

PEMIKIRAN TEORI HUKUM ISLAM IMAM AL-JUWAYNĪ

Analisis Pemikiran *Uṣūl Fiqh* Imam al-Juwaynī, Serta Posisinya Dalam *Ijtihād*

Chamim Tohari

Universitas Muhammadiyah Surabaya

Email: amimzone@yahoo.co.id

Abstract

This research discuss about the *Uṣūl al-Fiqh* (the sources of jurisprudence) and fiqh (jurisprudence) in al-Juwaynī's thought, and his contribution for development of Islamic law. The methodology which is used in this research is a library research with content analysis to describe the unique sides of al-Juwaynī's thoughts. The result of this research is, that al-Juwaynī was a Shāfi'īte, but he diverted in many issues from al-Shāfi'ī. He was one of the main scholars of his time to concentrate on Ushūl al-Fiqh as a science and as the basis of fiqh. Before him, scholars of *Uṣūl al-Fiqh* seem to have taken one of two opposite opinions. However al-Juwaynī argued that the truth was somewhere in between. Al-Juwaynī's contribution in *Uṣūl al-Fiqh* is his use of middle ground solutions. In fiqh, al-Juwaynī was independent to a great extent. It seems that only truth mattered to him, despite his recognition that he belonged to the Shāfi'ī school of fiqh.

Key Words: Thought of al-Juwaynī, *Uṣūl al-Fiqh*, *Fiqh*, *Hanāfiyūn*, *Mutakallimūn*.

Abstrak

Penelitian ini membahas tentang pemikiran al-Juwaynī di bidang *Uṣūl al-Fiqh* dan fikih, serta kontribusinya dalam pengembangan hukum Islam. Metodologi yang digunakan dalam penelitian ini adalah *library research* dengan metode *content analysis* untuk mendeskripsikan sisi unik dari pemikiran al-Juwaynī. Hasil penelitian ini adalah, bahwa meskipun al-Juwaynī bermazhab Shāfi'ī, namun dalam banyak hal ia berbeda pandangan dengan Imamnya. Ia adalah salah satu sarjana yang menjadikan *Uṣūl al-Fiqh* sebagai sains tersendiri yang menjadi dasar ilmu fikih. Kontribusi al-Juwaynī dalam bidang *Uṣūl al-Fiqh* adalah posisi pemikirannya yang netral, yang tidak berada pada dua kelompok yang telah ada sebelumnya, yakni kelompok Hanāfiyūn dan Mutakallimūn. Demikian pula dalam bidang fikih, al-Juwaynī adalah pemikir independen. Itu artinya, yang diikuti al-Juwaynī dari mazhab Shāfi'ī hanya terbatas pada perkara yang diyakininya benar.

Keywords: *Pemikiran al-Juwaynī*, *Uṣūl al-Fiqh*, *Fiqh*, *Hanāfiyūn*, *Mutakallimūn*.

Pendahuluan

Penelitian ini hendak difokuskan pada pemikiran fikih dan *uṣūl fiqh* Imam al-Juwaynī, serta kontribusinya dalam pengembangan hukum Islam. Formulasi dari permasalahan yang dikaji dalam penelitian ini adalah; *Pertama*, tentang biografi dan karya-karya al-Juwaynī; *Kedua*, mengkaji pemikiran *uṣūl fiqh* dan fikih al-Juwaynī

untuk menemukan keunikan *manhaj* berpikrnya dibandingkan dengan pemikiran yang telah ada sebelum al-Juwaynī; dan *Ketiga*, tentang posisi al-Juwaynī dalam konteks *ijtihād*, apakah ia seorang *mujtahid mutlaq*, atau *mujtahid muntasib*, serta pengaruh pemikirannya di antara mazhab-mazhab pemikiran yang telah ada. Bagian ini merupakan bagian terakhir yang menyimpulkan hasil penemuan dari penelitian ini. *The last section is a conclusion which summarises the main findings of the chapter*. Adapun metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah *library research* atau penelusuran pustaka, dengan metode analisis komparatif untuk mendeskripsikan sisi unik dari pemikiran al-Juwaynī.

Biografi Intelektual al-Juwaynī

Al-Juwaynī adalah salah seorang ulama terkemuka pada jamannya yang hingga saat ini menjadi salah satu sumber inspirasi di dunia keilmuan Islam. Buku-buku hasil pemikirannya hampir-hampir mencakup semua disiplin keilmuan, seperti teologi dan politik.¹ Nama lengkapnya adalah Abd al-Malik ibn ‘Abdullah ibn Yusūf ibn Muhammad ibn Abdullah ibn Hayawiyyah Al-Juwaynī al-Naysaburi. Ia juga dikenal dengan sebutan Imam Haramain Abu Ma’ali karena sejak kedatangannya ke Hijaz ia diangkat menjadi Imam dua tanah suci, yakni Mekkah dan Madinah.² Ia dilahirkan pada 18 Muharram, 419 H/1028 M, tetapi tidak ada kesepakatan dikalangan ulama tentang tempat lahirnya. Namun sebagian ahli sejarah tidak mempermasalahkan bahwa nama al-Juwaynī tidak berarti ia hidup dan meninggal di Juwain. Ada dua tempat yang disinyalir sebagai tempat lahir ulama besar ini, yang pertama Buthaniqān, sebuah desa di pinggiran Naysabur,³ dan yang kedua adalah Juwain.

Fawqiyah berpendapat bahwa tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa al-Juwaynī lahir di kota Juwain.⁴ Bukti yang lebih kuat adalah bahwa ia lahir di sekitar Naysabur karena bapaknya telah lama menetap di Naysabur waktu ia lahir. Kemungkinan nama al-Juwaynī diberikan kepadanya karena bapaknya juga dipanggil dengan sebutan al-Juwaynī. Hal ini dapat dilihat ketika ia menyebut dirinya sendiri

¹Muhammad Al-Zuhayli, *al-Imam al-Juwaynī*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1986), 5-6. Harbī, M. ‘Ali ‘uthman, *Abu al-Ma’ālī al-Juwaynī*(Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1986), 19-20.

²Taj al-Dīn al-Subki, *Ṭabaqāt al-Shāfi’iyyah al-Kubrā* (Beirut: Dār al-Ma’rifa, t.th.), Vol.3, 249-252).

³The Encyclopedia of Islam, ed. B. Lewis, C.H. Pellat and J. Schacht, (London: Luzac and Co., 1965), Vol.11, 605.

⁴Husayn Mahmud Fawqiyah, (ed.), *Luma’ al-Adillah*, (Beirut: ‘Alām al-Kutub, 1987), 11.

sebagai “putra al-Juwaynī”.⁵ Imam al-Juwaynī meninggal pada tahun 478 H/1085 M di Busthaniqān (wilayah yang berdekatan dengan Naysabur) pada hari rabu malam tanggal 25 Rabi’ ath-Thāni. Karena kepopulerannya, sebagian pakar sejarah mengatakan bahwa ketika hari kematiannya semua aktifitas masyarakat berhenti untuk menghormatinya.⁶

Sejak masa mudanya, al-Juwaynī telah menunjukkan tanda-tanda kecerdasan dan kemajuan intelektualnya, ia terkenal memiliki ingatan yang kuat. Ketika mengajarnya ilmu fikih, ayahnya sangat terkesan dengan kecerdasan berpikirnya. Ia belajar bahasa Arab ketika usia muda, juga belajar memahami al-Qur’an, ia bahkan sering terlibat dengan aktifitas ilmiah hingga menjadi seorang ilmuwan. Ketika bapak al-Juwaynī meninggal, ia kemudian menggantikan posisi bapaknya sebagai imam dan ulama di kotanya pada usia 19 tahun. Sembari mengajarkan ilmu, ia juga belajar kepada Abu Qasim al-Iskāfī (w. 418 H/1027 M), ulama inilah yang mengajarnya ilmu Kalām dan Uṣūl Fiqh. Selain Abu Qasim, Al-Juwaynī juga memiliki dua guru lainnya, yakni al-Baihaqī yang terkenal sebagai pakar ilmu Hadis, dan al-Khabāzī yang memiliki spesialis ilmu Tafsir al-Qur’an. Pada tahun 450 H/1058 M ia mengembara ke negeri Hijaz dan mengajarkan ilmu di kota Makkah dan Madinah. Ia menggunakan waktu selama empat tahun untuk mengajar dan mengeluarkan fatwa di kedua kota suci tersebut, hingga ia mendapat gelar kehormatan sengan sebutan “Imam Haramain”.

Pada tahun 455 H/1063 M Nizām al-Mulk datang untuk memperkuat dinasti Seljuk pada masa pemerintahan Alp Arslan. Nizam adalah pendukung pemikiran Ash’ari, dan hendak meminta Imam al-Juwaynī kembali ke negaranya. Setelah kepulangannya, Imam al-Juwaynī kemudian mendirikan madrasah bermazhab Shāfi’i di ibukota wilayah bagian timur kekhalifahan Seljuk. Selain itu ia juga membangun satu madrasah besar di kota Naysabur yang dinamakan Madrasah al-Maimunah al-Nizāmiyah. Sekembalinya ke negerinya, al-Juwaynī kemudian menetap di Naysabur dan mengajar di Madrasah al-Nizāmiyah hingga ia wafat pada tahun 478 H/1089 M.

Sekembalinya dari negeri Hijaz, al-Juwaynī tampak sebagai sosok yang telah sempurna keilmuannya. Pada waktu itulah dia memuai menjadi *scientist* dan penulis terkemuka dalam berbagai disiplin ilmu. Dalam bidang fikih, ia menulis kitab yang sangat terkenal yakni *Nihāyat al-Matlab fī Dirāyāt al-Madhhab* dimana dalam buku tersebut ia mengumpulkan pendapat-pendapat atau fatwa-fatwa ulama mazhab Shāfi’ī

⁵ Al-Subki, *Ṭabaqāt*,..., 260.

⁶ Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A’yān*, Vol.2. (Cairo: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyyah, 1948), 343.

(*religious creeds*); dalam bidang ilmu *Uṣūl Fiqh*, prinsip-prinsip pemikirannya diungkapkan dalam kitabnya *al-Waraqāt fī Uṣūl al-Fiqh*.⁷ Tentang metodologi ijtihadnya dijelaskan dalam kitabnya *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*.

Ilmu *Kalām* adalah salah satu disiplin ilmu yang dikembangkan dengan baik oleh al-Juwaynī, hingga ia terkenal sebagai guru dari Abu Hamid al-Ghazali dalam bidang ilmu tersebut. Al-Juwaynī tercatat memiliki kontribusi yang besar atas perannya mengembangkan paham Asy'ariyah dan pemikirannya. Buku karangan al-Juwaynī dalam bidang ilmu *Kalām* (teologi) yang paling terkenal adalah *al-Irshād ilā Qawati' al-Adilla fī Uṣūl al-'Itiqād*, sebuah buku yang membahas pokok-pokok doktrin dalam ilmu Kalam. Kitab besar hasil karya al-Juwaynī lainnya adalah *Luma' al-Adilla fī 'Aqā'id Ahl as-Sunnah*. Kitab ini disebut sebagai kitab ringkasan dari dua kitab yang ditulis al-Juwaynī, yakni *Irshād* dan *al-Shāmil*, kitab tersebut hingga kini terus menjadi bahan kajian dan penelitian para pakar teologi. Kitab lainnya di bidang ilmu *Kalām* adalah *al-'Aqīdah al-Nizāmiyyah*, di dalam kitab tersebut terdapat beberapa pendapatnya yang berbeda dari kitab sebelumnya, yakni *al-Irshād*.⁸

Pemikiran *Uṣūl al-Fiqh* Imam al-Juwaynī

Uṣūl al-Fiqh merupakan suatu ilmu metodologi yang dapat membantu para *mujtahid* untuk mengetahui secara menyeluruh bagian-bagian dari syariah untuk mengeluarkan hukum syariah tersebut dari sumbernya, yakni al-Qur'an dan Sunnah, dari dalil-dalilnya yang terperinci. *Uṣūl al-Fiqh* adalah ilmu yang terdiri dari aturan-aturan umum untuk membantu para *mujtahid* untuk memecahkan permasalahan-permasalahan agama baik untuk masa dahulu, sekarang maupun yang akan datang. Jadi, dapat dikatakan bahwa tidak mungkin orang dapat sampai pada kesimpulan fikih kalau ia tidak mengetahui ilmu *Uṣūl al-Fiqh* ini.

Pertama kali *Uṣūl al-Fiqh* dikembangkan oleh al-Shāfi'ī,⁹ dan ia disebut sebagai inspirator yang berjasa besar atas bersatunya dua kelompok fikih sebelum kedatangannya, yakni *ahl al-Hadīth* (yakni aliran fikih yang berpegang pada makna tekstual *Nas*) dan *ahl al-ra'y* (aliran fikih yang melihat substansi dan maksud-maksud *naṣ*). Al-Shāfi'ī juga disebut sebagai pendiri metode *Istinbāt* (*deduction*) dalam

⁷ *Ibid*, 342.

⁸ Abd al-Malik Al-Juwaynī, *al-'Aqīdah al-Nizāmiyyah*, ed. Ahmad H. Saqqā, (Cairo: Maktabah al-Kulliyāh al-Azhariyyah, 1979).

⁹ Abd al-'Azīm al-Dīb, *Fiqh Imām Haramayn*, (Qatar: Idārat Uhyā' al-Turāth al-Islāmī, 1985), 36.

penyusunan kaidah-kaidah *Uṣūl al-Fiqh*. Coulson menjulukinya sebagai “*The Master Architect*”.¹⁰ Meskipun demikian, beberapa sumber lain menyebut bahwa pendiri ilmu *Uṣūl al-Fiqh* adalah Abu Yusuf (w.182 H/798 M), al-Syaibānī (w. 189 H/805 M), dan bahkan Imam Abu Hanifah (w. 150 H/767 M).¹¹ Al-Juwaynī merupakan salah seorang yang dalam bidang ilmu *Uṣūl Fiqh* terinspirasi dan bahkan mengikukti metode al-Shāfi‘ī. karyanya yang terpenting dalam bidang *Uṣūl al-Fiqh* adalah kitab *al-Burhān*. Kitab ini oleh para ulama dianggap sebagai salah satu kitab terpenting yang membahas tentang ilmu *Uṣūl al-Fiqh*.

Dalam banyak karyanya, al-Juwaynī seringkali menghubungkan suatu permasalahan yang dibahas dengan ilmu *Uṣūl al-Fiqh*. Beberapa kitab yang ia tulis seperti *al-Burhān*, *al-Irshād fī Uṣūl fiqh*, dan *al-Tuhfah*, secara spesifik diperuntukkan sebagai pengetahuan tentang wilayah cakupan dan metode *ijtihād*.¹² Dalam karya-karyanya, secara umum konstruk pemikiran metodologis al-Juwaynī menggunakan pendekatan yang dipakai oleh as-Shāfi‘ī, yakni dengan cara memadukan antara akal rasional dengan tekstual *naṣ*. Pada kata pendahuluannya dalam kitab *al-Burhān*, al-Juwaynī menyebut inti pendekatan yang ia gunakan sebagai jalan untuk menentukan tujuan pencarian (*to determine the sought objective*), atau dalam kata lain, membuat apa yang menjadi tujuannya menjadi jelas, menyediakan *terminology* yang digunakan dalam diskusi dengan sebuah definisi yang sudah jelas, menjelaskan sebuah diskursus lengkap dengan argumen-argumennya agar dapat didahulukan pandangan yang paling kuat, serta memberikan kebebasan terhadap semua anggapan (hipotesis) sebelum dilakukan penelitian serta menjaga objektivitas dalam mengkaji hal yang menjadi objek atau analisis *ijtihād*.¹³ Dalam hal ini apa yang dibangun oleh al-Juwaynī hakekatnya adalah sebuah metodologi yang jelas sebagai jalan untuk mencapai keputusan hukum dalam masalah fikih.

Sebenarnya yang akan menjadi sumber pokok pada kajian ini adalah kitab *al-Burhān*, karena kitab itulah satu-satunya kitab al-Juwaynī yang paling pokok dalam membahas pemikiran *Uṣūl Fiqh*-nya. Kaitannya dengan pemikiran metodologi

¹⁰ N.J. Coulson, *A History of Islamic Law*, (Edinburg: Edinburg University Press, 1978), 53.

¹¹ Muhammad Hamidullah (ed.), introd. *To Kitāb al-Mu‘tamad fī Uṣūl al-Fiqh by Abu al-Husayn ibn al-Tayyib al-Basri*, (Damascus: al-Ma‘had al-Ilmi al-Dirāsāt al-‘Arabiyah, 1965), Vol.2, 8.

¹² Al-Zuhayli, *al-Imam al-Juwaynī*, 167-172.

¹³ Imam Haramayn Abu al-Ma‘ali Al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, (Qatar: Amir Daulah Qatar, 1399 H), 57.

ijtihadnya, hampir semua ide al-Juwaynī sejalan dengan pemikiran mazhab Shāfi‘ī,¹⁴ karena itulah tidak berlebihan jika dikatakan bahwa karya-karya al-Juwaynī adalah salah satu sumber penting yang melestarikan pemikiran mazhab Shāfi‘ī. Namun demikian, hal itu tidak berarti menghilangkan kenyataan bahwa al-Juwaynī adalah seorang pemikir atau mujtahid independen. Karena dalam banyak hal pula, al-Juwaynī tidak segan-segan menunjukkan ketidaksepatannya dengan imamnya, dan bahkan ia banyak berbeda pandangan dengan para ulama mazhab Shāfi‘ī yang mana ia menjadi bagian di dalamnya. Salah satu karya al-Juwaynī, yakni kitab *al-Durrah al-Mudiyyah*, mengungkapkan hal ini, yakni pendapat-pendapat al-Juwaynī yang membuktikan bahwa ia seorang pemikir independen dalam ilmu fikih dan *Uṣūl al-Fiqh*.¹⁵

Menurut al-Juwaynī, asal ilmu *Uṣūl al-Fiqh* adalah hasil inspirasi dari ilmu kalam, atau pengetahuan nalar ilmiah. Sedangkan asal dari fikih adalah dalil-dalil - atau dengan kata lain – *naṣ-naṣ* yang mendukung pandangan-pandangan hukum. Menurut al-Juwaynī, dalil dapat dikelompokkan menjadi tiga; (1) Bayān (*revelation*) yang terdiri dari al-Qur’an dan Sunnah; (2) *Ijmā’* (*consensus*); dan (3) Deduksi yang berdasarkan naṣ (*deduction based on revelation*), yang termasuk di dalamnya adalah *qiyās* (*analogy*) dan *istidlāl* (*inference*).¹⁶ Klasifikasi ini sebenarnya telah disepakati oleh jumbuh ulama masa lalu, termasuk oleh para ulama mazhab Shāfi‘ī.¹⁷

1. Bayān (*Revelation*)

Kata *bayān* yang terdiri dari huruf-huruf *ba - ya - nun*, secara *lugāwī* mengandung lima pengertian; (1) *al-waṣl*, (2) *al-faṣl*, *al-bu'du* dan *al-firāq*, (3) *al-zuhūr* dan *al-wudūh*, (4) *al-faṣāhah* dan *al-qudrah* dalam menyampaikan pesan atau maksud, dan (5) manusia yang mempunyai kemampuan berbicara fasih dan mengesankan.¹⁸ Dalam wacana tafsir, kata *bayān* ini dipahami oleh para *mufasir* dalam arti yang berbeda-beda, yaitu dalam mengartikan kata *bayān* yang ada dalam Qs. ar-Rahmān :4. al-Alusi, misalnya dalam tafsir *Rūh al-Ma‘āni*, menafsirkan *bayān* adalah berbicara fasih dalam mengungkapkan isi hatinya. Selain itu, *bayān*

¹⁴ Al-Zuhayli, *al-Imam al-Juwaynī*, 130.

¹⁵ Imam Haramayn Abu al-Ma‘ali Al-Juwaynī, *al-Durra al-Mudiyya*, (Qatar: Idārāt Ihya’ al-Turath al-Islami, 1986).

¹⁶ Al-Juwaynī, *al-Burhan*, 562.

¹⁷ ‘Abd al-Halim al-Jundi, *al-Imām al-Shāfi‘ī*, (Cairo: Lajnat al-Ta’rīf bi al-Islām, 1969), 274-294.

¹⁸ Pengertian ini tersebut dalam kitab "*Lisān al-Arab*". Selanjutnya lihat, Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi: Dirāsah Tahlīliyah Naqdiyyah li Nudhumi al-Ma‘rifah fī al-Thaqāfah al-Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-Arabiyyah, 1990), 16-19.

juga berarti kebaikan dan kejelekan, atau jalan petunjuk dan jalan kesesatan, atau ilmu dunia dan ilmu akhirat, atau nama-nama segala sesuatu, atau juga berbicara dengan bahasa yang bermacam-macam.¹⁹ Tidak jauh berbeda dengan pendapat ini adalah apa yang dikatakan oleh ar-Rāzi, yaitu bahwa *bayān* adalah pandai berbicara sehingga orang lain dapat memahaminya. Namun demikian, *bayān* juga berarti al-Qur'an itu sendiri, karena al-Qur'an juga disebut *al-Bayān*.²⁰ Sementara itu, al-Shaukāni memaknai *bayān* sebagai kebaikan dan kejelekan, dan bisa juga berarti penjelasan tentang yang halal dari yang haram.²¹

Bayānī adalah metode pemikiran khas Arab yang menekankan otoritas teks (*naṣ*), secara langsung atau tidak langsung, dan dijustifikasi oleh akal kebahasaan yang digali melalui inferensi (*istidlāl*). Secara langsung artinya mamahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikiran. Secara tidak langsung berarti memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu tafsir dan penalaran. Meski demikian, hal ini bukan berarti akal atau rasio bisa bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi harus bersandar pada teks. Dalam *bayānī*, rasio dianggap tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali disandarkan pada teks. Dalam perspektif keagamaan, sasaran bidik *bayānī* adalah aspek esoterik (*syari'at*).²²

Sebagaimana al-Shāfi'ī dan terlepas dari kontradiksinya dengan *jumhūr fuqahā*, al-Juwaynī menganggap bahwa al-Qur'an dan Sunnah adalah dalil hukum utama yang ditransmisikan melalui Rasulullah saw sebagai satu kesatuan, yang menjadi sumber pokok dari *bayān*.²³ Ia juga menyebutkan pengertian *al-bayān* seperti yang dipahami oleh imamnya, yakni al-Shāfi'ī.²⁴ tetapi ia tidak sepakat dengan konsep *al-bayān* sebagaimana yang dipahami oleh imamnya (yakni al-Shāfi'ī) dan para ulama lain dengan klasifikasi yang telah ada. Al-Juwaynī

¹⁹ Lihat, al-Alusi, *Rūh al-Ma'ānī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), juz. 29, 151-152.

²⁰ Lihat, al-Rāzi, *Mafātīh al-Gaib*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995, juz. 29, 86-87. Pada prinsipnya wacana al-Qur'an adalah *bayān*, bukan saja karena al-Quran itu kalam yang *mubīn*, *faṣīh*, dan *balīg* sampai pada tingkat al-i'jāz (mu'jizat), tetapi juga karena ia *bayān* mengenai hukum-hukum syariah. Lihat, al-Jabiri, *Bunyah...*, 22.

²¹ Al-Shaukāni, *Fath al-Qadir*, Juz 5, (Beirut: Dār al-Fikr, t. t.), 131.

²² Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, Beirut, al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi, 1991, 38; Lihat A. Khodari Sholeh (ed.), "*M. Abed al-Jabiri: Model Epistemologi Hukum Islam*", dalam "*Pemikiran Islam Kontemporer*", (Yogyakarta : Jendela, 2003), 233.

²³ Al-Juwaynī, *al-Burhān...*, 177.

²⁴ Abd al-Azīm al-Dīb, *Fiqh Imām al-Haramain*, (Qatar: Idārat Ihyā' al-Turāth al-Islāmī, 1985),

menyarankan klasifikasi tersebut berdasarkan tingkat kepentingannya dalam bentuk seperti yang diturunkan kepada Nabi saw.²⁵ Sebenarnya dapat disepakati, bahwa sebatas membaca teks atau *naş* semata tidak cukup untuk mengetahui dan memahami makna atau maksud yang dikehendaki pembuat *naş* secara benar. Itulah pentingnya ilmu pengetahuan khusus untuk memahami *naş*. Karena itu, al-Juwaynī dalam kitabnya *al-Burhān* menjelaskan secara luas aspek kebahasaan dari *naş* yang merupakan bagian terpenting dari kitab tersebut. Pada kajian ini akan dibahas secara ringkas tentang aturan-aturan yang berhubungan dengan unsur kebahasaan dalam kitab *al-Burhān*. Selanjutnya akan disinggung tentang aspek khusus dari pemikiran al-Juwaynī yang menjadi kontribusinya dalam pengembangan ilmu *Uşūl Fiqh*.

a. Konsep *Amm* dan *Khaş*

Amm adalah suatu kata dalam *naş* yang maknanya tidak dapat dibatasi oleh suatu kasus tertentu, waktu dan tempatnya. Selain itu, tidak ada kesepakatan dikalangan ulama *uşūl* tentang makna dari kata-kata yang tergolong *amm* itu. Sebelum al-Juwaynī, ada empat pandangan tentang lafadz *amm mini*, dan salah satunya adalah pandangan al-Shāfi‘ī dan kelompok Mu’tazilah.²⁶ Al-Juwaynī mengkritik para pendahulunya atas kekosongan pemikiran mereka dalam memaknai lafadz-lafadz *amm*. Ia juga mengajukan pembagian lafadz *amm* menjadi empat tingkatan.²⁷ *Pertama*, lafadz yang memiliki makna yang paling jelas dan makna tersebut tidak dapat dirubah baik dengan cara interpretasi atau dengan menentukan bagian-bagian khusus lafadz atau men-*takhşīş*-nya, dengan membandingkannya dengan dalil lainnya yang sejalan. *Kedua*, lafadz yang dari aspek bahasa bermakna umum, dan diterima sebagai lafadz umum yang mana tidak ada dalil atau *naş* lainnya yang sejalan dengan makna lafadz tersebut, atau dalil yang lain itu memiliki makna yang bertentangan dengan lafadz tersebut. *Ketiga*, lafadz yang memiliki makna umum, tetapi makna tersebut dapat diperinci, dengan catatan tidak ada dalil lain yang dapat mendukung keumuman makna lafadz tersebut. *Keempat*, adalah kata benda verbal yang bermakna umum, yang baik jika diperinci maupun tidak, tetap bermakna umum.

²⁵ Abd al-Azim al-Dib, *Fiqh...*, 77-78.

²⁶ *Ibid*, 80.

²⁷ Al-Juwaynī, *al-Burhān...*, 328-333.

Perlu diperhatikan, al-Juwaynī telah memberikan setidaknya dua ide baru dalam hal ini. Pertama, tentang kalimat yang mengandung pengecualian (*istithnā*). Dalam hal ini ia tidak hanya berbeda pendapat dengan *jumhūr uṣūliyyūn*, tetapi juga berbeda pendapat dengan para sahabat terkemuka Ibn Abbas. Kedua, Al-Juwaynī mengkritik ulama lain termasuk al-Shāfi‘ī tentang pendapat mereka bahwa ada kalimat yang terdiri dari beberapa komponen yang dihubungkan dengan kata “*و*” yang menurut beberapa ulama, *istithnā* itu diterapkan pada seluruh komponen kalimat tersebut. Al-Juwaynī menolak pendapat tersebut dan menegaskan bahwa tidak ada aturan yang menunjukkan demikian. Ia menyarankan bahwa suatu pemahaman tentang istisna harus berasal dari suatu kasus dari kasus pokok. Ketiga, al-Juwaynī juga berbeda pendapat dengan mazhab Hanafī yang menolak *istithnā* jika yang dikecualikan berbeda jenisnya dari subyeknya. Pada masalah ini al-Juwaynī tampak sepakat dengan para pendahulunya dalam mazhab Shāfi‘ī.²⁸

b. *Mutlaq* dan *Muqayyad*

Lafadz *mutlaq* adalah suatu lafadz yang memiliki makna luas dan tidak terbatas. Sedangkan lafadz *muqayyad* adalah suatu lafadz yang maknanya dibatasi oleh kondisi tertentu, baik jenis maupun kadarnya. Ulama berbeda pendapat dalam menentukan kriteria lafadz *mutlaq* maupun *muqayyad*. Mereka juga berbeda tentang cara penggunaannya. Menurut Hanāfiyah, antara lafadz *mutlaq* dan *muqayyad* tidak boleh dihubungkan. Lafadz *mutlaq* harus dibiarkan dalam kemutlaqannya, begitu pula lafadz *muqayyad* harus dibiarkan dalam kondisinya yang terbatas. Sedangkan menurut Shāfi‘iyah, lafadz *mutlaq* harus dibawa kepada *muqayyad*, sehingga dapat dipahami dengan jelas kandungan hukumnya. Dalam hal ini sekali lagi, al-Juwaynī berbeda pendapat dengan kedua kelompok tersebut. Ia memiliki solusi sendiri dalam memahami dan menggunakan kedua lafadz tersebut.²⁹

Al-Juwaynī berbeda pendapat dengan kedua kelompok tersebut, baik Hanāfiyah maupun Shāfi‘iyah. Menurutnya, untuk memahami hukum dari suatu lafadz *mutlaq*, maka lafadz *mutlaq* hendaknya dibedakan berdasarkan sifat kemutlaqannya atau diselesaikan melalui jalan *takwīl*. Sehingga tidak perlu

²⁸ Al-Juwaynī , *al-Burhān...*, 385-396. Abd al-Azīm al-Dīb, *Fiqh ...*, 97.

²⁹ Al-Juwaynī , *al-Burhān...*, 433-439.

membawa lafadz *mutlaq* kepada *muqayyad*. Juga tidak membiarkan lafadz *mutlaq* tetap pada *kemutlaqannya* hingga tidak dapat dipahami maksud hukumnya. Demikianlah pendapat al-Juwaynī tentang *kemutlaqan* dan *kemuqayyadan* suatu lafadz.³⁰

c. *Amr* dan *Nahi*

Amr adalah suatu lafadz yang menuntut untuk dilakukannya suatu permintaan yang dibebankan. Al-Juwaynī secara tegas menolak pandangan ulama Ash‘ariyah, Shāfi‘iyah dan jumhur tentang konstruk lafadz *amr* yang dimaksud.³¹ Menurutny, lafadz *amr* hanya bisa dipaksakan jika didukung oleh peringatan apabila perintah tersebut ditinggalkan. Dalam hal ini ia sepakat dengan pendapat Mu‘tazilah yang menyatakan bahwa lafadz *amr* tidak secara langsung mengandung larangan dari kebalikannya.³² Dalam hal lain yang berkaitan dengan masalah ini, al-Juwaynī menolak pendapat yang menyatakan bahwa kewajiban melaksanakan lafadz *amr* cukup dilakukan sekali, juga pendapat yang menyatakan bahwa lafadz *amr* wajib dilakukan berulang kali. Ia menjawab keberatan yang merespons penolakannya atas kedua pendapat sebelumnya tentang pelaksanaan lafadz *amr*. ia menegaskan bahwa lafadz perintah mengharuskan kepada ketaatan untuk memenuhinya. Menurutny, lafadz *amr* tidak bisa ditetapkan apakah mengharuskan pengulangan atau cukup sekali dilaksanakan, tetapi harus bergantung pada dalil dari al-Qur’an yang menjadi *qarīnah*-nya yakni dalil yang mendukung atau menerangkan tentang pelaksanaan *amr* tersebut).³³ Sementara itu tentang lafadz *nahi*, sejauh penelitian ini belum penulis temukan ide baru al-Juwaynī menjelaskan pemikiran yang berbeda dari pendahulunya.

d. *Nas* dan *Zhahir*

Klasifikasi ini membicarakan tentang ukuran atau tingkatan suatu lafadz dilihat dari segi kejelasan maknanya. Kaitannya dengan masalah ini al-Juwaynī secara total berbeda pendapat dalam hal kategorisasi lafadz dari para pendahulunya. Bahkan ia juga memberikan definisi yang berbeda dari ulama sebelumnya tentang pengertian lafadz *nas*.³⁴ Perbedaan lainnya antara al-Juwaynī

³⁰ *Ibid*, 439.

³¹ *Ibid*..., 212-220.

³² Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*..., 143.

³³ Al-Juwaynī , *al-Burhān*..., 229.

³⁴ *Ibid*, 329.

dengan ulama sebelumnya adalah tentang interpretasi lafadz dari segi maknanya (*takwīl*). Al-Juwaynī menerima prinsip-prinsip pentakwilan, namun secara teknis dan terperinci berbeda dari para ulama Shāfi'iyah. Perbedaan lainnya adalah tentang konsep *mafḥūm*. *Mafḥūm* adalah hukum maupun makna yang dapat dipahami dari suatu lafadz. Dalam hal ini pemikiran al-Juwaynī sejalan dengan Shāfi'iyah, dan bertentangan dengan Hanāfiyah. Ia menegaskan argumen-argumen Shāfi'iyah tentang lafadz *mafḥūm* dan mengkaji pandangan al-Ash'ari dan al-Baqīlani tanpa mengambil posisi baik sebagai pendukung maupun penentang. Meskipun demikian, ia berbeda pandangan dengan Shāfi'iyah tentang syarat-syarat yang ditetapkan untuk lafadz *mafḥūm*.³⁵

2. *Ijmā'*

Ijmā' merupakan sumber hukum Islam kedua yang paling penting setelah *al-bayān*. Sebagaimana al-Shāfi'ī, al-Juwaynī memberikan peran yang sangat penting kepada *ijmā'* sebagai sumber hukum Islam. Hal ini tampak pada beberapa hal yang ia tegaskan kaitannya dengan konsep *ijmā'*;

Pertama, tentang kehujjahan *ijmā'*. Hal ini dimaksudkan untuk membantah kelompok yang mengklaim bahwa *ijmā'* adalah hal yang tidak mungkin terjadi, lebih-lebih setelah dilakukannya ekspansi kekhalifahan Islam untuk memperluas wilayah kekuasaannya, serta adanya kesulitan dalam hal komunikasi dan transportasi di antara para ulama karena terbentangnya jarak yang teramat jauh. Selain itu, kenyataan membuktikan bahwa pada masa kekhalifahan Islam berkembang, muncul banyak mazhab pemikiran yang masing-masing memiliki metode dan pemikiran yang saling berbeda dalam memahami hukum dari *naṣ*. Kendati al-Juwaynī mendukung kehujjahan *ijmā'*, namun ia tidak memberikan argumen yang cukup kuat atas pandangannya tersebut, ia sekedar mengungkapkan argumen-argumen dari al-Baqīlani.³⁶ Al-Razi telah mendiskusikan masalah ini dan ia sepakat dengan al-Juwaynī (tentang kehujjahan *ijmā'*).³⁷ Hal inilah yang dilakukan oleh Shāfi'iyah, yakni menerima kehujjahan *ijmā'* dari berbagai generasi. Sementara itu mazhab *Zahiri* yang dipelopori Imam Dawud (w. 280 H/883 M) dan Ibn Hazm (w. 456 H) hanya menerima *ijmā'* yang bersumber dari *naṣ* al-Qur'an dan Sunnah, serta

³⁵ *Ibid*, 448-516.

³⁶ *Ibid*, 673-674.

³⁷ Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *al-Maḥsūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Vol.2. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988), 3-61.

menolak seluruh model *ijmā'* diluar itu. Ulama Hanabilah seperti Ibn Taimiyah (w. 728 H/1328 M), hanya menerima *ijmā'* dari sahabat generasi awal, dan mengingkari adanya *ijmā'* setelah periode sahabat. Ulama Malikiyah seperti al-Baji (w. 874 H/1081 M) menerima *ijmā'* secara keseluruhan, baik bentuk maupun periodenya. Sedangkan kelompok Mu'tazilah yang dimotori al-Nazzam (w. 230 AH/844 M) menolak klaim adanya *ijmā'*.³⁸

Kedua, adalah realitas bahwa *ijmā'* dapat menjadi argumen jika *ijmā'* itu benar-benar terjadi. Meskipun al-Juwaynī secara jelas memasukkan diri sebagai pendukung *ijmā'* dan menjadi penentang pendapat kelompok Mu'tazilah dan Shi'ah namun ia memiliki argumen yang berbeda dari para pendukung *ijmā'* lainnya. Ia menolak penggunaan ayat al-Qur'an untuk menguatkan kehujjahan *ijmā'* sebagaimana yang dilakukan oleh ulama Shāfi'iyah. Ia juga tidak sepakat dengan pembelaan kehujjahan *ijmā'* melalui sunnah. Sedangkan ulama lainnya yang mendukung *ijmā'* membangun argumennya dengan ayat al-Qur'an dan Sunnah dengan menyatakan bahwa kesepakatan mayoritas umat Islam tidak mungkin salah. Untuk membuktikan kehujjahan *ijmā'*, ia membangun argumennya melalui penalaran ilmiah.³⁹

Ketiga, penegasan atau legalitas *ijmā'* dan jalan untuk menegaskan kehujjahannya melalui Sunnah dan penalaran. Sayang sekali, penegasan yang dilakukan al-Juwaynī sangat singkat dan terkesan kurang meyakinkan.⁴⁰ Ia mengklasifikasikan *ijmā'* berdasarkan tiga perihal penting; (1) Jumlah pelaku yang terlibat dalam *ijmā'* beserta karakteristiknya, (2) Periode dimana *ijmā'* terjadi, dan (3) Metode *ijmā'* itu sendiri.

Terkait dengan perihal pertama, al-Juwaynī tidak menganggap orang awam (dalam hal keilmuan) sebagai bagian dari pelaku *ijmā'*. Al-Juwaynī, dalam hal ini menegaskan bahwa orang yang tidak sampai pada derajat sebagai *mujtahid* tidak bisa dilibatkan dalam *ijmā'*. Selain itu, orang kafir atau orang yang tidak beragama, meskipun keilmuannya sudah sampai pada derajat sebagai *mujtahid*, tidak boleh dimasukkan sebagai pelaku *ijmā'*. Juga, budak dan para wanita tidak diperkenankan

³⁸ Abu al-Walid al-Baji *Ahkām al-Fuṣūl fī Ahkām al-Uṣūl*, 'Abd al-Majīd Turki (ed.) (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmi, 1986), 35-50.

³⁹ Al-Juwaynī, *al-Burhān...*, 675-682.

⁴⁰ *Ibid* 683.

untuk mengambil bagian dalam *ijmā'*.⁴¹ Jadi, orang yang dianggap sebagai pelaku *ijmā'* haruslah seorang *mujtahid*, seorang muslim dengan keilmuan yang mumpuni dan budi pekerti terpuji, seorang laki-laki, dan orang merdeka.⁴² Namun demikian, al-Juwaynī tidak sepakat dengan mereka yang membatasi *ijmā'* yang boleh diterima hanya *ijmā'* yang dilakukan oleh sahabat Nabi saw semata. Ini adalah pendapat yang dipilih oleh mazhab *Zhahiri* dan para pengikutnya. Tentang jumlah pelaku *ijmā'*, para ulama memang tidak menetapkan secara jelas, demikian pula al-Juwaynī yang tidak memberi jawaban yang tegas tentang hal ini. Sementara itu Ibn Qudamah berpendapat bahwa jumlah pelaku *ijmā'* haruslah sampai pada jumlah mutawahir. Ulama lainnya berpendapat bahwa jumlahnya minimal harus empat orang yang sampai pada derajat *mujtahid*.⁴³

Perihal kedua adalah terkait dengan periode *ijmā'*. Menurut al-Juwaynī, periode *ijmā'* adalah sumber dari konflik dan perbedaan pandangan para ulama, seperti pertanyaan apakah *ijmā'* para *mujtahid* yang telah meninggal tentang suatu hukum dapat dibatalkan atau masih harus diberlakukan untuk masa berikutnya? Menurut al-Juwaynī, apabila hasil *ijmā'* tersebut dilakukan melalui proses yang disyaratkan para ulama *mujtahid*, serta hasilnya masih relevan dengan kondisi masa berikutnya, maka *ijmā'* tersebut tidak harus dibatalkan. Tetapi jika *ijmā'* tersebut hanya berdasarkan pendapat seorang *mujtahid* dan ulama yang lainnya mendiamkan pendapat tersebut (yang dalam ilmu *uṣūl fiqh* disebut dengan *ijmā' sukūti*), maka *ijmā'* semacam ini dapat dibatalkan setelah kematian *mujtahid* dan para ulama yang mengikutinya. Al-Juwaynī berpendapat bahwa ada dua tipe *ijmā'*; *Pertama*, *ijmā'* yang secara langsung dapat diaplikasikan karena adanya suatu kepentingan nyata sehingga mayoritas *mujtahidīn* menghendaki itu, disamping *ijmā'* tersebut sejalan dengan sumber hukum yang jelas, meskipun masih ada pertentangan *mujtahid* tentangnya. *Kedua*, *ijmā'* yang dibangun berdasarkan sumber hukum yang meragukan, dan bahkan bertentangan dengan *Naṣ* lainnya yang sharih, maka *ijmā'* seperti itu tidaklah dianggap sebagai *ijmā'* oleh al-Juwaynī.⁴⁴

⁴¹ *Ibid*, 789.

⁴² Fakhr al-Din al-Razi, *al-Mahsūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Vol.2, 93.

⁴³ 'Abd al-Aziz 'Abd al-Rahman al-Sa'id, *Ibn Qudamah wa Atharuhu al-Uṣūliyyah*, vol.2. (Riyadh: Jami'at al-Imam Muhammad Ibn Sa'd al-Islamiyyah, 1987), 93.

⁴⁴ Al-Juwaynī, *al-Burhān...*, 694.

Perihal ketiga, adalah metode *ijmā'* itu sendiri. Hal ini juga menjadi perdebatan di kalangan ulama mazhab dan tidak kunjung terselesaikan. Para ulama berbeda pendapat tentang apakah *ijmā'* dapat diterima atau tidak manakala dibangun berlandaskan sesuatu yang meragukan, atau tidak *qaṭ'ī*, serta apakah *ijmā'* yang demikian itu dapat disebut sebagai *ijmā'* atau bukan. Dalam pandangan mazhab Hanāfi, *ijmā'*, kendatipun dibangun berdasarkan analogi qiyās, tetap dianggap valid. Al-Juwaynī menolak pandangan mazhab Hanāfi tersebut, yang mana menganalogikan bahwa diamnya ulama terhadap suatu peristiwa hukum adalah sama dengan diamnya Nabi saw ketika menyikapi suatu peristiwa hukum tersebut. Al-Juwaynī sepakat dengan pendapat mazhab Shāfi'ī, bahwa diamnya ulama tidak dapat disamakan dengan diamnya Nabi, sehingga tidak memiliki efek hukum apapun.⁴⁵

3. *Qiyās* dan *Istidlāl* (*Deduction*)

Qiyās merupakan sumber hukum Islam keempat setelah al-Qur'an, Sunnah, dan *ijmā'*, yang mana al-Juwaynī menyebutnya sebagai *masālik al-istinbāt* (*deduction method*). Analogi menempati posisi yang penting dalam diskursus hukum Islam ketika pada suatu masalah tidak didapati hukumnya baik di dalam al-Qur'an, Sunnah maupun *ijmā'*. Dan menggunakan analogi dalam *istinbāt al-ahkām* diakui legalitasnya oleh *jumhūr fuqahā*. Al-Juwaynī mencurahkan bagian yang panjang lebar dalam kitabnya al-Burhān untuk membahas tema yang satu ini. Dalam definisi tentang analogi yang disusunnya, al-Juwaynī menyebutkan bahwa analogi adalah esensi dari ijtihad yang menjadi sumber pendapat fikih dan menjadi metode yang diakui kehujjahannya dalam hukum Islam. Meskipun demikian, al-Juwaynī menempatkan analogi hanya sebagai pelengkap dari ketiga sumber hukum Islam yang telah disebutkan sebelumnya. Al-Juwaynī menganggap bahwa penalaran dan Sunnah menjadi dua hal penting dalam menyusun formulasi suatu analogi dalam hukum Islam. Jadi, sudah sangat jelas kiranya bahwa al-Juwaynī merupakan salah satu dari pendukung metode *qiyās*, itu artinya ia menjadi bagian dari jumhur ulama yang mengakui validitas *qiyās* baik sebagai sumber maupun sebagai metode dalam hukum Islam.⁴⁶

Selanjutnya al-Juwaynī menganggap bahwa mereka yang menolak *qiyās* sebenarnya sama saja dengan menolak hukum Islam. Ia berpendapat bahwa jika

⁴⁵ *Ibid*, 701.

⁴⁶ Abu Walid al-Baji, *Ahkām al-Fuṣūl fī Ahkām al-Uṣul*, 547.

suatu masalah tidak ditemukan hukumnya secara tegas dalam sumber pokok hukum Islam – al-Qur’an, Sunnah dan *ijmā’*, maka penggunaan analogi mutlak diperlukan. Secara tegas al-Juwaynī menolak pendapat yang menyatakan bahwa analogi atau *qiyās* tidak dapat diterima oleh al-Qur’an. Dalam pandangan al-Juwaynī, validitas *qiyās* sudah sangat jelas dan telah lama diterapkan sejak zaman sahabat-sahabat Nabi saw. Dalam pembelaannya tentang kehujaan *qiyās*, al-Juwaynī tidak mengikuti argumen-argumen para pendahulunya. Ia secara mandiri membangun argumen-argumennya melalui prinsip-prinsip *naṣ* yang menurut pemahamannya dapat dijadikan dasar atas kehujaan *qiyās*. Dalam hal ini, al-Juwaynī menampakkan perbedaan pemikirannya dengan Al-Shāfi‘ī dan jumhūr ulamā.⁴⁷

Tentang *istidlāl*, dalam pemahaman al-Juwaynī, *istidlāl* digunakan untuk membuat suatu keputusan hukum melalui penalaran tanpa didukung oleh sumber hukum pokok (al-Qur’an dan Sunnah). Demikianlah, *istidlāl* dapat didefinisikan sebagai metode menyimpulkan hukum diluar bayān, *ijmā’* dan *qiyās*. Sehingga *istidlāl* oleh al-Juwaynī dianggap sebagai sumber hukum yang paling lemah. Pada masa al-Juwaynī, *istidlāl* kerap kali dilakukan oleh ulama mazhab Maliki dan disebut sebagai *al-Maṣālih al-Mursalāh* (*people’s interest*). Konsep ini tidak jauh dari apa yang disebut oleh al-Juwaynī sebagai *al-Istislāh*. Tetapi, al-Juwaynī hanya menerima *al-Istislāh* ini dengan catatan bahwa itu tidak bertentangan dengan spirit dari ketiga sumber pokok hukum Islam.⁴⁸

Ketika membicarakan tentang ketidaksepakatan sementara pihak terhadap *istidlāl*, al-Juwaynī mengemukakan tiga pandangan tentang masalah ini. Pertama, bahwa *istidlāl* itu tertolak, kecuali didukung oleh *Naṣ*, baik secara *Zhahir* maupun substansif. Ini adalah pendapat al-Baqīlani. Kedua, adalah pandangan Imam Malik yang menerima *istidlāl* dengan syarat tidak bertentangan dengan al-Qur’an, Sunnah dan *ijmā’*.⁴⁹ Ketiga, adalah pandangan yang mewakili posisi Al-Shāfi‘ī dan beberapa ulama Hanafi yang menyatakan kemungkinan adanya suatu *istidlāl* yang sejalan dengan semangat al-Qur’an dan Sunnah meskipun secara jelas tidak ditemukan dalil di dalam *Naṣ* yang mendukungnya. Sebagai penganut mazhab Shāfi‘ī, al-Juwaynī

⁴⁷ Al-Juwaynī, *al-Burhān...*, 809.

⁴⁸ *Ibid*, 1121-1122.

⁴⁹ Kamali, *Principle...*, 271.

berada pada kelompok ketiga ini, yakni mendukung *istidlāl* dengan syarat sejalan dengan semangat sumber pokok hukum Islam.⁵⁰

Dalam membahas masalah *istidlāl*, kritik al-Juwaynī ditujukan kepada mazhab Maliki yang menerima dan menggunakan *istidlāl* atau masalah al-mursalat tanpa syarat. Ringkasnya, al-Juwaynī menolak segala bentuk penggunaan *istidlāl* yang tidak berhubungan dengan prinsip-prinsip syariah.⁵¹ Menurut al-Juwaynī, *istidlāl* berbeda dengan qiyās dari segi esensinya. Qiyās dalam pandangannya bersumber dari al-Qur'an, Sunnah and *ijmā'*, sedangkan *istidlāl* hanya berdasarkan pada kemaslahatan saja.

Pemikiran Fiqh al-Juwaynī

Al-Juwaynī, selain terkenal dengan kontribusinya yang besar pada diskursus ilmu kalam, ia juga dikenal sebagai seorang pakar dibidang ilmu fiqh. Ia bahkan cenderung berani untuk berpikir berbeda dari pemikiran mazhab yang ia anut dalam bidang ilmu tersebut, yakni mazhab Shāfi'ī. ia bahkan tanpa segan berani mengkritik dan menantang beberapa pakar fiqh sekelas Imam Abu Hanifah dan Imam Malik.

Ia pertama kali bersentuhan dengan ilmu fiqh adalah melalui bapaknya, dan kemudian dilanjutkan belajar kepada guru yang sangat terkenal pada masa itu, yakni al-Isfarayini yang memiliki pengaruh besar dalam diri al-Juwaynī dan cara berpikirnya.⁵² Guru-gurunya, termasuk bapak kandungnya adalah para penganut mazhab Shāfi'ī, karenanya al-Juwaynī menjadi salah seorang pembela paling terkemuka dari mazhab ini.

Ketika ia meninggalkan negerinya dan menetap di Baghdad dan kemudian ke Hijaz, al-Juwaynī menggunakan waktunya untuk mengumpulkan sebanyak-banyaknya informasi tentang pendapat-pendapat fiqh mazhab Shāfi'ī, selain juga pendapat-pendapat fiqh mazhab lainnya. Al-Juwaynī telah menulis banyak kitab tentang ilmu yang satu ini. Hanya saja, kebanyakan dari tulisan-tulisannya masih berupa manuskrip dan belum sempat dicetak dalam bentuk kitab yang utuh. Di antara tulisannya adalah kitab *Risālah fī al-Fiqh* (manuskrip), *al-Silsilah fī Ma'rifat al-Qaulain* (manuskrip), *Nihāyat al-Matlab* (manuskrip), dan *al-Durru al-Mudiyyah* (telah terpublikasikan).⁵³

⁵⁰ Al-Juwaynī, *al-Burhan...*, 1114.

⁵¹ Al-Juwaynī, *al-Ghiyathi*, Abd al-Azim al-Dib (ed.), (Qatar: n.p, 1400 H), 225-227.

⁵² Al-Zuhayli, *al-Imam...*, 73.

⁵³ Al-Zuhayli, *al-Imam...*, 123. Abd al-Azim al-Dib, *Fiqh Imam al-Haramain*, 550-70.

Metode Fiqh al-Juwaynī

Metode fiqh Imam al-Juwaynī sebenarnya dapat dilihat dari dua aspek; *Pertama*, adalah perhatiannya serta kesungguhannya dalam mengumpulkan literatur fiqh sebanyak mungkin, terutama literatur-literatur fiqh yang terdapat dalam mazhab Shāfi‘ī. *Kedua*, analisis yang ia lakukan dari pendapat-pendapat terdahulu dan pandangannya terhadap pendapat sebelumnya. Pendekatan khusus yang ia gunakan adalah dengan cara menguji argumen-argumen tersebut secara hati-hati, memperbandingkan pendapat-pendapat yang saling berbeda, serta menggunakan piranti argumentasi dalam ilmu kalam yang sangat ia kuasai untuk menjawab masalah-masalah fiqh.⁵⁴ Di dalam menggunakan penalarannya ia pun tampak menghidupkan spirit dalam sumber hukum Islam yang utama, yakni al-Qur’an dan Sunnah. Dalam memahami *Nas* ia tidak sekedar memahami *Nas* sebagaimana apa yang umum dipahami orang, tetapi ia benar-benar mencari dan mengidentifikasi maknanya secara mendalam hingga didapati makna hakiki *Nas* tersebut, terutama makna yang berkaitan dengan tujuan dan nalar suatu *Nas*. Meskipun demikian, ia tampaknya lebih memilih untuk menggunakan penalaran ketika suatu *Nas* memang perlu ditafsirkan maknanya, disamping tidak adanya *Nas* lain yang menjelaskan makna *Nas* yang dimaksud.

Meskipun al-Juwaynī menjadi ulama terkemuka dalam mazhab Shāfi‘ī, namun pada kenyataannya pemikiran al-Juwaynī tidak selalu sejalan dengan pemikiran mazhab tersebut. Sebaliknya, dalam tulisan-tulisannya yang mengkaji pandangan fiqh para ulama sebelumnya, al-Juwaynī, meskipun dalam banyak hal memiliki pendapat yang sejalan dengan mazhab Abu Hanifah dan Malik, namun ia tidak pernah menganggap kesepakatannya sebagai bentuk deklarasinya untuk memeluk mazhab lain selain mazhab Shāfi‘ī. sebagai contoh yang bisa disebutkan disini adalah kesepakatannya dengan pandangan mazhab Abu Hanifah dalam beberapa masalah seperti hukum i’tikaf, umrah dan haji. Juga kesepakatannya dengan pandangan mazhab Maliki tentang masalah haji dan konsep hukum taklifi.⁵⁵

Dalam masalah fiqh, al-Juwaynī meyakini bahwa keterbatasan teks dalam menjelaskan hukum adalah sejajar dengan keterbatasan nalar. Namun demikian, al-Juwaynī lebih sering menggunakan penalarannya sendiri ketika ia mendapati perdebatan dalam suatu masalah fiqh. Hal ini tampak dalam setiap pembahasannya yang panjang

⁵⁴ Al-Zuhayli, *al-Imam...*, 130.

⁵⁵ Al-Juwaynī, *al-Durra al-Madiyyah*, (Qatar: Idarat Ihya al-Turath al-Islami, 1986), 334.

dalam masalah ini. Salah satu contohnya adalah pendapat bahwa tidur dapat membatalkan wudhu atau tidak. Meskipun ia menegaskan bahwa pandangannya tentang soal ini lebih bertumpu pada nalar, namun jika pendapat nalar terbukti bertentangan dengan Hadis, ia pun menolaknya. Dalam masalah lain yang dapat dijadikan contoh adalah tentang mengucapkan doa di dalam shalat. Al-Juwaynī menolak pendapat Shāfi‘ī yang melarang berdoa di dalam shalat, karena menurut al-Juwaynī doa tidak dibatasi waktu maupun tempatnya.⁵⁶

Al-Juwaynī memberikan perhatian yang besar dalam mencari dalil dan dasar hukum sebelum mengemukakan pendapatnya. Ketika ia melihat gurunya mengangkat tangan dan berdoa dalam qunut, kemudian mengusapkan telapak tangannya setelah selesai, al-Juwaynī pergi dan menanyakan kepada banyak ulama tentang dalil dari perbuatan itu dan ketika ia tidak mendapatkan dalil yang mendukung hal itu, maka ia menolaknya.⁵⁷

Al-Juwaynī tidak terkenal sebagai seorang pakar ilmu Hadis, tetap ia memiliki pengetahuan yang mendalam tentang ilmu ini. Hal itu tampak pada kitab-kitab yang ditulisnya yang mana ia mampu menunjukkan pengetahuannya yang mendalam tentang penggunaan metode-metode ilmu Hadis, seperti keahliannya dalam memperbandingkan otentisitas suatu Hadis baik berdasarkan susunan perawinya maupun matan hadis tersebut. Setelah memperbandingkan, kemudian ia memberikan pendapatnya tentang mana Hadis yang lebih kuat dan Hadis yang harus ditolak. Al-Juwaynī juga tidak ragu mengakui ketidakmampuannya dalam menegaskan suatu pendapat ketika ia tidak mendapatkan dalil yang dapat mendukung analogi dan pendapat yang ia pilih. Misalnya dalam masalah yang diperdebatkan ulama tentang apakah bacaan basmalah menjadi bagian dari al-Qur’an atau tidak.⁵⁸

Secara umum, ada tiga karakter penting yang dibangun oleh al-Juwaynī terkait pemikiran fiqhnya, sebagaimana yang termuat dalam beberapa kitab karyanya. Karakter-karakter tersebut tentunya mencerminkan tingkat dan kedalaman keilmuan sang Imam, karena setiap pendapat yang ia ungkapkan selalu disertai rincian argumen ilmiah yang muncul dari otentisitas pemikirannya. Adapun karakter fiqh al-Juwaynī diantaranya; *Pertama*, ia selalu memilih pendapat yang paling toleran atau

⁵⁶ Abd al-Azīm al-Dīb, *Fiqh...*, 294-298.

⁵⁷ *Ibid*, 305.

⁵⁸ *Ibid*, 316-317.

memudahkan. Hal ini berdasarkan Hadis bahwa ketika Rasulullah saw dihadapkan pada beberapa permasalahan, beliau selalu memilih pendapat yang paling mudah. *Kedua*, ia sangat menghargai adat atau tradisi yang hidup dalam masyarakat. Karena menurut pandangan al-Juwaynī, adat atau urf adalah pendukung dari dalil-dalil *Nas*. *Ketiga*, dalam banyak hal pendapat fiqhnya selalu mengutamakan kemaslahatan umum.⁵⁹

Kontribusi al-Juwaynī Dalam Ilmu Fiqh

Pada bagian ini akan disinggung beberapa hal yang menjadi kontribusi al-Juwaynī dalam diskursus fiqh. Sebagaimana yang penulis jelaskan di awal, bahwa meskipun al-Juwaynī bermazhab Shāfi‘ī, namun dalam banyak hal ia berbeda pendapat dengan mazhabnya. Ia cenderung berpendapat berbeda dari para pendahulunya, dan bahkan dari para gurunya. Berikut beberapa contoh pemikirannya. (1) Al-Juwaynī menolak pendapat Abu Hanīfah dan Shāfi‘ī tentang *tashāhud*, dengan memilih Hadis dari Ibn Abbas dalam mendukung argumennya, (2) ia mengkritik keras Yahya bin Yahya ketika ia menetapkan denda kepada Amir Andalusia dengan berpuasa selama dua bulan berturut-turut dan bukan membebaskan budak karena telah melakukan *intercourse* pada siang hari di bulan Ramadhan. Meskipun maksudnya adalah untuk membuat sang Amir jera, karena hukuman membebaskan budak jauh lebih mudah bagi Amir daripada berpuasa dua bulan berturut-turut, namun demikian al-Juwaynī mengkritik fatwa tersebut dan menegaskan bahwa *Nas* telah sangat jelas menentukan hukuman yang seharusnya diprioritaskan, (3) tentang tayamum (bersuci dengan menggunakan pasir, debu atau batu), ia menolak pendapat yang mengatakan bahwa tayamum dapat mensucikan hanya untuk satu kewajiban tertentu yang ditentukan oleh orang yang melakukan tayamum tersebut. Al-Juwaynī berpendapat bahwa tayamum tidak dapat mensucikan, tetapi tayamum dilakukan hanya untuk mendapatkan kebolehan melakukan ibadah.⁶⁰ Menurutnya, tayamum memiliki fungsi yang sama dengan wudhu (bersuci dengan air), yakni menjadi syarat sahnya suatu ibadah, hanya saja tidak mempunyai efek mensucikan, (4) ia berbeda pendapat dengan ulama lainnya tentang syarat menghadap Ka’bah dalam shalat. Menurut al-Juwaynī, sangat tidak mungkin bagi umat Islam yang jauh dari Mekkah untuk melakukan shalat persis menghadap Ka’bah, yang bisa dilakukan adalah memperkirakan arah Ka’bah. Sehingga menghadap Ka’bah tidak

⁵⁹ *Ibid*, 357-373.

⁶⁰ *Ibid*, 317-318.

seharusnya menjadi syarat sah shalat, (5) Al-Shāfi‘ī tidak memperbolehkan penggunaan pakaian tertentu dalam ihrām. Tetapi al-Juwaynī menolak pendapat tersebut dan menegaskan bahwa sepanjang pakaian itu dapat memenuhi tujuan pemakaiannya, yakni menutupi apa yang harus ditutup, maka tidak masalah menggunakannya.⁶¹

Demikian sedikit contoh kontribusi al-Juwaynī dalam ilmu fikih. Contoh yang lebih terperinci dapat dilihat dalam beberapa karyanya seperti *al-Durrah al-Mudiyyah*, *Nihāyāt al-Maṭlab*, dan *al-Ghiyathi*.

Posisi dan Pengaruh Pemikiran al-Juwaynī

Apabila dilihat dari konstruksi pemikirannya, al-Juwaynī dapat dikatakan menempati posisi sebagai mujtahid *mutlaq muntaṣib*, yakni seorang mujtahid bebas yang meskipun dari sisi metodologis tidak menciptakan sendiri kaidah-kaidah ijtihadnya atau mengikuti salah satu aliran *ijtihād* yang telah ada, namun dalam banyak hal juga tidak sepenuhnya mengikuti Imam mazhabnya. Hal ini dibuktikan dengan posisinya sebagai mendukung terkemuka mazhab Shāfi‘ī, sekaligus sebagai pengkritik pendapat imam dalam mazhabnya sendiri.

Adapun pengaruh pemikiran al-Juwaynī dapat ditelusuri pada karya-karya para ulama sepeninggalnya. Karya al-Juwaynī yang paling terkenal dalam bidang fikih, yakni kitab *Nihāyat al-Maṭlab*, telah banyak digunakan sebagai rujukan utama terutama dalam mazhab Shāfi‘ī. menurut Imam al-Nawawi, kitab tersebut adalah salah satu dari empat kitab rujukan utama fiqh Shāfi‘ī. *Kitab Nihāyāt al-Maṭlab*, telah menjadi *basic* dari kitab-kitab fikih yang ditulis oleh ulama-ulama besar setelah al-Juwaynī, di antaranya adalah Abu Hamid al-Ghazali, al-Shātibī, al-Amīdī dan al-Subkī. Begitu pula dengan kitab *uṣūl*-nya, *al-Burhān*, yang menurut al-Subkī kitab tersebut menjadi “guru” yang mengajarkan prinsip-prinsip pengembangan ilmu fiqh.⁶²

Kesimpulan

Dari hasil kajian di atas dapat disimpulkan bahwa meskipun al-Juwaynī bermazhab Shāfi‘ī, namun dalam banyak hal ia berbeda pandangan dengan Imamnya. Secara tegas ia menempatkan dirinya sebagai pendukung mazhab Shāfi‘ī, sekaligus sebagai pengkritik paling keras terhadap pemikiran mazhabnya sendiri. Ia adalah salah satu sarjana yang menjadikan *Uṣūl al-Fiqh* sebagai sains tersendiri yang menjadi dasar

⁶¹ *Ibid*, 337.

⁶² Zakīy al-Dīn Sha‘ban, *Uṣūl al-Fiqh*, (Cairo: al-Maktabah al-Tijariyyah bi Miṣr, 1938), 16.

ilmu fikih. Kontribusi al-Juwaynī dalam bidang *Uṣūl-al-Fiqh* adalah posisi pemikirannya yang netral, yang tidak berada pada dua kelompok yang telah ada sebelumnya, yakni kelompok Hanafiyūn dan Mutakalimūn. Demikian pula dalam bidang fikih, al-Juwaynī adalah pemikir independen. Itu artinya, yang diikuti al-Juwaynī dari mazhab Shāfi‘ī hanya terbatas pada perkara yang diyakininya benar.

Al-Juwaynī dapat dikatakan menempati posisi sebagai mujtahid *muṭlaq muntaṣib*, yakni seorang *mujtahid* bebas yang meskipun dari sisi metodologis tidak menciptakan sendiri kaidah-kaidah ijtihadnya atau mengikuti salah satu aliran *ijtihad* yang telah ada, namun dalam banyak hal juga tidak sepenuhnya mengikuti Imam mazhabnya. Adapun pengaruh pemikiran al-Juwaynī dapat ditelusuri pada karya-karya para ulama sepeninggalnya. Karya-karya al-Juwaynī baik dalam bidang ilmu *Uṣūl al-Fiqh* maupun *fiqh*, telah banyak digunakan sebagai rujukan utama terutama dalam mazhab Shāfi‘ī.

Daftar Pustaka

- ‘Abd al-Aziz ‘Abd al-Rahman al-Sa’id, *Ibn Qudamah wa Atharuhu al-Uṣūliyyah*, vol.2. (Riyadh: Jamī’at al-Imām Muhammad Ibn Sa’d al-Islāmiyyah, 1987).
- ‘Abd al-Halim al-Jundi, *al-Imām al-Shāfi‘ī*. (Cairo: Lajnat al-Ta’rīf bi al-Islām, 1969).
- ‘Abd al-Malik Al-Juwaynī, *al-‘Aqīda al-Nizamiyya*, ed. Ahmad H. Saqqā (Cairo: Maktabah al-Kulliyāh al-Azhariyyah, 1979).
- Abd al-‘Azīm al-Dīb, *Fiqh Imām Haramain* (Qatar: Idārat Uhyā’ al-Turāth al-Islāmī, 1985).
- Abdul-Azim al-Deeb, “*Imām Al-Haramain*,” in *Ghiath al-‘Umam fi Iltiyath al-Zulam* (Doha: al-Shu‘ūn al-Dīniyyah, 1400AH).
- Abu al-Walid al-Baji, *Ahkam al-Fuṣūl fī Ahkām al-Uṣūl*, ‘Abd al-Majid Turki (ed.) (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmi, 1986).
- B. Lewis, C.H. Pellat and J. Schacht, *The Encyclopedia of Islam*, Vol.11. (London: Luzac and Co., 1965).
- Fakhr al-Dīn al-Razi, *al-Mahsūl fī ‘Ilm Uṣūl fiqh*, Vol.2. (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988).
- Harbī, M. ‘Ali ‘uthmān, *Abu al-Ma’ālī al-Juwaynī* (Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1986).
- Husayn Mahmud Fawqīyyah, (ed.), *Luma’ al-Adillah* (Beirut: ‘Alam al-Kutub, 1987).

- Ibn Khallikân, *Wafayāt al-A'yân*, Vol.2 (Cairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1948).
- Imam Haramain Abu al-Ma'ālī Al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl fiqh* (Qatar: Amir Daulah Qatar, 1399 H).
- Imām Haramain Abu al-Ma'ālī Al-Juwaynī, *al-Durra al-Mudiyya* (Qatar: Idārāt Ihyā' al-Turath al-Islāmi, 1986).
- Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London-Washington, IIIT, 2007).
- Mahmoud Mohammad Ali, *Al-'Alāqah Bayn al-Mantiq wa al-Fiqh 'Ind Mufakkiri al-Islām* (Cairo: Ein for Human and Social Studies, 2000).
- Mawsū'at Jamāl 'Abd al-Nasir, *Fī al-Fiqh al-Islāmī*, Vol.1. (Cairo: al-Majlis al-'A'lī li al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1966).
- Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl fiqh*, (Cairo: Dār al-Fikr, n.d).
- Muhammad Al-Zuhayli, *Al-Imām al-Juwaynī*, (Damascus: Dar al-Qalam, 1986).
- Muhammad Hamidullah (ed.), introd. To Kitāb *al-Mu'tamad fī Uṣūl al-Fiqh* oleh Abu al-Husayn ibn al-Tayyib al-Basri, Vol.2. (Damascus: al-Ma'had al-Ilmi al-Dirāsāt al-'Arabiyyah, 1965).
- Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991).
- N.J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburg: Edinburg University Press, 1978).
- Rafiq al-Ajam, *Al-Mantiq 'Ind al-Ghazali fī Abadih al-Aristawiyyah wa Khusūsiyyatihi al-Islāmiyyah* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1989).
- Taj al-Din al-Subki, *Ṭabaqat al-Shāfi'īyyahh al-Kubra*, Vol.3 (Beirut: Dar al-Ma'rifa, n.d).
- Tariq Ramadan, *To Be a European Muslim* (Leicester: Islamic Foundation, 1999).
- Zakiy al-Din Sha'ban, *Uṣūl Fiqh* (Cairo: al-Maktabah al-Tijariyyah bi Miṣr, 1938).