

PEMIKIRAN HUKUM MUHAMMAD HASHIM KAMALI

Nurwahidah *

Abstrak

The study on the substance of Islamic Law (al-Fiqh) should always be related to the study on the methodology (ushul al-fiqh). Many has done study on it including Muhammad Hashim Kamali. Muhammad Hasyim Kamali stated that the Arabic writers tend to explain the historical development of fiqh and ushul fiqh separately, and their writing in ushul fiqh is didecated merely for the juridical material of ushul fiqh. Muhammad Hasyim Kamali in his writing *Principles of Islamic Jurisprudence (The Islamic Tects Society)* offers a contruction of his law thought based on ushul fiqh. His ideas actually are not different from those of the previous ulemas, only in developing the methodological framework ushul fiqh, his thought combines the salaf and khalaf approach witch has been systematically, clearly, and well-classifeid. Meanwhile, his thought in the substantial Islamic law is considered modern especially in the form of modern transaction.

Key words: ushul al-fiqh, fiqh, salaf, khalaf

PENDAHULUAN

Kajian tentang hukum Islam dianggap sangat penting dan sakral oleh sebagian orang Islam karena termasuk dari togas-togas agama yang datangnya dari Allah. Hukum ini terdiri dari hukum-hukum yang setara mengenai ibadah dan ritual juga aturan-aturan politik dalam pengertian yang sempit.¹ Kajian ini menjadi lebih menarik ketika wacananya tidak hanya berputar pada substansi hukum Islam (*al-fiqh*), tetapi masuk ketataran metodologis (*ushūl al-fiqh*). Minat yang kuat ini datang dari kalangan muslim sendiri atau dari kalangan non-Muslim.

*Penulis adalah Pengajar Pada Fakultas Syari'ah IAIN Antasari Banjarmasin.

¹Josepht Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Darendon, 1964), h. I.

Dari kalangan non-Muslim misalnya, Joseph Schacht menawarkan konsepnya tentang karakteristik *ushūl al-fiqh al-islāmī* (yurisprudensi Islam) yang berakar pada karya Christian Snouck Hurgronje.² Pengkaji yang lain masih banyak seperti Ignaz Goldziher dalam tulisannya *The Principle of Law in Islam*, David S. Powers dalam tulisannya *Studies in Qur'an and Hadith. The Formation of the Islamic Law of Inheritance*, dan NJ. Coulson dalam tulisannya *A History of Islamic Law*. Tulisan terakhir yang dianggap menyudahi karya-karya ini³ adalah *The Origin of Islamic Law: the Qur'an, the Muwatta, and Madinan 'Amal* oleh Yasin Dutton. Karya yang disebutkan terakhir ini telah diterjemah ke dalam bahasa Indonesia dalam judul *Asal Mula Hukum Islam: Al-Qur'an, Muwatta, dan Praktik Madinah* diterbitkan oleh penerbit Islamika, Yogyakarta, tahun 2003.

Di kalangan muslim sendiri sudah banyak karya di bidang *ushūl al-fiqh* seperti yang disebutkan oleh Muhammad Hashim Kamali: *ushūl al-fiqh* karya Abu Zahrah, *ushūl al-fiqh* karya Muhammad Khudari Biek, *ushūl al-fiqh al-islāmī* karya Badran adalah beberapa karya modern yang terkenal dalam bidang ini. Karya-karya *ushūl al-fiqh* klasik ... *al-Mustasyfā min 'Ilm Ushūl* karya al-Ghazali, *al-Ihkām fi Ushūl al-Ahkām* karya al-Amidi, *al-Muwafaqat fi Ushūl al-Ahkām* al-Syatibi, dan *Irsād al-Fuhul fi Tahqiq al-Haqq min al-'Ilm al-Ushūl* karya al-Syaukani.⁴

Selanjutnya Muhammad Hashim Kamali berkomentar:

Karya-karya ini semuanya dicurahkan, hampir semata-mata, untuk materi juridis *ushūl al-fiqh* dan jarang, jika pernah membahas tentang historis bidang ini dalam semacam pengantar dan referensi-referensi insidental pada konteks yang mungkin memerlukan. Para penulis Arab cenderung menjelaskan perkembangan historis fiqh terpisah dari *ushūl al-fiqh* itu sendiri.⁵

Bagaimanakah gagasan format *ushūl al-fiqh* yang ditawarkannya?

²Lihat R.Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework For Inquiry*. (Princeton: University Press, 1991), h. 214.

³Lihat komentar dari penerbit pada bagian koper belakang dari Yasin Dutton, *Asal Mula Hukum Islam: Al-Qur'an, Muwatta, dan Praktik Madinah*, terj. M. Maufur (Yogyakarta: Islamika, 2003).

⁴Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, terj. Noorhaidi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. viii-ix.

⁵*Ibid.*

Selanjutnya bagaimana pendekatan yang dipilih oleh Muhammad Hashim Kamali dalam pemikiran Hukum Islam? Pertanyaan ini akan dijawab dengan mengkaji karya Muhammad Hashim Kamali yang berjudul *Principles of Islamic Jurisprudence (The Islamic Texts Society)* dan tulisannya tentang hukum Islam dengan metode analisis isi. Karena teks yang asli berbahasa Inggris belum ditemukan penulis, maka dengan sangat terpaksa penulis menggunakan referensi terjemahan ke dalam bahasa Indonesia.

Penulis juga menduga (berhipotesa) akan ada pemikiran bare dalam bidang hukum Islam yang ditawarkan Muhammad Hashim Kamali. Dugaan didasarkan pada salah satu komentar beliau bahwa ada banyak pertimbangan yang menjadi penghalang yang harus dilewati orang di masa akan datang dan juga pilihan-pilihannya yang tidak hanya dituntut untuk menghasilkan bukti yang kuat dalam mendukung posisi-posisi mereka tetapi juga terus memberikan asumsi bahwa perdagangan masa depan tidak mempunyai kegunaan sosial dan tidak punya hubungan dengan kesejahteraan seseorang. Di antara sarjana yang telah memberikan "pertimbangan yang menjadi penghalang" (*prohibitive judgments*) tersebut di mana Kamali tidak sependapat adalah Muhammad Akram Khan dan Umar Chapra.⁶

Sebagai penutup bagian pendahuluan (orientasi teoritik) ini, perlu penulis tegaskan bahwa yang dimaksud dengan pemikiran hukum dalam judul ini adalah dalam pengertian yang luas yakni mencakup *ushūl al-fiqh* dan materi hukum.

RIWAYAT HIDUP MUHAMMAD HASHIM KAMALI DAN KARYANYA

Muhammad Hashim Kamali dilahirkan di Afghanistan tahun 1944. Beliau sekarang ini seorang guru besar dalam bidang Hukum Islam dan Jurisprudensi dan menjabat sebagai dekan Institut Internasional Peradaban dan Pemikiran Islam (*International Institute of Islamic Thought and Civilization*) ISTAC Universitas Islam Internasional, Kuala Lumpur, Malaysia. Ia belajar hukum di Kabul Universitas di mana ia juga bertindak sebagai asisten professor di sana, dan sesudah itu menjadi Jaksa penuntut

⁶Bustami Muhammad Said, *Mafhum Tajdid al-Din*, (Kuwait: Dar al-Da'wah, 1984), h. 240.

En.wikipedia.org/wiki/Muhammad_Hashim_Kamali, h. 1.

umum di Kementerian Kehakiman. Ia menyelesaikan L.L.M (Master dalam bidang Hukum Latin)nya dalam konsentrasi hukum perbandingan pada tahun 1992, dan Ph.D. di bidang Hukum Islam di Universitas London, tahun 1976.

Muhammad Hashim Kamali adalah profesor hukum di Universitas Islam Internasional Malaysia. Ia mengajar jurisprudensi dan Hukum Islam di sana sejak 1985. Ia menulis tentang Hukum Dagang Islam (tahun 2000), suatu studi tentang penerapan prinsip-prinsip syariah ke dalam beberapa instrument keuangan yang rumit; pilihan-pilihan, dan masa depan kontraknya. Kebijakannya dalam hal instrumen ini jauh lebih maju dibanding dengan apa yang dilakukan oleh para pengkaji Islam yang lain.

Selanjutnya Muhammad Hashim Kamali bekerja di *BBC World Service*. Dr. Kamali juga bertindak sebagai Asisten Profesor di Institut Studi Islam, McGill Universitas di Montreal, dan kemudian sebagai anggota Asosiasi Riset Ilmu-Ilmu sosial dan Perwakilan Riset kemanusiaan Kanada. Ia juga sebagai Visiting Profesor (guru besar tamu) pada Capital University Columbus, Ohio di mana ia bertindak sebagai anggota dari tim International Legal Education (Pendidikan Hukum Formal Internasional) tahun 1991. Ia adalah peserta institut untuk *Advanced Study Berlin*, di Jerman, tahun 2000/2001. Ia bertindak sebagai anggota *Constitutional Review Commission Afghanistan*, pada bulan Mei-September 2003 selama periode yang mana ia ditetapkan sebagai anggota *Executive Board* (Dewan Eksekutif) dan ketua sementara. Ia juga seorang peserta Institut Internasional Pemikiran Islam, dan sekarang ini sebagai Anggota Dewan Kepenasehatan Internasional (International Advisory Board) pada sembilan jurnal akademis yang diterbitkan di Malaysia, Amerika Serikat, Kanada, Kuwait, Pakistan dan India.

Kemudian pada bulan Mei dan Juni 2004 ia bertindak sebagai konsultan atas perubahan konstitusional di Maldives. Ia sekarang sebagai penasehat *Securities Commission of Malaysia* (Komisi Pengawas Surat-Surat Berharga/Rahasia Negara Malaysia). Profesor Kamali telah berpartisipasi lebih dari 100 pertemuan nasional dan konferensi Internasional, menerbitkan 13 buku dan lebih 80 artikel akademis. Ia mengirimkan sarjana-sarjana terbaik seri yang ke-20 untuk mengikuti pelatihan pada Institut Pelatihan dan Penelitian Islam (*Islamic Research and Training Institute*) di Jeddah, Saudi Arabia, tahun 1996.

Di antara karya-karyanya:

1. *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge, and K.L., 1991 & 1998)
2. *Freedom of Expression in Islam* (Cambridge, and K.L., 1997 & 1998)
3. *Equality and Justice in Islam* (Cambridge, and K.L., 2002) digunakan sebagai buku petunjuk penting dalam bahasa Inggris untuk universitas-universitas di seluruh dunia.⁷

Dalam situs lain dengan tanpa menyebutkan penerbit dan tahun terbitannya ditambahkan karya Muhammad Hashim Kamali:

4. *Dignity of Man: An Islamic Perspective*
5. *Freedom, Equality and Justice in Islam*
6. *Islamic Commercial Law: An Analysis of Futures and Options*
7. *Equality and Fairness in Islam*.⁸

Muhammad Hashim Kamali juga menerima *Isma'il al-Faruqi Award* di bidang *Academic Excellence* (Keunggulan Akademis) sebanyak dua kali, pada tahun 1995 dan 1997, dan ia terdaftar sebagai orang yang menduduki peranan penting di dunia (*Who's Who in the World*).

KONSTRUKSI PEMIKIRAN HUKUM MUHAMMAD HASHIM KAMALI

Konstruksi pemikiran hukum Muhammad Hashim Kamali berdasarkan *Principles of Islamic Jurisprudence (The Islamic Texts Society)* dapat diuraikan sebagai berikut:

1. Definisi dan ruang lingkup *Ushūl al-Fiqh*

Muhammad Hashim Kamali tidak memberikan batasan yang tegas tentang *Ushūl al-Fiqh*, tapi dari komentarnya terhadap definisi *Ushūl al-Fiqh* dapat dipahami batasan *Ushūl al-Fiqh* yang dia kehendaki. Ia mengatakan:

Ushūl al-Fiqh atau dasar-dasar hukum Islam menguraikan tentang indikasi-indikasi dan metode deduksi hukum-hukum fiqh dari sumber-sumbernya. Indikasi-indikasi ini terutama ditemukan dalam al-Qur'an dan sunnah yang menjadi sumber pokok dari syariah. Artinya hukum-hukum fiqh digali dari al-Qur'an dan

⁷*Ibid.*

⁸Lihat, www.alibris.com, h. 1-2.

Sunnah atas dasar prinsip-prinsip dan metode-metode yang secara kolektif dikenal dengan *ushūl al-fiqh*. Beberapa penulis menggambarkan sebagai metodologi hukum, sebuah deskripsi yang tepat tetapi belum lengkap. Meskipun metode-metode interpretasi dan deduksi merupakan perhatian utama *ushūl al-fiqh*, tetapi yang terakhir tidak dipaparkan secara khusus dalam kerangka metodologi. Mengatakan bahwa *ushūl al-fiqh* merupakan ilmu tentang sumber-sumber dan metodologi hukum adalah tepat dalam pengertian bahwa al-Qur'an dan Sunnah merupakan sumber hukum dan sekaligus sasaran penerapan metodologi *ushūl al-fiqh*, namun demikian, al-Qur'an dan Sunnah sendiri sedikit sekali memuat metodologi, tetapi lebih memberikan indikasi-indikasi dari mana hukum-hukum syariah bisa dideduksi. Metode-metode *ushūl al-fiqh* sebenarnya bertautan dengan metode-metode penalaran seperti analogi (*qiyas*), preferensi juristik (*istihsan*), anggapan berlakunya kontinuitas (*istishab*), dan kaidah-kaidah interpretasi dan deduksi. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan pemahaman yang benar tentang sumber-sumber hukum dan ijtihad.⁹

Dari komentar ini dapat dipahami bahwa *ushūl al-fiqh* menurut Muhammad Hashim Kamali tidak hanya sekedar indikasi-indikasi dan metode deduksi hukum-hukum fiqh dari sumber-sumbernya, tetapi juga mencakup segala metode yang bertautan dengan metode-metode penalaran seperti analogi (*qiyas*), preferensi juristik (*istihsin*), anggapan berlakunya kontinuitas (*istishab*), dan kaidah-kaidah interpretasi dan deduksi. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan pemahaman yang benar tentang sumber-sumber hukum dan ijtihad.

2. Al-Qur'an sebagai sumber syariah

Muhammad Hashim Kamali memberikan definisi tentang definisi al-Qur'an sebagai berikut "kitab yang berisi firman Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad dengan bahasa Arab dan sampai kepada kita dengan periwayatan yang tidak terputus, atau tawatur".¹⁰ Definisi ini sedikit berbeda yang disepakati jumbuh ulama yang mengemukakan definisi

⁹Muhammad Hasyim Kamali, *op. cit.*, h. 1.

¹⁰*Ibid.*, h. 17.

al-Qur'an, sebagaimana yang dikutip oleh Dr. Abdullah Darraz,¹¹ sebagai berikut:

القران هو كلام الله تعالى المنزل على رسول الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته.

Perbedaan definisi tidaklah begitu penting untuk dibicarakan. Hanya saja dengan mengikuti definisi Kamali ada implikasi hukum. Pemahaman yang bisa ditegaskan oleh beliau sendiri "terjernahan al-Qur'an ke dalam bahasa yang lain atau tafsirnya bukanlah al-Qur'an".¹² Selanjutnya ibadah seperti salat - (karena harus membaca al-Qur'an) - yang dikerjakan dengan tidak menggunakan bahasa Arab, maka tidak sah.

Menurut Kamali materi hukum hanya menempati bagian kecil dari keseluruhan naskah al-Qur'an. Dari 6.200 ayatnya kurang dari sepersepuluh yang berhubungan dengan hukum dan jurisprudensi, sementara sisanya sebagian besar berkenaan dengan masalah-masalah keyakinan dan moralitas, rukun agama dan aneka ragam tema lainnya. Kandungan-kandungan hukum (*al-ahkam al-'amaliyah*) merupakan asas yang dikenal dengan fikih al-Qur'an atau *juriscorpus* al-Qur'an. Ada hampir 350 ayat hukum dalam al-Qur'an, sebagian besar diturunkan untuk menjawab masalah-masalah yang benar-benar dihadapi pada waktu itu.¹³

Kamali mengemukakan karakteristik-karakteristik legislasi hukum menurut al-Qur'an. Karakteristik pertama yang dikemukakannya adalah teori *qat'i* (yang definitif) dan *zanni* (yang spekulatif). Menurutnya, nas *qat'i* adalah nas yang jelas dan tertentu hanya memiliki satu makna dan tidak membuka penafsiran yang lain. Contohnya adalah nas tentang hak suami terhadap harta isterinya yang telah meninggal sebagai berikut: "Dan bagimu separoh dari harta yang ditinggalkan isteri-isterimu jika mereka tidak mempunyai anak " (al-Nisa, 2: 12). Contoh-contoh yang lain adalah "Pezina baik pria ataupun wanita, deralah mereka masing-masing 100 kali" (al-Baqarah, 2: 196), dan "mereka yang menuduh wanita-wanita berzina dan gagal mendatangkan empat orang saksi (untuk membuktikannya) maka deralah mereka 80 kali" (al-Nur, 24: 4). Aspek-aspek kuantitatif dari ketentuan-ketentuan ini, yaitu separoh, seratus, dan delapan puluh, adalah

¹¹Abdullah Darraz, *al-Nab'u al- Azim: Nazariton Jadidatun fi al-Qur'an*, (Kuwait: Dar al-'Ilm, 1870), h. 14.

¹²Muhammad Hashim Kamali, *op. cit.*, h. 19.

¹³*Ibid.*, h. 24.

dalil yang sudah jelas, dan karena itu tidak membuka penafsiran. Ketentuan-ketentuan al-Qur'an mengenai rukun-rukun agama seperti salat dan puasa, bagian-bagian tertentu dalam kewarisan dan hukuman-hukuman yang sudah ditetapkan semuanya *qat'i*, validitasnya tidak mungkin dibantah oleh siapapun, setiap orang wajib mengikutinya dan ketentuan-ketentuan ini tidak membuka peluang bagi ijtihad.¹⁴

Selanjutnya Kamali menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat spekulatif (*zanni*), sebaliknya, terbuka bagi penafsiran dan ijtihad. Penafsiran yang terbaik adalah penafsiran yang dijumpai secara keseluruhan dalam al-Qur'an dan mencari penjelasan yang diperlukan pada bagian-bagian lain dalam konteks yang sama atau bahkan berbeda. Sunnah adalah sumber lainnya yang melengkapi al-Qur'an dan menafsirkan ketentuan-ketentuannya. Apabila penafsiran yang diperlukan dapat ditentukan dalam suatu hadis yang otentik, maka ia menjadi bagian yang integral dari al-Qur'an dan keduanya secara bersama-sama membawa kekuatan yang mengikat. Kemudian pada urutan ini datang dari para sahabat yang memenuhi syarat untuk menafsirkan al-Qur'an karena kedekatan mereka kepada nas, keadaan-keadaan yang melingkupinya dan ajaran-ajaran Nabi.¹⁵

Kamali mencontohkan nas yang bersifat *zanni* dalam al-Qur'an adalah nas yang berbunyi: "Dilarang bagi kamu ibu-ibu kamu dan anak perempuan-perempuan kamu" (al-Nisa, 4:23). Nas ini definitive dalam kaitan larangan mengawini ibu atau perempuan dan tidak ada bantahan dalam soal ini. Namun demikian kata *banātakum* (anak-anak perempuan kamu) dapat dipahami dari makna harfiahnya, yang berarti anak perempuan yang lahir dari seseorang baik melalui perkawinan maupun zina, atau makna yuridisnya. Menurut makna yang terakhir, *banātakum* hanya dapat diartikan sebagai anak perempuan yang sah.¹⁶

Selanjutnya Kamali mengatakan para fuqaha tidak sependapat tentang makna mana yang harus diterapkan kepada nas itu. Para ulama Hanafi mengikuti makna yang pertama dan menetapkan larangan menikah dengan anak perempuan yang tidak sah, sementara para ulama Syafi'i memakai makna yang kedua. Menurut interpretasi ini perkawinan dengan

¹⁴ *Ibid.*, h. 26.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, h. 27.

anak perempuan yang tidak sah adalah tidak dilarang karena nas itu hanya menunjuk kepada anak perempuan hasil perkawinan yang sah. Akibat hukumnya, anak perempuan yang tidak sah tidak mempunyai hak kewarisan dan ketentuan-ketentuan pemeliharaan dan perwalian tidak berlaku bagi dirinya.¹⁷

Karakteristik yang *kedua* dari legislasi hukum al-Qur'an adalah *al-ijmal wa tafsir* (yang bersifat garis besar dan yang terperinci). Menurut Kamali, sebagian besar kandungan hukum al-Qur'an berbentuk ketentuan-ketentuan umum, meskipun ia memuat petunjuk-petunjuk khusus tentang sejumlah topik. Pada umumnya al-Qur'an bersifat khusus dalam masalah-masalah yang tidak bisa diubah, tetapi dalam masalah-masalah yang bisa diubah, ia hanya meletakkan pedoman-pedoman umum.¹⁸

Dalam hal ini Kamali menjelaskan legislasi al-Qur'an tentang masalah-masalah perdata, ekonomi, konstitusional dan internasional secara keseluruhan terbatas pada pengungkapan prinsip-prinsip umum dan tujuan-tujuan hukum. Dalam kaitan dengan transaksi-transaksi perdata, misalnya, *nusus* al-Qur'an tentang pemenuhan kontrak, legalitas jual beli, larangan riba, penghormatan terhadap hak milik orang lain, dokumentasi pinjam meminjam, dan berbagai bentuk pembayaran lainnya seluruhnya memperlihatkan prinsip-prinsip umum. Karena itu, dalam masalah transaksi legislasi al-Qur'an terbatas pada rincian yang sangat sedikit.¹⁹

Contoh persoalan perdata -yang dianggap Kamali- yang bersifat umum adalah larangan memakan harta dengan jalan batil, kecuali melalui perdagangan yang sah dengan suka sama suka (al-Nisa, 4: 29). Kemudian "Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba" (al-Baqarah, 2: 275). Bentuk-bentuk terperinci perdagangan yang sah, bentuk-bentuk campur tangan yang sah terhadap hak milik orang lain dan corak-corak transaksi berbau riba merupakan masalah-masalah yang tidak dijelaskan al-Qur'an. Beberapa di antaranya dijelaskan dan dielaborasi oleh sunnah. Oleh karena itulah merupakan kewajiban para sarjana untuk menentukannya dalam kerangka prinsip-prinsip umum syariat dan kebutuhan-kebutuhan masla'at umat manusia.

Karakteristik yang *ketiga* adalah al-Qur'an mengandung lima macam

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*, h. 37.

¹⁹ *Ibid.*

nilai perbuatan (*al-ahkām al-khamsah*). Perintah-perintah dan larangan-larangan yang diungkapkan dalam al-Qur'an dengan bentuk yang bervariasi yang acapkali terbuka bagi interpretasi dan ijtihad. Namun pada intinya ada perintah yang ditegaskan dengan jelas menunjuk kepada wajib dan jika tidak, maka ia adalah sunat. Ada larangan yang ditegaskan dengan dosa dan penyimpangan, maka menunjukkan pelarangan (haram) dan jika tidak, maka perbuatan itu hanya patut dicela atau makruh. Jika Allah menyatakan sesuatu secara eksplisit sebagai kebolehan (halal), maka ungkapan tersebut menunjuk kebolehan.²⁰

Karakteristik yang *keempat* adalah *ta'lil* (proses rasionalisasi) dalam al-Qur'an. Kamali lebih senang menggunakan kata *ta'lil* (proses rasionalisasi) dari kata *'illah* yang sering dipakai ulama. Alasan beliau kata *'illah* tidak secara pasti menunjuk kepada hubungan kausal antara dua fenomena. Ia lebih sebagai rasio hukum, nilai-nilai dan tujuannya. Menurutnya ada perbedaan antara *ta'lil* dan hikmah yang akan dijelaskan pada bagian deduksi (*qiyās*).²¹

Karakteristik yang *kelima* adalah kemukjizatan al-Qur'an. Kamali mengemukakan empat aspek al-Qur'an, yaitu aspek bahasa, aspek *qissah* al-Qur'an, aspek ketepatan prediksi tentang peristiwa, aspek kebenaran ilmiah, dan aspek humanisme, hukum, dan kultural.²²

Karakteristik yang *keenam* adalah berdasarkan *asbāb al-nuzūl* (latar belakang historis turunnya ayat). Kamali tidak berbeda dengan ulama pendahulu dalam memahami bahwa riwayat tentang *sabab nuzūl* harus berdasarkan riwayat sahabat yang dipercaya. Para perawinya harus berhadir pada waktu atau kesempatan yang terkait dengan ayat tertentu. Namun beliau mengemukakan dua alasan utama tentang pentingnya *asbāb al-nuzūl*. Pertama, bahwa pengetahuan tentang kata-kata dan konsep-konsep tidaklah lengkap tanpa ditunjang oleh pengetahuan tentang konteks dan karakter pendengar. Kedua, ketidak-tahuan tentang *asbāb al-nuzūl* bisa menyebabkan perselisihan yang tajam dan bahkan konflik. Di samping itu pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl* bersifat informatif mengenai kondisi-kondisi masyarakat Arab pada zamannya.²³

²⁰ *Ibid.*, h. 42.

²¹ *Ibid.*, h. 45-46.

²² *Ibid.*, h. 47-48.

²³ *Ibid.*, h. 49-50.

3. Sunnah sebagai sumber syariah

Sebagaimana jumhur ulama, Kamali mengatakan sunnah sebagai sumber syariah dan dalil hukum setelah al-Qur'an. Klasifikasi sunnah sangat tergantung dengan tujuan klasifikasi dan perspektif peneliti. Namun demikian, dua kriteria yang paling banyak diterima secara luas adalah kriteria materi (*matn*) sunnah dan cara periwayatan (*isnad*). Sunnah dibagi dalam tiga jenis: perkataan, perbuatan, dan persetujuan. Pembagian lain dari segi materi yang banyak dikomentari Kamali adalah pembagian sunnah yang berisi materi hukum (*sunnah syar'iyah/legal*) dan sunnah yang tidak berisi materi hukum (*sunnah ghayr syar'iyah/non legal*).²⁴

Contoh sunnah yang legal adalah perkataan Abu Sa'id al-Khudri bahwa untuk zakat idul fitri kami dahulu memberi satu sa' kurma atau gandum'. Ini merupakan bagian yang tidak disembunyikan karenanya ia merupakan sunnah taqririyah yang legal. Sedangkan sunnah yang non legal terutama berkaitan dengan kegiatan-kegiatan kesaharian Nabi seperti cara makan, tidur, berpakaian, dan kegiatan-kegiatan lain semacam itu yang tidak diarahkan untuk menjadi bagian syariah. Menurut jumhur ulama, pilihan-pilihan Nabi dalam soal-soal semacam ini, seperti warna kesukaannya atau kenyataan bahwa beliau tidur berbaring ke sebelah kanan pada permulaannya dan sebagainya semata menunjukkan kebolehan (*ihāhah*) dari perbuatan-perbuatan tersebut.

Menurut Kamali, corak sunnah bisa dibagi ke dalam tiga jenis, yaitu sunnah yang diletakkan Nabi dalam kapasitasnya sebagai Rasulullah, kepala negara atau Imam, atau dalam kapasitasnya sebagai seorang hakim. Dalam kapasitasnya sebagai Rasulullah Nabi meletakkan ketentuan-ketentuan yang seluruhnya bersifat melengkapi al-Qur'an di samping menetapkan ketentuan-ketentuan yang tidak dicetuskan oleh al-Qur'an. Semua ketentuan sunnah yang berasal dari Nabi dalam kapasitasnya sebagai imam atau kepala Negara, seperti alokasi dan pembelanjaan dana publik, keputusan-keputusan tentang strategi militer dan perang, penandatanganan perjanjian-perjanjian dan sebagainya termasuk dalam kategori sunnah legal, namun demikian bukan legislasi umum (*tasyri' 'ām*). Sunnah jenis ini tidak bisa dipraktikkan oleh individu-individu tanpa memperoleh izin lebih dahulu dari pemerintah yang berwenang.²⁵

²⁴*Ibid.*, h. 62.

²⁵*Ibid.*, h. 67-68.

Sedangkan sunnah yang berasal dari nabi dalam kapasitas sebagai seorang hakim dalam sengketa-sengketa khusus biasanya terdiri dari dua bagian: yaitu bagian yang terkait dengan gugatan, pertimbangan-pertimbangan hukum dan bukti-bukti faktual, dan bagian yang terkait dengan keputusan akhir. Bagian pertama bersifat situasional dan bukan merupakan ketentuan umum, sementara bagian yang kedua menjadi ketentuan umum, tetapi dengan syarat bahwa hal tersebut tidak mengikat individu secara langsung dan tak seorangpun boleh bertindak atas dasar tanpa mendapat-persetujuan dari hakim yang berwenang.²⁶

Beberapa hal lain dari pendapat Kamali tentang sunnah dapat disimpulkan:

- a. Al-Qur'an keseluruhan naskahnya diriwayatkan secara mutawatir, sementara sebagian besar *sunnah* diriwayatkan dalam bentuk riwayat terisolasi (hadis ahad). Akibatnya ketidak-sepakatan mengenai sunnah meluas tidak hanya kepada soal penafsiran, tetapi juga kepada soal-soal otentisitas.
- b. Al-Qur'an harus mendapat prioritas dari sunnah karena otentisitasnya tidak membuka keraguan dibanding dengan sunnah yang sebagiannya *zan*.
- c. Dalam hal-hal tertentu sunnah berdiri sendiri membentuk hukum. Misalnya tentang bagian nenek dalam kewarisan, hukum rajam, dll.

KAIDAH-KAIDAH INTERPRETASI

Pada bagian ini Kamali membagi dua. Pertama deduksi hukum dari sumber-sumbernya dan yang kedua adalah persoalan *al-Dalālat* (implikasi-implikasi tekstual).

Pada bagian yang pertama untuk menginterpretasi al-Qur'an dan sunnah dalam upaya mendeduksi ketentuan-ketentuan hukum dari petunjuk-petunjuk yang diberikannya, bahasa al-Qur'an dan sunnah harus dipahami secara benar. Agar dapat menggunakan sumber-sumber ini mujtahid harus mengetahui kata-kata nas dan implikasi-implikasinya secara tepat. Pokok-pokok bahasanya menurut Kamali:

²⁶*Ibid.*, h. 69.

1. Ta'wil (interpretasi alegoris).

Ta'wil dibedakan dengan tafsir. Tafsir pada dasarnya bertujuan untuk menjelaskan makna suatu nas yang ada dan mendeduksi hukum dari nas itu dalam batas-batas kata dan ungkapannya. Dengan kata lain, penjelasan yang diberikan diperoleh dari kandungan dan komposisi linguistik dari nas tersebut. Sebaliknya ta'wil keluar dari makna harfiah kata-kata dan ungkapan, dan menafsirkannya ke dalam suatu makna yang tersembunyi yang sering kali didasarkan pada penalaran spekulatif dan ijtihad. Ta'wil dapat diterapkan dalam berbagai kapasitas, seperti menspesifikasi nas yang umum atau mengkualifikasi tema-tema yang mutlak dari suatu nas. Ta'wil dibagi menjadi dua, yaitu "ta'wil yang letaknya jauh" dan "ta'wil yang relevan". Ta'wil yang relevan dan benar apabila dapat diterima tanpa argumen yang dibuat-buat dan tidak masuk akal. Misalnya *iza qumtum ila al-shalah* (apabila kamu berdiri untuk melakukan salat) diinterpretasi dengan makna. "ketika kamu berniat untuk melakukan salat" karena kalau tidak diartikan demikian akan terdapat beberapa kerancuan maknanya.²⁷

2. Kata-kata yang jelas dan yang tidak jelas maknanya.

Dari segi tingkat kejelasan dan kekuatan konseptual, kata-kata yang jelas terbagi ke dalam empat jenis, yaitu *zahir* dan *nass zahir* adalah kata yang mempunyai makna yang jelas tetapi terbuka bagi adanya *ta'wil*.

Sedangkan *nass* suatu kata di samping membawa makna yang jelas juga sesuai dengan konteks di mana kata-kata atau ungkapan itu terdapat. Kemudian *mufassar* dan *muhkam*. Mufassar suatu kata atau nas yang memiliki makna yang sangat jelas sekaligus sejalan dengan konteks di mana kata-kata atau nas itu terdapat. Dari segi kejelasannya mufassar tidak memerlukan ta'wil, tetapi masih terbuka dengan adanya nasakh dengan al-Qur'an dengan sunnah. Misalnya nas yang terdapat dalam surah al-Tawbah ayat 30 yang meminta orang-orang mukmin untuk memerangi penyembah-penyembah berhala secara bersama-sama (*kāffah*) karena mereka telah memerangi kamu secara bersama-sama. Kata *kāffah* yang terdapat dua kali dalam ayat ini menghindarkan kemungkinan diterapkan takhsis kepada kata yang mendahuluinya. Sedangkan kata *muhkam* adalah kata-kata atau ungkapan yang maknanya sangat jelas dan meyakinkan serta

²⁷*Ibid.*, h. 111-113.

tidak terbuka bagi adanya *ta'wīl* dan nasakh.²⁸

Adapun kata-kata yang tidak jelas diklasifikasi sebagai *khāfi* (tersembunyi) dan *musykil* (sulit). Tetapi apabila kekaburannya itu hanya bisa dihilangkan dengan penjelasan yang diberikan oleh pemberi hukum, maka kata-kata itu diklasifikasikan sebagai *mujmal* dan *mutasyābih*.

3. 'Āmm (umum) dan khas (khusus)

Kata-kata dilihat dari segi lingkupnya diklasifikasi kepada 'āmm (umum) dan khas (khusus). 'Āmm bisa didiifenisikan sebagai kata yang diterapkan kepada banyak hal, tidak terbatas jumlahnya dan mencakup apa saja yang bisa diterapkan kepadanya. Contohnya kata *insān* (manusia) yang terdapat dalam surah al- 'Asar. Indikator-indikator 'ām yang ditunjukkan Kamali sama dengan yang dikemukakan oleh para ulama seperti bentuk tunggal dan jamak yang didahului dengan *al-*, di dahului oleh kata-kata seperti *jamī*, *kāffah*, *kull*, dan seterusnya. Adapun *khas* terdapat kesepakatan umum bahwa maknanya definitif, sedangkan 'āmm terdapat perbedaan ulama ada yang mengatakan definitif dan ada yang mengatakan spekulatif. Apabila terjadi pertentangan dua ketentuan nas dalam al-Qur'an tentang suatu masalah yang sama, maka menurut Hanafi terjadi pertentangan karena keduanya bersifat definitif dan sementara menurut jumhur ulama pertentangan itu hanya terjadi pada *khas* yang definitif (*qat'ī*).²⁹

4. Yang mutlak (*mutlaq*) dan yang dikualifikasi (*muqayyad*)

Mutlaq adalah kata yang tidak terkualifikasi ataupun terbatas penerapannya.³⁰ Kamali mencontohkan kata *mutlaq* dalam al-Qur'an adalah denda (*kaffārah*) sumpah yang tidak disengaja yaitu memerdekakan seorang budak yang terdapat dalam surah al-Maidah: 89

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ
فَكَفَّرْتُمُوهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ

²⁸*Ibid.*, h. 120-123.

²⁹*Ibid.*, h. 132-133, 142.

³⁰*Ibid.*, h. 144.

تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَلِكَ كَفْرَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ
وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ ۚ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ ۗ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٩٢﴾

Perintah dalam *nas* ini tidak terbatas pada jenis budak tertentu, baik muslim maupun non-muslim. Tetapi pada ayat yang lain denda pembunuhan yang tidak disengaja ditentukan dengan memerdekakan budak muslim, seperti yang terdapat dalam surah al-Nisa: 92:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً ۗ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ
رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ... ﴿٩٢﴾

Perintah pada ayat ini telah dikualifikasi dengan menetapkan bahwa budak yang dimerdekan itu adalah budak yang beragama Islam.

5. Yang harfiyah (*haqiqi*) dan yang metaforis (*majāzī*)

Suatu kata kadang-kadang digunakan dalam makna harfiyahnya, yaitu makna asli dan makna primernya, atau kadang-kadang digunakan makna sekundernya dan metaforisnya. Biasanya terdapat hubungan logis antara makna harfiyah dan makna metaforis suatu kata. Sifat dari hubungan ini sangat bervariasi.³¹

Adapun kaidah-kaidah yang berkaitan dengan *al-dalālat* (implikasi-implikasi tekstual) pembahasannya dibagi Kamali kepada empat bagian, yaitu makna eksplisit (*ibārat al-nas*), makna yang tersirat (*isyārat al-nas*), makna yang tersimpul (*dalālah al-nas*), dan makna yang dikehendaki (*iqtidāu al-nas*). Uraian Kamali dalam persoalan ini hampir tidak berbeda dengan yang terdapat kitab-kitab *ushūl al-fiqh* kontemporer (modern) seperti yang ditulis oleh Abd al-Wahab Khallaf. Oleh karena itu dalam persoalan ini penulis tidak menguraikan secara detil dengan contoh-contohnya.

³¹*Ibid.*, h. 147.

PERSOALAN NASKH

Menurut Kamali, naskh bisa didefinisikan sebagai penghapusan atau penggantian suatu ketentuan syariat oleh ketentuan yang lain dengan syarat bahwa yang disebut terakhir muncul belakangan dan kedua ketentuan tersebut itu ditetapkan secara terpisah. Dalam pengertian ini, naskh berlaku hanya dalam ketentuan syariat. Naskh diterapkan hampir semata-mata kepada al-Qur'an dan sunnah saja, penerapannya kepada ijma' dan qiyas, pada umumnya ditolak. Dan bahkan, penerapan naskh kepada al-Qur'an dan sunnah terbatas pada kerangka waktu, hanya untuk satu periode, yaitu semasa Nabi masih hidup. Alasan tentang adanya naskh adalah karena berubahnya keadaan dalam kehidupan masyarakat dan kenyataan bahwa al-Qur'an turun secara berangsur-angsur selama 23 tahun. Para ulama sepakat tentang adanya naskh dalam sunnah. Namun demikian, mengenai terdapatnya naskh dalam al-Qur'an pada dasarnya terdapat beberapa ketidaksepakatan, di samping sejumlah kejadian di mana naskh dikatakan terjadi.³²

Kamali menegaskan bahwa naskh pada umumnya merupakan fenomena penduduk Madinah yang terjadi sebagai akibat perubahan yang dihadapi masyarakat muslim setelah hijrah Nabi ke Madinah. Ketentuan-ketentuan yang diintrodusir pada tahap awal munculnya Islam diarahkan untuk merebut hati orang-orang Mekkah. Contohnya adalah jumlah salat dalam sehari yang semula dua kali tetapi kemudian ditambah menjadi lima. Demikian juga, mut'ah atau perkawinan temporer, yang semula dibolehkan tetapi kemudian dihapuskan setelah Nabi hijrah ke Madinah. Perubahan-perubahan ini dan beberapa perubahan serupa dimunculkan dalam nusus pada waktu masyarakat Muslim mendapatkan otoritas kekuasaan, di mana legislasi yang baru dianggap mendesak untuk mengatur kehidupan di lingkungan baru Madinah.³³

Selanjutnya Kamali menjelaskan bahwa jenis naskh, yaitu eksplisit (*sārih*) dan secara implisit (*dimni*). Apabila naskh bersifat eksplisit, maka nas yang menghapus secara jelas membatalkan suatu ketentuan dan menggantikannya dengan ketentuan yang lain. Kenyataan, termasuk urutan kronologis dari kedua ketentuan itu, bahwa keduanya benar-benar

³²*Ibid.*, h. 194.

³³*Ibid.*, h. 195.

bertentangan, dasar dari masing-masing ketentuan dan sebagainya, dapat diketahui dari nas yang relevan.³⁴ Dalam hal ini Kamali mencontohkan hadis tentang ziarah kubur "*Dulu aku melarang kamu untuk menziarahi kubur, sekarang ziarahilah, karena ziarah mengingatkan kamu tentang hafi akhir*".³⁵

Adapun naskh secara implisit, nas yang membatalkan tidak menjelaskan semua fakta yang berkaitan. Bahkan kita mendapati peristiwa di mana pemberi hukum mengintrodusir suatu ketentuan yang bertentangan dengan ketentuan sebelumnya dan tanpa bisa dikompromikan, sementara tetap agak meragukan apakah kedua ketentuan itu memang merupakan benar-benar kasus naskh. Contoh kasus naskh secara implisit adalah ketentuan dalam surah al-Baqarah: 180:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ
وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾

Ketentuan ini belakangan dihapus oleh ketentuan nas yang lain, yaitu surah al-Nisa: 11 yang memberi hak kepada ahli waris untuk mendapatkan bagian-bagian tertentu dalam kewarisan. Sekalipun selanjutnya kedua ketentuan itu tidak bertentangan secara diametris dan keduanya dapat diterapkan untuk kasus-kasus tertentu, tetapi jumbuh ulama berpendapat bahwa ketentuan pertama yang mengesahkan wasiat kepada keluarga telah dihapus oleh ketentuan tentang kewarisan. Mereka berpendapat bahwa ayat kewarisan menentukan bagian-bagian tertentu kepada para ahli waris yang hanya bisa diterapkan sebagaimana mestinya apabila ketentuan itu dilaksanakan sepenuhnya dan bahwa pola kewarisan al-Qur'an adalah tepat dan lengkap, intervensi-intervensi apapun tampaknya akan mengacaukan bagian masing-masing, di samping keseimbangan menyeluruh di antara para ahli waris. Karena wasiat sebagai sumber pertama dari intervensi di antara para ahli waris. Karena wasiat kepada ahli waris adalah sumber utama dari intervensi seperti itu, maka hal itu dilarang. Analisis ini didasarkan atas ketentuan eksplisit hadis:³⁶

³⁴ *Ibid.*, h. 199.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, h. 200-201.

إن الله أعطى لكل ذي حق حقه, فلا وصية لوارث.

Naskh yang bersifat implisit terbagi lagi ke dalam dua jenis, yaitu naskh secara menyeluruh (*naskh kullī*) dan naskh sebagian (*naskh juz'ī*). Dalam kasus pertama, keseluruhan suatu *nas* dihapus oleh *nas* yang lain dan ketentuan baru ditetapkan untuk menggantikannya. Misalnya masa tunggu (*'iddah*) para janda yang semula ditentukan selama satu tahun, tetapi belakangan diubah menjadi empat bulan sepuluh hari. Sedangkan untuk kasus yang kedua adalah bentuk naskh di mana suatu *nas* hanya sebagian dihapus oleh *nas* yang lain, sementara bagian yang tidak dihapus; masih tetap berlaku. Contohnya adalah ayat al-Qur'an tentang *qazf* (tuduhan fitnah) yang sebagian telah dihapus oleh ayat kutukan (*li'an*) (Lihat surah al-Nur ayat 4 dan 6).³⁷

Kamali menutup pembahasan tentang naskh ini dengan memunculkan polemik kelompok yang pro dan kelompok yang kontra tentang adanya naskh. Mereka yang mendukung adanya naskh seperti al-Suyūṭī (wafat 911 H), Syah Waliyullah (wafat 1762 M) dan kelompok yang tidak setuju adanya naskh (terutama naskh dalam al-Qur'an) di antaranya Abu Muslim al-Asfahani. Pada bagian akhir, Kamali mengutip pernyataan Abu Sulaiman dalam bukunya *The Islamic Theory* "untuk meletakkan konsep naskh pada konteks yang tepat dan membatasi penerapannya pada kasus-kasus yang jelas seperti perubahan arah kiblat dari Jerusalem ke Kabah. Mengenai bagian-bagian lainnya, ketentuan-ketentuan dan ajaran-ajaran al-Qur'an adalah bagian valid dan bisa diterapkan dengan kombinasi-kombinasi yang tidak terbatas apabila ketentuan-ketentuan itu sesuai dengan kebutuhan dan kepentingan umat manusia, dalam kerangka nilai dan tujuan-tujuan yang dijunjung tinggi oleh al-Qur'an dan sunnah".³⁸

PERSOALAN IJMA'

Kamali mengemukakan pendapat jumhur ulama bahwa didefinisikan sebagai kesepakatan bulat mujtahid muslim dari suatu periode setelah wafatnya Nabi Muhammad tentang suatu masalah. Menurut definisi ini, rujukan kepada mujtahid mengesampingkan kesepakatan orang-orang awam

³⁷*Ibid.*, h. 202.

³⁸*Ibid.*, h. 214.

dari lingkup *ijma'*. Demikian halnya, dengan merujuk kepada mujtahid suatu periode berarti periode di mana ada sejumlah mujtahid atau sejumlah mujtahid yang baru muncul setelah terjadinya peristiwa itu.³⁹

Definisi ini memberikan suatu pengertian bahwa *ijma'* diterapkan kepada seluruh masalah juridis (*syar'i*), intelektual (*'aqlī*), adat (*'urfī* dan linguistik (*lughāwī*). Di samping itu, *syar'i* dalam konsep ini digunakan sebagai lawan dari *hissī*, yakni masalah-masalah yang sangat jelas pengertiannya dan tidak termasuk dalam lingkup *ijma'*. Beberapa ulama membatasi *ijma'* pada masalah-masalah agama dan ulama lain membatasinya pada masalah-masalah syari, tetapi jumbuh ulama tidak membatasi pada kedua masalah tersebut. Sekalipun jumbuh fuqaha menganggap masalah-masalah dogmatis (*I'tiqadiyah*) masuk dalam lingkup *ijma'*, tetapi beberapa berpendapat bahwa *ijma'* tidak diarahkan untuk mendukung masalah-masalah seperti keberadaan Allah dan kebenaran kenabian Muhammad. Alasannya bahwa keyakinan-keyakinan tersebut mendahului *ijma'* itu sendiri.⁴⁰

Sasaran pokok *ijma'* hares terbatas pada soal-soal rasional dan linguistik. Untuk mengatakan dusta adalah jahat atau 'tangan' berarti kekuatan, tidak perlu didukung oleh *ijma'*. Hasil *ijma'* menjadi kekuatan otoritatif syariah, asalkan memenuhi syarat-syarat sebagai berikut:

1. Bahwa terdapat sejumlah mujtahid pada waktu peristiwa itu muncul. Konsensus tidak akan pernah terjadi kecuali apabila terdapat pluralitas pendapat yang sama. Apabila ada suatu situasi ketika pluralitas mujtahid tidak bisa diperoleh, atau hanya ada seorang mujtahid dalam masyarakat, maka tidak ada *ijma'* yang dibayangkan benar-benar terjadi.
2. Menurut jumbuh ulama, kebulatan suara merupakan prasyarat *ijma'*. Konsensus mujtahid ini tanpa membedakan suku, ras, warna kulit, dan mazhab mereka.
3. Kesepakatan mujtahid harus ditunjukkan oleh pendapat yang mereka kemukakan terhadap suatu masalah.
4. Sebagai akibat wajar dari syarat kedua di atas, *ijma'* terdiri dari kesepakatan seluruh mujtahid dan tidak hanya mayoritas di antara mereka. Sepanjang ada pendapat yang berbeda, maka kemungkinan ada yang salah, dan tidak ada *ijma'* yang bisa terbayangkan pada situasi

³⁹*Ibid.*, h. 219.

⁴⁰*Ibid.*, h. 221.

seperti itu, karena ijma merupakan dalil yang kuat yang harus ditemukan secara pasti. Namun menurut Ibn Jarir al-Tabarî, Abu Bakar al-Razî, salah satu dari dua pendapat Ahmad bin Hanbal, dan Shah Waliyullah ijma' bisa dicapai dengan suara mayoritas.⁴¹

Kehujahan ijma' didasarkan pada al-Qur'an dan sunnah. Berdasarkan al-Qur'an eksplisit dalam perintah keharusan mentaati Allah, Rasul, dan *Ulii amri*. Ayat lain yang paling sering dikutip untuk mendukung ijma' adalah surah al-Nisa: 115:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾

Kamali mengutip pendapat para mufassir yang mengatakan bahwa 'jalan orang-orang yang beriman' dalam ayat ini berarti 'kesepakatan dan jalan yang mereka pilih', dengan kata lain bermakna 'konsensus mereka'. Oleh karena itu mengikuti jalan umat adalah wajib, sementara mengingkarinya terhitung haram. Berpaling dari jalan orang-orang yang beriman diperhitungkan sebagai tidak mentaati Nabi, keduanya adalah dilarang.⁴²

Sedangkan dasar dari sunnah, Kamali mengutip beberapa hadis di antaranya hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Majah:

(Umatku tidak akan pernah bersepakat tentang suatu kesalahan). Kata *al-dalalah* dalam beberapa hadis yang lain adalah *al-khata*. Al-Ghazali mengatakan bahwa hadis ini tidak mutawatir karena itu bukanlah merupakan otoritas absolute seperti al-Qur'an.⁴³

Pada bagian kesimpulan, Kamali mengemukakan bahwa definisi klasik tentang ijma' dan ijtihad terkena dengan syarat-syarat yang sebenarnya menjatuhkan keduanya ke dalam realisme utopia. Ketidakrealisan formulasi-formulasi ini terlukis di masa-masa, modern dalam pengahman bangsa-bangsa, muslim dan upaya-upaya mereka untuk memperbaharui bidang-bidang tertentu dari syariah melalui legislasi

⁴¹*Ibid.*, h. 223-224.

⁴²*Ibid.*, h. 227.

⁴³*Ibid.*, h. 230.

perundang-undangan. Dasar hukum bagi beberapa reformasi modern di bidang hukum perkawinan dan perceraian, misalnya, diupayakan melalui reinterpretasi ayat-ayat yang relevan. Beberapa, model pembaharuan ini tepat dikatakan sebagai contoh-contoh ijtihad di zaman modern.⁴⁴

PERSOALAN QIYAS

Menurut Kamali, dari segi teknis, qiyas merupakan perluasan nilai syariah yang terdapat dalam kasus asal (*asal*) kepada kasus baru karena yang disebut terakhir mempunyai kausa ('*illat*) yang sama dengan yang disebut pertama. Kasus asal ditentukan oleh *nas* yang ada, dan qiyas berusaha memperluas ketentuan tekstual tersebut kepada kasus yang baru. Dengan adanya kesamaan kausa ('*illat*) antara kasus asal dan kasus baru, maka penerapan qiyas mendapat justifikasi.⁴⁵

Selanjutnya beliau menjelaskan pemakaian analogi hanya dibenarkan apabila jalan keluar dari kasus baru tidak ditemukan dalam al-Qur'an, sunnah atau *ijma'* yang tergolong *qat'i*. Akan menjadi sia-sia untuk menggunakan qiyas apabila kasus yang baru dapat terjawab oleh ketentuan yang telah ada. Hanya dalam soal-soal yang belum terjawab oleh *nusus* dan *ijma'* sajalah hukum dapat dideduksi dari salah satu sumber ini melalui penerapan qiyas. Syarat-syarat pokok qiyas menurut definisi yang dikemukakan jumbuh ulama adalah:

1. Kasus asal, atau *asal*, yang ketentuannya telah ditetapkan dalam *nas*, dan analogi berusaha memperluas ketentuan itu kepada kasus baru.
2. Kasus baru (*far'*), sasaran penerapan ketentuan asal.
3. Kausa ('*illat*) yang merupakan sifat (*wasf*) dari kasus asal dan ditemukan sama dengana kasus baru.
4. Ketentuan (*hukm*) kasus asal yang diperluas kepada kasus baru.⁴⁶

Kamali mencontohkan dengan ilustrasi surah al-Maidah ayat 90 yang secara eksplisit mengharamkan *khamr*. Larangan ini diperluas dengan menggunakan analogi kepada narkotika, empat dasar analogi pada contoh ini sebagai berikut:

⁴⁴*Ibid.*, h. 248-249.

⁴⁵*Ibid.*, h. 255.

⁴⁶*Ibid.*, h. 259.

<i>Asl</i>	<i>far'</i>	<i>'Illat</i>	<i>hukm</i>
<u>Minum <i>khamr</i></u>	<u>narkotika</u>	<u>memabukkan</u>	<u>haram</u>

Para ulama bersepakat bahwa al-Qur'an dan sunnah merupakan sumber atau *asl* dari qiyas. Menurut jumhur fuqaha, qiyas bisa juga dibangun atas dasar ketentuan *ijma'*. Contohnya, *ijma'* yang mengesahkan perwalian atas harta anak-anak yang masih kecil adalah ketentuan yang diperluas dengan qiyas untuk mengesahkan perwalian wajib (*wilāyah al-ijbār*) pada perkawinan anak-anak kecil.⁴⁷

Mengenai kehujahan qiyas, Kamali mengatakan sekalipun tidak terdapat otoritas yang jelas bagi qiyas di dalam al-Qur'an, tetapi ulama-ulama dari empat mazhab sunni dan Syi'ah Zaidi telah mengesahkan qiyas dengan mengutip berbagai ayat al-Qur'an untuk mendukung pendapat mereka. Di antara ayat al-Qur'an yang menjadi rujukan mereka adalah surah al-Nisa: 150 "Apabila kamu berselisih tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah dan Rasul-Nya, jika kamu beriman kepada Allah".

Pendukung-pendukung qiyas berargumentasi bahwa sesuatu perselisihan hanya dapat dirujuk kepada Allah dan Rasul-Nya dengan mengikuti tanda-tanda dan indikasi-indikasi yang kita temukan dalam al-Qur'an dan sunnah. Satu-satunya cara untuk mencapai hal ini adalah dengan mengidentifikasi alasan *ahkām* dan menerapkannya kepada persoalan-persoalan yang dipertentangkan, dan ini adalah qiyas.⁴⁸

Dalam tulisannya, Kamali juga mengemukakan argumen-argumen penentang qiyas dari kalangan mazhab Zahiri dan mu'tazilah, qiyas-qiyas dalam masalah pidana, dan pertentangan-pertentangan antara nas dan qiyas. Namun sebagai kebanyakan ulasanya selalu merujuk kepada pendapat jumhur ulama; tidak ada pendapat beliau yang spesifik dalam persoalan ini.

BEBERAPA PERSOALAN HUKUM

Dalam salah satu tulisan yang dipublikasikan lewat internet, Kamali berpendapat tentang *hudūd* sebagai berikut: "Sebenarnya *hudūd* adalah sebahagian atau salah satu aspek hukum syariah. Islam diasaskan oleh lima perkara, yaitu akidah (mengucap dua kalimah syahadah), mengerjakan solat, zakat, puasa dan haji. Kelima-lima ini adalah tiang agama Islam.

⁴⁷*Ibid.*, h. 259-260.

⁴⁸*Ibid.*, h. 280.

Sebenarnya *hudūd* itu tiada yang lain hanyalah soal hukuman. Malah nabi Muhammad sendiri dalam hadisnya meminta supaya dielakkan atau menghentikan hukuman yang berbentuk keras dan berat, terutama jika wujud elemen yang meragukan.⁴⁹

Kamali juga berkomentar tentang hisbah sebagaimana yang dikutip oleh Azzam dari bukunya *Freedom of Expression in Islam*. "Dalam Islam juga dikenal konsep hisbah, yakni penegakan hukum dan akhlak atas dasar perintah mempromosikan hal-hal yang baik (ma'ruf) dan mencegah hal-hal buruk (munkar). Termasuk dalam kebijakan preemptif ini larangan melakukan khalwat, tindakan atau ekspresi cabul (al-fahsy wat-tafahhusy), dan segala yang berpotensi merusak moral umat".⁵⁰

Ahmad Sahidah memberikan komentar atas tulisan Hashim Kamali dalam persoalan forex trading, katanya:

Forex trading ini memang ada khilaf di kalangan ulama'. ada yang berpendapat Tanya tak boleh diniagakan langsung kerana Nabi melarang trade emas dengan emas. tamar dengan tamar, barli dengan barli dengan keuntungan. Maknanya tak boleh trade duit dengan duit. ini semua adalah riba'. sebahagian ulama' yang lain berpendapat boleh diniagakan dan matawang adalah commodity yang boleh diniagakan. sebabnya nilai matawang satu negara dengan yang lain berbeza, dan bukan di backing oleh emas. jadi tak sarna dengan riba dalam hadis di atas. pun begitu ulama' yang berpendapat both trade forex pun ada pendapat yang berbeza. satunya mengatakan mesti take delivery, tak boleh trade forex on future contracts sahaja. currency tu mesti kita take delivery dulu sebelum di jual semula di pasaran. begitulah yang dikatakan oleh Dr. Daud Baker . Alasan bagi golongan ini mengharamkan futures trading on forex adalah kerana gharar, atau uncertainty. Golongan ini juga mengharamkan any form of derivatives trading like futures and options. kebanyakan forex traders sekarang adalah futures traders dan tidak berniat untuk, ambil delivery. jadi jika ikut pendapat ni haramlah. sebahagian ulama pula berpendapat forex boleh diniagakan dalam cash market mahu pun futures market. alasan gharar, mengikut pendapat ini, tidak boleh dijadikan hujah

⁴⁹www.islamhadhari.net/v4/wacana/detail.php?nkid=16-69k

⁵⁰www.mail-archive.com/sobat-azzam@yahoogroups.com/msg00536.html - 14k.

untuk mengharamkan futures dan juga derivatives. saya petik kata-kata Prof Hashim Kamali, dalam bukunya Islamic Commercial Law "uncertainty exist due to ignorance". beliau seterusnya mengulas dalam zaman sekarang hampir semua maklumat boleh kita dapatkan real time, jadi unsur gharar dapat diminimakan jika tidak dihapuskan sama sekali. Hashim Kamali dalam menulis buku ini telah bermukim di London Stock Exchange bagi mengkaji bagaimana – derivative trading di jalankan. Jadi gharar tidak boleh dijadikan hujjah untuk mengharamkan futures dan options. Selain beliau Dr Obay juga berpendapat bahwa options dan futures trading halal kerana ia adalah trades of rights and right is a tradeable commodity in Islam.⁵¹

ANALISIS

1. Al-Qur'an dan sunnah sumber syariah

Pandangan Muhammad Hashim Kamali tentang definisi *ushūl al-fiqh* tidak hanya sekedar indikasi-indikasi dan metode deduksi hukum-hukum fiqh dari sumber-sumbernya, tetapi juga mencakup, namun segala metode yang bertautan dengan metode-metode penalaran seperti analogi (*qiyās*), preferensi juristik (*istihsān*) anggapan berlakunya kunituitas (*istishāb*), dan kaidah-kaidah interpretasi dan deduksi memang merupakan perluasan dari definisi lama yang banyak dikemukakan. Pandangan ini memang sesuai dengan faktanya bahwa kajian *ushūl al-fiqh* tidak hanya terbatas pada instinbat hukum pada al-Qur'an dan sunnah, tetapi mencakup berbagai bentuk penalaran lainnya. Dengan kata lain gagasan Kamali modernis-orisinal secara metodologis, tetapi secara substantif masih mengikuti pola lama yang ditawarkan Imam Syafi'i dalam kitabnya *al-Risālah* dan ulama-ulama lain di bidang *ushūl al-fiqh*.⁵² Perbedaannya Imam Syafi'i membatasi sumber-sumber tersebut dan menolak sebagiannya dengan argumen.

⁵¹Ahmad Sahida, "Identitas Yang Terbelah" Resensi terhadap buku *Islam in Southeast Asia: Political, Sosial and Strategic Challenges for the 21st Century*, karya K.S. Nathan dan Muhammad Hashim Kamali dikutip dari orum.cari.com.my/viewthread.php?action=rintable&tid=9267-22k.

⁵²Lihat Bustami Muhammad Sa'id, *op. cit.*, h. 93-94.

Imam Shafi'i, the founder of Shafi School, accepted the Qur'an, the sunnah, Ijma' and Qiyas as sources of law; but rejecting *istihsan* and *al-masalih al-mursalah*, he accepted *istidlal* as a source of law. He also introduced the principle of *isttishab*. Shaffi examined the Tradisions more strictly; made wider use of Qiyas; and, allowed greater scope ti *Ijma* than Imam Malik had done....⁵³

Demikian juga pandangannya tentang al-Qur'an, Kamali cenderung kepada pemikiran Imam Syafi'i yang mengatakan bahwa di dalam al-Qur'an tidak terdapat kata-kata non-Arab sehingga salat juga harus berbahasa Arab sebagaimana dalam mazhab Syafi'i. Kendatipun Kamali masih mengakui ada kata-kata non Arab dalam al-Qur'an, walau ia tetap dalam kebijakan yuridisnya. Ini berbeda dengan Syafi'i yang mengagungkan bahasa Arab, seperti ditemukan dalam pemyataannya:

Orang yang berpendapat di dalam al-Qur'an terdapat kata-kata non-Arab dan pendapat itu diterima, mungkin karena ia melihat di dalam al-Qur'an ada kata-kata tertentu yang tidak diketahui oleh sebagian orang Arab. Bahasa Arab adalah bahasa yang paling luas polanya, paling kaya perbendaharaan katanya, tidak ada manusia selain Nabi, yang menguasai seluruh cabang-cabangnya. Namun tidak ada yang asing dari kata-kata Arab itu yang tidak dapat diketahui.⁵⁴

Karakteristik hukum al-Qur'an yang dikemukakan Kamali menggambarkan bahwa beliau tidak hanya sekedar ahli hukum Islam substantif, tetapi memiliki metodologi dan pengetahuan filsafat ilmu yang terpadu sehingga setiap pembahasan berikut contoh-contoh yang dikemukakan beliau betul-betul jelas, sistematis dan terklasifikasi dengan baik. Misalnya teorinya tentang *qat'i* (yang definitif) dan *zannî* - (yang spekulatif) tentang ayat-ayat al-Qur'an seperti yang telah dikemukakan betul-betul jelas dan berbeda sehingga dapat menghilangkan kekaburan konsep tersebut yang selama ini menjadi polemic di antara ahli studi

⁵³Syed Abul Hassan Najemee. *Islamic Legal Theory and The Orientalist*, (Pakistan: Institute of Islamic Culture, 1989), h. 70.

⁵⁴Imam Syafi, *al-Risālah*, (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th), h. 42.

al-Qur'an. Walaupun definisi yang diberikannya hampir sama dengan konsep *mutasyābih* dan *muhkam* yang dinisbahkan kepada Ibn 'Abbas.⁵⁵ Namun ia telah memberikan indikator-indikator dan contoh-contoh yang lebih jelas seputar masalah ini.

Kamali memasukkan kemukjizatan al-Qur'an di antara karakteristik legalisasi al-Qur'an karena di antara aspek kemukjizatan al-Qur'an adalah dari segi hukum. Dari sini dapat dipahami bahwa beliau sangat meyakini kebenaran dan kebijakan hukum al-Qur'an. Hukum al-Qur'an akan selalu bisa menjawab tantangan zaman karena nilai-nilai keadilan, universalitasnya, dan kelenturannya. Pembagian beliau mengenai *al-ahkam al-khamsah* tampaknya sudah memasuki syariah dalam pengertian sempit (fikih). Sebagai perbandingan kita lihat pembagian hukum al-Qur'an yang dikemukakan oleh Wahbah Zuhaili, secara garis besar hukum al-Qur'an ada tiga:

- a. Hukum-hukum akidah yaitu hukum yang berhubungan dengan sesuatu yang harus diyakini oleh manusia tentang Allah swt, malaikat, kitab-kitab, rasul-rasul-Nya, dan Hari Akhir.
- b. Hukum-hukum etika yaitu hukum yang berhubungan dengan sesuatu keutamaan yang digunakan oleh manusia untuk menghias dirinya seperti kejujuran dan kedermawanan, menghilangkan sifat-sifat yang jelek pada diri seperti dusta dan bakhil.
- c. Hukum-hukum amaliah, yaitu hukum yang berhubungan dengan manusia dalam bentuk ucapan, pekerjaan, kontrak, dan beberapa usaha. Hukum ini bersi dua macam:
 - 1). Hukum-hukum ibadat seperti salat, puasa, zakat, haji, nazar, sumpah dan yang lainnya dari bentuk-bentuk ibadah yang bertujuan untuk mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya.
 - 2). Hukum-hukum muamalat, seperti kontrak kerja, hukuman, pidana, dan lain-lainnya yang berkaitan dengan aturan hubungan manusia satu sama lain. Apakah bersifat pribadi ataukah kelompok. Hukum-hukum ini mencakup hal-hal berikut:
 - a). Hukum-hukum pernikahan dan talak atau hal ihwal yang berkenaan dengan *private*. Hukum tersebut mengatur urusan

⁵⁵Lihat Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqanī, *Manāhil al-Irfān fī Ulum al-Qurān*, Jilid II, (Beirut: Dr al-Fikr, 1988), hlm. 272-273.

keluarga, mulai dari terbentuknya keluarga hingga peralihan keluarga. Menjelaskan kewajiban-kewajiban antara suami isteri dan kerabat satu dengan yang lain.

- b). Hukum-hukum kerja civil. Hukum ini berhubungan dengan muamalat seseorang dan pertukaran jual beli, sewa, pegadaian, koperasi, agunan, wakil, pinjam, utang piutang dan memenuhi janji dengan tepat. Kesemuanya itu bertujuan untuk hubungan seseorang dalam masalah harta, menjaga hak dari orang yang memiliki hak, dan ketetapan hak seseorang yang harus ada padanya dengan melindungi hak tersebut, melindungi dan memenuhi hak secara sempurna.
- c). Hukum-hukum pidana, yaitu hukum yang menjelaskan berkaitan dengan persoalan kriminal yang dilakukan oleh manusia, dan sanksi yang berhak diberikan. Hal ini bertujuan untuk menjaga kehidupan manusia, harta dan kehormatannya, kemuliaan, hak, kewajiban dan untuk membatasi hubungan antara korban dengan pelaku kejahatan di tengah-tengah masyarakat.
- d). Hukum-hukum pengaduan dan gugatan perdata serta pidana, yaitu hukum yang berkaitan dengan peradilan, persaksian, sumpah, ikrar, beberapa bukti, dan sebagainya seperti sarana-sarana untuk menetapkan keputusan. Hal ini dimaksudkan untuk mengatur beberapa tindakan dalam rangka menegakkan keadilan manusia.
- e). Hukum-hukum konstitusi. Hukum ini mempunyai hubungan dengan aturan hukum dan dasar-dasarnya, soal negara serta kewajiban-kewajiban dan hak-hak pemimpin, dimaksudkan untuk membatasi hubungan antara penguasa dan rakyat di samping menetapkan hak asasi individu dan sosial.
- f). Hukum-hukum internasional. Hukum ini adalah hukum yang berkaitan dengan hubungan Negara Islam dengan negara-negara lain. Dewasa, ini disebut sebagai hukum internasional umum. Hukum Internasional mengatur non-Muslim yang tinggal di Negara Islam. Hukum ini populer sebagai hukum internasional khusus. Ini dimaksudkan untuk mengatur hubungan negara Islam dengan non-Muslim dalam

perdamaian dan peperangan, mengatur hubungan orang-orang Islam dengan non-Muslim dalam Negara Islam sendiri.

- g). Hukum-hukum perekonomian dan keuangan. Hukum ini dimaksudkan untuk mengatur hak-hak individu di bidang harta dan kewajibannya dalam aturan harta kekayaan, serta hak-hak negara, kewajiban, dan birokrasinya dalam mendistribusikan harta tersebut.⁵⁶

Pembagian Kamali mengenai sunnah yang legal dan non legal merupakan pandangan baru dalam pembagian sunnah. Di dalam literature-literature tentang sunnah (hadis) para ulama biasanya membagi dari segi periwayatannya dan jumlah perawinya. Menurut hemat penulis, pembagian sunnah kepada legal (berisi materi hukum) dan non legal (tidak berisi materi hukum) bukan bermaksud mendikotomi sunnah, tetapi lebih bersifat analisis terminologis karena kata sunnah biasanya dipakai oleh para ahli hukum.⁵⁷

2. Kaidah-kaidah interpretasi

Kaidah-kaidah interpretasi yang dibagi oleh Kamali menjadi dua bagian, yaitu deduksi hukum dari sumber-sumbernya dan *al-Dalālat* (implikasi-implikasi tekstual). Orientasi deduksi hukum dan sumber-sumbernya lebih terkait dengan interpretasi al-Qur'an dan sunnah. Fungsi interpretasi tentu saja untuk menentukan maksud dari syāri'. Dengan melihat sudut kejelasannya, lingkup, dan kapasitas maknanya, kata-kata diklasifikasi ke dalam berbagai jenis.

Konsep tentang ta'wil (interpretasi alegoris) dibedakan oleh Kamali dengan tafsir, kendatipun keduanya memiliki tujuan dasar yang sama, yaitu untuk memper elan hukum dan menemukan maksud syarf dalam kerangka dalil. Klasifikasi pertama dari Kamali adalah kata-kata yang jelas dan yang tidak jelas. Dari segi kejelasan maknanya muncul konsep *zāhir*, *nass*, *mufassar* dan *muhkam*. Dari segi ketidakjelasan makna katanya dimunculkan term *khāfi'* (yang tersembunyi), *musykil* (yang sulit), *mujmal* (yang ambivalen), dan *mutasyābih* (yang samar). Kemudian untuk

⁵⁶Wahbah al-Zuhaili, *Al-Qur'an Paradigma Hukum dan Peradaban*. (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), h. 28-30.

⁵⁷Lihat 'Ajaz al-Khatib, *Usūl al-Hadīs: Ulūmuhu wa Mustalahuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), h. 19.

klasifikasi yang kedua adalah konsep tentang *āmm* (umum) dan *khas* (khusus). Selanjutnya klasifikasi yang ketiga adalah *mutlak* (yang mutlak) dan *muqayyad* (yang dikualifikasi) dan klasifikasi yang keempat adalah *haqīqī* (yang harfiyah) dan *majāzī* (yang metaporis).

Teori-teori yang diklasifikasi ini secara substansial tidak ada perbedaan dengan teori-teori lama yang terdapat dalam kebanyakan buku-buku *Ushūl al-fiqh* lama yang ditulis oleh al-Amidi dan al-Syatibi atau yang ditulis belakangan seperti tulisan Abd al-Wahab Khallāf dan Abū Zahrah. Bahkan telah dimuat oleh al-Suyūṭī (wafat 19 Jumadil Ula 911 H)⁵⁸ dalam karyanya *al-Itqān fi Ulūm al-Qur'ān* (lihat naskah kitab yang memaparkan hampir 80 aspek ilmu al-Qur'an termasuk yang ditunjuk oleh Muhammad Hashim Kamali). Oleh karena itu dari aspek pembahasan ini Muhammad Hashim Kamali tergolong pengikut golongan salaf (pendahulu) yang benar.

Demikian juga teorinya tentang *al-dalālat* (implikasi-implikasi tekstual) seperti yang telah dikemukakan adalah teori Hanafi yang secara panjang lebar dipaparkan oleh Abd Wahab Khallaf dalam *Ushūl al-fiqh*nya. Dan seterusnya tentang perintah dan larangan, konsep tentang naskh dan ijma Nab iun diakui juga Muhammad Hashim. Kamali menyuguhkan format *Ushūl al-fiqh* yang jelas dan mudah dipahami. Dia telah membuat klasifikasi-klasifikasi baru, walaupun secara substantif model lama.

Pemikirannya dalam beberapa materi hukum (fikih) seperti *hudūd* barangkali yang dimaksud Kamali perlunya didasarkan pada syariah. Syariah yang bermaksud mencapai maslahat dan terlebih lagi dalam persoalan pidana. Sepertinya Kamali menawarkan konsep keringanan hukuman bagi pelaku tindak pidana dan ini diakui ada dalam teori hukum pidana Islam. Bersikap hati-hati terhadap yang meragukan adalah lebih baik dari salah dalam menjatuhkan hukuman. Hadis yang dimaksud Kamali mungkin teksnya sebagai berikut:

ادروا الحدود بالشبهات ما استطعتم.⁵⁹

⁵⁸Abdullah Mustafā al-Marāghī, *Pakar-Pakar Fiqh Sepanjang Sejarah*, terj Husein Muhammad (Yogyakarta: LKPSM, 2001). Cet. I., h. 317.

⁵⁹Ibrahim ibn Muhammad, *Manār al-Sabil*, Juz II, (Riyad: Maktabah al-Ma'arif, 1405), h. 322. Dalam kitab hadis yang sembilan hadis ini belum ditemukan, yang ada hanya salah satu judul bab dalam kitab *Sunan Ibn Majah*:

باب الستر على المؤمن و دفع الحدود بالشبهات

Khususnya tentang forex trading menggambarkan Kamali seorang pemikir hukum memiliki banyak pengalaman internasional. Kecenderungannya untuk memperbolehkan beberapa model perdagangan modern diduga karena beliau pernah belajar dan mengajar di Inggris dan menjadi asisten senior Guru Besar di Institut Kajian-Kajian Islam di McGill, Kanada. Kunjungannya ke berbagai negara menyebabkan dia terbuka dan lebih toleran dalam berbagai persoalan hukum.

Walhasil, kendatipun Muhammad Hashim Kamali belum sampai membangun kerangka metodologi *Ushūl al-fiqh* sebagaimana Syafi'i tetapi pemikirannya telah memadu pendekatan salaf dan khalaf (modernis) yang tersusun secara sistematis, jelas, dan terklasifikasi dengan baik.

KESIMPULAN

Dari beberapa uraian terdahulu ada beberapa hal yang dapat disimpulkan:

1. Muhammad Hashim Kamali, adalah seorang guru besar di Universitas Islam Antar Bangsa Malaysia dengan spesialisasi Hukum Islam dan *ushūl al-fiqh*. Beliau juga seorang pemikir hukum Islam yang memiliki wawasan interdisipliner pengetahuan dan mempunyai pengalaman yang luas dalam bidang hukum.
2. Pendekatannya dalam memahami al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber syaria (hukum Islam) tergolong salafi (mengikuti *tajdid salafi*) jumbuh ulama, khususnya Syafi'i dengan beberapa tawaran analisis bare sehingga, karyanya di bidang *ushūl al-fiqh* model-model yang kemukakan beliau betel-betel jelas, sistematis dan terklasifikasi dengan baik.
3. Muhammad Hashim Kamali membagi kaidah-kaidah interpretasi menjadi dua bagian, yaitu deduksi hukum dari sumber-sumbernya dan al-Dalālat (implikasi-implikasi tekstual) yang masing-masing terbagi lagi kedalam sub-sub bagian yang rinci dan jelas dilengkapi dengan contoh-contohnya. Karya yang aslinya berbahasa Inggris ini tergolong paling baik, sederhana, dan mudah dipahami dari kebanyakan karya-karya berbahasa Arab yang konvensional.
4. Pemikirannya dalam hal hukum Islam yang substantif tergolong modernis khususnya tentang berbagai bentuk transaksi modern. Hal ini bisa dimaklumi karena latarbelakang pendidikan di Barat seperti di

Inggris dan Kanada dan berbagai pengalamannya dalam menjawab berbagai persoalan hukum yang ada.

DAFTAR PUSTAKA

- Darraz, Abdullah, *al-Naba'u al-'Azim: Nazaraton Jadidatun fi al-Qur'an*, Kuwait, Dar al-'Ilm, 1870.
- Dutton, Yasin, *Asal Mula Hukum Islam: Al-Qur'an, Muwatta, dan Praktik Madinah*, terj. M. Maufur, Yogyakarta, Islamika, 2003.
- Ensilopedia.org/wiki/Muhammad_Hashim_Kamali.
- Humphreys. R.Stephen. *Islamic History: A Framework For Inquiry*, Princeton: University Press. 1991.
- Ibrahim ibn Muhammad, *Manir al-Sabil*, Juz II, Riyad, Maktabah al-Ma'arif, 1405.
- Kamali, Muhammad Hashim, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, terj. Noorhaidi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- al-Khatib. 'Ajaz. *Usul al-Hadis: Ulamuhu wa Mustalahuhu*, Beirut, Dar al-Fikr. 1989.
- al-Maraghi, Abdullah Mustafa, *Pakar-Pakar Fiqh Sepanjang Sejarah*. terj. Husein Muhammad. Yogyakarta, LKPSM, 2001.
- Najemee, Syed Abul Hassan, *Islamic Legal Theory and The Orientalist*. Pakistan, Institute of Islamic Culture, 1989.
- Sa'id Bustami Muhammad, *Mafhum Tajdid al-Din*, Kuwait, Dar al-Da'wah, 1984.
- Syafi'i, Imam, *al-Risalah*, Beirut, al-Maktabah al-'Ilmiyyah, t.th.
- Schacht, Josepht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, Darendon, 1964.
- [www.istamhadhari.net/v4/wacana/detail.php?nkid=16 - 69k](http://www.istamhadhari.net/v4/wacana/detail.php?nkid=16-69k)
- www.mail-archive.com/sobatazzam@yahooogroups.com/msg00536.html-14k
- orum.cari.com.my/viewthread.php?action=rintable&tid=9267-22k
- al-Zarqani, Muhammad, 'Abd al-'Azim, *Manahil al-'Irfan fi Ulam al-Quran*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, 1988.
- al-Zuhaili, Wahbah, *Al-Qur'an Paradigma Hukum dan Peradaban*, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.