

MEDIA SYARI'AH

Wahana Kajian Hukum Islam dan Pranata Sosial

Vol. 18, No. 1, Januari-Juni 2016

Abdul Nasir bin Haji Abdul Rani & Kamaru Salam bin Yusof

Aplikasi Maqasid Al-Syari'ah dalam Pembiayaan Golongan Fakir Menerusi Harta zakat

Dodik Siswantoro

Characteristics of Local Government as Zakat (tithe)Collectorin Aceh Province, Indonesia

Fithriady

Penggunaan Model “Angkat Bloe” dalam Wakaf Produktif: Justifikasi dan Hambatan (Waqf Productive Using”Angkat Bloe” Model: the Rationales and Obstacles)

Jabbar Sabil

Pendekatan Sirkuler dalam Kajian Perbandingan Mazhab

Mohamed Saladin Abdul Rasool & Ariffin Md Salleh

Poverty Measurement in Malaysian Zakat Institutions: A Comparison Between Monetary and Non-Moneary Measurement

Wasiaturrahmah & Shochrul Rohmatulajija

A Generic Comparative Studyon Poverty Alleviation Between Muslim Populate Countries and Western Countries

Zahri Hamad

Perakaunan Zakat Saham di Malaysia: Fatwa, Manual Amalan

MEDIA SYARI'AH

MEDIA SYARI'AH

Wahana Kajian Hukum Islam Pranata Sosial

Vol. 18, No. 1, 2016

EDITOR-IN-CHIEF

Ihdi Karim Makinara

EDITORS

Agustin Hanafi

Ali Abubakar

Analiansyah

Bismi Khalidin

Jamhir

Mijaz Iskandar

Mursyid

Mutiara Fahmi

INTERNATIONAL EDITORIAL BOARD

A. Hamid Sarong (Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, BANDA ACEH)

Arskal Salim (Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, JAKARTA)

Al Yasa' Abubakar (Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, BANDA ACEH)

Euis Nurlaelawati (Universitas Islam Negeri, SUNAN KALIJAGA)

Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad (Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, BANDA ACEH)

Muhammad Amin Summa (Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, JAKARTA)

Ratno Lukito (Universitas Islam Negeri SUNAN KALIJAGA)

Ridwan Nurdin (Universitas Islam Negeri Ar-Raniry, BANDA ACEH))

Sonny Zulhuda (International Islamic University, MALAYSIA)

ASISSTEN TO THE EDITOR

Ainun Hayati

Musliadi

Syarbunis

ENGLISH LANGUAGE ADVISOR

M. Syuib

ARABIC LANGUAGE ADVISOR

Fakhrurrazi M. Yunus

COVER DESIGNER

Ikhlas Diko

MEDIA SYARI'AH, is a six-monthly journal published by the Faculty of Sharia and Law of the State Islamic University of Ar-Raniry Banda Aceh. The journal is published since February 1999 (ISSN. 1411-2353) and (ESSN.2579-5090) Number. 0005.25795090 / Jl.3.1 / SK.ISSN / 2017.04. earned accreditation in 2003 (Accreditation No. 34 / Dikti / Kep / 2003). Media Syari'ah has been indexed Google Scholar and other indexation is processing some.

MEDIA SYARI'AH, envisioned as the Forum for Islamic Legal Studies and Social Institution, so that ideas, innovative research results, including the critical ideas, constructive and progressive about the development, pengembangan, and the Islamic law into local issues, national, regional and international levels can be broadcasted and published in this journal. This desire is marked by the publication of three languages, namely Indonesia, English, and Arabic to be thinkers, researchers, scholars and observers of Islamic law and social institutions of various countries can be publishing an article in Media Syari'ah

MEDIA SYARI'AH, editorial Board composed of national and international academia, part of which are academicians of the Faculty of Sharia and Law of the State Islamic University of Ar-Raniry Banda Aceh. This becomes a factor Media Syari'ah as prestigious journals in Indonesia in the study of Islamic law.

Recommendations from the editor to scope issues specific research will be given for each publishing Publishing in January and July.



Editor Office :

MEDIA SYARI'AH

Wahana Kajian Hukum Islam dan Pranata Sosial
Fakultas Syariah dan Hukum Islam UIN Ar-
Raniry Banda Aceh, Provinsi Aceh – Indonesia

Email: mediasyariah@ar-raniry.ac.id

ihdimakinara@ar-raniry.ac.id

Webs: jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/medsyar

Telp.+62 (651)7557442,Fax. +62 (651) 7557442

HP : 0823 0400 8070

Table of Contents

Articles

- 1 *Abdul Nasir bin Haji Abdul Rani & Kamaru Salam bin Yusof*
Aplikasi *Maqasid Al-Syari'ah* dalam Pembiayaan Golongan Fakir Menerusi Harta Zakat
- 33 *Dodik Siswantoro*
Characteristics of Local Government as Zakat (tithe) Collector in Aceh Province, Indonesia
- 51 *Fithriady & Azharsyah Ibrahim*
Penggunaan Model “Angkat Bloe” dalam Wakaf Produktif: Justifikasi dan Hambatan (Waqf Productive Using “Angkat Bloe” Model: the Rationales and Obstacles)

- 89 *Jabbar Sabil*
Pendekatan Sirkuler
dalam Kajian Perbandingan Mazhab
- 129 *Mohamed Saladin Abdul Rasool & Ariffin Md Salleh*
Poverty Measurement In Malaysian Zakat Institutions: A
Comparison Between Monetary And Non-Moneary
Measurement
- 153 *Wasiaturrahma & Shochrul Rohmatul Ajija*
A Generic Comparative Study on Poverty Alleviation
Between Muslim Populate Countries and Western
Countries
- 209 *Zahri Hamat*
Perakaunan Zakat Saham di Malaysia: Fatwa, Manual dan
Amalan

Pendekatan Sirkuler dalam Kajian Perbandingan Mazhab

Jabbar Sabil

Abstrak: *Kajian hukum Islam dalam konteks perbandingan mazhab berlandas pada nilai pluralitas kebenaran. Namun tidak jarang kajian ini dilakukan dengan pendekatan yang kurang tepat, sehingga berlawanan dengan nilai tersebut. Oleh karena itu, tulisan ini menawarkan suatu pendekatan yang dapat merealisasi nilai tersebut, yaitu pendekatan sirkuler. Untuk mengkajinya, tulisan ini menggunakan filsafat sebagai metode. Adapun landasan filosofis sebagai struktur fundamental, tulisan ini merujuk pada teori postmodern: bahwa pengetahuan adalah prehensi, bukan evidensi. Dengan demikian, perbedaan pendapat akan dilihat sebagai fitrah, akibat dari adanya perbedaan geografis dan primordialitas manusia. Sejalan dengannya, fikih hadir untuk menjawab persoalan hukum di berbagai belahan bumi berbeda. Dilihat dari perspektif teori sistem, perbedaan pendapat dalam mazhab-mazhab fikih menjadi saling melengkapi. Dari kajian ini ditemukan, bahwa pendekatan sirkuler dapat mengantarkan peneliti pada kesadaran: adanya hubungan saling mengisi antarpendapat fukaha mazhab.*

Kata kunci: pendekatan sirkuler, kajian perbandingan mazhab.

Abstract: *The study of Islamic law in the context of the comparative madhab is based on the plurality of truthful values. However, this study is frequently done with less appropriated approach, so that it is contradicted to the value. Therefore, this paper offers an approach that can objectify the value, namely the circular approach. In conducting this study, the philosophy as a method was used. As a philosophical fundamental structure, this paper refers to postmodern theory: that the knowledge is a prehension rather than an evidence. Therefore, the differences of opinion are considered as natural characters, as a result of geographical differences and human primordiality. In line with this matter, Fiqh is normally used to respond the legal issues in differences in allparts of the world. From systemic theory perspective, differences of opinion within the different mazhabs, therefore, become complementary. From this study, it is found that the circular approach can lead researchers to the awareness: the existence of mutual relations among the opinions of mazhab jurists.*

Keywords: Circular Approach, Comparative Study of the Mazhabs

A. PENDAHULUAN

Kajian perbandingan mazhab dalam fikih dapat mengantarkan peneliti pada temuan sifat saling mengisi antar pendapat yang berbeda. Oleh karena itu, kajian perbandingan mazhab sangat urgen di tengah keragaman furukiyah masyarakat muslim, khususnya di Indonesia. Namun jika dilakukan dengan pendekatan keilmuan yang kurang tepat justru akan bertentangan dengan nilai islami yang melihat perbedaan sebagai rahmat. Dalam Hadis yang dibukukan oleh al-Bukhārī (juga al-Nasā'ī), Rasulullah saw. bersabda:

عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَقُولُ « إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ » .

Diriwayatkan dari 'Amr ibn 'Aṣ, bahwa ia mendengar Rasulullah saw. bersabda: "Apabila seorang hakim berijtihad dan benar maka ia mendapat dua pahala, dan apabila salah ia mendapat satu pahala." (H.R. al-Bukhārī).¹

Hadis ini menunjukkan penerimaan Islam terhadap pluralitas kebenaran dalam konteks furukiyah, sehingga menjadi basis nilai bagi fikih, bahwa perbedaan adalah rahmat. Berbeda dengan pendekatan keilmuan sosial—misalnya yang berbasis teori konflik—diasumsikan bahwa kepentingan adalah unsur alamiah

¹ Muḥammad ibn Ismā'īl Abū 'Abd Allāh al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, cet. III, jld. VI (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1987), 2676. *Kitāb I'tiṣām bi al-Kitāb wa al-Sunnah, bāb ajr al-ḥākim iẓa ijtaḥada fa aṣaba aw akhṭa'a*. Lihat juga: Aḥmad ibn Syu'ayb Abū 'Abd al-Raḥmān al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*, jld. VIII (Kairo: Maktabah al-Maṭbū'at al-Islāmiyyah, 1986), 223.

kehidupan sosial sehingga melahirkan konflik struktural.² Asumsi ini berbanding terbalik dengan nilai islami, karena perbedaan dilihat secara negatif, yaitu penyebab perpecahan. Sementara Islam melihatnya secara positif, yaitu sebagai keragaman sebagaimana terungkap dalam Hadis di atas yang dinyatakan sah oleh al-Albānī. Dari itu diasumsikan, bahwa jika memakai pendekatan keilmuan sosial, kajian perbandingan mazhab menuntut pendekatan pascadisipliner³ atau metadisipliner.⁴

Terkait soal pendekatan, selain yang bersifat teoretik (bidang keilmuan tertentu), dapat juga diambil dari skop epistemologis-metodologis. Dalam skop yang kedua ini, cara pandang menjadi lebih luas dibanding pendekatan yang perspektifnya diambil dari kaca mata ilmu tertentu saja. Hal ini dimungkinkan setelah meleburnya batas-batas bidang ilmiah sekarang ini. Mengingat fikih berlandas nilai “pluralitas kebenaran,” maka penelitian perbandingan mazhab menuntut kajian komprehensif dan menyeluruh (holistik), tidak atomistik.

Dilihat dari sisi keterkaitan fikih dengan interpretasi terhadap nas (Alquran dan Sunah),⁵ maka pendekatan atomistik justru dapat menjustifikasi kebenaran pada satu pihak saja sehingga menafikan pluralitas. Dari itu tidak bisa ditawarkan lagi, kajian perbandingan mazhab fikih harus dilakukan secara sirkuler (dialogis) antara berbagai pendapat dan beragam realitas. Artinya, diperlukan sedikit pemahaman pada tingkat reflektif-filosofis agar

² Ian Graib, *Teori-teori Sosial Modern; dari Parsons sampai Habermas*, terj. Paul S. Baut, T. Effendi, cet. II (Jakarta: Rajawali Pers, 1992), 91.

³ Akhyar Yusuf Lubis, *Postmodernisme: Teori dan Metode* (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), 96.

⁴ Soerjanto Poespowardojo T. M., dan Alexander Seran. *Filsafat Ilmu: Hakikat Ilmu Pengetahuan, Kritik terhadap Visi Positivisme Logis, serta Implikasinya* (Jakarta: Kompas, 2015), 335.

⁵ Jabbar Sabil, “Masalah Ontologi dalam Kajian Keislaman” *Jurnal Ilmiah Islam Futura* XIII, No. 02 (2014), 18.

peneliti mampu menempatkan pendekatan epistemologi *bayānī*,⁶ *burhānī*,⁷ dan *'irfānī* dalam posisi yang bersifat saling mengisi dan melengkapi.⁸

Sifat saling mengisi (mutualisme simbiosis) hanya bisa dibayangkan oleh penganut pemikiran dualisme, tidak oleh penganut monisme. Sebab sirkularitas hanya dapat terjadi jika disadari bahwa objek kajian perbandingan ternyata tidak saling menafikan. Oleh karena itu, perlu diwaspadai kecenderungan jatuh ke dalam pola pikir monisme. Sebab monisme mengantarkan pikiran pada kecenderungan memihak salah satu dari dua kutub ekstrem. Keduanya saling menafikan, baik itu ekstrem rasionalisme positivistik, mau pun ekstrem rasionalisme metafisik.

Untuk keluar dari pola pikir monisme, perlu diingat bahwa pendekatan sirkuler hanya dapat tumbuh di atas landasan filsafat rasionalisme kritis. Contohnya bisa dilihat seperti yang kembangkan oleh al-Ghazālī di abad klasik,⁹ dan Karl R. Popper di abad postmodern.¹⁰ Artinya, peneliti harus menunda keberpihakan

⁶ Epistemologi *bayānī* adalah ijtihad dalam memahami teks keagamaan di dalam wilayah sirkulasinya sendiri. Pemecahannya harus dicari di dalam dan melalui teks, dan *qiyās* sama sekali bukan rakyu, tetapi “suatu proses yang dilakukan berdasar dalil sesuai dengan informasi yang telah ada dalam kitab dan sunah.” Muhammad Abed al-Jabiri. *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCiSod, 2003), 171-172.

⁷ Epistemologi *burhānī* adalah metode ilmu-ilmu rasional dan dasar-dasar epistemologisnya: dasar “akal universal.” Al-Jabiri, *Formasi...*, 504.

⁸ Epistemologi *'irfānī* adalah pengetahuan yang diperoleh tanpa pencarian, tanpa usaha keras dan tidak membutuhkan waktu, tapi atas kehendak Allah dengan cara membersihkan jiwa. Ilmu seperti ini merupakan ilmu para rasul, yaitu melalui imajinasinya (intuisi). Al-Jabiri, *Formasi...*, 395 dan 409.

⁹ Bagi al-Ghazālī, semua mujtahid benar, berarti ia menerima pluralitas kebenaran di bidang hukum (halal, haram, dsb.). Sebab sesuatu yang halal bagi seseorang dapat berstatus haram bagi orang lain, dan ini tidak kontradiktif. Pandangan seperti ini menghindarkan mujtahid dari sikap yang mengabsolutkan kebenaran satu pihak tertentu. Al-Ghazālī, *Al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 350.

¹⁰ Menurut Popper, ilmu kita bukanlah pengetahuan (*episteme*): ia tidak pernah dapat mengklaim telah memperoleh kebenaran, atau bahkan

sehingga ada kesempatan untuk menimbang berbagai perspektif yang berbeda. Dengan demikian, peneliti punya cukup waktu untuk melihat perbedaan dalam bingkai keragaman. Oleh karena itu, tulisan ini ingin mengelaborasi pesan Hadis di atas ke dalam kajian perbandingan antar mazhab-mazhab fikih. Tujuannya untuk menurunkan nilai dari Hadis itu secara implementatif, sehingga nilai pluralitas kebenaran dapat disaksikan faktual dalam realitas aktual.

Menurut Amin Abdullah, pendekatan sirkuler adalah pendekatan yang memerhatikan kekurangan dan kelemahan pada masing-masing pendapat, dan sekaligus memperbaiki.¹¹ Namun Amin menggunakannya untuk kajian perbandingan agama, sementara penulis berasumsi bahwa pendekatan ini dapat diterapkan pada kajian perbandingan mazhab. Asumsi ini penulis jadikan hipotesis bagi penelitian dalam artikel ini. Selain itu penulis juga berhipotesa bahwa pendekatan sirkuler dapat menjawab kebutuhan kajian metadisipliner dan penempatan pendekatan *bayānī*, *burhānī* dan *'irfānī* pada posisi yang saling mengisi.

Pokok permasalahan yang menjadi objek kajian tulisan ini tentunya tidak lepas dari kerangka teoretik tertentu sebagai struktur fundamental.¹² Oleh karena itu perlu dinyatakan bahwa penulis menyorot persoalan ini dengan teori pengetahuan manusia sebagai prehensi. Ini berbeda dari teori abad modern tentang ilmu

penggantinya, seperti probabilitas. Karl R. Popper, *Logika Penemuan Ilmiah*, terj. Saut Pasaribu dan Aji Sastrowardoyo (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 254.

¹¹ Ahmad Baidowi, dkk. (penyunting), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003), 22.

¹² Struktur fundamental adalah 'kerangka' paradigma keilmuan (asumsi filosofis), yang dengannya bisa dilihat konsistensi 'kerja' konsep-konsep atau teori-teori keilmuan. Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, edisi revisi, cet. II (Yogyakarta: Belukar, 2005), 24.

sebagai evidensi. Menurut Bambang Sugiharto, pandangan tokoh postmodern terhadap ontologi ilmu manusia telah bergeser, sebab mereka melihat ilmu sebagai ‘pergaulan’ dengan objek, bukan ‘copy’ objek. Jadi pengetahuan ilmiah sama sekali bukan hasil jiplakan terhadap realitas, melainkan realitas hasil konstruksi manusia.¹³ Teori ini cukup relevan digunakan bagi kajian perbandingan mazhab. Alasannya, karena objek kajian perbandingan mazhab merupakan realitas empirik, yang mencakup norma hukum yang terkodifikasi, pendapat para fukaha atau jurisprudensi, maupun implementasi di tengah masyarakat secara sosiologis.

Kajian ini menggunakan filsafat sebagai pendekatan dengan penekanan pada struktur fundamental (*fundamental structure*) dan ide dasar, serta mengabaikan detil persoalan yang kurang relevan.¹⁴ Dalam hal ini, ide dasarnya adalah sifat saling mengisi dan melengkapi antar satu dengan lain pendapat fukaha dalam mazhab-mazhab fikih. Penulis melakukan uji dengan cara membuktikan koherensinya dengan beragam perbedaan dalam mazhab-mazhab fikih. Dengan demikian, persoalan yang diteliti dalam tulisan ini adalah tentang ontologi pendekatan sirkuler dan penerapannya dalam kajian perbandingan mazhab.

Adapun metodenya menggunakan uji falsifikasi dengan pencarian kasus-kasus yang dapat meruntuhkan hipotesis di atas. Namun karena keterbatasan halaman, kasus yang dapat diangkat dalam tulisan ini dibatasi. Penulis berharap, nantinya uji falsifikasi terhadap hipotesis ini dapat dilakukan dengan bantuan mahasiswa Program Studi Perbandingan Mazhab. Jadi kajian yang dilakukan mahasiswa didedikasikan sebagai alat falsifikasi.

¹³ Bambang Sugiharto, I, *Postmodernisme; Tantangan bagi Filsafat*, cet. V (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 39.

¹⁴ Anton Baker dan Ahmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 116.

B. PEMBAHASAN

Fiqh muqāran tergolong cabang ilmu baru yang dicetuskan oleh salah seorang *Syaikh al-Azhar*, yaitu al-Syaikh al-Maraghī. Adapun al-Azhar University adalah universitas yang pertama kali menerapkannya sebagai mata kuliah. ‘Alī al-Sāyis menyatakan, mata kuliah ini tidak dimaksudkan sebagai kajian ilmiah semata, tetapi bertujuan merubah fanatisme mazhab.¹⁵ Menurut Prof. Dr. Tgk. Muslim Ibrahim, MA, *Fiqh Muqāran* adalah suatu ilmu yang mengumpulkan pendapat-pendapat suatu masalah *ikhtilāfiyyah* dalam fikih, mengumpulkan, meneliti dan mengkaji, serta mendiskusikan dalil masing-masing pendapat secara objektif, untuk dapat mengetahui yang terkuat, yaitu pendapat yang didukung oleh dalil-dalil yang terkuat, dan paling sesuai dengan jiwa, dasar dan prinsip umum syariat Islam.¹⁶

Apa yang dicetuskan oleh al-Syaikh al-Maraghī lalu menjadi gerakan yang berhasil merubah kebijakan Pemerintah Mesir kala itu. Sejak tahun 1929 M (1348 H), berangsur-angsur pendapat di luar mazhab resmi mulai diterima. Perlu diketahui, mazhab resmi di Mesir kala itu adalah mazhab *Ĥanafī*.¹⁷ Selain tujuan di atas, mempelajari *fiqh muqāran* juga dapat merealisasikan nilai rahmat dalam perbedaan pendapat. Kebanyakan penulis merujuk Hadis: “*Ikhtilāf ummatī rahmah.*” Namun menurut al-Albānī ini bukan hadis, bahkan bertentangan dengan Alquran dan Sunah.¹⁸ Tetapi dengan keberadaan Hadis riwayat al-Bukhari, nilai ini bisa diterima sebagai bentuk moderatisme Islam (*al-wasaṭiyyah*).

¹⁵ Muḥammad ‘Alī al-Sāyis, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), hlm. 189.

¹⁶ Muslim Ibrahim. *Pengantar Fiqh Muqaran* (Jakarta: Erlangga, 1991), 7.

¹⁷ Mahmoud Syaltout dan M. Ali as-Sayis. *Perbandingan Mazhab dalam Masalah Fiqih*, terj. Ismuha (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 15.

¹⁸ Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī. *Silsilat al-Aḥādīs al-Ḍa‘īfah wa al-Mawḍū‘ah*, terj. A. M. Basalamah, cet. IV, jld. I (Jakarta: Gema Insani Press, 1988), 68.

Memerhatikan tujuan di atas, dipastikan ketercapaiannya sangat bergantung pada pendekatan dan metode kajian perbandingan mazhab itu sendiri. Keduanya berbeda, sebab metode adalah cara mengerjakan sesuatu, sedangkan pendekatan adalah cara memperlakukan sesuatu.¹⁹ Dalam hal ini, ilmu perbandingan mazhab (*fiqh muqāran*) harus diperlakukan berbeda dari kajian perbandingan mazhab. Sebab *fiqh muqāran* merupakan hasil dari kajian-kajian perbandingan mazhab, sementara kajian perbandingan mazhab itu sendiri merupakan proses. Sebagai proses, ia dapat memberi sumbangsih bagi pengembangan ilmu *fiqh muqāran*, asal dilakukan dengan pendekatan dan metode yang tepat. Untuk itu perlu dilakukan penelusuran tentang inti perbedaan pendapat dalam mazhab-mazhab fikih.

1. Inti perbedaan pendapat dalam mazhab fikih

Fikih merupakan aturan perilaku manusia yang secara kefilosofan berada dalam ranah aksiologi, yaitu berbicara tentang nilai. Nilai tidak lepas dari dugaan subjektivitas karena tiga alasan, sebagaimana dipaparkan oleh K. Bertens: 1) nilai berkaitan dengan subjek; 2) nilai tampil dalam suatu konteks praktis; 3) nilai menyangkut sifat yang ditambahkan oleh subjek pada objek.²⁰ Dalam konteks pluralitas kebenaran, subjektivitas nilai mengakibatkan pikiran terjebak dalam relativisme. Nah untuk keluar dari subjektivitas, Islam menjadikan Alquran dan Sunah sebagai sumber nilai. Lalu para ulama mensyaratkan rujukan kepada Alquran dan Sunah, baik secara tekstual maupun kontekstual. Ini menunjukkan kesepakatan para ulama bahwa Alquran dan Sunah merupakan substansi Islam, karena ajaran Islam terbentuk dari keduanya.

¹⁹ Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam; Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*, cet. 2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), xxiii.

²⁰ Bertens, K.. *Etika* (Jakarta: Gramedia, 2004), 141.

Keberadaan Alquran sebagai sumber ajaran Islam mengharuskan kajian fikih dilakukan dengan pendekatan *bayānī* sebagai langkah pertama. Sebagaimana terlihat dalam kitab *uṣūl al-fiqh* yang pertama kali ditulis (*al-Risālah*), kaidah kebahasaan seperti umum-khusus, *muṭlaq-muqayyad*, *haqīqī-majāzī* dan sebagainya, dibahas cukup detil di samping kias.²¹ Pada langkah pertama ini sudah terlihat adanya perbedaan metode. Lalu perbedaan semakin melebar saat masuk dalam persoalan interpretasi konteks (*al-ma'nā*) dari kandungan nas. Namun secara epistemologis, perbedaan pendapat dalam fikih hanya terjadi dalam wilayah pengetahuan *aposteriori* (*'ilm al-naẓarī*), bukan *apriori* (*'ilm d'arūrī*).²²

Menurut Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn, perbedaan pendapat dalam fikih terjadi karena delapan sebab berikut:²³

- 1) perbedaan *qirā'ah* pada ayat;
- 2) tidak menemukan hadis;
- 3) ragu tentang kekuatan Hadis;
- 4) berbeda dalam memahami nas dan tafsirnya;
- 5) homonim (*isytirāk*) pada lafaz;
- 6) adanya pertentangan dalil;
- 7) tidak ditemukan nas pada suatu masalah;
- 8) perbedaan dalam kaidah *uṣūliyyah*.

Jika dipertajam, kedelapan sebab perbedaan versi al-Khinn ini dapat dipilah dalam dua kelompok. Pertama karena keragaman interpretasi atas teks, kedua akibat perbedaan metode inferensi pada kasus yang tidak ditemukan nas sebagai dalil.

²¹ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1985), 13-14.

²² Menurut al-Ghazzali, pengetahuan yang diperoleh lewat pendengaran termasuk pengetahuan *apriori*. Al-Ghazzali, *Muḥk al-Nazari fī al-Mantiq*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 232.

²³ Muṣṭafā Sa'īd al-Khinn, *Aṣr al-Ikhtilāf fī al-Qawā'id al-Uṣūliyyah* (Beirut: Mū'assasah al-Risālah, 2000), 38, dst.

a. Inti sebab perbedaan interpretasi

Memerhatikan pendapat Muṣṭafā Sa‘īd al-Khinn, lima di antara kategori yang ia buat merupakan perbedaan pendapat dalam fikih akibat berbeda interpretasi terhadap nas:

1. Perbedaan *qirā’ah* pada ayat menyebabkan beda interpretasi.
2. Tidak ditemukan hadis sebagai penjelas ayat menyebabkan beda interpretasi.
3. Perbedaan dalam memahami nas dan tafsirnya menyebabkan beda interpretasi.
4. Adanya makna ganda (*isytirāk*) pada lafaz menimbulkan ambiguitas sehingga terjadi perbedaan interpretasi.
5. Adanya pertentangan antar satu dan lain dalil sehingga terjadi beda interpretasi.

Kelima sebab perbedaan pendapat fukaha di atas tersimpul pada satu persoalan, yaitu tentang *dilālah*, apakah ia merupakan sifat bagi pendengar (*al-sāmi’*), atau sifat bagi lafaz? Imam al-Zarkasyī (w. 794 H/1392 M) dalam kitabnya *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, memilih yang kedua, bahwa *dilālah* adalah sifat bagi lafaz. Ia menukil pendapat Ibn Sīnā (w. 428 H/ 1037 M),²⁴ bahwa yang dimaksud dengan *al-fahm* adalah *al-ifhām*. Keduanya berbeda, sebab *al-fahm* adalah sifat bagi pendengar (*al-sāmi’*), sedang *al-ifhām* adalah sifat bagi pembicara (*al-mutakallim*), atau secara metafor (*majāzī*) disebut sifat bagi lafaz.²⁵

Al-Ifhām merupakan sifat yang dilihat dari sudut pandang objek (*text*), sedangkan *al-fahm* merupakan sifat dari sudut

²⁴ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 66. Ibn Sīnā, nama lengkapnya Abū ‘Alī al-Husein ibn ‘Abd Allāh ibn Hasan ibn ‘Alī ibn Sīnā. Lahir tahun 370 H/980 M, di Desa Efsyanah, Bukhara. Ia dikenal sebagai filosof besar Islam, ahli kedokteran, matematika, fisika, dan logika, wafat tahun 428 H/1037 M).

²⁵ Al-Zarkasyī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, cet. III, jld. I (Kairo: Dār al-Kutub, 2005), 268.

pandang pembaca (*interpreter*). Secara kefilosofatan, yang pertama merupakan sudut pandang ontologis, yaitu tentang apa yang ‘ada’ di luar sana yang ditunjuk oleh teks. Sedangkan yang kedua adalah sudut pandang epistemologis, yaitu tentang apa yang bisa ‘diperoleh’ interpreter dari petunjuk teks. Imam al-Syātibī mengingatkan bahwa syariat diturunkan dalam bahasa Arab untuk dipahami oleh manusia (*wad’ al-syarī‘ah li al-ifhām*).²⁶ Masalahnya, tidak semua interpreter bisa membedakan kedua sudut pandang ini. Lalu muncul pertanyaan, mungkin diperoleh pemahaman yang objektif dari perspektif *mutakallim*? Kalau bisa, lalu mengapa terjadi perbedaan penafsiran?

Menurut al-Rāzī (w. 606 H/1210 M) perbedaan dalam memahami teks merupakan fitrah. Sebab petunjuk dalil-dalil tekstual kepada makna sangat bergantung pada sepuluh perkara yang semuanya bersifat *‘zannī*.²⁷

1. Bergantung kepada *mufradāt* secara bahasa, *naḥw*, dan *taṣrīf* yang diriwayatkan oleh sedikit orang sehingga tidak lepas dari kemungkinan salah, dari itu ia bersifat *‘zannī*.
2. Bergantung pada ketiadaan *isytirāk*, karena *isytirāk* pada kata dan kalimat berakibat pada adanya kemungkinan bahwa makna yang sebenarnya bukan seperti yang dipahami. Bahkan dugaan tidak adanya *isytirāk* pada suatu ungkapan juga bersifat probabilitas (*maznūn*), tidak bisa dipastikan.
3. Bergantung pada kaidah; bahwa pada dasarnya yang dimaksud dalam suatu ungkapan adalah makna denotasinya (*haqīqah*), sebab tidak jarang suatu ungkapan dimaksudkan secara konotatif (metafor/*majāzī*). Maka makna denotasi pada suatu ungkapan masih bersifat probabilitas (*maznūn*).

²⁶ Al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, jld. II (Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003), 54.

²⁷ Al-Rāzī, *al-Matālib al-‘Alīyah*, jld. IX (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1987), 113-118.

4. Bergantung pada tidak adanya kata tersembunyi (*al-idmār* dan *al-hāẓf*).
5. Bergantung pada tidak adanya yang didahulukan dan akhirkan dalam struktur kalimat, misalnya mendahulukan objek dari subjek yang berakibat pada perbedaan makna, ketiadaan hal ini juga bersifat probabilitas (*maẓnūn*).
6. Bergantung pada ketiadaan pengkhusus (*takhṣīṣ*), kebanyakan kata umum dalam Alquran dan Hadis memiliki *mukhaṣṣiṣ*, jadi ketiadaan *mukhaṣṣiṣ* juga probabilitas (*maẓnūn*).
7. Bergantung pada ketiadaan pertentangan. Semua dalil *lafẓiyyah* dimungkinkan memiliki pertentangan, sehingga diperlukan *tarjīh*, maka menyatakan tiada pertentangan masih berupa dugaan (*maẓnūn*).
8. Bergantung pada ketiadaan pertentangan dengan dalil akal, karena pertentangan ini mengharuskan berpaling dari lahiriah teks. Menyatakan dalil *lafẓiyyah* tidak bertentangan dengan dalil akal menunjukkan sifatnya yang berupa probabilitas semata (*maẓnūn*).
9. Dalil *lafẓiyyah* yang bersifat *naqliyyah* ini adakala bersifat pasti pada teks (*mutawatir*), tapi masih dimungkinkan *ẓannī* pada *dilālah*-nya, maka kepastian *dilālah*-nya masih bersifat probabilitas (*maẓnūn*).
10. Petunjukan lafaz Alquran kepada makna tidak lepas dari kemungkinan pemahaman atas lawannya, dari itu *dilālah lafẓiyyah* bersifat *ẓanniyyah*.

Apa yang dikemukakan al-Rāzī merupakan ulasan secara epistemologis, yaitu tentang *al-fahm*. Dari perspektif ini perbedaan dalam fikih merupakan fitrah, karena Alquran dan Hadis sebagai teks membuka kemungkinan bagi munculnya pemahaman yang berbeda di kalangan mujtahid. Namun hal ini tidak menafikan aspek ontologis, yaitu ‘ada’-nya informasi objektif tertentu yang hendak disampaikan (*al-ifhām*). Untuk tujuan *al-ifhām*, nas (teks)

harus dilihat potensial memuat makna, sebab makna tidak bisa meng-‘ada’ tanpa nas (teks).

Misalnya tentang idah (masa tunggu/tidak boleh menikah) bagi wanita yang ditalak. Kata “*qurū*” dalam ayat 128 Surah al-Baqarah menimbulkan perbedaan pendapat, apakah berarti suci atau haid, namun para fukaha tidak berselisih tentang kewajiban idah.²⁸ Ini menunjukkan bahwa perbedaan pendapat hanya terjadi pada cabang (*furū*‘) yang sifatnya pengetahuan aposteriori. Sedangkan pada inti informasi apriori dari nas (kewajiban idah), tidak terjadi beda pendapat. Jadi beda interpretasi terjadi karena keterbatasan *al-fahm*, oleh karena itu, penerimaan terhadap pluralitas kebenaran menjadi satu-satunya pilihan.

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa inti perbedaan interpretasi terletak pada keterbatasan pemahaman manusia. Ini merupakan konsekuensi dari fitrah jasmaniah manusia yang terkurung dalam ruang dan waktu. Dengan merujuk teori prehensi, yaitu pengetahuan manusia sebagai ‘pergaulan’ dengan objek,²⁹ maka perbedaan tidak bisa dihindari. Hal ini berarti interpretasi satu dan lain orang sebagai *al-fahm* bisa benar dan bisa salah. Nah, dengan pendekatan sirkuler, semua interpretasi (*al-fahm*) diteliti untuk dipertimbangkan sebagai bagian-bagian yang keberadaannya membuat informasi objektif (*al-iffhām*) menjadi utuh. Dengan demikian ciri pendekatan sirkuler adalah asumsi saling mengisi dan melengkapi (dialogis).

b. Inti sebab perbedaan inferensi

Kembali pada sebab perbedaan pendapat dalam fikih versi Muṣṭafā Sa‘īd al-Khinn, tiga di antaranya disebabkan oleh perbedaan metode inferensi (penyimpulan logis), yaitu:

²⁸ Al-Khinn, *Aṣr al-Ikhtilāf*..., 72.

²⁹ Sugiharto, *Postmodernisme*..., 39.

1. Ragu tentang kekuatan Hadis, sehingga harus memilih antara berpegang pada Hadis itu sendiri atau beralih menggunakan dalil ‘*aqlī* (inferensi);
2. Tidak ditemukan nas pada suatu masalah sehingga satu-satunya jalan adalah menggunakan dalil ‘*aqlī* (inferensi); dan
3. Perbedaan dalam perumusan kaidah *uṣūliyyah* sebagai metode inferensi.³⁰

Poin satu dan dua adalah sebab yang mengharuskan penggunaan akal. Adapun sebab inti perbedaan ada pada poin ketiga yang merupakan wujud nyata akal sebagai alat penyimpulan. Perbedaan metode inferensi yang dipilih (kaidah *uṣūliyyah*) menunjukkan perbedaan paradigma yang dianut seorang fukaha. Suatu paradigma lahir berdasarkan asumsi dasar tertentu, oleh karena itu teori tertentu bekerja tidak keluar dari ‘wilayah’ paradigmanya.³¹ Dengan demikian, seorang fukaha akan merasa puas dan berhenti ketika simpulan yang diperoleh telah sesuai dengan paradigma yang dianutnya. Beranjak dari kenyataan ini, maka jelas bahwa inti perbedaan metode inferensi ditimbulkan oleh perbedaan paradigma. Perbedaan paradigma seorang fukaha dari fukaha yang lain bermuara pada terjadinya perbedaan pendapat dalam fikih.

Sejarah fikih menunjukkan adanya dua paradigma dominan dalam fikih, yaitu *madrasah ahl al-ḥadīṣ* dan *madrasah ahl al-ra’y*.³² Kedua paradigma dominan ini dapat didudukkan pada dua kutub ekstrem tanpa menafikan adanya paradigma moderat di antara keduanya. Secara kefilosofatan, *madrasah ahl al-ḥadīṣ* dapat

³⁰ Al-Khinn, *Aṣr al-Ikhtilāf...*, 38, dst.

³¹ Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, cet. II (Yogyakarta: Belukar, 2005), 30.

³² Muḥammad ‘Alī al-Sāyīs, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), 111.

digolongkan ekstrem ke arah tekstualitas (teologis-linguistik/rasionalisme metafisik), sementara *madrasah ahl al-ra'ya* ekstrem ke arah rasionalitas (rasionalisme positivistik). Di antara kedua kutub ekstrem ini ada pemikiran-pemikiran moderat yang bertahan lebih lama sampai akhirnya filsafat Islam stagnan di abad keenam Hijriyyah.³³

Menelisik lebih dalam, perbedaan paradigma disebabkan oleh perbedaan asumsi dasar. Dalam hal ini (epistemologi), perbedaan asumsi dasar bermula dari asumsi masing-masing fukaha tentang peran akal dalam penyimpulan logis (inferensi). Karena dalam akal tertanam pengetahuan *apriori*, maka terjadi keserupaan antara akal sebagai sumber pengetahuan dan akal sebagai alat. Hal ini tidak mudah diurai saat masuk ke ranah hukum (fikih), khususnya pada kasus yang tidak ada penetapan hukum dari nas. Sebab baik dan buruk sebagai kualitas pada suatu objek/fenomena dipahami akal sebagai dasar hukum. Tetapi soal ketentuan hukum (boleh-tidaknya melakukan sesuatu/perbuatan manusia) benarkah bersumber dari akal? Menurut Louay Safi, dalam hal ini akal tidak bekerja sebagai sumber, tapi sebagai metode atau mekanisme penyimpulan (inferensi) saja.³⁴ Namun yang melihatnya sebagai sumber juga tidak sedikit.

Secara umum, inferensi dilakukan dengan dua cara, yaitu inferensi langsung (*al-istidlāl al-mubāsyir*) dan inferensi tidak langsung (*al-istidlāl ghayr al-mubāsyir*).³⁵ Operasionalisasi

³³ Ibrāhīm Madkūr, *Fī al-Falsafat al-Islāmiyyah: Manhaj wa Taṭbiqūh*, jld. II (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 2003), hal. 45 dan 54. Stagnasi ini terlihat dari pendapat-pendapat *kalāmiyyah* yang mengemuka setelahnya hanyalah berupa pengulangan dari pendapat-pendapat sebelumnya.

³⁴ Louay Safi. *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Malaysia: International Islamic University Press, 1996), 175.

³⁵ 'Abd al-Rahmān al-Jankah al-Mīdānī, *Ḍawābiṭ al-Ma'rifah* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1993), 150. Inferensi langsung (*al-istidlāl al-mubāsyir*) dilakukan berdasarkan satu proposisi (*qad'iyyah*), sedangkan inferensi

inferensi tidak langsung dilakukan dengan metode sillogisme (*al-qiyās/al-istintāj*) yang menggunakan dua proposisi untuk sampai pada konklusi. Proposisi pertama bersifat universal-preskriptif, adapun proposisi kedua bersifat partikular-deskriptif. Sedangkan inferensi langsung menggunakan satu proposisi untuk sampai pada konklusi. Inferensi langsung digunakan dalam modus *al-istihsān*, *al-maṣlahat al-mursalāh*, *al-istiṣlāh*, dan sebagainya. Operasionalisasi masing-masing modus ini berbeda, tetapi secara umum memiliki ciri yang sama, yaitu merujuk pada proposisi universal (*al-qawā'id al-kulliyyah/al-qad'āya al-jumaliyyah*).

Ada dua hal yang disorot pada proposisi universal, pertama soal sifat pengetahuan padanya, apakah berupa pengetahuan apriori atau aposteriori. Kedua soal kebenaran, apakah kebenaran korespondensi atau koherensi.³⁶ Kedua hal ini menimbulkan perbedaan pola berpikir yang kemudian diturunkan pada metode inferensi. Pengetahuan apriori mewujud dalam pola berpikir deduktif yang metode inferensinya dilakukan secara tidak langsung (dua proposisi). Sedangkan pengetahuan aposteriori menjadi pola berpikir induktif yang metode inferensinya dilakukan secara langsung (satu proposisi). Adapun soal kebenaran, menimbulkan diskusi lain tentang mana yang lebih kuat dari dua metode inferensi ini.

Terkait masalah kebenaran, perbedaan mendasar pada kedua metode inferensi ini adalah basis kebenaran proposisinya. Inferensi tidak langsung menggunakan dua proposisi, di mana proposisi

tidak langsung (*al-istidlāl ghayr al-mubāsyir*) dilakukan dengan dua proposisi atau lebih. Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 40.

³⁶ A. C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy* (London: Routledge, 1951), 53,55. Menurut teori korespondensi, kebenaran tergantung pada adanya relasi antara pengetahuan dengan fakta. Sedangkan menurut teori koherensi, kebenaran ditentukan oleh relasi di antara penilaian-penilaian itu sendiri.

pertama (universal) berupa pengetahuan apriori yang basis kebenarannya bersifat *self evident* (benar dari dalam dirinya sendiri). Adapun proposisi kedua (partikular) adalah pengetahuan empirik yang basis kebenarannya bersifat inderawi (korespondensi). Dalam konteks hukum Islam, proposisi pertama (universal) bersumber dari wahyu (*tauqīfī*), yaitu Alquran.³⁷ Oleh karena itu, ia berupa pengetahuan apriori yang benar dari dalam dirinya sendiri (*self evident*). Jadi ia bukan produk akal, bahkan berada di atas akal sehingga nilai yang terkandung di dalamnya bersifat transenden.

Sebagai contoh, perintah menjauhi khamar dalam ayat 90 Surah al-Mā'idah yang di dalamnya terkandung nilai transenden. Dari ayat ini dirumuskan satu proposisi universal apriori, bahwa setiap minuman yang memabukkan adalah harus di jauhi.³⁸ Lalu dengan penelitian empirik ditemukan bahwa sifat memabukkan juga ada pada arak, yaitu air hasil perasan dari enau yang difermentasi. Hasil penelitian empirik ini dijadikan sebagai proposisi partikular aposteriori. Proposisi ini bersifat deskriptif semata, namun penggabungan kedua proposisi ini menghasilkan proposisi preskriptif sebagai konklusi, bahwa arak harus di jauhi. Jadi nilai pada proposisi pertama lah yang menjadikan konklusi yang preskriptif bukan proposisi kedua.

Berbeda halnya dengan inferensi langsung, proposisi universal dirumuskan secara induktif berdasar pada fakta-fakta empirik yang diamati, jadi ia bersifat deskriptif dan imanen. Ini jelas karena kajian empirik berurusan dengan dunia 'apa adanya'

³⁷ Al-Ghazzālī, *Asās al-Qiyās* (Riyad: Maktabah al-'Ubaykān, 1993), 44.

³⁸ Al-Ghazzālī, *Asās ...*, 43. Menurut al-Ghazzālī, setiap *al-'illah* yang telah ditunjukkan oleh dalil sebagai tempat bergantung hukum, maka darinya tersusun proposisi umum yang berlaku sebagaimana berlakunya lafaz umum dari *al-Syāri'*. Bahkan lebih kuat, karena keumuman lafaz masih memiliki kemungkinan *takhṣīṣ*. Sedangkan *manāṭ al-ḥukm* menghimpun semua sifat (*al-'illat al-murākabah*) yang berlaku umum dan tidak mungkin di-*takhṣīṣ*.

dan bukan yang ‘seharusnya.’ Oleh karena itu, sifat preskriptif juga tidak terdapat pada proposisi yang dihasilkan dari penelitian empirik secara induktif. Mengingat inferensi langsung dilakukan dengan satu proposisi deskriptif, maka simpulan (konklusi) juga bersifat deskriptif pula. Nah, jika dari proposisi deskriptif ini dikeluarkan konklusi preskriptif, maka timbul gugatan tentang validitasnya.

Gugatan ini tidak mudah dijawab, sebab proposisi yang dirumuskan secara aposteriori ini merupakan produk akal manusia dan bersifat imanen, dengan kata lain ia tidak ada sebelumnya. Dengan demikian, persoalan kebenaran objektif di sini menemui jalan buntu. Bayangkan, bagaimana kebenaran objektif bisa dicapai jika kebenaran suatu produk ditanyakan kepada produsennya, tentu yang didapat adalah jawaban subjektif. Oleh karena itu, dibutuhkan sumber nilai kebenaran lain (transenden) di luar akal itu sendiri. Jadi yang sebenarnya dihadapi di sini adalah persoalan kebenaran objektif-ilmiah di satu sisi, dan kebenaran objektif-moralitas di sisi lain.³⁹ Kebenaran yang pertama didasarkan pada kausalitas natural, sedangkan kebenaran yang kedua didasarkan pada kausalitas moral.⁴⁰

Para fukaha berbeda keyakinan tentang keberlakuan kausalitas natural dan kausalitas moral. Sebagian bersikap ekstrem dengan memberlakukan keduanya secara absolut (determinan) atau

³⁹ Husni Muadz, M., *Anatomi Sistem Sosial: Rekonstruksi Normalitas Relasi Intersubjektivitas dengan Pendekatan Sistem* (Mataram: IPGH, 2014), 42.

⁴⁰ Saeful Anwar, *Filsafat Ilmu Al-Ghazali; Dimensi Ontologi dan Aksiologi* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), 160. Kausalitas natural adalah prinsip, atau hukum umum tentang hubungan sebab akibat peristiwa alam, bahwa sebab efektif menghasilkan akibat. Maka secara objektif dan konstan (mekanik deterministik), sebab yang sama dipandang pasti menghasilkan akibat yang sama pula. Adapun kausalitas moral adalah hukum sebab akibat perbuatan moral-kreatif manusia, bahwa ia pasti terbit dari sebab tertentu dan menimbulkan akibat tertentu. Demikian pula sebab yang sama dianggap akan menimbulkan akibat yang sama.

menolak keduanya secara mutlak. Sebagian yang lain bersikap moderat dengan cara menempatkan masing-masing kausalitas pada porsinya.⁴¹ Bagi yang beraliran determinisme kausalitas ekstrem, akal dilihat sebagai sumber pengetahuan secara mutlak sehingga mereka berpendirian bahwa hukum bisa diketahui meski tanpa wahyu. Sebaliknya bagi yang menolak secara ekstrem, hukum hanya diketahui dari wahyu semata. Jadi masalah ini bermula dari percampuran kausalitas natural dan moral.

Seharusnya kausalitas natural dibedakan dari kausalitas moral, sebab penyamaan keduanya mengakibatkan kontradiksi. Misalnya pada hubungan kausal antara minum arak dengan mabuk, dianggap sama determinannya dengan hubungan kausal antara sifat minuman yang memabukkan dengan keharusan menjauhinya. Padahal yang pertama adalah kausalitas natural yang kembali kepada *sunnatullāh fil ‘ālam*, sedangkan yang kedua kembali pada pilihan bebas manusia. Adanya pilihan bebas manusia menjadikan kausalitas moral tidak berlaku secara determinan, maka terjadilah kontradiksi karena menyatukan dua hal yang bertentangan.

⁴¹ Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Syawkānī, *Irsyād al-Fuhūl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 207. Ragam pandangan *uṣūliyyūn* tentang *al-‘illah* adalah sebagai berikut;

1. Pendapat yang mengatakan bahwa *al-‘illah* adalah *al-mu‘arrif* bagi hukum dengan dijadikannya oleh *al-Syāri‘* sebagai tanda atas hukum, hukum menjadi ada dengan adanya tanda.
2. Bahwa *al-‘illah* mewajibkan wujud hukum dengan sendirinya, bukan dengan dijadikan oleh Allah.
3. *Al-‘illah* adalah pengwajib wujudnya hukum dengan dijadikan oleh Allah.
4. *Al-‘illah* adalah sesuatu yang secara adat menjadi pengwajib wujudnya hukum.
5. *Al-‘illah* adalah motivasi dalam penetapan hukum, yaitu *al-maṣlaḥah*.
6. *Al-‘illah* adalah sesuatu yang diketahui oleh Allah sebagai kebaikan dalam mengikuti ketentuan hukum.
7. *Al-‘illah* adalah *al-ma‘nā* yang dibangun hukum atasnya.

Hal ini berhubungan langsung dengan asumsi dasar terhadap keberlakuan dan kekuatan metode inferensi. Bagi yang menyamakan kausalitas moral dengan kausalitas natural, metode inferensi langsung (*istiqrā'*) dianggap sama kuat dengan metode inferensi tidak langsung (*istintāj*). Ini artinya mereka tidak membedakan antara akal sebagai sumber pengetahuan dengan akal sebagai metode. Akibatnya, proposisi preskriptif yang dihasilkan kehilangan landasan objektivitasnya, karena diturunkan dari proposisi deskriptif, bukan preskriptif yang berupa nilai moralitas tertentu. Dalam Islam, nilai moralitas dimaksud bersumber dari perintah dan larangan Alquran, maka tanpanya hasil inferensi dapat tertuduh subjektif (mengikuti hawa nafsu).

Sampai di sini dapat disimpulkan bahwa inti sebab beda inferensi berada pada tingkat paradigmatik, yaitu persoalan objektivitas proposisi preskriptif. Karena ini berada di tingkat paradigmatik, maka ia kerap luput dari kesadaran banyak fukaha, bahkan sebagian jauh terperosok dalam sikap ekstrem. Sebagian fukaha *madrakah ahl al-ḥadīṣ* menganut paradigma teosentris sampai menafikan realitas empirik. Sementara sebagian fukaha *madrasah ahl al-ra'y* ekstrem menganut paradigma antroposentris sampai-sampai abai terhadap realitas metafisik.

Disorot dari kacamata teori prehensi, paradigma yang berbeda-beda dalam mazhab fikih dapat diperlakukan sebagai sudut pandang yang saling melengkapi. Oleh karena itu, dalam kajian perbandingan mazhab, dituntut penerapan satu tahap uji terhadap beragam paradigma di kalangan fukaha, agar dapat dipertimbangkan sifatnya; apakah bisa melengkapi atau tidak. Inilah alasannya mengapa kajian perbandingan mazhab harus dilakukan dengan pendekatan sirkuler, dari tingkat instrumental sampai ke tingkat paradigmatikal.

2. Paradigma moderat dalam perbandingan mazhab

Uraian terdahulu mengerucutkan sebab perbedaan dalam fikih menjadi dua, yaitu perbedaan interpretasi dan perbedaan inferensi. Jika dikritisi lebih dalam lagi, perbedaan interpretasi pun sebenarnya dimunculkan oleh perbedaan paradigma.⁴² Sebab kecenderungan kepada salah satu dari sekian kemungkinan makna dari teks ditentukan oleh paradigma yang dianut interpreter. Maka dapat disimpulkan bahwa sebab inti perbedaan fikih yang sebenarnya adalah paradigma yang dianut oleh masing-masing fukaha mazhab.

Mengingat perbedaan pendapat didasari oleh perbedaan paradigma, maka peneliti kajian perbandingan mazhab harus memiliki paradigma yang lebih luas dari paradigma pemilik pendapat yang dibandingkan. Kalau memakai salah satu dari paradigma fukaha yang diteliti, maka yang dilakukan bukan perbandingan, tetapi malah penghakiman terhadap pendapat fukaha lainnya. Oleh karena itu, objektivitas hanya bisa dicapai jika peneliti menggunakan paradigma yang moderat, sebab tidak mengandung keberpihakan.

Kata moderat berasal dari bahasa Inggris ‘*moderate*,’ padanannya dalam bahasa Arab adalah “*mu‘tadil*” atau “*mutawasiṭ*,”⁴³ artinya pertengahan.⁴⁴ Kata *wasāṭa* (w, s, ṭ) dalam bahasa Arab berarti sesuatu yang berada di antara dua tepi.⁴⁵ Dalam Alquran kata ini digunakan dengan beberapa ragam makna, namun tidak lepas dari arti kebaikan (*al-khayriyyah*) dan

⁴² Muslih, *Filsafat Ilmu...*, 76. Paradigma merupakan seperangkat kepercayaan atau keyakinan dasar yang menentukan seseorang dalam bertindak pada kehidupan sehari-hari.

⁴³ Munīr al-Ba‘albakī, *al-Mawrid; Qāmūs Inklīzī-‘Arabī*, edisi keenam (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1973), 586.

⁴⁴ Atabik Ali dan A. Zuhdi Muhdlor, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, cet. VIII (Krapyak, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2003), 1621, 1760.

⁴⁵ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, jld. III. (Kairo: Dār al-Ĥadīṣ, 2003), 297.

pertengahan (*al-bayniyyah*).⁴⁶ Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata moderat berarti sikap yang selalu menghindari perilaku atau pengungkapan yang ekstrem, atau kecenderungan ke arah dimensi atau jalan tengah.⁴⁷

Merujuk uraian sebelumnya, perbedaan pendapat dipicu oleh pola berpikir monisme, yaitu menganut kepercayaan bahwa realitas hanya satu.⁴⁸ Akibatnya terjadi kecenderungan pada salah satu paradigma ekstrem, kalau bukan ekstrem pada paradigma teosentrisme⁴⁹ maka seseorang akan cenderung ekstrem pada paradigma antroposentrisme.⁵⁰ Nah, untuk keluar dari paradigma ekstrem, maka seseorang harus bersikap mendua sehingga berada di tengah. Dengan demikian, moderatisme (pertengahan) berarti dualisme, yaitu menganut paradigma teoantroposentrisme⁵¹ yang merupakan perpaduan antara teosentrisme dan antroposentrisme.

⁴⁶ ‘Alī Muḥammad al-Ṣalābī, *al-Wasaṭiyyah fī al-Qur’ān al-Karīm* (Kairo: Maktabah al-Tābi‘īn, 2001), 38.

⁴⁷ Tim KBBI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat (Jakarta: Gramedia, 2008), 924.

⁴⁸ Monisme menemukan satu sedangkan dualisme menemukan dua. Fisikalisme adalah doktrin bahwa segala yang ada bersifat fisik, sebuah monisme, lawan dari dualisme jiwa-tubuh; idealisme absolut adalah doktrin bahwa satu-satunya realitas terdapat dalam modifikasi yang Absolut. Permenides dan Spinoza yakin terdapat alasan filosofis yang kuat untuk mengasumsikan hanya ada satu jenis hal yang riil dan sanggup menunjang dirinya sendiri. Simon Blackburn, *Kamus Filsafat*, cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), hlm. 549.

⁴⁹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, edisi kedua (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), 96. *Teosentrisme*, orang yang mengagungkan wahyu sebagai satu-satunya kebenaran.

⁵⁰ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu...*, 51. Antroposentrisme dalam rasionalisme manusia menempati kedudukan yang tinggi. Manusia menjadi pusat kebenaran, etika, kebijaksanaan dan pengetahuan. Manusia adalah pencipta, pelaksana, dan konsumen produk-produk manusia sendiri.

⁵¹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu...*, 54. Agama memang mengklaim sebagai sumber kebenaran, etika, hukum, kebijaksanaan, dan sedikit pengetahuan. Agama tidak pernah menjadikan wahyu Tuhan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan dan melupakan kecerdasan manusia, atau sebaliknya, menganggap pikiran manusia sebagai satu-satunya sumber

Mengartikan moderatisme sebagai dualisme tidak lepas dari fakta, bahwa pola pikir monisme terjebak dalam kontradiksi antara pengetahuan partikular dan univesal. Sebab secara epistemologis,⁵² generalisasi pengetahuan partikular menimbulkan reduksi, padahal masalah sangat kompleks. Hal ini tidak disadari oleh orang yang berparadigma monisme, karena ia hanya melihat dari satu perspektif. Kompleksitas masalah hanya disadari oleh penganut paradigma dualisme. Alasannya jelas, sebab dengan paradigma dualisme, pikiran akan terbuka dan tergugah untuk mencoba cara pandang dari sudut yang berbeda.

Terkait dengan kajian perbandingan mazhab, hal ini bisa dijelaskan sebagai alasan perlunya pendekatan sirkuler. Sebab seorang peneliti dalam kajian perbandingan mazhab yang berparadigma satu (monisme), hanya punya satu perspektif atomistik sehingga tidak muncul kesadaran perlunya analisis holistik. Demikian pula peneliti yang berparadigma teosentrisme hanya punya satu sudut pandang atomistik dari perspektif teosentris (monisme). Peneliti yang berparadigma atomistik segera berhenti kala kajian telah memuaskan paradigmanya, maka dipastikan kajian perbandingan telah gagal. Oleh karena itu, peneliti perbandingan mazhab harus menggunakan paradigma teoantroposentris, agar penelitian dilakukan secara holistik.

3. Pendekatan sirkuler dalam perbandingan mazhab

Paradigma berkaitan dengan keyakinan subjektif, bukan pengetahuan objektif. Itulah mengapa Thomas S. Kuhn

pengetahuan dan melupakan Tuhan. Jadi sumber pengetahuan itu dua macam, yaitu yang berasal dari Tuhan dan yang berasal dari manusia, dengan kata lain *teoantroposentrisme*.

⁵² Karl R. Popper. *The Logic of Scientific Discovery* (New York: Science Edition Inc., 1961), 15. Menurut Karl R. Popper, tugas epistemologi ialah memberikan analisis logis terhadap metode dan prosedur penelitian, terutama mengenai ilmu-ilmu empirik, untuk menghasilkan apa yang disebut “rekonstruksi rasional” pada tahap yang membawa saintis menemukan kebenaran-kebenaran baru.

mengatakan bahwa perubahan paradigma adalah revolusi, sebab ia terjadi tiba-tiba dan bersifat intuitif.⁵³ Dengan demikian, seorang fukaha tidak bisa keluar dari paradigma yang diyakininya, bahkan menuntutnya keluar berarti membebaskan sesuatu yang tidak bisa dilakukan (*taklīf mā lā yuṭāq*).⁵⁴ Dalam hal ini Alquran mengingatkan sebagaimana dapat dibaca dalam ayat berikut:

أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (الأنعام: 122)

Dan apakah orang yang sudah mati kemudian dia Kami hidupkan dan Kami berikan kepadanya cahaya yang erang yang dengan cahaya itu dia dapat berjalan di tengah-tengah masyarakat manusia, serupa dengan orang yang keadaannya berada dalam gelap gulita yang sekali-kali tidak dapat keluar dari padanya? Demikianlah Kami jadikan orang yang kafir itu memandang baik apa yang telah mereka kerjakan. (Q.S. al-An 'am [6]: 122).

Ayat ini menjawab pertanyaan tentang orang-orang musyrik yang terus bertahan dalam kesyirikannya. Padahal Alquran telah memberi tuntunan yang kebenarannya dapat diterima secara

⁵³ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, edisi kedua (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 122-123. Paradigms are not corrigible by normal science at all. Instead, as we have already seen, normal science ultimately leads only to the recognition of anomalies and to crises. And these are terminated, not by deliberation and interpretation, but by a relatively sudden and unstructured event like the gesalt swich. Scientists then often speak of the “scales falling from the eyes” or of the “lightning flash” that “inundates” a previously obscure puzzle, enabling its components to be seen in a new way that for the first time permits its solution.

⁵⁴ Al-Syahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), 77. *Taklīf mā lā yuṭāq* adalah pembebanan sesuatu yang di luar kemampuan seseorang untuk melakukannya. Pendapat umum para pengikut Asy'ariyyah justru menerima *Taklīf mā lā yuṭāq*. Namun tokoh moderat seperti al-Ghazzālī justru menolaknya. Al-Ghazzālī, *al-Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), 81. Lebih jelas lihat catatan kaki nomor 10.

rasional, lalu apakah rasionalitas tidak bisa menuntun kepada kebenaran? Menariknya, Alquran menamsilkan mereka seperti orang yang terjebak di dalam kegelapan dan tidak bisa keluar darinya. Memerhatikan lanjutan ayat, maka ‘kegelapan’ yang dimaksud itu dapat dipadankan dengan kata paradigma. Dari itu sikap yang realis adalah menerima perbedaan pendapat sebagai fitrah yang diakibatkan oleh paradigma berpikir. Namun ini tidak berarti nihilnya kebenaran sejati sehingga terjatuh dalam relativisme.

Meski lamban, namun kebenaran tetap akan tersingkap seiring perubahan paradigma. Thomas S. Kuhn menegaskan bahwa proses perkembangan dan perubahan dalam paradigma ilmu pengetahuan berjalan lambat dan bersifat tetap. Tetapi menurut Karl R. Popper, hal ini bisa lebih cepat jika seseorang bersedia mencoba perspektif lain dalam memandang sesuatu.⁵⁵ Kedua cara ini tentunya juga bekerja dalam ranah fikih, dan kajian perbandingan mazhab memberi kontribusi besar guna memahami paradigma yang berkembang di kalangan fukaha. Namun dengan syarat dilakukan dengan pendekatan sirkuler.⁵⁶

Sikularitas adalah salah satu prinsip yang menjadi ciri sebuah sistem.⁵⁷ Dalam konteks filsafat, kata sirkuler (*dawr*) diartikan sebagai lingkaran yang tidak berujung pangkal.⁵⁸ Oleh karena itu, sirkularitas sebuah sistem berarti hubungan antar

⁵⁵ Soerjanto Poespwardojo T. M., dan Alexander Seran. *Filsafat Ilmu...*, 98.

⁵⁶ Kata sirkuler dalam bahasa Inggris (*circle, circular*) berarti gerak melingkar, padanannya dalam bahasa Arab adalah *mustadīr* atau *dā'irī*. Al-Ba'albākī, *al-Mawrid...*, hlm. 179.

⁵⁷ Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial...*, hlm. 58, dst. Beberapa konsep teoretik sistem adalah: 1) keutuhan (*unity*), 2) organisasi dan struktur sistem, 3) determinisme struktur sistem, 4) keterhubungan dan penyesuaian struktural, 5) sirkularitas, 6) fitur kebaruan.

⁵⁸ Majma' al-Luhghah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Falsafi* (Kairo: al-Amīriyyah, 1983), hlm. 85.

komponen secara sirkuler, artinya hubungan awal yang bersifat kausalitas tidak bisa dilacak berasal dari sebuah komponen tertentu.⁵⁹ Sirkuler berbeda dengan dialektika, sebab dialektika berarti komfirmasi antar satu dengan lainnya, sedangkan sirkuler berarti saling membutuhkan dan bahkan ketergantungan antar satu dengan lainnya. Menurut Amin Abdullah, pendekatan sirkuler adalah pendekatan yang memerhatikan kekurangan dan kelemahan pada masing-masing pendapat, dan sekaligus memperbaiki.⁶⁰

Memerhatikan uraian di atas, maka pendekatan sirkuler dalam perbandingan mazhab dapat dipahami sebagai penelitian yang menempatkan pendapat berbeda dalam mazhab secara saling melengkapi. Artinya peneliti perbandingan mazhab melihat perbedaan sebagai keragaman, bukan pertentangan. Alasannya karena pengetahuan manusia adalah ‘pergaulan’ dengan objek, bukan ‘copy’ objek.⁶¹ Hasil ‘pergaulan’ itu tidak lah lengkap, dan kelengkapan hanya terwujud jika semua hasil ‘pergaulan’ itu dipadukan sebagai kesatuan pengamatan menyeluruh. Dengan demikian, pendapat yang berbeda dalam fikih diasumsikan sebagai bagian-bagian dari pengamatan yang menyeluruh sehingga saling melengkapi.

Kerangka teori ini sesuai dengan teori yang dibangun dalam *fiqh al-ikhtilāf*, bahwa perbedaan dilihat dalam dua kategori, yaitu berupa keragaman (*tanawwu’*) di satu sisi,⁶² dan pertentangan

⁵⁹ Husni Muadz, *Anatomi Sistem Sosial...*, hlm. 71.

⁶⁰ Ahmad Baidowi, dkk. (penyunting), *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman* (Yogyakarta: SUKA Press, 2003), 22.

⁶¹ Sugiharto, *Postmodernisme...*, 39. Jadi pengetahuan ilmiah sama sekali bukan hasil jiplakan terhadap realitas, melainkan realitas hasil konstruksi manusia.

⁶² Yāsir Ḥusayn al-Barhāmī, *Fiqh al-Khilāf bayn al-Muslimīn; Da‘wah ilā ‘Alaqah Afdal bayn al-Ittijāhāt al-Islāmiyyah al-Mu‘āṣirah* (Kairo: Dār al-‘Aqīdah, 2000), 12. *Ikhtilāf* sebagai keragaman (*ikhtilāf al-tanawwu’*) berarti

(*tad'ādud*) di sisi lain.⁶³ Jika suatu perbedaan mengandung kontradiksi, maka itu adalah pertentangan. Tapi jika tidak mengandung kontradiksi, maka perbedaan itu adalah keragaman (*al-ta'addud al-tanawwu*).⁶⁴ Ciri kontradiksi adalah kondisi di mana salah satu dari pendapat yang bertentangan itu harus dinyatakan invalid.

Kontradiksi terjadi dalam dua ranah, pertama dalam ranah universal, kedua dalam ranah partikular. Kontradiksi dalam ranah universal adalah kontradiksi yang terjadi pada konsep-konsep yang lepas dari ruang dan waktu. Dalam hal ini, kontradiksi merupakan pelanggaran terhadap prinsip-prinsip akal.⁶⁵ Kontradiksi pada ranah ini dapat diketahui dengan adanya inkonsistensi atau inkohereni pada sebuah konsep yang digunakan pemilik pendapat sebagai perspektif. Kontradiksi pada ranah partikular terjadi ketika dua pendapat berbeda mengalami pertentangan dalam ruang dan waktu yang sama, sebab ciri partikularitas adalah sifatnya yang kasuistik serta terikat dengan ruang dan waktu. Sebaliknya keragaman akan terlihat ketika dua pendapat yang bertentangan dapat dinyatakan berlaku pada ruang dan waktu yang berbeda.

pendapat yang satu tidak berlawanan dengan pendapat yang lain, bahkan semua pendapat itu benar.

⁶³ Al-Barhāmī, *Fiqh al-Khilāf...*, 19. *Ikhtilāf* sebagai pertentangan (*ikhtilāf al-tad'ādud*) berarti semua pendapat berbeda saling bertentangan satu dengan lainnya, dan salah satunya harus dinyatakan valid atau invalid.

⁶⁴ Yusuf al-Qaradhawī, *Fiqh Perbedaan Pendapat Antar Sesama Muslim*, terj. Airur Rofiq Shaleh Tamhid (Jakarta: Robbani Press, 1991), 10.

⁶⁵ Jan Hendrik Rapar. *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 18. Ada empat prinsip dasar akal (*universal postulates of all reasoning*), keempat prinsip itu adalah: 1) prinsip identitas (*principium identitatis/law of identity*); 2) prinsip kontradiksi (*principium contradictionis/law of contradiction*); 3) prinsip penyesuaian jalan tengah (*principium exclusi tertii/law of excluded middle*); 4) prinsip alasan memadai (*principium rationis sufficient/law of sufficient reason*). Tiga yang pertama dirumuskan oleh Aristoteles (382-322 SM), sedangkan yang keempat dirumuskan oleh Gottfried Wilhelm Leibniz (1645-1716 M).

Berdasar uraian ini dapat disimpulkan, bahwa kajian perbandingan mazhab dengan pendekatan sirkuler dilakukan dalam dua konteks umum berikut:

1. Mengkaji perspektif dari pendapat yang dibandingkan. Jika yang satu menggunakan perspektif teosentris dan yang lain antroposentris, maka keduanya dapat diduga saling melengkapi. Sebab yang satu berlaku sebagai idealita (yang seharusnya), sedangkan yang lain berlaku sebagai realita (yang senyatanya). Idealita terlepas dari ruang dan waktu, sedangkan realita terikat dalam ruang dan waktu tertentu. Keduanya tidak bertentangan, sebab yang satu berlaku secara universal sedang yang lain berlaku secara partikular. Perspektif yang antroposentris menjadi ciri partikularitas atau lokalitas, sebab pendapat seseorang tidak lepas dari budaya dan perspektif yang mempengaruhinya.
2. Mengkaji ruang dan waktu keberlakuan pendapat yang dibandingkan. Jika masing-masing pendapat yang dibandingkan dapat berlaku dalam ruang dan waktu yang berbeda maka kedua pendapat itu bersifat saling melengkapi.

Kedua konteks di atas bisa saja dilakukan bersama-sama dalam satu penelitian, tetapi umumnya kajian strata satu terbatas pada konteks yang kedua saja. Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa kajian perbandingan mazhab dengan pendekatan sirkuler bertujuan untuk menemukan sifat saling melengkapi.

4. Contoh kasus

Berikut dikutip contoh pada masalah zakat yang harus dikeluarkan dari dua harta yang bercampur. Para fukaha berbeda pendapat dalam hal zakat dua harta yang bercampur. Jika kedua harta yang bercampur itu masing-masing mencapai nisab sendiri-sendiri, apakah zakat wajib atas keduanya secara sendiri-sendiri?

Menurut Imam al-Syāfi‘ī, jika dua orang yang mencampurkan harta itu ahli zakat keduanya, maka keduanya mengeluarkan satu zakat. Dengan catatan, terpenuhinya syarat-syarat percampuran harta, yaitu satu tempat minum (*masyrab*), satu tempat istirahat (*masrah*), satu kandang (*al-murāh*), satu tempat pemerah susu (*mawda‘ al-halab*), satu pejantan (*al-fahl*), satu penggembala (*al-rā‘ī*), satu penjaga (*al-nātūr*). Dalam hal pertanian, disyaratkan satu tempat pengeringan buah (*al-jarīn fī al-thimār*), satu tempat penjualan (*al-dukkān*), satu penjaga (*al-hāris*), satu tempat penyimpanan (*makān al-hifz*), dan yang seumpamanya. Dikatakan, jika ahli zakat berserikat pada binatang ternak (*māsyīyyah*, baik unta, sapi, atau domba), keduanya mengeluarkan zakat seperti milik satu orang.⁶⁶

Hal ini juga berlaku pada percampuran yang masih dapat dipisah (*mujāwarah*), dengan syarat tidak dibedakan tempat minum (*masyrab*), tempat istirahat (*masrah*), kandang (*al-murāh*), tempat pemerah (*mawda‘ al-halab*), pejantan (*al-fahl*), dan penggembala (*al-rā‘ī*). Menurut pendapat terkuat (*al-asahh*), bersatunya tempat pemerah susu (*al-niyah*) tidak menjadi syarat. Selain pada ternak, menurut pendapat *al-azhar*, percampuran memiliki pengaruh bagi zakat, baik pada buah-buahan, biji-bijian, mata uang, atau harta perniagaan, dengan syarat tidak dibedakan penjaga (*al-nātūr*), tempat pengeringan buah (*al-jarīn fī al-thimār*), tempat penjualan (*al-dukkān*), penjaga (*al-hāris*), tempat penyimpanan (*makān al-hifz*), dan yang seumpamanya.⁶⁷

⁶⁶ Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *Syarḥ Minhāj al-Ṭālibīn* (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Halabī, t.th.), jld. II, hlm. 11.

⁶⁷ Syams al-Dīn al-Syarbīnī, *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma‘rifah Ma‘ānī Alfāz al-Minhāj* (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Halabī, t.th.), jld. I, hlm. 276-278.

Pendapat di atas merupakan hasil ijtihad terhadap dua Hadis berikut:⁶⁸

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي
ثُمَّامَةُ أَنَّ أَنَسًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَدَّثَهُ: أَنَّ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
كَتَبَ لَهُ الَّتِي فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا يُجْمَعُ بَيْنَ
مُتَفَرِّقٍ وَلَا يُفْرَقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشِيَةَ الصَّدَقَةِ

Dari Anas, ia berkata: Abū Bakr ra. Menulis kepadanya sesuatu yang difardhukan Rasulullah saw.: Jangan disatukan yang terpisah, dan jangan dipisahkan antara yang disatukan karena takut zakat. (H.R. al-Bukhārī).

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ حَدَّثَنِي ثُمَّامَةُ أَنَّ أَنَسًا
حَدَّثَهُ: أَنَّ أَبَا بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَتَبَ لَهُ الَّتِي فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَا كَانَ مِنْ خَلِيطَيْنِ فَإِنَّهُمَا يَتَرَاجَعَانِ بَيْنَهُمَا
بِالسَّوِيَّةِ.

Dari Anas, ia berkata: Abū Bakr ra. Menulis kepadanya sesuatu yang difardhukan Rasulullah saw.: Sesuatu yang telah disatukan, maka sungguh keduanya kembali secara sama di antara keduanya. (H.R. al-Bukhārī).⁶⁹

Hadis “*lā yujma‘ bayna mutafarriq...*” dinafsirkan sebagai percampuran seratus dua puluh ekor kambing, Jika dizakati bersama, maka yang wajib hanya satu ekor kambing. Adapun jika kambing itu dimiliki oleh tiga orang, dan menzakati sendiri-sendiri, maka masing-masing mengeluarkan satu ekor kambing (jumlah zakat menjadi tiga ekor). Oleh karena itu, jangan

⁶⁸ Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, jld. II, hlm. 117. Dalam *Kitāb al-Zakāh, bāb lā yujma‘ bayna mutafarriq...*

⁶⁹ Al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, jld. II, hlm. 117. Dalam *Kitāb al-Zakāh, bāb mā kāna min al-khalīṭayn...*

dipisahkan dari kumpulan, maka yang wajib hanya satu ekor kambing. Sebaliknya jika dua orang masing-masing memiliki kambing sejumlah seratus dan seratus satu ekor, apabila dikumpulkan mereka harus mengeluarkan tiga ekor kambing, dan jika terpisah masing-masing mengeluarkan satu ekor. Maka jangan disatukan, tapi dikeluarkan sendiri-sendiri.⁷⁰

Bagi ulama kalangan Syāfi‘iyyah, maksud kata takut (*al-khasyyah*) pada teks Hadis di atas adalah ketakutan pemerintah terhadap menurunnya jumlah zakat. Sementara di pihak pemilik harta, ketakutannya adalah bertambahnya jumlah zakat yang harus dikeluarkan. Jadi Hadis ini memberi jalan tengah bagi dua ketakutan ini. Di sisi lain, teks Hadis “*ma kāna min al-khalīṭayn...*” ditafsirkan bahwa percampuran ini memberi kesamaan jumlah (*taswiyyah*) zakat yang dikeluarkan oleh masing-masing pemilik, sebagaimana ditafsirkan oleh al-Syāfi‘ī dalam kitabnya *al-Umm*.⁷¹ Penafsiran yang sama juga diberikan oleh Imam Ahmad ibn Hanbal.

Berbeda dari ulama Syāfi‘iyyah, ulama Hanafīyyah justru berpendapat percampuran itu tidak berpengaruh bagi zakat yang dikeluarkan. Pemilik harta hanya wajib mengeluarkan sejumlah zakat yang dikenakan sebelum hartanya disatukan. Bagi mereka, maksud kata “*lā yujma‘ bayna mutafarriq...*” dalam teks Hadis, adalah jangan disatukan dalam hal kepemilikan, bukan pada tempat. Jika seseorang memiliki empat puluh ekor kambing, dan yang lain memiliki empat puluh ekor kambing, maka tidak boleh disatukan agar bisa membayar zakat satu ekor kambing saja. Lalu bagi orang yang memiliki kambing empat puluh ekor, jangan dipisahkan sehingga tidak terkena zakat. Dan juga bagi yang memiliki delapan puluh ekor kambing, jangan dipisahkan sehingga

⁷⁰ Al-Khinnī, *Atsr al-Ikhtilāf...*, hlm. 62.

⁷¹ Al-Syāfi‘ī. *al-Umm* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), jld. II, hlm. 19.

harus membayar dua ekor kambing. Sementara kalimat “*mā kāna min al-khalīṭayn...*” diartikan sebagai kongsi (*al-syārikayn*), maka keduanya membayar secara kongsi.⁷²

Berbeda dari dua pendapat di belakang, kalimat “*mā kāna min al-khalīṭayn...*” bagi Mālik berarti tidak wajib zakat, kecuali masing-masing mereka memiliki jumlah yang sampai nisab. Adapun jika seseorang memiliki domba sejumlah empat puluh ekor lebih, sedangkan teman kongsinya kurang dari empat puluh ekor, maka yang wajib zakat hanya terhadap orang yang memiliki empat puluh ekor lebih. Jadi *taswīyyah* di sini, diartikan sama-sama memiliki harta yang mencapai jumlah nisab.⁷³

Sementara Hadis “*lā yujma‘ bayna mutafarriq...*” ditafsir sebagai larangan menyatukan harta untuk menghindar dari zakat. Karena tiga orang yang masing-masing memiliki empat puluh ekor kambing, wajib membayar satu ekor kambing per orang. Tapi jika disatukan, jumlahnya menjadi lebih kecil (satu ekor untuk bertiga), dari itu mereka harus dilarang menyatukannya. Demikian pula yang dipisahkan untuk mengurangi jumlah zakat, harus dilarang. Misalnya dua orang yang masing-masing memiliki seratus satu domba yang bercampur, harus membayar tiga ekor domba, tapi jika dipisah, yang dibayar hanya dua ekor saja.⁷⁴

Sekilas pendapat-pendapat di atas terkesan mengalami kontradiksi. Tetapi ketika diteliti, ternyata masing-masing pendapat mazhab di atas dapat berlaku dalam tiga konteks dan waktu yang berbeda. Pendapat Imam al-Syāfi‘ī cocok dipegang dalam menengahi konflik antara kepentingan pemerintah dengan hak masyarakat. Sedangkan Abu Hanifah berada dalam konteks

⁷² Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ*, (Beirut Dār al-Fikr, 1989), jld. II, hlm. 154.

⁷³ Mālik, *al-Muwattā‘*, (Beirut: Maktabah al-‘Aṣriyyah, 2003), hlm.156.

⁷⁴ Mālik, *al-Muwattā‘*, hlm.157.

pertimbangan pribadi di tengah masyarakat. Adapun pendapat Imam Mālik dapat dirujuk dalam konteks menengahi persoalan di antara orang-orang yang berserikat itu sendiri. Jadi dengan pendekatan sirkuler, seorang peneliti perbandingan mazhab dapat memosisikan pendapat yang berbeda menjadi saling mengisi. Dengan demikian, kajian perbandingan mazhab dapat merealisasikan makna perbedaan sebagai rahmat.

C. Penutup

Memerhatikan perkembangan mutakhir di Aceh secara khusus, perbedaan mazhab tampak rentan memunculkan konflik. Hal ini merupakan tantangan berat, terutama bagi Fakultas Syariah. Bagi penulis, jalan keluar untuk menjawab tantangan ini harus dimulai dari Fiqh Muqaran. Sebab Fiqh Muqaran mampu mengajarkan sikap moderat (*tawāsut*) yang akan mewarnai setiap aspek peristinbatan yang dilakukan ulama, khususnya saat menempuh jalan keluar berbagai masalah kekinian. Namun untuk itu, Fiqh Muqaran harus dikembangkan dengan penelitian dan kajian perbandingan mazhab yang dilakukan dengan pendekatan sirkuler.

Pendekatan sirkuler menjadikan peneliti memulai kajiannya dengan cara pandang positif. Sebab dari awal termotivasi mencari ruang dan waktu keberlakuan pendapat-pendapat yang berbeda. Dengan demikian, peneliti diarahkan untuk menghargai berbagai pendapat. Di sisi lain, peneliti akan memiliki ketajaman analisis yang menyeluruh, sebab ia diarahkan untuk mencoba berbagai perspektif yang berbeda.

Kajian perbandingan mazhab dapat dilakukan dalam dua konteks. Pertama, mengkaji perspektif dari pendapat yang dibandingkan, khususnya pada pembelajaran di strata dua dan tiga. Kedua, mengkaji ruang dan waktu keberlakuan pendapat yang dibandingkan. Kajian pada tingkat ini cocok diterapkan pada strata satu, khususnya pada Program Studi Perbandingan Mazhab. Kedua

konteks kajian ini dapat menjadi kekhususan bagi Fakultas Syariah, dan UIN pada umumnya. Sebab lulusan yang dihasilkan memiliki spesifikasi ilmu yang dapat berdaya guna di tengah pluralitas pemahaman keagamaan masyarakat muslim di Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

Abū Zahrah, Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1985.

Ahmad Baidowi, dkk. (penyunting). *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*. Yogyakarta: SUKA Press, 2003.

Ahmad Daudy. *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1986.

Akhyar Yusuf Lubis. *Postmodernisme: Teori dan Metode*. Jakarta: Rajawali Pers, 2014.

Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Silsīlat al-Aḥādīṣ al-Ḍa‘īfah wa al-Mawḍū‘ah*, terj. A. M. Basalamah, cet. IV, jld. I. Jakarta: GIP, 1988.

Atabik Ali dan A. Zuhdi Muhdlor. *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, cet. VIII. Krappyak, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2003.

Baker, Anton dan Ahmad Charis Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Bambang Sugiharto, I. *Postmodernisme; Tantangan bagi Filsafat*, cet. V. Yogyakarta: Kanisius, 1996.

al-Barhāmī, Yāsir Ḥusayn. *Fiqh al-Khilāf bayn al-Muslimīn; Da‘wah ilā ‘Alaqaḥ Afd‘al bayn al-Ittijāhāt al-Islāmiyyah al-Mu‘āṣirah*. Kairo: Dār al-‘Aqīdah, 2000.

Al-Ba‘albakī Munīr. *Al-Mawrid; Qāmūs Inklīzī-‘Arabī*, edisi keenam. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1973.

Bertens, K. *Etika*. Jakarta: Gramedia, 2004.

Blackburn, Simon. *Kamus Filsafat*, cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

A. C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy*. London: Routledge, 1951.

Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl Abū ‘Abd Allāh. *Al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, cet. III. Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, 1987.

Al-Ghazzālī. *Al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.

_____. *Muḥk al-Nazari fī al-Mantiq*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.

_____. *Al-Mankhūl min Ta‘līqāt al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1998.

_____. *Asās al-Qiyās*. Riyad: Maktabah al-‘Ubaykān, 1993.

Husni Muadz, M. *Anatomi Sistem Sosial: Rekonstruksi Normalitas Relasi Intersubyektivitas dengan Pendekataan Sistem*. Mataram: IPGH, 2014.

Graib, Ian. *Teori-teori Sosial Modern; dari Parsons sampai Habermas*, terj. Paul S. Baut, T. Effendi, cet. II. Jakarta: Rajawali Pers, 1992.

Ibn Manẓūr. *Lisān al-‘Arab*, jld. III. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003.

Jabbar Sabil, “Masalah Ontologi dalam Kajian Keislaman” *Jurnal Ilmiah Islam Futura* XIII, No. 02 (2014)

- Al-Jabiri, Muhammad Abed. *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: IRCiSod, 2003.
- Al-Khinn, Muṣṭafā Sa‘īd. *Aṣr al-Ikhtilāf fī al-Qawā‘id al-Uṣūliyyah*. Beirut: Mū’assasah al-Risālah, 2000.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*, edisi kedua. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, edisi kedua. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Madkūr, Ibrāhīm. *Fī al-Falsafat al-Islāmiyyah: Manhaj wa Taṭbiqih*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 2003.
- Al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn. *Syarḥ Minhāj al-Ṭālibīn*. Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Halabī, t.th.
- Mahmoud Syaltout dan M. Ali as-Sayis. *Perbandingan Mazhab dalam Masalah Fiqih*, terj. Ismuha. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Majma‘ al-Luhghah al-‘Arabiyyah. *Al-Mu‘jam al-Falsafī*. Kairo: al-Amīriyyah, 1983.
- Mālik. *al-Muwaṭṭā’*. Beirut: Maktabah al-‘Aṣriyyah, 2003.
- Al-Mīdānī, ‘Abd al-Raḥmān al-Jankah. *Ḍawābiṭ al-Ma‘rifah*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1993.
- Mohammad Muslih. *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, edisi revisi, cet. II. Yogyakarta: Belukar, 2005.

- Muhyar Fanani. *Metode Studi Islam; Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*, cet. 2. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Muslim Ibrahim. *Pengantar Fiqh Muqaran*. Jakarta: Erlangga, 1991.
- Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, cet. II. Yogyakarta: Belukar, 2005.
- Al-Nasā'ī, Aḥmad ibn Syu'ayb Abū 'Abd al-Raḥmān. *Sunan al-Nasā'ī*, jld. VIII. Kairo: Maktabah al-Maṭbū'at al-Islāmiyyah, 1986.
- Popper, Karl R. *Logika Penemuan Ilmiah*, terj. Saut Pasaribu dan Aji Sastrowardoyo. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *Fiqh Perbedaan Pendapat Antar Sesama Muslim*, terj. Airur Rofiq Shaleh Tamhid. Jakarta: Robbani Press, 1991.
- Rapar, Jan Hendrik. *Pengantar Logika; Asas-asas Penalaran Sistematis*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Al-Rāzī. *Al-Matālib al-Āliyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1987.
- Safī, Louay. *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Malaysia: International Islamic University Press, 1996.
- Al-Sarakhsī, Syams al-Dīn. *Al-Mabsūṭ*,. Beirut Dār al-Fikr, 1989.
- Al-Sāyīs, Muḥammad 'Alī. *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

Soerjanto Poespowardojo T. M., dan Alexander Seran. *Filsafat Ilmu: Hakikat Ilmu Pengetahuan, Kritik terhadap Visi Positivisme Logis, serta Implikasinya* (Jakarta: Kompas, 2015).

Al-Syāfi‘ī. *Al-Umm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.

Al-Syahrastānī. *Al-Milal wa al-Niḥal*. Beirut: Dār al-Fikr, 2005.

al-Syarbīnī, Syams al-Dīn. *Mughnī al-Muhtāj ilā Ma‘rifah Ma‘ānī Alfāz al-Minhāj*. Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Halabī, t.th.

Al-Syātībī. *Al-Muwāfaqāt*. Kairo: Maktabah al-Tawfiqiyah, 2003.

Al-Syawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad. *Irsyād al-Fuḥūl*. Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Tim KBBI. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi keempat. Jakarta: Gramedia, 2008.

Al-Zarkasyī. *Al-Bahr al-Muhit*, cet. III. Kairo: Dār al-Kutub, 2005

