

BAB II

LANDASAN TEORI

A. Tafsir Maudhū'ī

1. Pengertian Tafsir Maudhu'i dan Sejarahnya

Secara etimologi, Tafsir *al-madhui* terdiri dari dua kata, yaitu tafsir dan *maudhu'i*. kata *tafsir* berasal dari akar kata *fassara-yufassiru-tafsīran* yang berarti menjelaskan, menerangkan, atau menyingkap makna yang tersembunyi. Sedangkan kata *maudhū'ī* berasal dari kata *wada'a-yada'u* yang berarti meletakkan atau menetapkan sesuatu pada tempatnya.⁴⁰ Dengan demikian, tafsir *maudhū'ī* dapat dipahami sebagai metode penafsiran yang meletakkan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan tema tertentu untuk dikaji secara menyeluruh dan sistematis.

Secara terminologi, tafsir *maudhū'ī* adalah metode penafsiran Al-Qur'an dengan cara menghimpun seluruh ayat yang berbicara tentang suatu tema tertentu kemudian dianalisis berdasarkan urutan turunnya ayat, korelasi antarayat, konteks historis, dan tujuan syariat sehingga diperoleh konsep Al-Qur'an yang utuh mengenai tema tersebut.⁴¹

Menurut Manna' al-Qaṭṭān, tafsir *maudhū'ī* merupakan metode yang menghimpun seluruh ayat yang mempunyai satu tujuan

⁴⁰ Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam*, Beirut; Dar al-Masyriq, 1986.h.583 dan lihat juga Ibn Manzhur, *Lisan al 'Arab*, jild X Beirut; Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1992.h.262

⁴¹ 'Abd Al-Hayy al-Farmawi, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i*, Kairo; al-Hadaroh al-'Arabiyah, 1977.h. 24

pembahasan, lalu menatanya sesuai kronologi dan sebab turun ayat untuk mendapatkan pemahaman yang menyeluruh.⁴²

Sementara Ahmad Said dan Ahmad Yusuf al Qasim mendefinisikan , tafsir *maudhu`i* merupakan penjelasan ayat yang mempunyai topik yang sama sekali ungkpan dan posisi ayat itu berbeda serta mengungkapkan segala aspek dari topik tersebut, sehingga meufasir mengetahui kaaenehan tersebut kemudian mengungkapkan hadis-hadiis yang relevan dengan pembahasan untuk menambah kejelasan dan keterangan⁴³

Dari beberapa definisi di atas pada dasarnya , penulis berpendapat tidak ada perbedaan, apalagi bertentangan .Hanya saja pendapat -pendapat para ilmuwan itu berbeda redaksi. Oleh sebab itu definisi-definisi tersebut saling melengkapi . Berdasarkan beberapa definisi tersebut , dapat disimpulkan kreteria-kreteria tafsir *maudhu`i* sebagai berikut;

1. Penafsiran ayat-ayat al-Qur`an yang mempunyai persamaan tema
2. Ayat-ayat yang ditafsirkan posisinya diberbagai surat
3. Memperhatikan aspek *asbab al-nuzul* ayat bila dibutuhkan
4. Membahas berbagai aspek yang terkandung dalam ayat
5. Memperkuat pembahasan dengan hadis-hadis yang relevan dengan tema yang dibahas

⁴² Manna` al-Qathan , *Mabahits fi `Ulum al-Qur`an* , Kairo; Maktabah Wahbah, 2000.h.355

⁴³ Ahmad Said al-Kumi dan Muhammad Ahmad Yusuf al-Qasim, *al-Tafsir al-Maudhu`I li Qur`an al-Karim*, Kairo; Dar al-Huda, 1980.h.17

6. Merumuskan kesimpulan yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut.

Metode tafsir *maudhū'ī* secara substansial bukanlah hal yang baru . Bila berangkat dari pengertian di atas.karena cikal bakal tafsir *maudhu'ī* telah dipraktikkan sejak masa Nabi Muhammad SAW. Nabi sering menjelaskan suatu ayat dengan ayat lain (*tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*). Misalnya, Ketika masyarakat Arab menemui kesulitan dalam memahami suatu ayat atau suatu lafadz Al-Qur'an mereka langsung bertanya kepada Rasulullah saw. Menurut Riwayat Ahmad,Bukhari dan Muslim,⁴⁴ mereka pada saat itu mengalami kesulitan dalam memahami ayat 82 surat al-'An'am/6 yang berbunyi;

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ ۝

Mereka datang kepada Rasulullah saw dengan mengatakan , siapa pula orang yang zalim kepada dirinya, karena mereka memahami kata zulm dalam ayat tersebut dengan kezaliman. Berkaitan dengan pertanyaan tersebut, Rasulullah saw memberi jawaban ;

انه ليس الذي تعنون ألم تسمعوا ما قال العبد الصالح ان الشرك لظلم عظيم) انما هو الشرك

Artinya: Sesungguhnya (maksud) al-zulm itu bukanlah seperti yang kamu maksudkan, tidakkah kamu mendengar apa yang pernah diucapkan seorang hamba yang shaleh: (Sesungguhnya syirik itu adalah suatu keaniayaan yang besar), sesungguhnya zhulm itu hanyalah syirik.

⁴⁴ Abdullah Syahatah, *al-Tafsir Baina al-Madhi wa al-Hadbi*, Kairo; Dar al-I'tisham, 1980 h.13 dan lihat pula Khalid Abdurrahman al-'Ak, *Ushul al-Tafsir wa Qawaiduh* , Beirut; Dar al-Naskhais,1986. Cet ke 2. h.32

Sehubungan dengan itu al-Farmawi mengemukakan , bahwa setiap penafsiran ayat al-Qur'an dengan ayat lain dalam hal itu disebut *tafsir bi al-ma'tsur* maka termasuk tafsir *maudhu'i*. Namun demikian metode tafsir *maudhu'i* dengan sistematika dan Langkah-langkah yang jelas , belum dikenal sama sekali pada masa Nabi dan Sahabat, bahkan belum juga dikenal di kalangan para muufassir klasik . Demikian itu seperti dikemukakan M. Quraish Shihab,⁴⁵ metode yang digunakan para mufassir sejak masa kodifikasi tafsir ,menurut perkiraan para ahli di mulai oleh al-Farra' (w. 207 H) , sampai tahun 1960 M adalah menafsirkan Al-Qur'an ayat demi ayat sesuai dengan urutannya dalam mushaf yang masih fokus pada analisis redaksi.

Sebagian ulama` sebagaimana dikemukakan Ali Hasan al-'Aridh⁴⁶ telah berupaya menafsirkan al-Qur'an yang berorientasi pada tafsir *maudhu'i*. Hal itu terlihat dari timbulnya tulisan-tulisan mereka yang mengkaji satu tema bahasan dari tema-tema yang ada dalam al-Qur'an , seperti *nasakh, majas, qasam, amsal, qashash* dan lainnya .

Pendekatan ini *maudhu'i* ini berkembang sebagai respon terhadap kebutuhan memahami al-Qur'an secara integratif dan kontekstual. Kemudian Metode tafsir *maudhu'i* berkembang secara signifikan pada era modern, khususnya melalui kajian akademik di lembaga-lembaga pendidikan Islam di Mesir. Perkembangan metode ini banyak dipengaruhi oleh kebutuhan

⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan AL-Qur'an* , Bandung; Mizan, 1993.h.111-112

⁴⁶ Ali Hasan al-'Aridh , *Sejarah dan Metodologi Tafsir* , Terjemahan, Ahmad Akrom, judul asli; Tarikh 'Ilm al-Tafsir wa al-Manhaj al-Mufassirin, Jakarta; Rajawali, 1992.h. 87-88

menjawab persoalan sosial modern yang tidak cukup diselesaikan melalui penafsiran tahlīlī (analitis per ayat). Oleh sebab itu, muncul pendekatan yang menempatkan tema sebagai titik awal penelitian Al-Qur'an.⁴⁷

Tokoh yang banyak berkontribusi dalam pengembangan tafsir *maudhū'ī* antara lain adalah Abū al-A'la al-Maudūdī, Sayyid Quṭb, dan 'Abd al-Ḥayy al-Farmawī. Al-Farmawī kemudian merumuskan langkah-langkah metodologis tafsir *maudhū'ī* yang menjadi rujukan utama penelitian kontemporer.⁴⁸ Keberhasilan al-Farmawī menyusun Langkah-langkah tafsir *maudhū'ī* kemudian melahirkan kajian-kajian baru dalam tafsir al-Qur'an dari segala aspeknya, misalnya tentang shalat, zakat, haji puasa dan lainnya. Sejalan dengan itu lahir pula karya tulis yang membahas tentang surat tertentu dalam AL-Qur'an seperti surat al-'Ashr, surat al-Nas, dan lainnya.

Yusuf Qardhawi dalam kitabnya *Kaifa Nata`amal Ma`a al-Qur'an al-`Azim*, menjelaskan bahwa tafsir *maudhū'ī* memiliki beberapa karakteristik utama:

1. Berorientasi pada tema tertentu sehingga seluruh ayat dikumpulkan berdasarkan satu topik pembahasan.
2. Bersifat komprehensif, karena tidak memahami ayat secara parsial.
3. Memperhatikan asbāb al-nuzūl dan konteks historis dalam memahami makna ayat.
4. Mengintegrasikan berbagai disiplin ilmu yang relevan.

⁴⁷ Muhammad Baqir al-Sadr, *al-Madrasah al-Qur'Aniyah*, Beirut; Dar al-'Arabiyyah, 1980.h.21-22

⁴⁸ 'Abd al-Hayy al-Farmawī, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i*, Kairo; al0-Hadarah al-'Arabiyyah, 1977.h.52

5. Menghasilkan konsep Al-Qur'an yang utuh dan sistematis.⁴⁹

2. Langkah-Langkah Tafsir *Maudhū'i*

Dalam aplikasinya secara operasional, tafsir *maudhū'i* melalui tujuh langkah sebagaimana dikemukakan oleh al-Farmawī, yaitu :

1. Menentukan tema yang akan dikaji.
2. Mengumpulkan seluruh ayat yang berkaitan dengan tema yang akan diteliti, baik ayat-ayat makkiyah maupun madaniyah
3. Menyusun ayat berdasarkan runtut sesuai dengan kronologi turunnya dan disertai dengan pengetahuan tentang *asbab al-nuzulnya*.
4. Mengkaji hubungan antar ayat (*munāsabah*) baik dalam suratnya masing-masing atau antar kalimat dalam satu ayat atau antar ayat dengan ayat lainnya.
5. Menyusun kerangka pembahasan secara sistematis
6. Mengkaji hadis-hadis yang berkaitan apabila dianggap perlu
7. Menarik kesimpulan konseptual secara menyeluruh baik dengan cara mengkromikan antara ayat yang bersifat *'am* (umum) dengan yang *khas* (khusus), *muthlaq* dengan *muqayyad* atau pada lahirnya bertentangan, sehingga semua ayat berkonvergensi dalam suatu muara, tanpa adanya perbedaan atau pemaksaan.⁵⁰

Dalam konteks penelitian mengenai diyat perspektif Al-Qur'an, langkah tersebut dapat diterapkan dengan menghimpun ayat-ayat seperti QS. al-Baqarah [2]:178, QS. al-Nisā' [4]:92, dan QS. al-Mā'idah [5]:45

⁴⁹ Yusuf Qardhawi, *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Qur'an al-'Azim*, Kairo; Dar al-Syuruq, 1999.h.167

⁵⁰ 'Abd al-Hayy al-Farmawī, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhū'i*, h. 61-62

untuk dianalisis secara tematik dan dikaitkan dengan praktik perdamaian keluarga pada masyarakat Lintang. Metode tafsir *maudhū'ī* dipilih karena mampu mengungkap struktur diat Perspektif Al-Qur'an secara menyeluruh. Dalam penelitian mengenai diyat, metode ini tidak hanya membaca ayat secara normatif, tetapi juga menelusuri konteks historis turunnya ayat, tujuan hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*), serta relevansinya terhadap mekanisme perdamaian dalam penyelesaian kasus pembunuhan pada masyarakat Lintang Kabupaten Empat Lawang

Dengan demikian, tafsir *maudhū'ī* menjadi pendekatan yang memungkinkan terjadinya dialog antara teks Al-Qur'an dan realitas sosial sehingga menghasilkan pemahaman yang kontekstual dan aplikatif.

B. Teori *Restorative Justice*

1. Pengertian *Restorative Justice*

Secara bahasa *restorative Justice* terdiri dari kata berasal dari Bahasa Inggris yaitu *restorative justice*. *Restorative* berarti memulihkan, memperbaiki, menyembuhkan atau menguatkan dan *justice* berarti keadilan.⁵¹ Dengan demikian secara bahasa *restorative justice* berarti keadilan restoratif yang menekankan pada aspek pemulihan dan perbaikan. Istilah ini dikemukakan pertama kali oleh seorang psikolog terkemuka, yaitu Albert Eglash pada tahun 1958,⁵² Kemudian istilah banyak dipakai pada tahun dalam 1977 seperti dikemukakan oleh Von Dandurand dan Curt Taylor Griffits dalam tulisannya di "*Handbook on*

⁵¹ M.Echols John dan Shadily Hasan, Kamus Bahasa Inggris Indonesia, An English Indonesia Dictionary, (Jakarta; Gramedia Pustaka Utama, 2005).

⁵² Joe Hudson, Burt Galaway, dan Eds, *Restitution in Criminal Justice*, Lexinton MA; DC, Helth. 1977, hal.92

ini *Restorative justice Programmes*, bahwa peradilan pidana menggunakan tiga sistem, yaitu *retributive*, *distributive* dan *restorative*.⁵³ Tony Marshall mengemukakan bahwa *restorative justice* merupakan suatu metode menangani tindak pidana di mana pihak yang terlibat secara kolektif bertemu untuk menyelesaikan masalah terkait akibat pelanggaran demi kepentingan bersama di masa depan.⁵⁴ Sedangkan Howard Zehr merupakan tokoh pelopor *restorative justice (the father of restorative justice)*" mendefinisikan *restorative justice*, adalah proses penyelesaian perkara pidana dengan melibatkan para pihak yang berkepentingan untuk mengidentifikasi serta menjelaskan anacaman, kebutuhan dan kewajiban dalam rangka pemulihan dan menempatkan segala sesuatunya secara adil.⁵⁵

Menurut Maria Liebmann, pada prinsipnya *restorative justice* fokus pada pemulihan keadaan sebagai reaksi atas kejahatan yang disebabkan kerugian yang dialami korban dan konsekuensinya atas kerugian yang diderita korban dan masyarakat harus dipertanggung jawabkan oleh pelaku. Dengan demikian pelaku memiliki tanggung jawab terhadap semua akibat dari perbuatan mereka. Dalam proses meminta pertanggungjawaban, korban sebagai pihak yang dirugikan diberikan ruang untuk menginventarisasi daftar kebutuhannya dan berperan aktif dalam proses penyelesaian perkara dalam menentukan cara

⁵³ Yvon Dandurand dan Curt Taylor Griffiths, *Handbook on Restorative Justice Programmes*. New York; United Nation, 2006, hal.6

⁵⁴ Tony F Marshall, *Restorative Justice: An Overview*, London; Home Office Research Development and Statistics, 1999,hal.5

⁵⁵ Howard Zehr, *Changing Lenses; A New Focus FOR Crime and Justice* Sottdsdale; Herald Press, 1990, hal.181.

yang terbaik bagi pelaku untuk melakukan perbaikan dan pembayaran ganti rugi.⁵⁶

Teori *Restorative justice* atau keadilan restoratif merupakan reaksi yang timbul terhadap teori *retributive justice* yang berorientasi pada pembalasan dan teori neo-klasik yang berorientasi kesetaraan sanksi pidana dan sanksi tindakan. Dalam *retributive justice* sanksi pidana berorientasi pada ide "mengapa pidana diadakan pemidanaan". Dalam teori ini sanksi pidana pada prinsipnya lebih ditekankan unsur pembalasan sebagai reaksi terhadap suatu kejahatan maupun pelanggaran. Sanksi yang diberikan kepada pelaku kejahatan dan pelanggaran dianggap sebagai penderitaan yang harus diberikan bagi pelanggarnya. Tujuannya agar pelaku kejahatan menjadi jera, karena penjeratan (deterrence) menjadi alasan hukum (legal reasoning) dijatuhkan suatu pemidanaan. Hal itu untuk mencegah terulangnya tindak pidana tersebut di kemudian hari.⁵⁷ Sementara dalam teori *retributive justice*, lebih berorientasi pada kebutuhan korban, pelaku dan masyarakat secara kolektif mengutamakan pemulihan korban dan masyarakat serta keadilan rasa tanggung jawab (sense of bagi pelaku dengan memberikan responsibility). Sebagaimana dikemukakan oleh John Braithwaite, bahwa konsep *restorative justice* merupakan konsep yang kembali kepada pola-pola tradisional dalam masyarakat yang

⁵⁶ Mariam Liebmann, *Restorative Justice; How It Works*, Jessica; Kingsley Publisher London and Philadelphia, USA. 2007, P 27

⁵⁷ Muladi dan Barda Nawawi Ariel, *Teori-Teori Dan Kebijakan Pidana*, (Bandung: Alumni, 2010), hal.4.

menyelesaikan perselisihan. Oleh sebab itu, orientasi pemenuhan rasa keadilan korban dibebankan kepada tanggung jawab pelaku.⁵⁸

Dari uraian di atas dapat penulis simpukan bahwa restorative jusyice merupakan salah satu alternatif atau metode lain dalam peradilan untuk menyelesaikan tindak pidana dengan mengedepankan pendekatan integratif yang melibatkan pihak-pihak yang berkonflik dalam rangka memulihkan kerugian yang dialami korban dilakukan dengan mekanisme dialog dan negosiasi antara pihak-pihak.⁵⁹ Keharusan penyelesaian dengan pendekatan *restorative justice* karena kejahatan merupakan pelanggaran terhadap hak-hak rakyat dan hubungannya antar warga negara.

Sehingga untuk menciptakan kewaajiban untuk merumuskan suatu kebijakan penyelesaian akibat kejahatannya dengan melibatkan pihak-pihak yang terlibat baik pelaku, korban serta pihak terkait untuk mendapatkan solusi yang baik dan adil agi semua pihak.⁶⁰

2. Prinsip-prinsip *Restorative justice*

Prinsip-Prinsip dalam *restorative justice*, antara lain;

1). Prinsip Pemulihan (*Restoration*)

Prinsip ini bertujuan memulihkan kerugian yang dialami korban, pelaku, dan masyarakat akibat dari tiundak pidana. Pemulihan

⁵⁸ Muhammad Fifan Baihaky dan Muridah Isnawati. Restorative justice Juria, Vol.8. No. 2 Juni 2024, hal 280, <https://swarajustisin.unespadang.ac.id>.

⁵⁹ Oktoberiansyah, "Tujuan Pemidanaan dalam Islam dalam Kathleen Daly, "Restorative Justice in Deverse and Unequel Sositeties' dalam Law in Context" A Socio-Legal Journal, Vol.17. No.1, 2000, hal. 167-168.

⁶⁰ Eva Achjani, Pergeseran paradigma Pemidaanaan. (Bandung; Lubuk Agung, 2011), hal.67

ini bukan hanya berifat material, juga bisa bersifat psikologis, dan ekonomi.⁶¹

2). Prinsip Partipasi (*Participation*)

Prinsip ini menuntut penyelesaian masalah dengan melibatkan semua pihak yang terdampak, yaitu pelaku, korban, melalui musyawarah dan dialog dari semua pihak yang terlibat dalam menyelesaikan perkara.⁶²

3). Prinsip Tanggung jawab (*Accountability*)

Dalam prinsip ini, pelaku didorong untuk mengakui kesalahannya dan bertanggungjawab secara moral atas perbuatannya yang tujuannya untuk menumbuhkan kesadaran pelaku terhadap dampak dari tindakannya dan berupaya untuk memperbaiki keadaan seperti semula. Dengan demikian pelaku diberi kesempatan untuk mengatasinya secara konstruktif dan memperbaiki kerugian yang ditimbulkan akibat kesalahannya.⁶³

4). Prinsip Rekonsiliasi (*Reconciliation*)

Prinsip ini bertujuan memperbaiki hubungan antara korban dan pelaku dan menciptakan kedamaian sosial. Rekonsiliasi merupakan nilai ideal dari keadilan restoratif terutama masyarakat yang menjunjung tinggi keharmonisan.⁶⁴

⁶¹ Howard Zehr, *Changing Lenses; A New Focus For Crime and JUSTICE*, Scottsdale; Herald Press, 1990.h. 183

⁶² Tony Marshall F, *Restorative Justice; An Overview*; London; Home Office Research Development and Statistics Directorate, 1999.h.5

⁶³ Siswanto Sunarto, *Viktimologi, dalam Sistem Peradilan Pidana*, Jakarta; Sinar Grafika, 2014.h.157-158

⁶⁴ Howard Zehr, *Changing Lense; A New Focus For Crime and Justice*, Scottsdale; Herald Press, 1990.h.181

5), Prinsip Transformasi Sosial (*Social Transformation*).

Pada prinsip ini, tidak hanya menyelesaikan kasus, tetapi juga mengidentifikasi akar masalah yang menyebabkan terjadinya kejahatan. Tujuan prinsip ini agar terjadinya perubahan sosial untuk mencegah terjadinya kejahatan di masa yang akan datang.⁶⁵

Dengan demikian prinsip-prinsip keadilan restoratif lebih bersifat manusiawi dan kontekstual dalam penyelesaian perkara pidana, tetapi juga memberikan peluang pada pembaharuan sistem peradilan pidana yang partisipatif, inklusif, dan berorientasi pada pemulihan. Dalam konteks masyarakat Indonesia sangat cocok karena banyak penyelesaian perkara berdasarkan kearifan lokal dan dilaksanakan dengan musyawarah, pendekatan keadilan restoratif menjadi sangat relevan.

C. Teori Istinbat Hukum

1. Pengertian Istinbat Hukum

Secara etimologis, istilah *istinbāt* (الاستنباط) berasal dari kata nabatha-yanbuthu-nabṭan, yang secara bahasa berarti mengeluarkan, menggali, atau mengambil sesuatu yang tersembunyi dari sumbernya. Dalam tradisi kebahasaan Arab, istilah ini digunakan untuk menggambarkan proses mengeluarkan air dari dalam tanah. Dari makna tersebut berkembang pengertian metodologis berupa usaha menggali hukum dari sumber-sumber syariat.⁶⁶

⁶⁵ Mark S Umbreit, *Victim Meets Offender; The Impact of Restorative Justice and Mediation*, Criminal Justice Press, 1994

⁶⁶ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, Juz VII (Beirut: Dār Ṣādir, t.t.), h. 413

Secara terminologis, istinbāt hukum adalah proses intelektual untuk menemukan dan menetapkan hukum syariat melalui pemahaman terhadap dalil-dalil yang bersifat rinci (*al-adillah al-tafṣīliyyah*) dengan menggunakan kaidah-kaidah usul fikih.⁶⁷

Menurut ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, istinbāt hukum merupakan aktivitas mujtahid dalam memperoleh hukum syariat dari nash Al-Qur’an dan Sunnah melalui metode yang telah ditetapkan dalam ilmu usul fikih.⁶⁸ Dengan demikian, istinbāt bukan sekadar membaca teks, tetapi proses analisis yang mempertimbangkan bahasa, konteks, tujuan hukum, dan kondisi sosial.

Dalam konteks kajian Al-Qur’an, istinbāt hukum menjadi instrumen metodologis untuk menghubungkan teks wahyu dengan realitas kehidupan manusia sehingga hukum yang dihasilkan tetap relevan dan berorientasi pada kemaslahatan.

2. Sumber Istinbath Hukum

Dalam proses istinbath hukum para ulama` membagi dalil hukum menjadi dua kategori besar , yaitu⁶⁹

- 1). Dalil Muttafaq (yang disepakati); Sumber hukum yang disetujui oleh mayoritas ulama mazhab, yaitu Al-Qur’an , Sunah, ijma` dan Qiyas.

⁶⁷ Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz I (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), h. 30.

⁶⁸ ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Qalam, 1978), h. 21.

⁶⁹ Ibid.h. 25-30

2). Dalil Mukhtalaf (yang diperselisihkan); Metode pendukung yang kejujuran diperdebatkan antar madzab , seperti *ih-tisan, Maslahah mursalah, Urf, dan Sadd adz Dzari`ah* .

3. Tiga Jenis Pendekatan Kaidah Umum Istimbath Hukum

Menurut kajian komparatif secara umum terdapat tiga kaidah atau pendekatan utama menggali hukum;⁷⁰

1) Kaidah Kebahasaan (*Lughawii*)

Kaidah Kebahasaan (*lughawi*) , menganalisa makna teks ayat atau hadis berdasarkan kaidah bahasa Arab secara tekstual , teks tersebut , ada teks *amr, nahy, aam, khas* dan lainnya.

2) Kaidah kemaknaan (Kaidah *maknawiyah*),

Kaidah *maknawiyah* berkaitan dengan kata yang *mantuq, mafhhum, muthlaq, muqayyad , muujmal, mufashal*, dan lainnya.

3) Kaidah Tujuan Syari`ah ( *Maqasid al-Syari`ah*)

Kaidah tujuan syari`ah ( *maqasid al-Syari`ah*) , adalah merumuskan hukum berdasarkan tujuan dasar syari`at demi kemaslahatan manusia untuk menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (*kulliyat al-khams*)

4. Proses Penetapan Hukum

Proses penetapan hukum Islam secara tadrij (bertahap) atau dikenal sebagai *Tadrij fi -al-Tasyri'* adalah metode orisinal Al-Qur'an dan Sunnah dalam memberlakukan sebuah aturan hukum. Allah SWT tidak

⁷⁰ Muhammad Abu Zahrah , *Ushul Fiqh*, Kairo; Dar al-Fikr, al`Arabi, 2012.h.2300-234, 1968.h.45, lihat juga `Abdul Wahhab Khalaf, *Ilmu USHUL Fiqh* , Kairo; Maktabah al-Da`wah al-Islamiyah, 19688.h. 45

menurunkan seluruh syariat Islam secara sekaligus, melainkan disesuaikan dengan kesiapan mental, kondisi sosial, dan kemampuan psikologis masyarakat Arab pada masa itu. Tujuan utama dari metode bertahap (*al-tadrij fi al-tasyri'*) berasal dari metode al-Qur'an yang diturunkan berangsur-angsur (*tanzil al-Qur'an munajjaman*) serta tahapan pelarangan tradisi jahiliyah oleh Rasulullah saw.⁷¹ Hal ini agar umat Islam mempersiapkan dirinya untuk meninggalkan kebiasaan buruk lama dan beralih ke gaya hidup yang sesuai ketentuan syar'i. Contoh paling populer dan jelas mengenai metode bertahap ini adalah proses pengharaman khamr (minuman keras), yang diturunkan melalui 4 tahapan ayat:

a. Pengenalan Karakter Khamr

Terdapat dalam Surah An-Nahl ayat 67, Allah menyebutkan bahwa buah kurma dan anggur bisa dibuat menjadi minuman memabukkan dan rezeki yang baik. Di sini, Allah membedakan antara "memabukkan" dan "rezeki yang baik" sebagai isyarat awal bahwa khamr memiliki sisi negatif. Tahap ini Allah mengenalkan bahwa minuman yang memabukkan itu bahan bakunya adalah dari perasan kurma dan anggur dan tidak menyebutkan khamar dalam QS al-Nahl ayat 67. Dampak positif dari ayat ini menimbulkan kehati-hatian mereka dan belum sampai pada tahap usaha menghindari.⁷² Hal ini untuk mempersiapkan masyarakat

⁷¹ Manna' Khalil al-Qatthan, *Tarikh al-Tasyri' al-Islami; al-Tasyri' wa al-Fiqh*, Kairo; Maktabah al-Wahdah, 2001.h. 45

⁷² Arif Jamaludin Malik, "Sejarah Sosial Hukum Peminum Khamar" *Al-Daulah ; Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam* 3, N0.1, 1 April 2013.h. 42-56

Arab secara psikologis meninggalkan perilaku tersebut, karena pada masyarakat Arab saat itu minuman khamar sudah merupakan bagian dari kebiasaan mereka sehari-hari, maka kalau dilarang secara spontan akan terasa berat untuk menerimanya, bahkan mereka cenderung akan menolaknya.⁷³ Demikian itu menunjukkan bahwa penetapan hukum itu secara bertahap, dan mempersiapkan kondisi psikologis masyarakat Arab untuk merubah tradisi buruk mereka kepada tradisi yang baik,

b. Menimbang Manfaat dan Mudarat

Terdapat dalam Surah Al-Baqarah ayat 219, Ketika para sahabat bertanya tentang khamr dan judi, Allah menjelaskan bahwa keduanya memiliki dosa besar sekaligus kemanfaatan bagi manusia. Namun, dosanya jauh lebih besar daripada manfaatnya. Hukum di tahap ini belum haram total, melainkan edukasi logika agar menjauhinya secara perlahan. Karena dalam QS al-Baqarah/2:219 dijelaskan bahwa manfaat khamar tidak sebanding dari bahaya yang akan ditimbulkan dari meminum khamar.⁷⁴

c. Larangan Mendekati Shalat Saat Minum khamar

Terdapat dalam Surah An-Nisa ayat 43, Allah melarang umat Islam mendirikan shalat dalam keadaan mabuk. Karena jarak waktu antar-shalat fardhu itu berdekatan, aturan ini secara otomatis memaksa para sahabat untuk berhenti minum khamr di siang hingga malam hari agar tetap sadar saat shalat.

⁷³ Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawa'i al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam*, Jilid 1.h.193

⁷⁴ Ibid.

d. Pengharaman Total dan Mutlak

Terdapat dalam Surah Al-Ma'idah ayat 90-91, Setelah kesadaran dan keimanan umat Islam matang, barulah diturunkan larangan mutlak bahwa khamr, judi, dan berhala adalah perbuatan keji termasuk perbuatan setan, sehingga harus di jauhi sepenuhnya. Turunnya QS al-Maidah ayat 90-91 ini yang kemudian menjadikan 'Umar berkata ; Kami berhenti , Wahai Tuhan kami dari minum khamar .⁷⁵

Karakteristik Penetapan Hukum Islam (Tasyri') Selain bersifat bertahap (*tadrij*), hukum Islam pada masa kenabian diturunkan dengan memegang beberapa prinsip dasar penting berikut:

1. Menyedikitkan Beban (*Taqliilut Takliif*): Kewajiban yang dibebankan tidak terlalu banyak agar tidak membebani kapasitas alamiah manusia.
2. Meniadakan Kesulitan (*'Adamul Haraj*): Setiap hukum selalu menyertakan jalan keluar (*rukhsah* / keringanan) jika umat berada dalam kondisi darurat, seperti boleh bertayamum saat tidak ada air, Sebagaimana disebutkan dalam QS Ali Imran/3; 191;

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ

Yaitu oarng-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring...QS Ali Imran/3;191

⁷⁵ Al-Thabari, *Jami` al-Bayan fi Ta`wil al-Qur`an*, Jilid 2. H. 360

Ayat ini menjelaskan bahwa dalam keadaan apapun kamu harus tetap melaksanakan shalat, jika kalian tidak mampu berdiri karena sakit atau karena kondisi tidak dapat berdiri, laksanakanlah shalaat dengan cara duduk, dan apabila tidak bisa melaksanakan shalat dengan duduk, maka laksanakanlah shalat dengan berbaring. Hal ini menunjukkan larangan meninggalkan shalat dalam keadaan apapun.⁷⁶

Menurut Wahbah al-Zuhaili, keringanan yang diberikan Allah swt untuk melaksanakan shalat dalam kondisi duduk atau berbaring, apabila tidak mampu melaksanakannya dengan berdiri karena *'uzur* karena shalat memiliki kedudukan yang penting, Islam tidak memperkenankan umatnya meninggalkan shalat dalam kondisi apapun bahkan dalam keadaan menghadapi musuhpun kalian harus tetap shalat, dan Allah memberikan keringanan tata cara shalat bagi orang-orang yang menghadapi situasi yang mengancam keselamatan dirinya, seperti dalam keadaan perang.⁷⁷ Seperti firman Allah dalam QS al-Baqarah/2:239:

فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ

⁷⁶ Al-Qurthubi, *Tafsir al-Qurthubi*, Jilid III, Kairo; Dar al-Kutub al-Misyriyah, 1964.h. 223

⁷⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, Jilid II, Damaskus; Dar al-Fikr, 1991.h. 395

Artinya; Jika kamu berada dalam keadaan takut , salatlah dengan berjalan kaki atau berkendara .Lalu, apabila kamu telah aman , ingatlah Allah (shalatlah) sebagaimana Dia telah mengajarkan kepadmu apa yang tidak kamu ketahui. Al-Baqaroh/2;239

3. Sejalan dengan Kemaslahatan Manusia: Hukum berorientasi pada perlindungan terhadap lima kebutuhan primer manusia (*Maqashid Syariah*), yaitu menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.⁷⁸



⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Syari'ah ; Ekonomi Bisnis dan Bunga Bank*, Jakarta; Lintera Hati, 2021.h.57-63