisme) dalam pemikiran Islam. Lihat Nurcholish Madjid, *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2004), 346.

<sup>59</sup> Kata *salaf* secara harfiah berarti yang lampau. Biasanya ia dihadapkan dengan perkataan *khalaf* yang berarti "belakangan". Kemudian dalam perkembangan semantiknya, perkataan *salaf* memperoleh makna sedemikian rupa sehingga mengandung konotasi masa lampau yang berotoritas, sesuai dengan kecenderungan masyarakat melihat masa lampau sebagai masa yang berotoritas. Dalam hal ini, karena masa lampau adalah masa yang dekat dengan Nabi. Maka logis pandangan bahwa yang paling mengetahui dan memahami ajaran Islam itu ialah mereka yang berkesempatan mendengarnya langsung dari Nabi. Dan yang paling baik melaksanakannya ialah mereka yang melihat praktik praktik Nabi dan menelaahkannya. Selain logis, hadis-hadis pun banyak yang dapat dikutip untuk menopang pandangan itu. Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keamanan, Kemanusiaan, dan Kemodern* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2002), 376.

<sup>60</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tasîr al-Qur'ân...*, 253.

<sup>61</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tasîr al-Qur'ân...*, 27.

Uraian ini semakin mempertegas pemikiran Ridla tentang ijtihad lebih berpegang kepada cara berpikir ulama salaf. Bagi Ridla ulama salaf merupakan ulama salih yang konsisten menggunakan *qiyās* maupun akal di atas landasan Alquran dan Hadis.

Adapun landasan ijtihad yang dipergunakan oleh Rasyid Ridla ialah Hadis riwayat Bukhari;

حدثنا عبيد الله بن عمر بن ميسرة قال: حدثنا عبدالعزیز-يعني ابن محمد- قال: أخبرني يزيد بن عبد الله بن الهاد، عن محمد بن إبراهيم، عن بسر بن سعيد، عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص، عن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر).<sup>62</sup>

Ubaidullah bin Umar bin Maesarah telah menceritakan kepada kami, ia berkata: Abdul Aziz bin Muhammad telah menceritakan kepada kami, ia berkata: Yazid bin Abdullah bin Hadi dari Muhammad bin Ibrahim dari Yusr bin Said dari Abi Qais Maula Umar bin Ash dari Umar bin Ash telah menceritakan kepada saya, ia berkata: Rasulullah berkata: “Apabila seorang hakim hendak menetapkan suatu hukum kemudian dia berijtihad dan ternyata benar ijtihadnya, maka baginya mendapat dua pahala; dan apabila dia hendak menetapkan hukum kemudian dia berijtihad dan ternyata salah ijtihadnya, maka baginya mendapat satu pahala.

Tuhan menjadikan Islam sebagai sebagai jalan yang lurus untuk mencapai kehidupan bahagia baik di dunia maupun di akherat. Perkara-perkara rohaniah berupa akidah dan ibadah merupakan perkara yang tidak bertentangan dengan zaman maupun tempat. Allah telah menyempurnakan semuanya baik pokok maupun cabang cabangnya. Seluruhnya tercakup dalam nash di mana Rasulullah tidak berhak sedikitpun menambah dan mengurangi, dan dalam bidang-bidang tersebut tidak boleh dilakukan ijtihad.

Mengenai persoalan yang berhubungan dengan keduniaan seperti masalah peradilan, politik, perang dan perdamaian, menurut Rasyid Ridla, adalah masalah *ijtihâdiyah*, yang pelaksanaannya harus diserahkan kepada umat Islam dan *ulu al-amr*. Dengan catatan yang berijtihad tidak lebih berpihak kepada dunia dari pada agama dan petunjuk Syari’ah.<sup>63</sup>

Bidang-bidang yang berhubungan dengan masalah dunia di atas, pelaksanaan ijtihadnya diwujudkan melalui musyawarah di antara beberapa kalangan seperti *Ahl al-Hall wa al-’Aqd*, yang terdiri dari tokoh-tokoh musyawarah berkompeten, para ulama dan cerdik cendekia. Semua tokoh kompeten harus terlibat ijtihad di bidang itu, karena *mashlahat*nya berhadapan dengan perubahan situasi, tempat dan zaman, yanguntutannya tidak mungkin memfatwakan suatu hukum dengan semata berlandaskan teks.

Namun apa yang diputuskan oleh mereka dalam ijtihad, demikian Ridla, tidak berarti seenaknya keluar dari petunjuk Alquran dan Hadis. Mereka wajib melaksanakan ijtihad sesuai dengan petunjuk dan maksud yang disyari’atkan Alquran

<sup>62</sup> Abu Daud Sulaiman bin al-Asy’ats Asijitsani, *Sunan Abi Dâud*, 164.

<sup>63</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Kitâb Yusr al-Islâm...*, 25.

berdasarkan prinsip keadilan (مراعاة العدل), persamaan, (المساوى), menghilangkan kesempitan dan kesulitan (رفع الحرج والعسر), prinsip kebolehan karena darurat, serta prinsip mengembalikan amanah kepada yang berhak (ahlinya).<sup>64</sup> Untuk mendukung pendapatnya, Ridla berargumen dengan ayat-ayat Alquran sebagai berikut.

هو الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

“Dialah Allah yang menjadikan segala yang ada di muka bumi untuk kamu...” (Q.S. 2:29).

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ ...

“... dan Dia menundukkan untukmu apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi ...” (Q.S. 45:13).

... وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ...

“...sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antar mereka...” (Q.S. 42:38).

Dari ayat-ayat yang dijadikan landasannya, dapat disimpulkan bahwa urgensi ijtihad di mata Rasyid Ridla merupakan suatu keniscayaan. Dalam hal ini, ijtihad menjadi strategis dalam merespon (menjawab) dunia yang demikian kompleks dengan berbagai problemanya yang selalu tumbuh dan berkembang baru. Problem baru itu, tentu saja, tidak dapat dipecahkan kaitannya dengan ajaran Islam sendiri yang mendorong untuk menggunakan akal di dalam membangun dan memajukan peradabannya. Dalam kaitan ini, ia dengan tegas menyatakan:

ومن فقّه ماحقّقناه علم ان حجته الله تعالى بأكمال الله الذين بالقرآن وختمه النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم وجعل شريعته عامة دائمة لا تظهر إلاّبناء هذا الدين على أساس العقل، وبناء هذه الشريعة على أساس الإجتهد وطاعة أولى الأمر الذين هم جماعة أهل الحلّ والعقد. فمن منع الإجتهد فقد منع حجة الله تعالى وإبطال مزية هذه الشريعة على غيرها، وجعلها غير صالحة لكل الناس فى كل زمان. فما أشدّ جناية هؤلاء الجهال على الإسلام، على أنهم يسمون أنفسهم علماء الإسلام.<sup>65</sup>

Bagi siapa yang memahami terhadap apa yang telah kami nyatakan, berarti ia mengetahui bahwa (pernyataan itu), hujjahnya Allah karena sempurnanya agama Allah adalah dengan Alquran dan dengan menetapkan Muhammad sebagai Nabi terakhir serta menjadikan syari’ah Islam bersifat universal dan tidak berubah: hal ini tidak akan tampak kecuali membangun agama itu berdasarkan prinsip akal serta membangun syari’ah berdasarkan prinsip ijtihad. Oleh karena itu, bagi siapa menghalangi ijtihad berarti ia menghalangi hujjah Allah dan membatalkan keistimewaan syari’ah dari yang lain; dan berarti ia menjadikan syari’ah tidak sejalan dengan perkembangan zaman. Betapa kerasnya pelanggaran yang dilakukan kaum yang tak berpengetahuan itu, padahal mereka mengatasnamakan dirinya ulama Islam.

<sup>64</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsīr al-Qur’ān...*, 189

<sup>65</sup> Muhammad Rasyid Ridla, *Tafsīr al-Qur’ān...*, 420.

## Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas, penulis berpendapat bahwa Ridla adalah pemikir yang sangat gigih membela ijthihad melalui metodologi *qiyâs* dan *mashlahat* sejalan dengan metode pemikiran ulama salaf yang bersumberkan pada Alquran dan Hadis. Baginya ijthihad adalah tuntutan berpikir yang harus terus dibuka dan digalakkan karena merupakan ajaran Alquran yang bersifat dinamik dan universal.

Agaknya tepat apa yang dikatakan Malcolm H. Kerr (1966), Ridla adalah pemikir yang di satu sisi ia telah menunjukkan bahwa ajaran Islam adalah bersifat komprehensif dan sangat tepat dengan perkembangan masyarakat. Ia juga menganjurkan ijthihad melalui *qiyâs* dan *mashlahat*. Namun di sisi lain ia juga sangat gemar mengutip dan mengikuti pemikiran ulama salaf seperti Ibn al-Qoyyim al-Jauziyyah.<sup>66</sup>

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Jalaluddin. *Al-Mashâlih al-Mursalat wa Makânatuhu fî at-Tasyri'*. Mesir: Mathba'at as-Sa'adat, 2003.
- Ashfihâni (al), Ar-Raghib. *Mu'jam Alfâdh al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- 'Âsimî (al), Abd ar-Rahmân ibn Muḥammad ibn Qâsim. *Majmû' Fatâwâ Syaikh al-Islâm Ahmad ibn Taimiyyat*. Beirut: Dâr al-Fikr Li at-Thibâ'at wa an-Nasyr wa at-Tauzî', t.t.
- Bakar, Alyasa Abu. *Teori 'illat dan Penalaran Ta'lili*. Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 2012.
- Ghazali (al). *Al-Mustashfâ Min 'Im al-Ushûl*. Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th.
- Hanbal, Ahmad Ibnu. *Al-Musnad*. Beirut: al-Maktab al-Islâmi, t.th.
- Hurvitz, Nimrod. "Legal Doctrines, Historical Contexts and Moral Visions: The Case of Sectarians in the Courts of Law," dalam Asad Q. Ahmed, Behnam Sadeghi, & Michael Bonner (eds.), *The Islamic Scholarly Tradition: Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*. Boston: Brill, 2011.
- Jauziyyat (al), Al-Imam Syams ad-Din, Muhammad Ibn Abi Bakr Ibn Qayyim. *Plâm al-Muwaqqi'în 'An Rab al-'Âlamîn*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2000.
- Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduhs and Rashid Ridla*. London: Gambridge University Press, 2000.
- Khallâf, 'Abd al Wahhâb. *Mashâdir at-Tasyri' al-Islâmi Fî mâ lâ Nashsha Fih*. Kuwait: Dâr al-Qalam, 2000.
- Ma'luf (al). *Munjid Fî al-Lughat wa al-A'lâm*. Beirut: Dâr al-Masyriq, 2016.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernen*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2002.

---

<sup>66</sup> Malcolm Kerr. *Islamic Reform The Political and Legal Theories of Muhammad Abduhs and Rashid Ridla*, (London: Gambridge University Press, 2000), 187.



- Madjid, Nurcholish. *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2004.
- Masud, Muhammad Khalid, Rudolph Peters & David S., “Power *Qādīs* and Their Courts: An Historical Survey,” dalam Muhammad Khalid Masud, Rudolph Peters & David S. Powers (eds.), *Dispensing Justice in Islam: Qadis and Their Judgments*. Boston: Brill, 2012.
- Mudzhar, Atho. *Studi Hukum Islam dengan Pendekatan Sosiologi*, Pidato Pengukuhan Guru Besar. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2009.
- Mustafa, Abdul-Rahman, *On Taqlid: Ibn al Qayyim’s Critique of Authority in Islamic Law*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Ridla, Muhammad Rasyid. *Tafsīr Al-Qurān al-Ḥakīm asy-Syahīr bi Tafsīr al-Manār*. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- Ridla, Muhammad Rasyid. *Yusr al-Islām wa Ushūl at-Tasyrī’ al-’Ām*. Mesir: Mathba’at Nahdhat, 2000.
- Sijistāni (al), Al-Hāfiz Abī Dāud Sulaimān ibn al-Asy’ats. *Sunan Abī Dāud*. Beirut: Dār al-Fikr ath-Thibā’at wa an-Nasyr wa at-Tauzī’, 2004.
- Sulaiman, Abdul Wahab Ibrahim Abu. *Al-Fikr al-Ushūlī Dirāsāt Tahllīyyat Naqdiyyat*. Jeddah: Dār asy-Syurūq, 2003.
- Suyuthi (al), Al-Imām Jalāl ad-Dīn Abd al-Rahmān Ibn Abī al-Bakr. *Jāmi’ ash-Shagīr fī Ahādīts al-Basyīr an-Nadzīr*. Bandung: Syirkat al-Ma’ārif, t.th.
- Syalabi, Muhammad Musthafā. *Ta’līl al-Aḥkām*. Beirut: Dar an-Nahdlat al-’Arabiyyat, 2001.
- Syathibi (as). *Al-’Iṭishām*. Riyād: al-Maktabat ar-Riyād al-Hadītsat, t.th.
- Zahrah, Abu. *Ibnu Taymiyat Ḥayātuhu wa ‘Ashruhu wa Arā’uhu wa Fiqhuhu*. Mesir: Dār Al-Fikr al-’Arabi, t.th.
- Zahrah, Abu. *Ushūl al-Fiqh*. Mesir: Dār al-Fikr al-’Arāby, 2000.
- Zaidan, Abdul Karim. *Al-Wajīz Fī Ushūl al-Fiqh*. Baghdad : Dār al-’Arabiyyat Li ath-thibā’at, t.t.

