

MENGGUGAT OTORITAS IJMA’
(Studi terhadap Pemikiran al-Fakhr al-Rāzī
dalam Karyanya *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm ‘Ilm al-Uṣūl*)

LAPORAN PENELITIAN INDIVIDUAL

Dr. Akhmad Jalaludin, M.A.

2015

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	2
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	3
ABSTRAK	8
BAB I : PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	9
B. Masalah Penelitian	11
C. Pembatasan Masalah	12
D. Signifikansi Penelitian	12
E. Kajian Riset Sebelumnya	13
F. Kerangka Teoretik	14
G. Metode Penelitian	16
H. Sistematika Laporan Penelitian	20
BAB II : MENGENAL AL-FAKHR AL-RĀZĪ DAN KARYANYA <i>AL-MAḤṢŪL FĪ ‘ILM AL-UṢŪL</i>	
A. Biografi al-Fakhr al-Rāzī	22
B. <i>Al-Maḥṣūl</i> : Puncak Pencapaian <i>Ṭarīqah Mutakallimīn</i>	30
C. Sumber-sumber Hukum Menurut al-Fakhr al-Rāzī	39
BAB III : IJMA’ DALAM PANDANGAN AL-FAKHR AL-RĀZĪ	
A. Definisi Ijma’	42
B. Kehujjahan Ijma’	45
C. Kemungkinan Mengetahui Terjadinya Ijma’	55

BAB IV : POSISI PANDANGAN AL-FAKHR AL-RĀZĪ DAN RELEVANSINYA DENGAN PENGEMBANGAN HUKUM ISLAM	
A. Posisi Pandangan al-Rāzī	58
B. Pandangan Al-Rāzī dalam Peta Pemikiran <i>Uṣūliyyūn</i>	65
C. Relevansi Pandangan al-Rāzī dengan Pengembangan Hukum Islam ...	68
BAB V : PENUTUP	
A. Kesimpulan	75
B. Saran-saran	76
DAFTAR PUSTAKA	77
PROFIL PENELITI	79

KATA PENGANTAR

Puji syukur peneliti panjatkan kepada Allah SWT. Atas rahmat-Nya penelitian dengan judul “Menggugat Otoritas Ijma’ (Studi Pemikiran al-Fakhr al-Rāzī dalam Karyanya *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl*)” bisa diselesaikan.

Peneliti menyadari sepenuhnya bahwa hasil penelitian yang dilaporkan ini masih jauh dari sempurna. Berbagai keterbatasan mengitari peneliti. Kesibukan yang tengah dihadapi peneliti juga menjadi bagian keterbatasan itu. Peneliti berharap pada kesempatan-kesempatan yang akan datang akan terus mengkaji teori dan metodologi hukum Islam, sehingga dapat dihasilkan penelitian-penelitian yang lebih bermanfaat bagi upaya pengembangan hukum Islam menuju terwujudnya bangunan hukum Islam yang lebih aplikabel dan kompatibel dengan perkembangan sosial budaya masyarakat.

Apa pun hasilnya, peneliti berhutang budi kepada banyak pihak, meskipun peneliti tidak dapat memberi balasan selain ucapan terima kasih sebesar-besarnya. Penelitian ini dapat dilakukan dengan bantuan biaya dari anggaran DIPA STAIN Pekalongan tahun 2015. Karena itu, penulis mengucapkan terima kasih kepada Ketua STAIN Pekalongan dan Kepala P3M STAIN Pekalongan. Tidak kalah pentingnya juga peran beberapa kolega yang menyempatkan waktunya untuk mendiskusikan hasil-hasil penelitian ini.

Pada akhirnya, saran, kritik dan masukan untuk pengembangan hasil penelitian ini sangat peneliti harapkan.

Pekalongan, 1 Desember 2015

Dr. Akhmad Jalaludin, MA

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

1. Konsonan tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	alif	--	Tidak dilambangkan
ب	ba'	b	-
ت	ta'	t	-
ث	tsa'	ts	-
ج	jim	j	-
ح	ḥa'	ḥ	h dengan titik di bawahnya
خ	kha'	kh	-
د	dal	d	-
ذ	dzal	dz	-
ر	ra'	r	-
ز	zay	z	-
س	sin	s	-
ش	shin	sh	-
ص	ṣad	ṣ	s dengan titik di bawahnya
ض	ḍad	ḍ	d dengan titik di bawahnya
ط	ṭa'	ṭ	t dengan titik di bawahnya
ظ	zha'	zh	-
ع	'ain	'	Koma terbalik di atas
غ	ghayn	gh	-
ف	fa'	f	-
ق	qaf	q	-
ك	kaf	k	-

ل	lam	l	-
م	mim	m	-
ن	nun	n	-
و	waw	w	-
ه	ha'	h	-
ء	hamzah	a atau '	Apostrof dipakai di tengah atau di akhir kata
ي	ya'	y	--

2. Konsonan rangkap karena *tasydīd* ditulis rangkap

Contoh : عِلَّةٌ ditulis *'illah*

3. Ta' marbuṭah di akhir kata ditulis h

Contoh : مَصْلِحَةٌ ditulis *maṣlaḥah*

4. Vokal pendek

a. --- (fathah) ditulis a

b. --- (kasrah) ditulis i

c. --- (dammah) ditulis u

5. Vokal panjang

a. Fathah + alif ditulis ā

Contoh : قِيَاسٌ ditulis *qiyās*

b. Kasrah + ya' mati, ditulis ī

Contoh : غَنِيمَةٌ ditulis *ghanīmah*

c. Dammah + waw mati, ditulis ū

Contoh : جُمْهُورٌ ditulis *jumhūr*

6. Vokal rangkap

- a. Fathah + ya' mati, ditulis ay

Contoh : بينكم ditulis *baynakum*

- b. Fathah + waw mati, ditulis aw

Contoh : قول ditulis *qawl*

7. Vokal-vokal pendek yang berurutan dalam satu kata, dipisahkan dengan apostrof

Contoh : مؤسّسة ditulis *mu'assasah*

8. Kata sandang alif + lam ditulis al-, baik diikuti huruf syamsiyyah maupun huruf qamariyyah

Contoh : البخارىّ ditulis al-Bukhārī

الشافعيّ ditulis al-Syafi'ī

9. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat tetap ditulis secara terpisah

Contoh : نجم الدينّ ditulis Najm al-Dīn (tidak Najmuddin)

ABSTRAK

Ijma' sering dianggap sebagai salah satu sumber hukum Islam setelah al-Qur'an dan Sunnah. Bahkan ijma' dipandang lebih menentukan dibanding tiga sumber hukum lainnya, yaitu al-Qur'an, Sunnah dan qiyas. Lebih dari itu, ijma' dipandang sebagai landasan hukum yang wajib diterima. Menolak hukum yang telah menjadi obyek ijma' juga dilarang karena pendapat hukum yang telah menjadi ijma' para mujtahid dipandang *qaṭ'i* dan tidak ada kemungkinan hukum lain yang bisa dipandang benar.

Otoritas ijma' yang demikian besar tersebut tentu akan menimbulkan problem, terutama dalam persoalan-persoalan di luar ibadah, yang pada prinsipnya bersifat dinamis dan dapat dipengaruhi oleh kondisi sosial budaya

Namun, berbeda dengan pandangan dominan tersebut, Fakhr al-Dīn al-Rāzī berpendapat bahwa ijma' tidak bersifat *qaṭ'i* dan hukum yang menjadi ijma' para mujtahid juga tidak bersifat *qaṭ'i*. Pandangannya ini menarik untuk dikaji mengingat kedudukannya sebagai pendukung mazhab Imam Syafi'i yang notabene pembela ijma'. Ketajaman pikiran al-Rāzī juga menjadikan kajian terhadap pandangannya tersebut semakin menarik untuk diteliti.

Berangkat dari latar belakang di atas, ada beberapa pertanyaan penelitian yang dapat diajukan: 1) Bagaimana kedudukan ijma' menurut al-Rāzī? 2) Bagaimana posisi pandangan al-Rāzī tentang ijma' dalam peta pemikiran para teoritis hukum Islam (*uṣūliyyūn*)? dan 3) Bagaimana relevansi pandangan al-Rāzī tentang ijma' dengan upaya pengembangan hukum Islam?

Penelitian ini penting dilakukan karena otoritas desisif yang diberikan oleh para ulama kepada ijma' berpotensi menutup ruang bagi pemikiran kritis atau ijtihad ulang dalam rangka pengembangan dan pembaharuan hukum Islam yang lebih memberikan keadilan dan kemaslahatan. Hasil penelitian yang akan dilakukan ini diharapkan memberikan sumbangan bagi pengembangan metodologi hukum Islam (ushul fiqh), khususnya mengenai pandangan dan argumentasi al-Rāzī berkaitan dengan otoritas dan fungsi ijma'. Lebih lanjut, argumentasi tersebut dapat digunakan untuk mengkaji ulang pandangan sebagian besar ulama yang menjadikan ijma' sebagai sumber hukum Islam yang bersifat desisif.

Penelitian ini menggunakan pendekatan ushul fiqh, khususnya teori *qaṭ'i* dan *zannī*. Sedangkan metode analisis data yang digunakan adalah metode analitis-kritis, karena yang menjadi obyek penelitian adalah produk pemikiran manusia yang terkandung dalam karya-karya tercetak.

Dari penelitian dan analisis yang dilakukan dapat disimpulkan. **Pertama**, dalam pandangan al-Rāzī, ijma' merupakan salah satu hujjah atau dalil yang berstatus *zannī* dan tidak *qaṭ'i* karena dalil-dalil yang menjadi dasarnya tidak bersifat *qaṭ'i*. Lebih lanjut, hukum yang diklaim telah disepakati oleh seluruh mujtahid pun bersifat *zannī*, kecuali jika dalil hukum tersebut bersifat *qaṭ'i*. **Kezannīan** hukum yang diklaim telah disepakati juga disebabkan karena klaim terjadinya ijma' tidak bisa dibuktikan atau didukung riwayat yang *qaṭ'i*. **Kedua**, pandangan al-Rāzī tersebut berlawanan dengan *mainstream* di kalangan Sunni, namun juga bukan hanya al-Rāzī yang mempunyai pandangan seperti itu. **Ketiga**, pandangan al-Rāzī tersebut menggugat pandangan yang dominan mengenai *keqaṭ'ian* ijma'. Dengan memandang ijma' sebagai sesuatu yang *zannī* maka ketentuan-ketentuan hukum yang diklaim telah menjadi kesepakatan semua mujtahid dapat ditinjau ulang dan disesuaikan dengan perkembangan sosial yang terjadi, sehingga hukum Islam dapat selalu *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Secara umum ijma' dipahami sebagai konsensus (atau tepatnya kesamaan pendapat hukum) para mujtahid mengenai satu hukum tertentu. Pendapat mereka tersebut merupakan hasil dari ijtihad yang dilakukan dengan menggunakan metode-metode tertentu. Meskipun demikian, ijma' sering dianggap sebagai salah satu sumber hukum Islam, dan ditempatkan pada urutan ketiga setelah al-Qur'an dan Sunnah.¹ Anggapan ijma' sebagai sumber hukum dan penempatannya pada urutan ketiga menunjukkan otoritasnya atas umat Islam, lebih dari qiyas atau metode-metode lain yang digunakan para mujtahid dalam menghasilkan pendapat yang kemudian menjadi kesepakatan mereka (*al-mujma' 'alaih*). Bahkan al-Qarāfi mengatakan bahwa ijma' adalah yang paling menentukan dibanding tiga sumber hukum lainnya, yaitu al-Qur'an, Sunnah dan qiyas.²

Lebih dari itu, ijma' bahkan dipandang sebagai landasan hukum yang wajib diterima. Al-Bazdawī mengatakan, “Orang yang menolak doktrin ijma' berarti menolak agama secara keseluruhan. Ini karena pusat dari semua dasar-dasar agama dan titik kembalinya adalah ijma' kaum muslimin”.³ Al-Sarakhsī juga mengatakan bahwa orang yang menolak validitas ijma' berarti secara tidak langsung berusaha meruntuhkan agama itu sendiri.⁴ Sementara al-Juwaynī

¹ Pada awalnya, ijma' ditempatkan pada urutan keempat setelah al-Qur'an, Sunnah dan qiyas. Urutan ini logis karena pendapat para mujtahid dihasilkan oleh mereka dengan menggunakan metode ijtihad seperti qiyas. Lihat Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup* (Bandung: Pustaka, 1994), 36-37.

² Al-Qarafi, *Syarḥ Tanqīh al-Fuṣūl*, (Kairo, Dār al-Ḥadīts, 1406), 146.

³ Al-Bazdawi, *Kanz al-Wuṣūl ilā Ma'ārif al-Uṣūl* (Karachi, 1966), 247.

⁴ Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), I: 296.

berpendapat bahwa Syari'ah bergantung pada ijma' dengan mengatakan, "Ijma' adalah tali pengikat dan penopang syari'ah dan darinyalah syari'ah memperoleh otentisitasnya".⁵

Bila menolak ijma' sebagai sebuah doktrin merupakan sesuatu yang dilarang, maka menolak hukum yang telah menjadi obyek ijma' juga dilarang. Seseorang tidak boleh melakukan ijtihad dan berpendapat hukum mengenai persoalan yang hukumnya telah disepakati. Tidak ada ruang untuk melakukan ijtihad terhadap persoalan yang telah disepakati. Hal ini karena pendapat hukum yang telah menjadi konsensus para mujtahid menjadi bersifat *qaṭ'i* dan tidak ada kemungkinan hukum lain yang bisa dipandang benar. Hukum tersebut berlaku dan mengikat terhadap semua umat Islam dari semua generasi tanpa ada kemungkinan untuk merubahnya atau mengemukakan pendapat yang berbeda. Karena itu, pengetahuan mengenai hukum-hukum yang telah disepakati menjadi salah satu syarat bagi mujtahid agar dia tidak melakukan ijtihad terhadap persoalan yang hukumnya telah menjadi kesepakatan para mujtahid sebelumnya.⁶

Pemberian otoritas yang bersifat desisif terhadap ijma' menutup kesempatan untuk melakukan ijtihad ulang terhadap persoalan-persoalan yang sesungguhnya bersifat ijtihadiyah; sebagian hukum yang diklaim telah disepakati merupakan hasil ijtihad. Secara *a priori* pendapat hukum yang dikemukakan oleh mujtahid setelah generasi ijma' dianggap pasti salah, entah bagaimana pun argumen dan sudut pandang yang digunakannya. Pendapat hukum yang telah menjadi konsensus diasumsikan terbebas dari kekeliruan,

⁵ Al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), 260.

⁶ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008), 528.

subyektifisme dan berbagai pengaruh kondisi sosial (budaya, ekonomi, politik) ketika para mujtahid *ahl al-ijmā'* berpendapat.

Otoritas *ijma'* yang demikian besar tersebut tentu akan menimbulkan problem, terutama dalam persoalan-persoalan di luar ibadah, yang pada prinsipnya bersifat dinamis dan dapat dipengaruhi oleh kondisi yang mengitari sebuah persoalan hukum. Perubahan sosial yang besar dan tidak terbayangkan oleh generasi *ahl al-ijmā'* dapat menyebabkan hukum yang telah menjadi konsensus mereka tidak lagi relevan bagi generasi berikutnya. Jika hukum yang telah disepakati tetap dipertahankan meskipun sudah tidak lagi relevan dengan realitas sosial yang ada, maka umat Islam akan meninggalkannya dan menggantinya dengan hukum lain yang berasal dari luar Islam, atau tetap menggunakannya meskipun justru menimbulkan ketidakadilan atau madlarat.

Namun sesungguhnya di tengah pandangan tentang otoritas *ijma'* di atas, terdapat pandangan berbeda dari seorang tokoh mazhab Syafi'i, yakni Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Menurutnya, *ijma'* tidak bersifat *qaṭ'i* dan hukum yang menjadi *ijma'* para mujtahid juga tidak bersifat *qaṭ'i*.⁷ Pandangannya ini menarik untuk dikaji mengingat kedudukannya sebagai pendukung mazhab Imam Syafi'i yang notabene pembela *ijma'*. Ketajaman pikiran al-Rāzī yang dikenal luas juga menjadikan kajian terhadap pandangannya tersebut semakin menarik untuk diteliti, yaitu bagaimana argumen dan reasoning yang menjadi dasar pandangannya.

B. Masalah Penelitian

Berangkat dari latar belakang di atas, ada beberapa pertanyaan penelitian yang dapat diajukan.

⁷ Fakhrud-dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), II: 25.

1. Bagaimana kedudukan ijma' menurut al-Rāzī?
2. Bagaimana posisi pandangan al-Rāzī tentang ijma' dalam peta pemikiran para teoritis hukum Islam (*uṣūliyyūn*)?
3. Bagaimana relevansi pandangan al-Rāzī tentang ijma' dengan upaya pengembangan hukum Islam?

C. Pembatasan Masalah

Ada banyak persoalan seputar ijma'. Mulai dari definisi ijma', argumen otoritas ijma', syarat-syarat ijma', periode untuk ijma', masalah yang menjadi obyek ijma', dalil yang menjadi sandaran ijma' (*mustanad al-ijma'*) dan beberapa masalah yang lain. Dari sejumlah persoalan tersebut, penelitian yang akan dilakukan ini difokuskan pada persoalan otoritas ijma' dan fungsinya menurut al-Rāzī dan relevansi pandangan al-Rāzī tersebut dengan pengembangan hukum Islam. Namun meskipun penelitian yang akan dilakukan hanya mengkaji dan menganalisis pandangan-pandangan al-Rāzī tentang otoritas dan fungsi ijma', namun pandangan-pandangannya tentang persoalan-persoalan lain akan dikemukakan dan dijadikan sebagai acuan dalam mengkaji dan menganalisis dua persoalan tersebut.

D. Signifikansi Penelitian

Penelitian ini penting dilakukan karena otoritas desisif yang diberikan oleh para ulama kepada ijma' berpotensi menutup ruang bagi pemikiran kritis atau ijtihad ulang yang dilakukan dalam rangka pengembangan dan pembaharuan hukum Islam yang lebih memberikan keadilan dan kemaslahatan. Hasil penelitian yang akan dilakukan ini diharapkan 1) memberikan sumbangan pemikiran yang secara kognitif bermanfaat bagi pengembangan metodologi hukum Islam (*ushul fiqh*), khususnya mengenai pandangan dan argumentasi al-

Rāzī berkaitan dengan otoritas dan fungsi ijma'. Lebih lanjut, argumentasi tersebut dapat digunakan untuk mengkaji ulang pandangan sebagian besar ulama yang menjadikan ijma' sebagai sumber hukum Islam yang bersifat desisif. Sehingga penelitian ini juga diharapkan 2) memberikan sumbangan teoritis bagi ushul fiqh, khususnya tentang otoritas dan fungsi ijma'. Lebih jauh, hasil penelitian ini diharapkan 3) memberikan sumbangan bagi pengembangan hukum Islam yang lebih memenuhi kebutuhan umat Islam pada khususnya dan umat manusia pada umumnya terhadap keadilan dan kemaslahatan yang menjadi tujuan syariat Islam itu sendiri.

E. Kajian Riset Sebelumnya

Pembahasan tentang ijma' selalu ada dalam karya-karya ushul fiqh dengan menempatkannya sebagai salah satu sumber atau landasan hukum Islam. Namun tampaknya karya pertama yang secara khusus mengkaji ijma' adalah kitab *al-ijmā' fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* karya 'Alī 'Abd al-Rāziq. Dalam karya ini penulisnya menunjukkan bahwa doktrin ijma' muncul sebagai upaya para ulama klasik untuk menghindarkan ummat dari ijthad-ijthad yang tidak berdasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah.⁸

Kajian modern tentang ijma' juga dilakukan oleh Ahmad Hasan. Dalam bukunya *The Doctrine of Ijma' in Islam* yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Ijma'*, Hasan mengkaji berbagai persoalan seputar ijma', termasuk di dalamnya adalah persoalan otoritas dan nilai ijma'. Menurutnya argumen para pendukung ijma' tidak pernah memuaskan; teori ijma' selalu terbuka bagi kritik.⁹ Namun sayangnya, meskipun mengutip

⁸ 'Alī 'Abd al-Rāziq, *al-Ijma' fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabi, tth.)

⁹ Hasan, *Ijma'*, 80.

pendapat al-Rāzī dalam kitab *Mafātih al-Ghayb*, namun Hasan tidak mengungkap pendapat al-Rāzī sebagaimana ia tulis dalam *al-Maḥṣūl*. Padahal, justru dalam kitab inilah al-Rāzī mengemukakan pandangannya secara cukup lengkap mengenai ijma’.

Kajian lain dilakukan oleh George F. Hourani. Dalam tulisan berjudul *The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam* yang dimuat dalam jurnal *Studia Islamica* edisi 21, Hourani menyimpulkan bahwa tidak ada dasar kuat bagi doktrin tradisional tentang ijma’.¹⁰ Namun sayangnya, kajian ini sama sekali tidak memberi perhatian pada pandangan al-Rāzī .

Kajian lain yang lebih mendalam dilakukan oleh Wael B. Hallaq. Dalam tulisan berjudul *On The Authoritativeness of Sunni Consensus* yang dimuat dalam *International Journal of Middle East Studies* edisi 18, Hallaq menunjukkan bahwa argumen otoritas ijma’ mengalami perkembangan, dari yang awalnya hanya dengan argumen al-Qur’an dan hadis, hingga argumen berupa konsep al-tawatur bi al-ma’na, induksi dan konsep adat masyarakat muslim.¹¹ Tulisan ini juga hampir tidak menyinggung pandangan al-Rāzī kecuali pada bagian tambahan (*Addenda*) yang dimuat dalam buku kumpulan tulisan Hallaq yang diberi judul *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Itu pun dibuat tanpa analisis sama sekali.¹²

F. Kerangka Teoretik

Dalam teori hukum Islam, setiap dalil memiliki dua sisi, yaitu sisi *tsubūt* atau *wurūd* dan sisi *dalālah*. *Tsubūt* adalah tingkat kedudukan dan

¹⁰ George F. Hourani, “The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam” dalam *Studia Islamica* edisi 21 (1964), 59.

¹¹ Wael B. Hallaq, “On The Authoritativeness of Sunni Consensus” dalam *International Journal of Middle East Studies* edisi 18 (New York, 1986), 449.

¹² Wael B. Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (Hamphshire: Ashgate, 1994).

kekuatannya sebagai dalil. Jika dalil itu berupa informasi maka sisi ini menyertakan aspek *wurūd* nya, yakni tingkat valilditas transmisi dalil tersebut dari sumber informasi. Sedangkan *dalālah* adalah tingkat ketegasan penunjukan suatu dalil terhadap hukum. Masing-masing sisi tersebut mempunyai satu dari dua kemungkinan status, yakni *qaṭ'iy* dan *zhanniy*.

Dari sisi *tsubūt*nya, sebuah dalil dinilai *qaṭ'iy al-tsubūt* jika kedudukannya sebagai dalil hukum bersifat pasti tanpa ada keraguan, dan disebut *qaṭ'iy al-wurūd* jika dalil yang berupa informasi bisa dipastikan asli berasal dari sumbernya. Sebaliknya, dalil tersebut dinilai *zhanniy al-tsubūt* jika kedudukannya sebagai dalil hukum masih mengandung sedikit keraguan dan disebut *zhanniy al-wurūd* jika keaslian dalil yang berupa informasi masih mengandung sedikit keraguan. Sedangkan dari sisi *dalālah*nya, sebuah dalil dinilai *qaṭ'iy al-dalālah* jika penunjukan sebuah dalil kepada hukum atau ketentuan tertentu bersifat pasti dan tidak ada kemungkinan menunjuk kepada hukum atau ketentuan yang lain. Sebaliknya, sebuah dalil dinilai *zhanniy al-dalālah* jika penunjukannya kepada suatu hukum atau ketentuan tertentu tidak bersifat pasti dan masih mengandung kemungkinan untuk menunjuk kepada hukum atau ketentuan yang lain.¹³

Kedudukan (*tsubūt* atau *wurūd*) al-Qur'an sebagai sebuah dalil dibuktikan oleh kemukjizatannya, kedudukan Sunnah didasarkan pada al-Qur'an, dan kedudukan dalil-dalil lain didasarkan pada al-Qur'an dan Sunnah. Kedua dalil atau sumber hukum ini menjadi tumpuan dalil-dalil lain karena keduanya berasal dari pemilik otoritas *tasyrī'*. Namun Sunnah yang mewujud dalam bentuk hadis tidaklah sama dengan al-Qur'an. Semua ayat al-Qur'an dipastikan asli dari sumbernya (*qaṭ'iy al-wurūd*), yakni Allah, sedangkan hadis

¹³ Muhammad Mu'adz bin Mustafa Khinn, *al-Qaṭ'iy wa al-Zhanniy fī al-Tsubūt wa al-Dalālah 'inda al-Uṣūliyyīn* (Dār al-Kalim, 2007).

tidak semuanya dapat dipastikan asli berasal dari Nabi. Namun dari sisi *dalālah*nya, baik al-Qur'an maupun hadis sama-sama mempunyai kemungkinan *qaṭ'iy* dan *zhanniy*.

Karena kedudukan ijma' didasarkan pada al-Qur'an dan hadis maka tingkat kedudukan/*tsubūt*nya ditentukan oleh ayat atau hadis yang menjadi dasarnya tersebut. Jika sebuah dalil mempunyai status *qaṭ'iy* dari dua sisinya, maka hukum atau ketentuan yang didasarkan atasnya juga bersifat *qaṭ'iy*. Namun jika salah satu atau kedua sisi tersebut bersifat *zhanniy* maka hukum atau ketentuan tersebut bersifat *zhanniy*. Dengan kata lain, bagaimana tingkat kedudukan ijma' harus dilihat bagaimana status ayat al-Qur'an dan hadis Nabi yang menjadi dasarnya.

Jika sebuah ketentuan didasarkan pada ayat yang *qaṭ'iy al-dalālah* dan hadis yang *qaṭ'iy al-dalālah* dan *qaṭ'iy al-wurūd* maka kedudukan ketentuan tersebut bersifat *qaṭ'iy*. Artinya, ketentuan tersebut pasti benar, tidak ada kemungkinan lain, dan karenanya harus diterima dan tidak boleh ditolak. Tidak ada peluang untuk melakukan ijtihad ulang atau perubahan terhadap ketentuan tersebut, meskipun zaman telah berganti dan kondisi sosial telah berubah. Karena itu, penilaian bahwa sebuah ketentuan bersifat *qaṭ'iy* dapat menyebabkan ketidaksesuaian ketentuan tersebut dengan kebutuhan masyarakat seiring dengan perubahan sosial yang dialami mereka.

G. Metode Penelitian

1. Sumber Data

Penelitian ini bersifat kepustakaan (*library research*). Karena itu data-data yang dihimpun merupakan data-data kepustakaan yang representatif dan relevan dengan obyek studi ini.

Sumber-sumber data yang digunakan dapat dikelompokkan ke dalam dua kategori: sumber primer dan sumber sekunder. Yang termasuk dalam sumber primer dalam penelitian ini adalah karya-karya yang ditulis oleh al-Rāzī, terutama kitab *al-Maḥsūl fī ‘Ilm al-Uṣūl*. Sedangkan yang termasuk dalam sumber sekunder adalah : (1) Karya-karya tentang pemikiran al-Rāzī yang ditulis oleh orang lain. Dalam penggunaan sumber sekunder ini peneliti berusaha membedakan antara opini, interpretasi dan pikiran-pikiran subyektif spekulatif. (2) karya-karya lain yang terkait otoritas ijma’ secara umum.

2. Pengumpulan Data

Pengumpulan data adalah prosedur yang sistemik dan terstandar untuk memperoleh data yang diperlukan. Aspek ini merupakan bagian yang penting dalam setiap penelitian. Masalah yang telah dirumuskan dalam sebuah penelitian dapat tidak terpecahkan hanya karena metode yang digunakan untuk mengumpulkan data tidak memungkinkan untuk (atau tidak dapat) menghasilkan data seperti yang diinginkan.

Sebagai sebuah penelitian pustaka, peneliti mencari, melacak, menggali dan mengumpulkan data-data baik dalam buku-buku/kitab-kitab maupun tulisan-tulisan lepas yang relevan dengan obyek penelitian. Dalam pelacakan dan pengumpulan data ini, peneliti memprioritaskan sumber-sumber primer, dengan tetap memperhatikan sumber-sumber sekunder. Langkah ini diambil karena sumber-sumber sekunder sangat penting untuk mengkritisi dan menganalisis pemikiran al-Rāzī yang menjadi obyek kajian ini.

3. Pengolahan Data

Setelah data-data yang diperlukan terkumpul, langkah selanjutnya adalah mengolah data-data tersebut. Dalam pengolahan ini, data-data yang diperoleh diklasifikasikan dalam beberapa kelompok : (1) latar belakang

pendidikan dan sosial al-Rāzī , (2) sumber-sumber dan metodologi hukum Islam dalam pandangan al-Rāzī , (3) pandangan al-Rāzī tentang otoritas ijma', dan (4) pandangan para ulama lain tentang otoritas ijma'. sistematika. Dalam setiap item klasifikasi ini terdapat item-item yang merupakan sub-klasifikasi. Karena itu dalam pengolahan data, data-data itu juga dipisah-pisahkan sesuai dengan materi masing-masing item sub-klasifikasi. Langkah-langkah ini ditempuh untuk mempermudah dan mensistematisir analisis data selanjutnya.

4. Analisis Data

Metode analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode analitis-kritis, karena yang menjadi obyek penelitian adalah produk pemikiran manusia yang terkandung dalam karya-karya tercetak.¹⁴ Karya-karya yang menjadi sumber data penelitian ini bisa berupa naskah primer maupun naskah sekunder. Naskah primer adalah naskah yang memuat karangan atau gagasan asli seseorang, sedangkan naskah sekunder adalah naskah yang ditulis seseorang yang memuat gagasan orang lain. Dalam naskah sekunder sering juga termuat pembahasan dan kritik seseorang terhadap gagasan orang lain. Gagasan yang terkandung dalam naskah primer disebut sebagai gagasan primer, dan pembahasan serta kritik seseorang terhadap gagasan orang lain yang termuat dalam naskah sekunder disebut gagasan sekunder.¹⁵

Dalam penelitian ini, yang dipandang sebagai naskah primer adalah karya-karya al-Rāzī , terutama kitab *al-Maḥṣūl*. Sedangkan yang dipandang

¹⁴Nama lain yang sering digunakan adalah deskriptif-analitis. Namun nama ini kurang menonjolkan aspek kritis yang justru sangat penting dalam mengembangkan sintesis. Sebutan yang lengkap sebenarnya adalah metode deskriptif-analitis-kritis, namun terdengar terlalu panjang, sehingga disingkat menjadi analitis-kritis dengan aspek deskripsi sudah terkandung di dalamnya. Lihat Jujun S. Suriasumantri, "Penelitian Ilmiah, Kefilsafatan, dan Keagamaan: Mencari Paradigma Kebersamaan" dalam M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, (Bandung: Penerbit Nuansa, 2001), 68.

¹⁵*Ibid.*

sebagai naskah sekunder adalah karya-karya tentang pemikiran al-Rāzī , khususnya tentang ijma', yang ditulis oleh orang lain, dan karya-karya tentang ijma' pada umumnya serta karya-karya yang mempunyai relevansi dengan subjek penelitian ini.

Fokus penelitian analitis-kritis adalah mendeskripsikan, membahas, dan mengkritik gagasan primer yang selanjutnya “dikonfrontasikan” dengan gagasan primer yang lain dalam upaya melakukan studi yang berupa perbandingan, hubungan, dan pengembangan model. Karena itu, langkah-langkah dalam penelitian analitis-kritis meliputi (1) mendeskripsikan gagasan primer yang menjadi obyek penelitian, (2) membahas atau menafsirkan gagasan primer tersebut (3) melakukan kritik terhadap gagasan primer yang telah ditafsirkan (4) melakukan “studi analitik” dan (5) menarik kesimpulan.¹⁶

Sebagai langkah pertama, penelitian ini mendeskripsikan sebagai gagasan primer persoalan otoritas dan fungsi ijma' sebagaimana yang menjadi pendapat al-Rāzī yang merupakan obyek penelitian. Gagasan primer ini dapat diperoleh dari naskah primer dan dapat pula dari naskah sekunder.

Langkah kedua adalah membahas pandangan-pandangan al-Rāzī tentang otoritas dan fungsi ijma', yang pada hakikatnya adalah memberikan semacam penafsiran peneliti terhadap gagasan yang telah dideskripsikan. Untuk melengkapi dan memperkaya pembahasan ini, peneliti akan memanfaatkan gagasan sekunder, yakni hasil pembahasan orang lain yang melakukan hal yang sama terhadap gagasan primer.

Langkah ketiga adalah melakukan kritik terhadap gagasan primer yang telah ditafsirkan tersebut. Kritik ini dilakukan atas asumsi bahwa semua gagasan manusia tidak sempurna dan dalam ketidaksempurnaan itu terkandung

¹⁶ *Ibid.*, 69-71.

kelebihan dan kekurangan. Sebagaimana dalam langkah kedua, dalam langkah ketiga ini gagasan sekunder yang berupa kritik juga dimanfaatkan sebagai bahan bandingan dan pengayaan.

Langkah ketiga ini diiringi dengan langkah keempat, yaitu melakukan “studi analitik” yang dalam penelitian ini dilakukan dalam bentuk studi perbandingan dan studi hubungan. Studi perbandingan dilakukan dengan cara mengkomparasikan pandangan al-Rāzī dengan para *uṣūliyy* lain, guna melihat perbedaan-perbedaan pemikiran di antara mereka dan mengetahui kelebihan dan kekurangan masing-masing, khususnya dari sisi metodologi yang mereka gunakan. Untuk ini, analisis dilakukan dengan menggunakan pendekatan ushul fiqh. Sedangkan studi hubungan dilakukan untuk mengkaji hubungan atau relevansi pandangan al-Rāzī dengan perkembangan sosial belakangan ini. Analisis terhadap berbagai ketentuan hukum yang dipandang telah disepakati diperlukan untuk tujuan ini.

Selanjutnya, langkah terakhir dalam penelitian analitis-kritis adalah menyimpulkan hasil penelitian.

H. Sistematika Laporan Penelitian

Laporan penelitian ini disajikan dengan sistematikan sebagai berikut.

Bab pertama, yang merupakan pendahuluan, terdiri atas latar belakang masalah, rumusan masalah, pembatasan masalah, signifikansi penelitian, kajian penelitian terdahulu, kerangka teoretik, metode penelitian dan sistematika laporan penelitian.

Bab kedua memaparkan biografi dan pemikiran al-Rāzī serta karakteristik kitabnya, *al-Maḥṣūl fi ‘Ilm al-Uṣūl*. Bab ini dibagi ke dalam beberapa subbab yang memuat biografi al-Rāzī, kandungan dan karakteristik al-Maḥṣūl, serta sumber-sumber hukum menurut al-Rāzī.

Bab ketiga mendeskripsikan pandangan al-Rāzī tentang ijma'. Dimulai dari pemaparan tentang definisi ijma', kemudian kehujjahan ijma' dan kemungkinan mengetahui terjadinya ijma'.

Bab empat merupakan bab analisis. Dalam bab ini peneliti menganalisis posisi pandangan al-Rāzī tentang otoritas ijma' dan relevansinya dengan pengembangan hukum Islam.

Bab terakhir adalah penutup, terdiri atas kesimpulan penelitian dan rekomendasi yang berangkat dari hasil penelitian ini.

BAB II

MENGENAL AL-FAKHR AR-RĀZĪ DAN KARYANYA *AL-MAḤṢŪL FĪ ‘ILM AL-UṢŪL*

A. Biografi Fakhruddin al-Rāzī

Dunia intelektual Islam klasik memiliki dua nama besar al-Rāzī . Yang pertama adalah Abu Bakr Muhammad bin Zakariya al-Rāzī atau dikenal sebagai *Rhazes* di Dunia Barat, merupakan salah seorang pakar sains dan ahli filsafat. Ia lahir di Rayy, Iran, pada tahun 865 M/251 H dan meninggal di sana pula pada tahun 925 M/313 H. Beliau telah berkontribusi dalam bidang pengobatan, kimia dan filsafat.¹⁷ Sedangkan yang kedua adalah Abu ‘Abdillah Muhammad ibn ‘Umar ibn al-Husain ibn al-Hasan ibn ‘Ali, yang dikenal dengan nama gelar Fakhruddin al-Rāzī atau secara singkat al-Fakhr al-Rāzī. Al-Rāzī yang kedua ini adalah seorang ensiklopedis yang mendalami, menguasai dan menulis karya-karya dalam bidang tafsir, kalam, fiqh, ushul fiqh, filsafat dan logika. Di antara karya besarnya dalam bidang ushul fiqh adalah *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl*.

1. Kelahiran dan Lingkungan Al-Rāzī

Fakhruddin al-Rāzī lahir pada tanggal 25 Ramadhan di Rayy, sebuah kota kecil di wilayah Persia. Mengenai tahun kelahirannya, para sejarawan berbeda pendapat: apakah 544 H ataukah 543 H. Al-Subkī di dalam *Thabaqatnya* cenderung kepada tahun 543, sementara al-Dzahabi dalam *al-Siyar* memilih pendapat kedua (544 H). Muhammad ‘Abd al-Qadir ‘Atha, *mu’alliq* kitab *al-Maḥṣūl* yang diterbitkan Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah tahun 1420/1999 menilai

¹⁷ http://ms.wikipedia.org/wiki/Abu_Bakar_Muhammad_bin_Zakaria_al-Rāzī

pendapat ini lebih kuat.¹⁸ Begitu pula Ṭāhā Jabir Fayyadl al-‘Ulwani, *muhaqqiq* kitab *al-Mahṣūl* yang diterbitkan *Lajnah al-Buhuts wa at-ta’lif wa at-tarjamah wa an-nasyr* Riyadl tahun 1981. Ia berargumen dengan perkataan al-Fakhr al-Rāzī dalam kitab tafsirnya terhadap surat Yusuf ketika ia menjelaskan tawakkal, “Pengalaman ini telah saya alami sejak usia dini hingga sekarang ini di mana usiaku mencapai 57 tahun.” Sementara, al-Fakhr al-Rāzī sendiri mengatakan bahwa ia menyelesaikan penulisan tafsir surat tersebut pada tahun 601. Sehingga dapat disimpulkan bahwa dia lahir pada tahun 544 H.¹⁹

Fakhruddin al-Rāzī sangat beruntung. Ia dilahirkan dari dan dibesarkan dalam keluarga intelektual. Ayahnya, Imam Dliya’uddin ‘Umar termasuk salah seorang ulama besar Syafi’iyyah, orator dan tokoh intelektual di kota Rayy, ahli fiqh, ushul fiqh dan sastra. Ia mempunyai karya-karya dalam bidang fiqh dan kalam. Yang terpenting di antaranya adalah *Ghāyah al-Marām fī ‘Ilm al-Kalām*, sebuah kitab yang dinilai oleh al-Subkī sebagai salah satu kitab yang paling luas dan paling cermat dalam khazanah Sunni.

Al-Fakhr al-Rāzī kecil berada dalam bimbingan ayahnya tersebut. Sehingga bagi dia, ayahnya adalah orang tua sekaligus gurunya dalam arti yang sebenar-benarnya. Dia mencukupi kebutuhan intelektual al-Fakhr al-Rāzī sehingga tidak perlu belajar dengan orang lain, sampai saat ia dipanggil oleh Tuhan pada tahun 559 H. Dari ayahnya itu pula al-Fakhr al-Rāzī pertama kali belajar ushul fiqh.

Selain dukungan keluarganya, al-Fakhr al-Rāzī juga dikaruniai daya ingat yang mengagumkan, pikiran yang kritis dan kecerdasan yang luar biasa

¹⁸ Muhammad ‘Abdul Qadir ‘Atha, “al-Imam Abu ‘Abdillah Fakhruddin al-Rāzī fi Suthur” dalam al-Imam Abi ‘Abdillah Muhammad ibn ‘Umar ibn al-Husain Fakhruddin al-Rāzī, *al-Mahshul fi ‘Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), I: a

¹⁹ Thaha Jabir Fayyadl al-‘Alwani, “Muqaddimah al-Muhaqqiq” dalam Fakhruddin al-Rāzī, *al-Mahshul fi ‘Ilm Ushul al-Fiqh* (Riyadl: Lajnah al-Buhus wa at-Ta’lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr, 1981), I: 3.

serta kemauan untuk belajar yang tinggi, yang jarang dimiliki orang lain pada masanya. Karena itu, dia mampu dalam waktu singkat menguasai banyak kitab para pendahulunya, seperti *al-Syāmil fī ‘Ilm al-Kalām* karya Imam al-Ḥaramayn, *al-Mustaṣfā* karya al-Ghazālī dan *al-Mu’tamad* karya Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī al-Mu’tazilī. Bahkan kedua kitab induk ushul fiqh ini berhasil dihafal di luar kepala.²⁰

Fakhruddin al-Rāzī hidup pada seluruh paruh kedua abad ke-6 H. dan enam tahun dari paruh pertamanya serta enam tahun pula dari abad ke-7 H. Tahun-tahun ini merupakan tahun paling kritis dunia Islam. Ekspansi Kristen-Barat yang telah dimulai pada tahun 494 H. masih terus berlangsung hingga hampir 200 tahun lamanya. Dinasti ‘Abbasiyah saat itu berada dalam periode kedua di mana khalifah hanya sekedar simbol, sementara kekuasaan terpecah-pecah di tangan para sultan di wilayah masing-masing. Kehancuran umat Islam secara politik ini berpengaruh besar terhadap kondisi sosial ekonomi mereka saat itu.

Meskipun begitu, kehidupan intelektual dan kebudayaan tetap hidup dan bersemangat. Perhatian para intelektual dan dukungan para penguasa terhadap pengembangan ilmu pengetahuan tetap besar. Mereka mendirikan sekolah-sekolah dan membiayai penyelenggaraan pendidikan dan penerbitan.

Rayy, kota di mana Fakhruddin al-Rāzī lahir dan tumbuh besar, juga sangat berpengaruh terhadap perkembangan dan karakter intelektualnya. Meskipun kecil, kota ini menjadi pusat berkumpulnya berbagai pemikiran dan mazhab, sehingga sekolah-sekolah kota ini begitu luas. Di dalamnya terdapat

²⁰ *Ibid.*

representasi dari hampir setiap pemikiran dan aliran dari berbagai bidang ilmu. Semuanya hidup dalam kota kecil ini dalam bentuk yang mengagumkan.²¹

2. Pendidikan Fakhruddin al-Rāzī

Al-Fakhr al-Rāzī berpendapat bahwa mempelajari ilmu, semua ilmu, hukumnya wajib syar'i. Karena itu, dia mencintai dan menekuni berbagai ilmu tanpa membeda-bedakan, kecuali dari sisi bahwa sebagian lebih utama daripada yang lain. Menurutnya, ilmu apapun pasti akan bernilai wajib, atau menjadi penyempurnanya yang wajib (*la yatimmu al-wājib illā bihi*), atau diperlukan untuk mewujudkan kemaslahatan, atau perlu dipelajari untuk mengetahui madlarat dan bahayanya dan, selanjutnya, mengajak orang untuk menjauhinya.²² Karena itu, Fakhruddin al-Rāzī mempelajari berbagai cabang ilmu: tafsir, kalam, fiqh, ushul fiqh, filsafat, tasawuf, kedokteran dan psikologi, sebagaimana tercermin dari buku-buku yang ditulisnya dan para tokoh yang menjadi gurunya.

Setelah belajar dari ayahnya, al-Fakhr al-Rāzī melanjutkan pendidikannya dengan sejumlah guru yang merupakan ulama-ulama terkemuka pada masa itu. Dia mengunjungi dan tinggal di beberapa kota, yaitu Khawarizmi, Khurasan dan, terakhir, Herat (Afganistan), untuk belajar dan mengajar.²³ Di antara gurugurunya adalah:²⁴

- a. Salman ibn Nasir ibn 'Imran ibn Muhammad ibn Isma'il ibn Ishaq ibn Zaid ibn Ziyad ibn Maymun ibn Mahran, Abu al-Qasim al-Anshari, salah seorang murid Imam al-Haramayn.

²¹ *Ibid.*, h. 1-2.

²² *Ibid.*, h. 3-4.

²³ Sya'bān Muhammad Isma'il, *Uṣūl al-Fiqh: Tārīkhuhu wa Rijāluhu* (Mekkah: Dār al-Salām, 1998), h. 238.

²⁴ 'Abdul Qādir 'Aṭā, "al-Imām...", h. a-b.

- b. ‘Abd al-Malik ibn ‘Abdullah ibn Yusuf ibn ‘Abdullah ibn Yusuf ibn Muhammad, yang terkenal dengan nama Imam al-Haramayn Dliya’uddin Abu al-Ma’ali al-Juwayni.
- c. Ibrahim ibn Muhammad ibn Ibrahim ibn Mahran, al-Imam Ruknuddin Abu Ishaq al-Isfirayani, seorang pakar teologi dan hukum Islam dari Khurasan.
- d. Abu al-Husain Muhammad ibn Muhammad ibn ‘Abdurrahman ibn as-Sa’id al-Bahili.
- e. ‘Ali ibn Isma’il ibn Ishaq ibn Salim ibn Isma’il ibn Abdullah ibn Musa ibn Bilal ibn Abu Bard ibn Abu Musa, seorang teolog yang terkenal dengan nama asy-Syaikh Abu al-Hasan al-Asy’ari al-Bashri.
- f. Muhammad ibn ‘Abdul Wahhab ibn Salam Abu Ali al-Jubba’i, seorang tokoh teolog Mu’tazilah.
- g. al-Husain ibn Mas’ud ibn Muhammad Abu Muhammad al-Baghawi. Dari tokoh ini, Fakhruddin al-Rāzī mendalami filsafat, di samping dari guru lainnya, terutama Majduddin al-Jilli.
- h. Al-Husain ibn Muammad ibn Ahmad al-Qadli, Abu ‘Ali al-Maruzi.
- i. ‘Abdullah ibn Ahmad ibn ‘Abdullah al-Maruzi, Abu Bakr al-Qaffal ash-Shaghir.
- j. Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Abdullah
- k. Ibrahim ibn Ahmad Abu Ishaq al-Maruzi
- l. Ahmad ibn ‘Umar ibn Sari’ al-Qadli Abu al-‘Abbas al-Baghdadi.
- m. ‘Usman ibn SA’id ibn Bashr Abu al-Qasim al-Anmati al-Baghdadi al-Ahwal.
- n. Isma’il ibn Yahya ibn Isma’il ibn ‘Amr ibn Ishaq, Abu Ibrahim al-Mazni al-Mishri

- o. Muhammad ibn Idris ibn al-‘Abbas ibn ‘Usman ibn asy-Syafi’ ibn as-Sayb ibn ‘Ubaid ibn Abu Yazid ibn Hasyim ibn ‘Abdul Muthallib kakek Rasulullah saw.

3. Posisi Intelektual Fakhrudin al-Rāzī

Al-Fakhr al-Rāzī merupakan seorang intelektual ensiklopedis. Sebagai hasil kajiannya atas berbagai cabang ilmu secara tekun, teliti dan mendalam maka ia menjadi seorang ilmuwan yang menguasai berbagai cabang ilmu. Dia adalah seorang *ushuli* terkemuka, faqih zamannya, mutakallim handal, mufassir besar, filosof, ahli bahasa, penyair, orator dan juga pendidik. Ia menghasilkan satu atau lebih karya dalam setiap cabang ilmu yang ia pelajari.

Ia hidup berpindah-pindah dari satu kota ke kota lain untuk mengembangkan ilmunya. Dari Rayy, tempat ia dilahirkan dan dibesarkan, al-Fakhr al-Rāzī hijrah ke Khawarizmi, lalu ke Mā Warā’a al-Nahr, terus ke Khurasan. Di setiap kota tersebut dia dikerumuni para ulama yang ingin belajar dan berdiskusi dengannya. Kota terakhir yang ia kunjungi dan menjadi tempat tinggalnya hingga akhir hayatnya adalah Herat, Afganistan. Di kota inilah al-Fakhr al-Rāzī semakin memantapkan dirinya sebagai ulama besar. Kuliah-kuliahnya dihadiri oleh seluruh lapisan masyarakat: dari raja, para menteri, para pejabat lain, para ulama, hingga masyarakat awam dan kalangan fakir miskin. Bisa dikatakan bahwa ke manapun ia pergi, al-Fakhr al-Rāzī selalu disambut dengan penghormatan dan takzim.²⁵ Masyarakat kota ini memanggilnya dengan sebutan Syaikh al-Islam,²⁶ sebuah gelar kehormatan yang menunjukkan ketinggiannya dalam ilmu dan ketakwaan.

²⁵ Sya’ban, *Ushul*, h. 238

²⁶ Al-‘Alwani, “Muqaddimah.” h. 4.

Kepakaran al-Fakhr al-Rāzī ini dapat dilihat pula dari pengakuan dan pujian ulama-ulama besar lain kepadanya. Al-‘Allamah ibn al-Subki dalam *Thabaqatnya*, al-Fakhr al-Rāzī adalah “seorang pemuka mutakallimin, memiliki kapasitas yang tinggi dalam melakukan kajian kritis terhadap berbagai ilmu, memiliki kemampuan dalam makna-makna terdalam baik manthuq maupun mafhum...” Imam al-Dzahabi dalam *as-Siyamya* mengatakan bahwa al-Fakhr al-Rāzī adalah “seorang *al-‘allamah al-kabir*, menguasai berbagai cabang ilmu, ahli ushul fiqh, mufassir, pentolan orang-orang pintar dan bijak dan penulis produktif.” Al-‘Allamah ibn Khallikan menilainya sebagai “faqih syafi’i, tiada duanya pada masanya, puncak orang-orang semasanya dalam bidang kalam dan logika, memiliki karya-karya dalam berbagai cabang ilmu, juga pemberi nasihat yang mencerahkan...”²⁷

Dalam bidang fiqh, al-Fakhr al-Rāzī adalah seorang tokoh Syafi’iyyah. Karyanya *Manāqib al-Imām al-Syāfi’ī* cukup menjadi bukti kesetiaannya pada mazhab ini. Bahkan ia rela berapologi untuk membela Imam al-Syafi’i atas kekurangannya dalam merumuskan ushul fiqh dalam kitabnya *al-Risālah*.²⁸ Karena itu, secara umum pendapat-pendapatnya dalam bidang fiqh sejalan dengan pendapat-pendapat Syafi’iyyah. Tapi sesungguhnya perlu diteliti kemungkinan bahwa al-Fakhr al-Rāzī memiliki pendapat-pendapat yang berbeda dengan dan terlepas dari Syafi’iyyah. Hal ini mengingat kemandiriannya dalam ilmu ushul fiqh. Meskipun banyak mengikuti Syafi’iyyah dan sering menyebut pernyataan-pernyataan Imam al-Syafi’i dalam masalah-masalah *uṣūl*, tetapi dia sering mendiskusikan pendapat-pendapat dari kalangan

²⁷ ‘Abdul Qadir ‘Atha, “al-Imam.”, h. t

²⁸ Wael B. Hallaq, *Melacak Akar-akar Kontroversi*, terjemahan Abdul Basith Junaedy (Surabaya: Srikandi, 2005), 129.

Syafi'iyah, seperti Imam al-Juwayni dan al-Ghazali, yang menunjukkan ketidaksepakatan al-Fakhr al-Rāzī dengan mereka.

Sementara itu, dalam bidang kalam, al-Fakhr al-Rāzī dikenal sebagai pembela tangguh madzhab Asy'ari. Penggunaan filsafat dalam pemikiran kalamnya, yang melahirkan tuduhan bahwa dia pendukung Mu'tazilah, tidak cukup untuk menggoyahkan posisinya sebagai eksponen Asy'ariyyah.²⁹ Dengan analisis dan argumentasi-argumentasinya yang tak terpatahkan, dia berdebat dan mengkritik pemikiran-pemikiran kalam dari kalangan lain, seperti Khawarij, Mu'tazilah, Batiniah dan Qaramithah, bahkan juga dari kalangan Hanabilah yang menentang ilmu kalam.³⁰

Hal lain yang menunjukkan kebesaran al-Fakhr al-Rāzī adalah sejumlah nama ulama yang pernah menjadi muridnya. Di antara mereka adalah:

1. Abdul Hamid ibn Isa ibn Umrawiyah ibn Yusuf ibn Khalil ibn Abdullah ibn Yusuf. Ia adalah seorang ulama ahli fiqh dan kalam. Gelar kebesarannya adalah al'Allamah Syamsuddin al-Khashrushahi
2. Zaki ibn al-Hasan ibn Umar, yang terkenal dengan nama Abu Ahmad al-Baqillani. Ia adalah seorang ahli fiqh, kalam, usul fiqh dan muhaqqiq.
3. Ibrahim ibn 'Abdul Wahhab ibn Ali. Nama gelarnya adalah Imaduddin Abu al-Ma'ali al-Anshari al-Khuzraji az-Zanjani
4. Ibrahim ibn Ali ibn Muhammad as-Sulami al-Maghribi, seorang hakim yang terkenal di wilayah pinggiran Mesir
5. Ahmad ibn Khalil ibn Sa'adah ibn Ja'far ibn Isa al-Mihlabi. Ia adalah seorang qadli al-qudlat yang terkenal dengan nama Syamsuddin Abu al-'Abbas atau al-Khubi.³¹

²⁹ Nina M. Armando dkk. *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtisar Baru van Hoeve, 2005), h. 50.

³⁰ "http://ms.wikipedia.org/wiki/Fakhruddin_al-Rāzī "

³¹ 'Abdul Qadir 'Atha, "al-Imam...", h. b

Kepakaran seseorang dapat pula dilihat dari karya-karya tulis yang dihasilkannya. Ada puluhan karya dalam berbagai cabang ilmu yang telah ditulis oleh al-Fakhr al-Rāzī . Beberapa di antaranya menjadi referensi bagi para ilmuan generasi berikutnya. Di antaranya adalah 1) *Ibtāl al-Qiyās*, 2) *Iḥkām al-Aḥkām*, 3) *Al-Jadal*, 4) *Radd al-Jadal*, 5) *Al-Ṭarīqah fī al-Jadal*, 6) *Al-Ṭarīqah al-‘Ālā’iyyah fī al-Khilāf*, 7) *‘Asyr Alaf Nuktah fī al-Jadal*, 8) *Al-Maḥṣūl fī Uṣūl al-Fiqh*, 9) *Al-Ma’ālim fī Uṣūl al-Fiqh*, 10) *Al-Muntakhab* atau *Muntakhab al-Maḥṣūl*, 11) *Al-Nihāyah al-Bahā’iyyah fī al-Mabāhits al-Qiyāsiyyah*, 12) *Al-Tafsīr al-Kabīr* atau *Mafātih al-Ghayb*, 13) *Al-Tafsīr aṣ-Ṣaghīr* atau *Asrār at-Tanzīl wa Anwār at-Tanzīl*, 14) *Tafsīr al-Fātiḥah*, 15) *Al-Mabāhits al-Masyriqiyyah*, 16) *Lubāb al-Isyārāt*, 17) *Al-Maṭalib al-‘Āliyah fī al-Ḥikmah*, 18) *Al-Ma’ālim fī Uṣūl al-Dīn*, 19) *Tanbīh al-Isyārāt fī al-Uṣūl*, 20) *Al-Arba’īn fī Uṣūl al-Dīn*, 21) *Sirāj al-Qulūb* dan 22) *Manāqib al-Imām asy-Syāfi‘i*³²

B. *Al-Maḥṣūl* : Puncak Pencapaian *Ṭarīqah Mutakallimīn*

1. Sistematika Penulisan

Sebuah karya lengkap ushul fiqh pasti tidak luput dalam membahas semua obyek kajian ushul fiqh. Ada empat obyek kajian ushul fiqh, yaitu:

- 1) Hukum syar‘i (الحكم الشرعي), meliputi persoalan pengertian hukum dan klasifikasinya, pembuat hukum dan kompetensi akal untuk menetapkan hukum, subyek hukum, dan obyek hukum
- 2) Sumber-sumber hukum syar‘i (مصادر الأحكام الشرعية), meliputi pembahasan tentang sumber-sumber tekstual, yakni al-Qur’an dan Hadis, dan sumber-sumber paratekstual, yaitu ijma’, qiyas, istihsan, maslahah mursalah, qaul

³² secara lebih lengkap lihat *ibid.*, h. ts-h

shahabi, ‘amal ahl Madinah, ‘urf, istishab, dan syar’ man qablana, dan dzari’ah.

3) Metode penemuan hukum syar‘i (طرق اكتشاف الأحكام الشرعية), meliputi:

a. Metode literal (طرق الاجتهاد البياني). Subyek inilah yang umumnya paling rumit dan detil. Obyek metode literal adalah *nas-nas syar’iyyah* (pernyataan-pernyataan hukum) yang dikaji. Karena itu, pembahasan seputar metode literal mencakup sisi-sisi:

- Jelas dan tidaknya pernyataan tersebut (من حيث الوضوح وعدمه). Dari sisi ini, pernyataan-pernyataan hukum dibagi ke dalam tingkatan-tingkatan: *zhahir, nash, mufassar, muhkam, khafi, musykil, mujmal* dan *mutasyabih*
- Cara menunjukkan kepada makna (الدلالات). Dalam ushul fiqh aliran fuqaha’, *dalalah* dibagi empat, yaitu *dalalah ‘ibarah* (دلالة العبارة), *dalalah isyarah* (دلالة الإشارة), *dalalah dalalah* (دلالة الدلالة) dan *dalalah iqtidla’* (دلالة الاقتضاء). Sementara, dalam ushul fiqh aliran mutakallimin, secara garis besar *dalalah* dibagi ke dalam *manthuq* dan *mafhum*.
- Luas sempitnya cakupan makna (من حيث الشمول), seperti ‘*am, khas,* dan *musytarak*.
- Bentuk-bentuk taklif (صيغ التكليف), seperti *amr* dan *nahy*.

b. Metode kausasi (طرق الاجتهاد التعليلي), baik kausasi berdasarkan illat (بناء على العلة) maupun kausasi berdasarkan kemaslahatan (بناء الأحكام على المقاصد والمصالح)

c. Metode sinkronisasi (طرق الاجتهاد التوفيقي) yang meliputi *jam’* (sinkronisasi), *naskh*, dan *tarjih*.

4) Mujtahid dan aktivitasnya berupa ijtihad (المجتهد والاجتهاد).

Jika diperhatikan, semua bagian yang menjadi obyek ushul fiqh tersebut dibahas secara cukup memadai, meskipun dengan proporsi yang berbeda-beda. Hanya saja susunan pembahasan yang dibuat Fakhruddin al-Rāzī dalam *al-Mahsul* tidak mengikuti secara ketat pembagian tersebut. Ia menyusun pembahasan-pembahasan dalam *al-Mahshul* ke dalam delapan bagian yang masing-masing disebutnya dengan istilah *al-Kalam*³³. Penyusunan dan tata urutan bagian-bagian tersebut didasarkan pada logika penyusunan tersendiri yang mengikuti definisi ushul fiqh. Menurutnya, ushul fiqh adalah:

- a. seperangkat jalan (*thuruq*) hukum Islam (fiqh),
- b. cara (*kaifiyyah*) ber*istidlal* dengannya, dan
- c. bagaimana kualifikasi orang yang ber*istidlal* dengannya.

Thuruq al-fiqh ada dua macam: *'aqliyyah* dan *sam'iyyah*. Bagi al-Fakhr al-Rāzī, yang berbeda dengan Mu'tazilah, *thuruq 'aqliyyah* tidak dapat digunakan untuk mengetahui hukum. Karenanya tidak perlu dibahas. Sedangkan *thuruq sam'iyyah* ada dua macam: *manshushah* dan *mustanbathah*. *Thuruq manshushah* dapat berupa perkataan atau perbuatan dari sumber yang tidak bisa salah, yaitu Allah, Rasul dan ummat jika mereka berijma'. Yang bersumber dari Rasul dan ummat dapat berupa perkataan ataupun perbuatan. Karena perbuatan tidak bisa bermakna (*la yadullu*) kecuali jika didukung dengan perkataan maka pembahasan *dalalah qawliyyah* didahulukan daripada *dalalah fi'liyyah*.

Namun sebelum membahas aspek-aspek *dalalah qawliyyah*, al-Fakhr al-Rāzī merasa perlu mendiskusikan terlebih dahulu persoalan-persoalan bahasa

³³ Penggunaan kata *kalam* untuk memulai setiap bagian barangkali dipengaruhi oleh ilmu kalam yang juga menjadi dunia al-Fakhr al-Rāzī. Uniknya, di dalam terbitan Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah tahun 1999 dan diedit oleh Muhammad 'Abdul Qadir 'Atha, bagian kelima (tentang *al-'Umum wa al'Khushush*) tidak diberi judul *al-Kalam*, melainkan *an-Naw' ar-Rabi'*.

(*lughat*). Hal ini mengingat bahwa penggunaan dalil-dalil *manshushah* hanya mungkin dilakukan dengan media bahasa.

Selanjutnya, kajian terhadap *dalalah qawliyyah* mesti melihat dua aspek, yaitu aspek intrinsik (*dzatuha*), yakni perintah dan larangan (*al-amr wa an-nahy*), dan aspek ekstrinsik (*'awaridluha*) yang juga dapat dilihat dari dua sisi: sisi obyeknya (*muta'allaqatuha*), yaitu *al-'umum wa al-khushush*, dan sisi cara penunjukan maknanya (*kayfiyah dalalatihā*), yaitu *al-mujmal wa al-mubayyan*. Bagi al-Fakhr al-Rāzī, aspek intrinsik perlu mendapat perhatian lebih dahulu daripada aspek ekstrinsik, karena itu pembahasan *al-amr wa an-nahy* didahulukan daripada pembahasan *al-'umum wa al-khushush*.

Meskipun sama-sama merupakan aspek ekstrinsik, pembahasan *al-mujmal wa al-mubayyan* diletakkan setelah *al-'umum wa al-khushush* karena, menurut al-Fakhr al-Rāzī, *al-mujmal wa al-mubayyan* adalah persoalan hubungan antara perintah dan larangan dengan obyeknya, sedangkan *al-'umum wa al-khushush* adalah persoalan obyek itu sendiri.

Selesai membahas aspek-aspek yang berkaitan dengan *dalalah qawliyyah*, barulah al-Fakhr al-Rāzī membahas dalil yang berbentuk perbuatan, yaitu *af'al ar-Rasul*.

Pada bagian selanjutnya, al-Fakhr Razi langsung membahas persoalan *nasikh-mansukh*. Penempatan persoalan ini sebelum *ijma'* dan *qiyas* mungkin nampak tidak runtut. Namun bagi al-Fakhr al-Rāzī, penempatan ini justru logis dan konsisten. Sebuah dalil bisa berfungsi menetapkan hukum baru atau menghapuskan hukum yang sudah ada. Sedangkan *ijma'* dan *qiyas* menurutnya tidak dapat menghapus ataupun dihapus. Karena itulah pembahasan *ijma'* diletakkan setelah pembahasan *nasikh-mansukh*.

Karena dalil-dalil *manshushah*, baik berupa perkataan maupun perbuatan, sampai kepada kita melalui pemberitaan, maka pada bagian akhir pembahasan tentang dalil-dalil *manshushah*, al-Fakhr al-Rāzī membahas persoalan pemberitaan atau periwayatan (*al-akhbar*). Dan sampai di sini, selesailah pembahasan tentang dalil-dalil *manshushah*.

Berikutnya, al-Fakhr al-Rāzī membahas dalil *mustanbath*, yaitu qiyas. Inilah satu-satunya dalil *mustanbath* yang dibahas di sini. Hal ini menunjukkan bahwa hanya qiyas-lah yang benar-benar diakui al-Fakhr al-Rāzī sebagai dalil *mustanbath*. Karena itu, pembahasan qiyas mengakhiri pembahasan-pembahasan seputar *thuruq al-fiqh*.

Selanjutnya, al-Fakhr al-Rāzī membahas bagian kedua dari obyek ushul fiqh, yaitu cara (*kaiyyah*) beristidlal dengan *thuruq al-fiqh*. Hanya ada satu bahasan dalam bagian ini, yaitu tentang *ta'adul* dan *tarjih*.

Berkaitan dengan bagian ketiga, yakni kualifikasi orang yang beristidlal, umat Islam terbagi menjadi dua: orang alim yang harus berijtihad dan orang awam yang cukup meminta dan menerima fatwa. Karena itu al-Fakhr al-Rāzī membahas 1) syarat-syarat dan ketentuan-ketentuan berijtihad, dan 2) pemberi fatwa dan peminta fatwa.

Terakhir, al-Fakhr al-Rāzī membahas secara singkat-singkat *thuruq al-fiqh* yang diperselisihkan, yaitu prinsip bahwa sesuatu yang bermanfaat pada dasarnya dibolehkan dan sesuatu yang madlarat pada dasarnya dilarang, prinsip *istishab al-hal*, *mashlahah mursalah (munasibah)*, *istihsan*, dan *qaul shahabi*. Meskipun mengakui tiga prinsip yang disebutkan pertama, tetapi ia tidak menganggapnya sebagai *thuruq mustanbathah*, melainkan prinsip yang sekedar merupakan penerapan dari nash.³⁴ Sementara, dua prinsip yang disebutkan

³⁴ Fakhruddin al-Rāzī, *al-Mahshul fi 'Ilm al-Ushul*, I: h. 36-38.

terakhir dipandanginya tidak dapat dijadikan hujjah, karena istihsan merupakan *takhshish al-'illah*, sesuatu yang tidak dapat diterima, dan kehujjahan *qawl shahabi* mempersyaratkan sikap taqlid buta, sesuatu yang juga tidak dapat dibenarkan.

Dengan mengikuti logika penyusunan seperti dipaparkan di atas, maka sistematika penulisan dalam *al-Mahshul* adalah sebagai berikut:

No.	Sub-bahasan	Pokok Bahasan
1	<i>Al-Kalām fī al-Muqaddimah</i>	<i>Muqaddimah</i>
2	<i>Al-Kalām fī al-Lughāt</i>	<i>Lughāt</i>
3	<i>Al-Kalām fī al-Awāmīr wa al-Nawāhī</i>	<i>Al-Ṭuruq al-manṣuṣah</i>
4	<i>Al-Kalām fī al-'Umūm wa al-Khuṣūṣ</i>	
5	<i>Al-Kalām fī al-Af'āl</i>	
6	<i>Al-Kalām fī al-Nāsikh wa al-Mansūkh</i>	
7	<i>Al-Kalām fī al-Ijmā'</i>	
8	<i>Al-Kalām fī al-Akhhbār</i>	
9	<i>Al-Kalām fī al-Qiyās</i>	<i>Al-Ṭuruq al-mustanbaḥah</i>
10	<i>Al-Kalām fī at-Ta'ādul wa at-Tarjīḥ</i>	<i>Kayfiyyah al-istidlāl</i>
11	<i>Al-Kalām fī al-Ijtihād</i>	<i>Kayfiyyah ḥāl al-mustadill</i>
12	<i>Al-Kalām fī al-Muftī wa al-Mustaftī</i>	
13	<i>Al-Kalām fī Mā ikhtalafa fīhi al-Mujtahidūn min Adillah al-Syar'iy</i>	

2. Karakteristik, Orisinalitas dan Posisi *al-Mahshul*

Kitab yang selesai ditulis pada tahun 576 H. ini merupakan karya terpenting al-Fakhr al-Rāzī dalam bidang ushul fiqh. Bisa dikatakan bahwa karya-karyanya sebelumnya dalam bidang ini sudah termuat di dalamnya, dan

karya-karya sesudahnya diambil atau merujuk kepada kitab ini.³⁵ Pada masanya, kitab ini merupakan karya terbaik dari *thariqah al-mutakallimin*, dari sisi bahwa ia menghimpun empat kitab terpenting sebelumnya, yaitu *al-Burhan* karya Imam al-Haramain al-Juwaini, *al-Mustashfa* karya al-Ghazali, *al-‘Ahd* karya al-Qadli Abdul Jabbar beserta *Syarhnya*, *Al-‘Umdah* karya Abu al-Husain, dan *al-Mu’tamad* karya al-Hasan al-Bashri.

Meskipun secara umum kandungan *al-Mahshul* hanya himpunan dari empat kitab tersebut, tetapi kitab ini disusun dengan sistematika yang logis sebagaimana dipaparkan di atas, menggunakan bahasa yang mudah dicerna, tetapi dengan pembahasan yang analitis dan kritis. Bahkan dibanding kitab yang lahir sesudahnya, yakni karya al-Amidi (w. 631 H), *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, yang juga menghimpun empat kitab induk ushul fiqh di atas, *al-Mahshul* dinilai lebih jelas bahasanya dan lebih detail pemaparannya.³⁶

Lebih dari itu, berbeda dengan kitab-kitab ushul fiqh *thariqah mutakallimin* sebelumnya, pembahasan dalam *al-Mahshul* menggunakan model perdebatan imajinair, sehingga di satu sisi, dalam setiap persoalan dapat ditunjukkan berbagai kemungkinan pendapat dan argumentasi untuk mendukungnya, dan akan nampak pula sisi kekuatan dan kelemahan masing-masing pendapat tersebut.³⁷ Namun di sisi lain, model ini membuat *al-Mahshul* menjadi tidak mudah dipahami karena pembacanya dituntut memiliki logika yang kuat dan ketelitian yang tinggi. Bahkan juga tidak begitu mudah untuk menangkap mana yang merupakan pendapat al-Fakhr al-Rāzī sendiri. Hal ini didukung oleh tidak konsistennya al-Fakhr al-Rāzī dalam mengurutkan

³⁵ Al-‘Alwani, “Muqaddimah...”, 10.

³⁶ http://www.islamicweb.com/beliefs/fiqh/alalwani_usulalfiqh/ch5.htm

³⁷ Menurut Husain Muhammad, al-Rāzī menggunakan metode logika Aristotelian (*al-manhaj al-falsafi*). Lihat tulisannya “Mengaji al-Mahshul fi Ilm al-Ushul Karya Fakhr al-Din al-Rāzī ” dalam <http://huseinmuhammad.net/mengaji-al-mahshul-fi-ilm-al-ushul-karya-fakhr-al-din-al-Rāzī/> / (diakses tanggal 11 Juni 2015)

perdebatan antara pihak-pihak yang diimajinasikan. Dia sering mengawali perdebatan dengan kata *qila*, yang kemudian pendapatnya dibantah oleh orang kedua (*qulta*), kemudian disanggah oleh al-Fakhr al-Rāzī sendiri (*qultu* atau *qulna*). Selain itu, pada akhir perdebatan, jarang sekali dia memberikan kesimpulan yang menegaskan apa yang menjadi pendapatnya.

Selain itu, kenyataan bahwa kandungan *al-Mahshul* merupakan himpunan dari empat kitab ushul fiqh sebelumnya juga tidak berarti al-Fakhr al-Rāzī hanya mengekor pendapat-pendapat para penulisnya. Perdebatan imajinair yang ditampilkannya menunjukkan analitis kritisnya terhadap pendapat mereka dan *ushuliyyin* lain, dan upayanya untuk memilih salah satu pendapat atau mengusulkan pendapat sendiri yang dipandanginya lebih kuat. Kalaupun hanya untuk mendukung pendapat yang sudah ada sebelumnya, argumentasi-argumentasi filosofis yang dikemukakan al-Fakhr al-Rāzī dalam perdebatan itu merupakan sesuatu yang orisinal dari dia.

Dalam persoalan *ijma'*, misalnya, meskipun al-Fakhr al-Rāzī sependapat dengan para pendahulunya bahwa *ijma'* merupakan hujjah, tetapi ia menganalisis secara kritis dalil-dalil kehujuhannya, dan berkesimpulan bahwa *dalalah* ayat-ayat al-Qur'an terhadap *ijma'*, begitu pula *dalalah* dan *wurud* hadis-hadis tentang *ijma'*, hanya bersifat *zhanni*. Karena itu menurut dia, kehujuhahan *ijma'* hanya bersifat *zhanni*, tidak sampai *qath'i*, dan penilaian bahwa suatu hukum telah disepakati (*mujma' 'alaih*) pun bersifat *zhanni*. Sebagai konsekuensinya, al-Fakhr al-Rāzī menolak untuk menilai kafir ataupun fasiq terhadap orang yang mengingkari adanya *ijma'* atas suatu persoalan bahkan terhadap keberadaan *ijma'* itu sendiri.³⁸ Dia juga mendiskusikan dan

³⁸ Lihat Fakhruddin al-Rāzī, *al-Mahshul* ..., jilid 2, terutama h. 25

menganalisis kemungkinan terjadinya ijma' dan berkesimpulan bahwa ijma' tidak dapat dipastikan terjadi kecuali pada masa sahabat saja.³⁹

Terlepas dari seberapa besar kadar orisinalitas pemikiran-pemikiran yang terdapat dalam *al-Mahshul*, kitab ini telah diakui sebagai karya penting oleh para ulama. Ada belasan sejarawan yang menyebut kitab ini beserta penulisnya dalam kitab-kitab sejarah mereka yang otoritatif. Di antara mereka adalah al-Qafthi dalam *Akhbar al-Hukama'*, Ibn Abi Ushaybi'ah dalam '*Uyun al-Anbiya'*', Ibn al-Khallikan dalam *al-Wafiyat*, adz-Dzahabi dalam *Tarikh al-Islam*, Ibn as-Subki dalam *ath-Thabaqat*, al-Yafi'i dalam *al-Mir'ah*, Ibn Katsir dalam *al-Bidayah*, ash-Shafdi dalam *al-Wafi*, Ibn al-'Imad dalam *asy-Syadzarat*, Ibn Hajr dalam *al-Lisan*, Abu Syamah dalam *adz-Dzail*, Ibn Khaldun dalam *al-Muqaddimah*, dan al-Baghdadi dalam *Hadiyyah al-'Arifin*.⁴⁰

Al-Mahshul juga telah disyarah oleh sejumlah ulama dalam kitab mereka, hal lain yang menunjukkan pentingnya posisi *al-Mahshul*. Di antaranya adalah:

1. *Al-Kasyif 'an al-Mahshul* karya Syamsuddin Muhammad ibn Mahmud ibn Muhammad al-Ashbahani (w. 688 H)
2. *Al-Takhlis* karya an-Naqsyawani
3. *Nafa'is al-Ushul fi Syarh al-Mahshul* karya Syihabuddin Abu al-'Abbas Ahmad ibn Idris al-Qarafi (w. 684 H.)

Juga telah diringkas oleh beberapa ulama, di antaranya:

1. *Al-Hashil min al-Mahshul* karya Tajuddin Abu Abdillah Muhammad ibn al-Husain al-Armawi (w. 656 H.)
2. *Al-Hashil min al-Mahshul* karya Dliya'uddin Husain
3. *At-Tahshil* karya Sirajuddin Abu as-Sana' Mahmud ibn Abi Bakr al-Awmawi (w. 682 H.)

³⁹ *Ibid.*, terutama h. 8.

⁴⁰ Alwani, "Muqaddimah...", h. 12.

4. *Tanqih al-Fushul fi ikhtishar al-Mahshul* karya al-Qarafi
5. *Tanqiy al-Mahshul* karya Aminuddin Muzhaffar ibn Muhammad at-Tibrizi (w. 621 H.).

C. Sumber-sumber Hukum Menurut al-Fakhr al-Rāzī

Sebagaimana nampak dari sistematika penulisan *al-Mahshul*, al-Fakhr al-Rāzī tidak menyediakan bab tersendiri untuk membahas secara berurutan sumber-sumber hukum (*mashadir al-ahkam*). Bahkan dia tidak menggunakan istilah "*mashadir al-ahkam*" sama sekali ketika membahas *af'al ar-Rasul* dan *ijma'*. Istilah yang dia gunakan adalah *thuruq al-fiqh* dan *adillah asy-syar'*. Ada tiga sumber hukum yang dia sebut dengan istilah *thuruq al-fiqh*, yaitu al-Qur'an, Sunnah dan *ijma'* sebagai *ath-thuruq al-manshusah*, dan satu yang dia sebut dengan istilah *ath-thariq al-mustanbath*, yaitu qiyas. Sementara, sumber-sumber yang lain ia sebut dengan istilah *adillah asy-syar'* dan dikategorikan sebagai dalil-dalil yang diperselisihkan.

Para pakar ushul fiqh memang sering kali membedakan istilah-istilah *mashdar* (j. *mashadir*), *dalil* (j. *adillah*) dan *thariq* (j. *thuruq*). *Mashdar* seringkali digunakan secara lebih terbatas, yaitu hanya untuk al-Qur'an dan Sunnah. Sementara, *dalil* dan *thariq* digunakan secara umum, mencakup semua sumber dan metode hukum, mulai dari al-Qur'an, Sunnah, *ijma'*, qiyas, istihsan dst. Meskipun istilah *dalil* dan *thariq* seringkali digunakan secara sama, tapi penggunaan kedua istilah itu oleh al-Fakhr al-Rāzī untuk menyebut dua kategori yang berbeda nampaknya sengaja dilakukan untuk menegaskan perbedaan keduanya.

Al-Fakhr al-Rāzī sama sekali tidak membahas kedudukan al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber atau dalil hukum Islam. Tampaknya, bagi al-Rāzī tidak ada persoalan tentang kehujaan keduanya. Al-Qur'an jelas merupakan kitab

suci Islam sehingga bagi umatnya ia bersifat *taken for granted* dan disepakati keasliannya. Begitu pula dengan kedudukan Muhammad sebagai utusan Allah, yang berkonsekuensi melekatnya otoritas keagamaan pada diri beliau. Menerima Islam sebagai agama berarti menerima al-Qur'an sebagai aturan hidupnya dan Muhammad saw. sebagai teladannya.

Yang dipandang mengandung persoalan adalah masalah *tasyri'iyyah* atau normativitas perbuatan (*af'al*) Rasul dan periwayatan (*khobar*) Sunnahnya. Fuqaha' berbeda pendapat tentang normativitas perbuatan Rasul: apakah pada dasarnya perbuatannya menunjukkan hukum wajib, sunnah ataukah mubah. Menurut al-Rāzī , yang tepat adalah bahwa normativitas perbuatan Rasul membutuhkan petunjuk. Apakah wajib, sunnah ataukah mubah tergantung petunjuk yang ada. Selanjutnya, perbuatan dan perkataan Rasul tidak langsung kita lihat dan kita dengar, maka persoalan pemberitaan menjadi menentukan. Al-Rāzī membahas persoalan *khobar mutawatir* dan kriterianya, *khobar* tidak *mutawatir* tetapi dapat diketahui kebenarannya, dan *khobar* yang diketahui kepalsuannya.

Al-Rāzī juga meyakini kehujjahan ijma'. Hanya saja, ia menolak ke*qath'i*annya. Menurutnya, dalil-dalil yang menjadi dasar kehujjahan ijma' hanya bersifat *zhanni*, tidak ada yang *qath'i*. Karena itu, meskipun dalil-dalil tersebut memadai untuk menjadi dasar kehujjahan ijma', tetapi keberadaan ijma' sebagai hujjah pun hanya bersifat *zhanni*. Begitu pula, ia menilai klaim bahwa suatu hukum telah disepakati (*mujma' 'alayh*) hanya bersifat dugaan (*zhanni*), tidak bersifat pasti (*qath'i*). Hal ini karena pengetahuan tentang terjadinya ijma' hanya dapat diperoleh dengan cara yang tidak sampai tingkat meyakinkan.

Keteguhan al-Rāzī tampak sangat kuat dalam berpegang pada Qiyas. Ia memaparkan secara panjang lebar argumen-argumen kelompok yang menolak qiyas, dan mengemukakan analisis kritis dan sanggahan terhadap argumen-argumen tersebut, sembari mengemukakan argumen-argumen yang meneguhkan kehujjahan qiyas.

Al-Rāzī juga berpendapat bahwa *istishab al-hal* merupakan hujjah dalam menetapkan hukum. Hal ini, sebagaimana dikatakannya, berbeda dengan pendapat mayoritas *ushuli* baik di kalangan Hanafiyyah maupun Mutakallimin. Menurutnya, kehujjahan *istishab al-hal* karena pengetahuan tentang kepastian *hal* tersebut berkonsekuensi menganggapkan terus berlansungnya *hal* tersebut. Sesuatu yang sudah diketahui tidak membutuhkan factor yang menentukannya, sementara terwujudnya hal baru yang belum diketahui membutuhkan adanya factor yang menentukannya. Pendapat al-Rāzī ini sejalan dengan asy-Syafi'i

Ia juga sejalan dengan asy-Syafi'i dalam penolakannya terhadap istihsan. Menurutnya, perbedaan pendapat mengenai kehujjahan istihsan bukan karena perbedaan dalam memahami istilah tersebut. Mereka yang menolak istihsan bukan karena kesalahpahaman mereka tentang makna istilah tersebut sebagaimana yang dipahami oleh mereka yang mengakui kehujjahannya, melainkan karena substansi prinsip tersebut. Menurut al-Rāzī, istihsan merupakan *takhshish al-'illah*, sesuatu yang tidak bias dibenarkan. Namun demikian, ia mengakui kehujjahan mashlalah mursalah.

Ia juga menolak kehujjahan *qawl shahabi*. Penolakannya ini menurutnya didasarkan pada nash, ijma' dan qiyas. Nash memerintahkan untuk mengambil pelajaran (*fa'tabiru ya ulil albab*), yang berarti melarang untuk taqlid, termasuk taqlid kepada sahabat. Bahkan para sahabat sendiri berijma' tentang bolehnya menyelisih pendapat seorang sahabat, seperti Abu Bakar dan Umar

BAB III

IJMA' DALAM PANDANGAN AL-FAKHR AL-RĀZĪ

A. Definisi Ijma'

Al-Rāzī mengemukakan definisi ijma' yang menurutnya merupakan definisi yang dikemukakan para ulama, yaitu

اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور

'Kesepakatan' *ahl al-ḥall wa al-'aqd* di antara ummat Muhammad saw. mengenai satu persoalan.⁴¹

Yang dimaksud dengan 'kesepakatan' menurut al-Rāzī adalah kesamaan (*al-isytirāk*), baik kesamaan itu terjadi dalam bentuk pendapat, ucapan dan perbuatan sekaligus, maupun dalam bentuk sebagian di antara mereka mengemukakan pendapatnya, sementara sebagian yang lain mengekspresikannya secara praktis dalam perbuatan dan ucapan yang secara tidak langsung perbuatan dan ucapan tersebut menjadi petunjuk tentang pendapat mereka.⁴² Dengan mengartikan 'kesepakatan' dengan makna tersebut maka ijma' menurut al-Rāzī bukan (atau tidak mesti) merupakan kesepakatan yang dihasilkan melalui proses musyawarah atau diskusi, sebuah proses yang memungkinkan terjadinya dominasi atau pengaruh dari sebagian *ahl al-ḥall wa al-'aqd* terhadap sebagian yang lain sehingga kesepakatan tersebut tidak betul-betul lahir dari pendapat pribadi yang obyektif. Kesamaan pendapat yang disebut ijma' oleh al-Rāzī adalah kesamaan pendapat yang terjadi secara alami dan kebetulan, bukan kesamaan pendapat yang diupayakan melalui sebuah proses yang sengaja ditempuh untuk menghasilkan kesamaan pendapat. Kesamaan yang terjadi secara alami dan kebetulan tentu memiliki tingkat kebenaran lebih tinggi

⁴¹ Al-Imām Abī 'Abdillāh Muḥammad ibn 'Umar ibn al-Ḥusayn Fakhrud-dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 770.

⁴² *Ibid.*

daripada kesepakatan yang dihasilkan melalui proses yang disengaja, karena masing-masing *ahl al-ḥall wa al-‘aqd* dapat lebih independen dalam berpendapat tanpa dipengaruhi atau didominasi oleh yang lain.

Dalam definisi di atas, al-Rāzī membatasi subyek ijma’ pada *ahl al-ḥall wa al-‘aqd*. Tidak semua umat Islam memiliki otoritas dan menjadi subyek ijmak. Hanya *ahl al-ḥall wa al-‘aqd* saja yang pendapatnya diperhitungkan, sedangkan selain mereka tidak diperhitungkan. Artinya, jika semua *ahl al-ḥall wa al-‘aqd* memiliki pendapat yang sama maka dianggap telah terjadi ijma’ meskipun ada sebagian umat Islam di luar *ahl al-ḥall wa al-‘aqd* yang mempunyai pendapat berbeda.

Sedangkan yang dimaksud dengan *ahl al-ḥall wa al-‘aqd* oleh al-Rāzī adalah para mujtahid dalam persoalan hukum-hukum syar’i.⁴³ Pemaknaan ini membatasi *ahl al-ḥall wa al-‘aqd* yang menjadi subyek ijma’ hanya pada para ulama ahli hukum syar’i. Sedangkan otoritas-otoritas lain yang tidak memiliki kompetensi ijtihad dalam persoalan hukum syar’i, seperti para pejabat dalam lembaga-lembaga negara, para ilmuwan dalam ilmu-ilmu pengetahuan, baik kealaman (*natural sciences*) maupun sosial (*social sciences*), jika mereka tidak memiliki kompetensi ijtihad dalam persoalan hukum syar’i, maka kesepakatan mereka tidak disebut sebagai ijma’ meskipun yang mereka sepakati adalah persoalan hukum syar’i. Lebih dari itu, pemaknaan tersebut juga membatasi wilayah ijma’ hanya dalam bidang hukum syar’i saja, sehingga tidak mencakup ketentuan-ketentuan dalam bidang akidah dan akhlak.

Namun pembatasan ijma’ pada bidang hukum syar’i sebagaimana dapat dipahami dari pemaknaan *ahl al-ḥall wa al-‘aqd* oleh al-Rāzī tampak kontradiktif dengan penjelasan al-Rāzī tentang frase “mengenai satu persoalan”

⁴³ *Ibid.*

(*‘alā amr min al-umūr*). Menurutnya, penggunaan frase ini agar definisi ijma’ mencakup semua persoalan, baik yang bersifat rasional (*al-‘aqliyyāt*), bersifat syar’i (*al-syar’iyyāt*) maupun yang bersifat linguistik (*al-lughawiyāt*).⁴⁴ Apa yang ia maksud sebagai *al-‘aqliyyāt*, *al-syar’iyyāt* dan *al-lughawiyāt*? Al-Rāzī sama sekali tidak menjelaskannya.

Di kalangan usuliyin memang terjadi perbedaan pendapat mengenai obyek ijma’. Sebagian di antara mereka mendefinisikan ijma’ sebagai kesamaan pendapat dalam masalah hukum-agama (*syar’ī*), sedangkan yang lainnya mendefinisikannya sebagai kesamaan pendapat dalam masalah apa pun (*amr*). Menurut Ṣadr al-Syarī‘ah, hukum-hukum agama (*al-aḥkām al-dīniyyah*) dibagi menjadi *syar’iyyah* dan *ghayr syar’iyyah*. hukum-hukum *syar’iyyah* didefinisikan sebagai “yang tidak dapat diketahui kecuali dengan penjelasan dari pembuat hukum (*al-Syārī‘*)”.⁴⁵ Mengacu pada penjelasan Ṣadr al-Syarī‘ah tersebut maka dapat diduga bahwa *al-‘aqliyyāt*, *al-syar’iyyāt* dan *al-lughawiyāt* yang dimaksud oleh al-Rāzī termasuk dalam wilayah persoalan-persoalan hukum. Dengan demikian, yang dimaksud dengan *al-syar’iyyāt* oleh al-Rāzī adalah, sebagaimana dijelaskan oleh Ṣadr al-Syarī‘ah, persoalan-persoalan yang tidak dapat diketahui kecuali dengan penjelasan dari pembuat hukum (*al-Syārī‘*). Sementara *al-‘aqliyyāt* adalah persoalan-persoalan yang ketentuan hukumnya dapat diketahui dengan menggunakan akal, dan *al-lughawiyāt* adalah makna-makna *naṣṣ* yang dapat diketahui dengan pendekatan bahasa sebagaimana dikenal dalam masyarakat Arab dan para ahli bahasanya.

Pembatasan subyek ijma’ pada *ahl al-ḥall wa al-‘aqd* dan pemaknaan *ahl al-ḥall wa al-‘aqd* secara demikian sama dengan pembatasan yang dianut oleh

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ ‘Ubaydullāh bin Mas‘ūd Ṣadr al-Syarī‘ah, *al-Tawḍīḥ* (Kairo: Maṭba‘ah Muḥammad ‘Ali, 1957), II: 41.

para ulama mazhab Syafi'i. Al-Ghazali, misalnya, meskipun dalam definisi yang dirumuskan tidak menyebut *ahl al-ḥall wa al-'aqd* melainkan umat Muhammad saw. sebagai subyek ijma',⁴⁶ namun dalam penjelasan selanjutnya ia mengatakan bahwa yang dimaksud dengan umat Muhammad saw. di sini ialah setiap mujtahid yang diterima fatwanya, yakni *ahl al-ḥall wa al-'aqd*.⁴⁷ Begitu pula al-Āmidī. Sebagaimana al-Rāzī, secara eksplisit al-Āmidī merumuskan *ijma'* sebagai "kesepakatan sejumlah *ahl al-ḥall wa al-'aqd* di antara umat Muhammad pada suatu masa atas hukum suatu kasus".⁴⁸

B. Kehujjahan Ijma'

Ijma' diakui oleh al-Rāzī sebagai hujjah, yakni dalil hukum. Ini merupakan pendapat mayoritas ulama selain al-Nazzām, Syi'ah dan Khawarij. Ada sejumlah ayat al-Qur'an dan hadis Nabi yang menjadi dasar kedudukan ijma' sebagai dalil hukum. Al-Rāzī mengemukakan dalil-dalil tersebut dan menganalisis *dalālah*⁴⁹ masing-masing terhadap kehujjahan ijma'.

Pertama, surat al-Nisa': 115⁵⁰

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

Dan barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam jahannam, dan jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali.

⁴⁶ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dar al-'Ilmiyyah, 2008), 219.

⁴⁷ *Ibid.*, 228.

⁴⁸ 'Alī bin Muḥammad al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Riyad: Dār al-Ṣamī'iy, 2003), I: 262.

⁴⁹ *Dalālah* adalah penunjukan sebuah dalil terhadap sebuah ketentuan atau hukum tertentu.

⁵⁰ Imam al-Syafi'i dianggap sebagai orang pertama yang menggunakan ayat tersebut untuk mendukung kehujjahan ijma'. Lihat al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, 221. Namun tidak ditemukan sama sekali penggunaan ayat itu sebagai dasar kehujjahan ijma' dalam karya-karya Imam al-Syafi'i. Lihat Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terjemah Rahmani Astuti (Bandung, Pustaka, 1985), 40.

Dalam ayat tersebut, Allah menggabungkan penentangan terhadap Rasul saw. dan mengikuti selain jalan orang-orang mukmin sebagai sebab mendapat siksa jahannam. Jadi, ayat tersebut menunjukkan bahwa mengikuti selain jalan orang-orang mukmin dilarang. Yang dimaksud mengikuti selain jalan orang mukmin adalah mengikuti pendapat atau fatwa selain pendapat dan fatwa orang-orang mukmin. Dan karena mengikuti pendapat dan fatwa selain pendapat dan fatwa orang-orang mukmin dilarang maka mengikuti pendapat dan fatwa orang-orang mukmin hukumnya wajib.⁵¹

Namun demikian, *dalālah* ayat tersebut terhadap kehujjahan ijma' tidak bersifat *qat'iy*. Al-Rāzī memberikan analisis sangat detil yang menunjukkan adanya banyak sisi dari ayat itu yang menimbulkan pertanyaan. Di antaranya adalah apakah larangan mengikuti selain jalan orang-orang mukmin itu berdiri sendiri ataukah menjadi satu kesatuan dengan larangan menentang Rasul? Jika seseorang mengikuti selain jalan orang lain tetapi tidak menentang Rasul, apakah orang tersebut diancam dengan neraka jahannam?⁵² Seandainya larangan mengikuti selain jalan orang-orang mukmin berdiri sendiri, apakah larangan itu dengan syarat setelah datangnya petunjuk ataukah tidak? Tentunya setelah datangnya petunjuk (*al-hudā*) karena ayat di atas jelas menyebut-kannya. Termasuk dalam makna *al-hudā* tersebut adalah dalil. Namun justru dengan adanya syarat ini maka ijma' yang dipahami dari larangan mengikuti selain jalan orang-orang mukmin menjadi tidak berguna, karena jalan orang-orang mukmin (yang diartikan ijma') adalah *al-hudā* atau dalil itu sendiri. Jadi, kewajiban mengikuti jalan orang-orang mukmin sebetulnya adalah kewajiban mengikuti *al-hudā* (dalil) yang menjadi jalan mereka.⁵³

⁵¹ Al-Rāzī, *al-Mahsul*, 780-781.

⁵² Al-Rāzī, *al-Mahṣūl*, 781.

⁵³ Al-Rāzī, *al-Mahṣūl*, 783.

Setelah memberikan analisis sangat detil terhadap ayat di atas,⁵⁴ al-Rāzī menyimpulkan bahwa walaupun ayat di atas menunjukkan kehujjahan ijma', namun penunjukan (*dalālah*) tersebut bersifat *ẓanniy*. Bahkan dia mengatakan bahwa mendasarkan pada dalil-dalil *lafẓiyyah* tidak menghasilkan pengetahuan yang bersifat yakin (*qaṭ'iy*) sama sekali. Dengan demikian, kehujjahan ijma' pun bersifat *ẓanniy*, tidak *qaṭ'iy*. Namun menurut al-Rāzī, tidak ada seorang pun di antara umat muslim yang mengatakan bahwa ijma' *ṣarīḥ* merupakan dalil *ẓanniy*. Yang ada adalah bahwa sebagian menolak kehujjahan ijma' dan sebagian yang lain menganggapnya sebagai dalil *qaṭ'iy*. Tidak adanya orang yang menganggap ijma' sebagai dalil *ẓanniy* karena dengan anggapan itu maka secara tidak langsung menganggap umat Islam secara kolektif bisa salah; dan ini sama saja menggugurkan kehujjahan ijma' itu sendiri. Hal inilah yang kemudian menyebabkan munculnya kenyataan yang menurut al-Rāzī mengherankan, yaitu bahwa fuqaha' menetapkan ijma' dengan sejumlah ayat dan hadis yang bersifat umum, dan (mengherankan pula) mereka sepakat bahwa orang yang mengingkari petunjuk sejumlah ayat dan hadis yang bersifat umum tersebut tidak boleh dianggap kafir atau fasik sepanjang pengingkaran tersebut didasarkan pada takwil, tetapi di sisi lain fuqaha' mengatakan bahwa hukum yang didukung oleh ijma' bersifat *qaṭ'iy* dan orang yang menyelisihinya menjadi kafir atau fasik. Fuqaha' seakan-akan telah memandang cabang (yaitu mengingkari hukum yang didukung oleh ijma') lebih kuat daripada pokoknya (yaitu mengingkari petunjuk sejumlah ayat dan hadis yang bersifat umum). Hal itu, tegas al-Rāzī, merupakan kekeliruan besar!⁵⁵

Kedua, surat al-Baqarah: 143

⁵⁴ Lihat analisisnya secara lengkap pada *al-Maḥṣūl*, 780-804.

⁵⁵ Al-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, 790.

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ

Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kalian umat yang *wasat* agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia

Ayat ini memberi predikat kepada umat yang dimaksud oleh ayat tersebut sebagai umat yang *wasat*. Dalam segala hal, *wasat* berarti yang baik. Jadi ayat tersebut menginformasikan bahwa umat dimaksud adalah umat yang baik. Jika umat tersebut melakukan hal-hal yang dilarang tentu tidak layak diberi predikat sebagai umat yang baik. Karena mereka tidak melakukan hal-hal yang dilarang maka, sebagai konsekuensi logisnya, pendapat mereka merupakan hujjah.

Namun demikian, *dalalah* ayat ini terhadap kehujjahan ijma' tidak sampai bersifat *qat'iy* karena mengandung banyak pertanyaan yang masing-masing mempunyai kemungkinan jawaban lebih dari satu. Pemberian predikat *wasat* kepada umat dimaksud mempunyai konsekuensi logis bahwa setiap anggota umat tersebut memiliki sifat tersebut. Namun kenyataannya tidak demikian. Karena itu, makna zahir ayat tersebut, yakni umat secara keseluruhan, harus ditinggalkan dan diartikan sebagai sebagian dari umat.

Seandainya pun ayat itu dimaknai sesuai dengan makna zahirnya, namun mengartikan *wasat* sebagai umat yang baik tidak bisa dibenarkan karena dua alasan. Pertama, Allah berfirman bahwa Dia menjadikan mereka umat yang *wasat*. Predikat yang mereka miliki, dengan demikian, bukan karena integritas mereka melainkan karena pemberian dari Allah. Jadi, predikat tersebut bukan karena mereka memiliki integritas (*'adalah*), yaitu menjauhi semua perbuatan yang dilarang, melainkan karena Allah berkehendak memberi mereka predikat tersebut. Kedua, *wasat* adalah nama untuk sesuatu yang berada di tengah-tengah antara dua hal. Dengan menganggap bahwa kata *wasat* tersebut secara hakiki

berarti integritas maka konsekuensinya menjadikan kata tersebut memiliki makna ganda (*musytarak*). Padahal, pada dasarnya setiap kata tidak memiliki dua makna yang sama-sama hakiki.

Seandainya pun kata *wasat* berarti yang terbaik, ini tidak berarti bahwa umat tersebut secara keseluruhan dapat menjauhi semua perbuatan yang dilarang (dan realitasnya hal ini tidak terjadi). Bisa saja yang dimaksud adalah bahwa mereka tidak akan melakukan dosa-dosa besar secara bersama-sama seluruh umat, sedangkan dosa-dosa kecil mereka bisa saja melakukannya. Karena itu, yang mereka sepakati bisa jadi sesuatu yang salah meskipun kesalahan itu hanya masuk kategori dosa kecil.

Lebih dari itu, seandainya kata *wasat* menunjukkan bahwa mereka dapat menjauhi semua perbuatan dosa besar dan dosa kecil, namun dengan penjelasan Allah bahwa predikat tersebut disebabkan mereka menjadi saksi bagi umat manusia, sementara kesaksian itu akan mereka berikan di akhirat nanti, maka predikat tersebut pun baru mereka miliki kelak di akhirat karena integritas saksi dinilai ketika mereka memberi kesaksian. Jadi, kemaksuman umat itu nanti di akhirat, bukan di dunia ini.

Pada akhirnya, seandainya pun integritas umat itu mereka miliki ketika hidup di dunia ini, namun orang kedua (*mukhāṭab*) dalam ayat itu adalah mereka yang ada pada saat ayat tersebut turun, karena mengarahkan perkataan kepada orang yang belum ada merupakan sesuatu yang tidak mungkin. Karena itu, ayat tersebut hanya menjelaskan integritas umat yang ada pada saat ayat itu turun dan tidak menunjukkan integritas umat sesudahnya.

Dengan demikian, ayat tersebut menunjukkan kebenaran ijma' para Sahabat. Namun kewajiban mengikuti ijma' mereka hanyalah setelah diperoleh pengetahuan yang pasti tentang pendapat setiap Sahabat mengenai persoalan

tertentu. Untuk ini diperlukan terlebih dahulu pengetahuan tentang orang per orang mereka dan kepastian bahwa mereka masih hidup setelah wafatnya Rasulullah saw. Jika prasyarat-prasyarat tersebut tidak bisa dipenuhi maka sangat sulit untuk bisa berpegang pada ijma'.

Ketiga, surah Ali Imran: 110:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya ahli kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.

Ayat tersebut menjadi salah satu dasar kehujjahan ijma'. Namun sesungguhnya redaksi ayat tersebut tidak menunjukkan kedudukan ijma' umat serta ketidakmungkinan mereka bersepakat dalam segala bentuk kekeliruan. Al-Rāzī menunjukkan adanya sejumlah kemungkinan (*iḥtimālāt*) makna yang dipahami dari ayat tersebut. Ia tidak mengingkari bahwa ayat tersebut mungkin untuk dipahami dengan cara yang mengarah kepada ketidakmungkinan umat untuk bersepakat dalam kesalahan. Namun ayat tersebut juga sangat mungkin dipahami dengan pemahaman yang tidak mengarah ke sana.

Sebagai contoh, al-Rāzī mengakui bahwa ayat tersebut menunjukkan bahwa umat diperintahkan untuk menyuruh semua perbuatan ma'ruf dan melarang semua perbuatan munkar. Hal ini ditunjukkan oleh awalan *al* yang merupakan *lām al-jins* pada kata *ma'rūf* dan *munkar*, yang mana awalan ini menunjukkan makna seluruhnya (*li al-istighrāq*). Atas dasar ini, jika mereka bersepakat atas kesalahan maka mereka berarti bersepakat atas sesuatu yang munkar, dan dengan demikian mereka menyuruh sesuatu yang munkar tersebut

dan melarang sesuatu yang ma'ruf. Hal ini tentu bertentangan dengan petunjuk ayat tersebut.

Ayat tersebut secara zahir juga ditujukan kepada seluruh umat. Jadi, secara zahir, setiap anggota umat memiliki predikat tersebut dan menyuruh semua yang ma'ruf dan melarang semua yang munkar. Namun realitasnya tidaklah demikian. Karena itu, ayat tersebut tidak bisa dipahami dengan makna zahirnya. Menurut al-Rāzī, ayat itu harus ditakwil (tidak dipahami sesuai makna zahirnya), yaitu bahwa yang dimaksud bukanlah umat secara keseluruhan melainkan hanya imam yang ma'sum.

Di sisi lain, walaupun ayat tersebut dipahami sesuai makna zahirnya, namun predikat sebagai ummat terbaik adalah predikat yang diberikan kepada umat yang ada saat ayat tersebut turun dan bukan kepada umat yang hidup sekarang ini. Andaiapun predikat itu dipandang mungkin untuk dimiliki oleh umat yang hidup sekarang ini, namun ayat itu secara tegas mengatakan “dulu kalian (*kuntum*) sebaik-baik umat”. Dengan demikian, ayat itu menyatakan bahwa predikat itu hanya diberikan kepada umat zaman dulu. *Maḥūmnya*, umat yang hidup sekarang ini tidak memiliki predikat tersebut. Jadi, paling jauh ayat tersebut hanya menunjukkan kehujjahan ijma' umat yang hidup pada saat ayat tersebut turun, yaitu para Sahabat.⁵⁶

Dasar keempat bagi kehujjahan ijma' adalah sejumlah hadis yang menunjukkan bahwa umatnya tidak akan bersepakat dalam kesalahan.

1- أمّتي لا تجتمع على خطأ

2- ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

3- لا تجتمع أمّتي على ضلالة

4- يد الله على الجماعة

⁵⁶ *Ibid.*, 809-810.

- 5- سألت ربي أن لا تجتمع أمتي على الضلالة فأعطيها
- 6- لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة وروى ولا على خطأ
- 7- عليكم بالسواد الأعظم وذلك جماعة الأمة لأن كل من دونهم فالأمة بأسرها أعظم منه
- 8- يد الله على الجماعة ولا نبالي بشذوذ من شذ
- 9- من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه
- 10- من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية
- 11- لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خالفهم
- 12- لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق حتى يقاتلها الدجال
- 13- لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله
- 14- ثلاث لا يغفلن قلب المؤمن إخلاص العمل لله والنصح لأئمة المسلمين ولزوم الجماعة
فإن دعوتهم تحيط من ورائهم رواه جبير بن مطعم وجابر
- 15- من سره أن يسكن بجبوحه الجنة فليزِم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد
- 16- لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من ناوهم إلى يوم القيامة
- 17- لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله
- 18- ستفترق أمتي كذا وكذا فرقة كلها في النار إلا فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هي الجماعة

Terhadap hadis-hadis di atas, al-Rāzī pertama kali menganalisisnya dari kedudukan *matamya*. Menurut mayoritas ulama, hadis-hadis tersebut memberikan petunjuk bahwa umat secara keseluruhan tidak akan bersepakat dalam kesalahan. Oleh karena hadis-hadis tersebut memberikan petunjuk yang sama dan setiap hadis diriwayatkan oleh periwayat yang banyak maka berarti petunjuk tersebut secara substantive (*bi al-ma'nā*) diriwayatkan secara *mutawātir*.⁵⁷

Menurut al-Rāzī, klaim bahwa hadis-hadis tersebut secara akumulatif *mutawātir bi al-ma'nā* merupakan klaim yang sulit untuk bisa diterima. Jumlah

⁵⁷ *Ibid.*, 818-819.

hadis yang mencapai dua puluh, bahkan seribu sekalipun, tidak mesti *mutawātir* karena tidak mustahil dua puluh orang berbohong mengenai satu kejadian dengan redaksi yang berbeda-beda. Karena itu, klaim tersebut harus disertai bukti bahwa semua hadis tersebut mustahil lahir dari kebohongan.

Bisa saja, satu di antara hadis-hadis tersebut memang benar-benar asli. Namun untuk menjadikan hadis-hadis tersebut sebagai dasar kehujjahan ijma' harus bisa dipastikan bahwa setiap hadis tersebut memberikan petunjuk (*dalālah*) yang *qaṭ'i* kepada kehujjahan ijma'. Jika tidak bisa dipastikan maka akumulasi sejumlah hadis tersebut tidak menjadi dasar yang *qaṭ'i* bagi kehujjahan ijma'. Karena bisa jadi hadis yang memberikan petunjuk yang *qaṭ'i* ternyata tidak benar-benar asli, dan sebaliknya, hadis yang benar-benar asli malah tidak memberikan petunjuk yang *qaṭ'i*.

Bisa pula dikatakan bahwa semua redaksi tersebut, meskipun berbeda-beda, tetapi secara akumulatif menunjukkan pada satu makna. Karena itu makna tersebut bisa dikatakan diriwayatkan oleh semua redaksi tersebut sehingga makna tersebut diriwayatkan secara mutawatir. Namun demikian, makna kumulatif tersebut (katakanlah makna itu adalah “ummat Islam tidak akan bersepakat dalam kekeliruan”) tidak menyatakan bahwa ijma' adalah hujjah. Dengan demikian, kehujjahan ijma' tidak didasarkan pada makna tersebut, melainkan penyimpulan lebih lanjut dari makna tersebut. Padahal, kebenaran sebuah penyimpulan membutuhkan bukti yang menunjukkan bahwa makna tersebut secara pasti menunjukkan bahwa ijma' adalah hujjah. Dan kenyataannya, para ulama tidak bisa menunjukkan bukti tersebut.⁵⁸

Selanjutnya, al-Rāzī menganalisis hadis-hadis tersebut dari sisi cara *istidlāh*nya. Dalam pandangan al-Rāzī, penunjukan kata *ummatī* mengandung

⁵⁸ *Ibid.*, 822-823.

banyak kemungkinan. Jika yang dimaksud dengan umat adalah semua orang beriman hingga kiamat nanti maka hadis tersebut tidak menunjukkan kehujjahan ijma'. Namun jika yang dimaksud adalah umat yang ada pada saat Nabi saw. bersabda maka hadis itu dapat menjadi petunjuk kehujjahan ijma' umat generasi Sahabat. Hanya saja, kita bisa mengetahui bahwa mereka bersepakat jika kita mengetahui satu per satu individu mereka dan memastikan bahwa mereka masih hidup setelah wafatnya Nabi saw. Karena hal itu tidak mungkin maka ijma' tidak menjadi hujjah.

Lebih dari itu, lafaz *lā tajtami' u ummatī* (umatku tidak bersepakat) bisa jadi sebetulnya adalah *lā tajtami' ummatī* (janganlah umatku bersepakat). Bisa saja si periwayat keliru dalam meriwayatkannya sehingga *lā tajtami'* ia baca *lā tajtami'u*. Kalaupun kemungkinan ini tidak terjadi, namun lafaz *lā* tidak menunjukkan bahwa umat tidak akan bersepakat dalam kekeliruan apapun karena lafaz *lā nāfiyah* (*lā* yang berfungsi menafikan) tidak menunjukkan makna yang umum. Dengan demikian, bisa saja yang dimaksud adalah bahwa umat Islam tidak akan bersepakat dalam kesalahan yang besar, yakni kesesatan. Maksud ini sejalan dengan hadis lain yang menyatakan bahwa “*ummatku tidak akan bersepakat dalam kesesatan (dalālah)*”.

Di atas itu semua, kalaupun memang seluruh umat benar dalam pendapat dan perbuatan mereka, apa dasar yang tidak mengizinkan adanya pendapat yang menyelisihi kesepakatan mereka? Seorang mujtahid kadangkala pendapatnya benar. Meskipun begitu, mujtahid lain tetap boleh untuk berbeda pendapat dengannya.

Dasar kelima bagi kehujjahan ijma' adalah dalil akal sebagaimana yang dikemukakan oleh Imam al-Haramayn al-Juwayni. Dia mengatakan bahwa sebuah kesepakatan seluruh umat mengenai satu hukum tidak mungkin terjadi

kecuali karena ada dalil atau indikasi. Seandainya karena ada dalil maka terjadinya ijma' menjadi bukti adanya dalil tersebut. Seandainya sekedar karena ada indikasi, namun kenyataannya para Tabi'in sepakat melarang untuk menyelisihi ijma'. Kesepakatan mereka tersebut tentunya tidak akan terjadi tanpa adanya petunjuk tegas yang melarang menyelisihi ijma'. Dengan demikian, kehujjahan ijma' dan larangan untuk menyelisihi hukum yang telah disepakati pastilah didasarkan pada dalil yang tegas.

Menurut al-Rāzī, argumen tersebut sangat lemah karena bisa saja kesepakatan mereka atas satu hukum tidak karena adanya dalil atau indikasi melainkan bisa jadi karena kesalahan berpikir mereka. Betapa banyak pembuat kebatilan di timur dan di barat yang sepakat mengenai satu hal semata-mata karena kesalahan berpikir mereka.

Selain itu, seandainya pun memang benar-benar terjadi ijma', tidak tertutup kemungkinan kesepakatan mereka terjadi karena sekedar ada indikasi yang bersifat *ẓanni*.

C. Kemungkinan Mengetahui Terjadinya Ijma'

Persoalan yang lebih riil, terlepas dari seberapa kuat kedudukan ijma', adalah apakah mungkin kita bisa mengetahui bahwa semua ulama betul-betul mempunyai pendapat yang sama? Sebelum masuk ke dalam pembahasan tentang persoalan ini, al-Rāzī mendiskusikan terlebih dahulu persoalan kemungkinan terjadinya ijma'. Menurutnya, sebagian ulama berpendapat bahwa kesepakatan atas satu hukum yang tidak diketahui secara aksiomatik (*bi al-ḍarūrah*) adalah mustahil sebagaimana mustahilnya semua orang makan satu makanan yang sama dalam satu waktu atau mengatakan satu kata yang sama dalam satu waktu secara bersamaan. Sebagian mereka berargumen bahwa sebagaimana perbedaan pendapat di antara ulama mustahil terjadi dalam hal-hal yang bersifat

aksiomatik (*ḍarūriyyāt*) maka kesepakatan mereka dalam hal-hal yang bersifat perspektif (*naẓariyyāt*) juga mustahil.

Terhadap pendapat tersebut, al-Rāzī memberikan analisis detail. Menurutnya, kesepakatan hanya mustahil dalam hal-hal yang mempunyai kemungkinan-kemungkinan dengan tingkat yang sama, seperti kesepakatan (kesamaan) semua orang makan satu makanan tertentu atau mengatakan satu kata tertentu secara bersamaan. Sedangkan dalam hal-hal yang kemungkinan-kemungkinan itu tidak sama tingkatannya, seperti karena ada petunjuk atau indikasi yang jelas, maka kesepakatan tidaklah mustahil. Misalnya kesepakatan banyak penduduk bumi atas kenabian Muhammad saw., atau kesepakatan kalangan Syafi'iyah dan Hanafiyyah mengenai hukum persoalan tertentu karena ada dalil atau indikasi kuat mengenai hukum persoalan tersebut. Dengan kata lain, secara teoritis ijma' mungkin terjadi.

Sebagian ulama, menurut al-Rāzī, dapat menerima pendapat dan analisisnya tersebut. Hanya saja mereka mengatakan, dan inilah yang menjadi pendapat al-Rāzī, tidak ada cara untuk mengetahui terjadinya ijma'.

Al-Rāzī menjelaskan bahwa pengetahuan tentang sesuatu (termasuk tentang terjadinya ijma'), ada yang bersifat instingtif (*wijdānī*), dan ada yang tidak bersifat instingtif. Pengetahuan yang bersifat instingtif antara lain adalah seperti mengetahui lapar, haus, enak, sakit dan lain-lain. Pengetahuan tentang terjadinya ijma' ummat Islam jelas tidak termasuk jenis pengetahuan ini.

Sedangkan cara untuk mengetahui hal-hal yang tidak bersifat instingtif, sebagaimana menjadi kesepakatan ulama, bisa berdasarkan penginderaan (mendengar, melihat atau membaca), informasi atau berpikir rasional. Untuk mengetahui pendapat ulama tentu tidak bisa dengan cara berpikir rasional.

Karena itu, hanya ada dua cara untuk mengetahui pendapat ulama, yaitu pengindraan atau berdasarkan informasi.

Informasi tentang pendapat ulama tentu diawali dari pengindraan. Sementara untuk mengetahui secara indrawi pendapat ulama atau menginformasikan pendapat mereka harus terlebih dahulu mendata secara akurat seluruh ulama di antara umat Islam sedunia. Hal ini tentu sangat amat sulit. Bisa jadi ada sejumlah ulama di bumi belahan timur yang informasi mengenai mereka tidak diketahui oleh umat Islam di belahan barat, begitu pula sebaliknya. Jika hal itu sangat sulit, maka mengetahui satu per satu ulama di setiap penjuru dunia jauh lebih sulit lagi.

Seandainya pun bisa dilakukan pendataan secara akurat seluruh ulama sedunia, namun tetap saja tidak bisa mengetahui ijma' mereka karena untuk mengetahui ijma' mereka harus mengakses langsung pendapat setiap ulama dari diri mereka masing-masing. Celakanya, mengakses langsung pendapat dari satu per satu ulama juga tidak bisa memberikan kepastian tentang terjadinya kesepakatan di antara mereka karena bisa jadi sebagian ulama mengemukakan pendapat tidak sesuai dengan keyakinannya demi menyelamatkan diri atau karena takut atau karena sebab-sebab lain yang tidak diketahui. Lebih dari itu, seandainya pun pendapat mereka bisa diketahui secara valid dan akurat, tetap saja tidak bisa menghasilkan pengetahuan yang pasti tentang terjadinya ijma' karena bisa jadi, setelah mengemukakan pendapatnya, sebagian dari mereka ada yang kemudian merubah pendapatnya tersebut.

BAB III
POSISI PANDANGAN AL-FAKHR AL-RĀZĪ
DAN RELEVANSINYA DENGAN PENGEMBANGAN HUKUM ISLAM

A. Posisi Pandangan al-Rāzī

Paparan dalam bab III menunjukkan bahwa bagi al-Rāzī, kebenaran ijma' hanya sampai pada tingkat *ẓanniyy* dan tidak sampai pada tingkat yang *qaṭ'iy*. Ke*ẓanniyyan* itu ada pada dua tataran sekaligus.

Pertama adalah ke*ẓanniyyan* pada tataran pengetahuan dan klaim atas terjadinya ijma' mengenai hukum satu persoalan tertentu. Al-Rāzī secara meyakinkan menunjukkan bahwa pengetahuan tentang terjadinya ijma' tidak bersifat pasti karena pengetahuan itu mesti didasarkan pada penginderaan (melihat, mendengar atau membaca) secara langsung terhadap pendapat setiap mujtahid di seluruh dunia pada waktu yang sama, dan atau informasi yang bersumber dari orang yang mengindera sendiri pendapat setiap mujtahid di seluruh dunia pada waktu yang sama. Bahkan al-Rāzī berpendapat bahwa mengetahui terjadinya ijma' merupakan sesuatu yang tidak mungkin (*mumtani'ah*).

Pengetahuan tentang terjadinya ijma' mesti didasarkan pada informasi. Sebuah informasi baru dapat dipandang *qaṭ'iy* jika disampaikan melalui periwayatan yang *mutawāṭir*. Artinya harus ada sejumlah besar nama yang menginformasikan pendapat seluruh ulama sedunia kepada sejumlah nama yang lain, demikian seterusnya, di mana setiap tingkat pada mata rantai periwayatan tersebut terdiri atas banyak orang yang karena jumlahnya begitu banyak maka diyakini tidak akan bohong. Jika persyaratan ke*mutawāṭir* an informasi tersebut terpenuhi maka bisa dikatakan bahwa terjadinya ijma' mengenai hukum satu persoalan bersifat *qaṭ'iy* dari sisi *wurūd*nya. Namun jika persyaratan tersebut

tidak terpenuhi maka terjadinya ijma' hanya bersifat *ẓānīy* atau bahkan hanya klaim palsu belaka.

Dengan memperhatikan kenyataan informasi tentang terjadinya ijma' maka, sebagaimana didalilkan oleh al-Rāzī , pandangan al-Rāzī tentang ke*ẓānīyan* (bahkan ketidakmungkinan mengetahui) terjadinya ijma' mengenai hukum satu persoalan, secara rasional metodologis sangat bisa diterima. Keharusan adanya serangkaian mata rantai periwayatan (*sanad*) tentunya berlaku untuk semua pengetahuan yang didasarkan pada informasi. Al-Qur'an dan hadis adalah dua teks yang sampai kepada kita melalui serangkaian mata rantai informasi sehingga uji terhadap *sanad* merupakan keharusan. Tingkat keaslian (*wurūd*) ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis dinilai berdasarkan *sanadnya*. Maka begitu pula tentunya terjadinya ijma' yang hanya diketahui melalui informasi. Jika informasi tentang terjadinya ijma' tersebut tidak didukung oleh *sanad* yang *mutawātir* maka informasi tersebut tidak bisa dinilai *qaṭ'iy* atau bahkan, jika tidak ada *sanadnya* sama sekali, bisa dinilai sebagai palsu.

Kedua adalah ke*ẓānīyan* pada tataran kehujjahan ijma', yakni kedudukan ijma' sebagai dalil hukum. Melalui analisis yang sangat detil dan mendalam, al-Rāzī telah menunjukkan secara meyakinkan bahwa ayat-ayat dan hadis-hadis yang dijadikan oleh ulama sebagai dasar kehujjahan ijma', semuanya hanya memberi petunjuk tentang kehujjahan ijma' dengan penunjukan (*dalālah*) yang bersifat *ẓānīy*. Karena *dalālah* ayat-ayat dan hadis-hadis tersebut terhadap kehujjahan ijma' bersifat *ẓānīy* maka kehujjahan ijma' sebagai *madlūhnya* juga bersifat *ẓānīy*, tidak bisa *qaṭ'iy*.

Teori tentang kepastian dan ketidakpastian *dalālah* (*qaṭ'iyyah al-dalālah wa ẓānīyyatuhā*) merupakan teori yang telah diterima secara luas (atau bisa

jadi menjadi kesepakatan) di antara para teoritis hukum Islam (*uṣūliyyūn*). Menurut teori itu, sebuah ketentuan hanya mencapai tingkat *qaṭ'iy* jika didasarkan pada dalil yang *qaṭ'iy* dari dua sisinya sekaligus, yaitu sisi *wurūd* dan sisi *dalālah*. Dari sisi *wurūd*nya, dalil-dalil bagi kehujjahan ijma' yang berupa ayat-ayat al-Qur'an memang *qaṭ'iyy al-tsubūt/al-wurūd*. Namun dari sisi *dalālah*nya, sebagaimana ditunjukkan secara sangat detil oleh al-Rāzī, hanya bersifat *ẓanniy*. Sementara hadis-hadis yang menjadi dasar kehujjahan ijma', semuanya hanya sampai pada tingkat *ẓanniy al-wurūd* dan juga *ẓanniy al-dalālah*. Karena itu, secara obyektif akademis harus dikatakan bahwa kehujjahan ijma' bersifat *ẓanniy*, tidak *qaṭ'iy*.

Pandangan al-Rāzī tentang ke*ẓanniy*an kehujjahan ijma' berseberangan dengan pandangan para ulama Sunni pada umumnya⁵⁹ dan ulama mazhab Syafi'i (di mana al-Rāzī adalah pengikut mazhab ini) pada khususnya.⁶⁰ Bahkan mayoritas ulama berpendapat bahwa orang yang mengingkari kehujjahan ijma' itu kafir. Lebih lanjut, karena kehujjahan ijma' bersifat *qaṭ'iy* maka hukum yang telah disepakati ulama (*al-mujma' 'alayh*) juga bersifat *qaṭ'iy*, tidak boleh lagi menjadi obyek perbedaan pendapat, dan para mujtahid pada masa berikutnya tidak boleh lagi berijtihad mengenai hukum tersebut. Dengan kata lain, hukum yang didasarkan pada ijma' tidak dapat di*naskh* (dibatalkan) oleh dalil apapun. Kebenaran hukum yang telah disepakati bersifat mutlak, lebih dari hukum yang 'hanya' didasarkan pada al-Qur'an atau hadis yang bersifat *ẓanniy*. Meskipun hukum yang kemudian disepakati ulama itu didasarkan pada al-Qur'an dan hadis, tetapi dengan adanya kesepakatan (ijma') tersebut maka hukum tersebut meningkat kebenarannya menjadi *qaṭ'iy*. Inilah pendapat mayoritas ulama.

⁵⁹ Wahbah al-Zuhailiy, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy* (Beirut: Dār al-Fikr, 2006), I: 513-514.

⁶⁰ Lihat Imām al-Ḥaramayn al-Juwayniy, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 262-263; al-Imām Abū Ḥāmid al-Ghazāliy, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 220-222 dan 227.

Al-Rāzī dengan analisis kritisnya mengemukakan pandangan yang melawan *mainstream* tersebut. Baginya, tidak ada satu pun dalil berkekuatan *qaṭ'iy* yang memberikan petunjuk secara tegas (*qaṭ'iy*) tentang kedudukan ijma' sebagai dalil hukum. Adanya sejumlah ayat dan hadis yang darinya ditarik petunjuk bagi *kehujjahan* ijma' dinilai al-Rāzī tidak bisa menghasilkan kesimpulan yang *qaṭ'iy* karena *dalālah* masing-masing dalil tersebut bersifat *ẓanniy*. Penilaian ini berbeda dengan penilaian mereka yang berpendapat bahwa *kehujjahan* ijma' bersifat *qaṭ'iy*. Bagi mereka, meskipun tidak ada dalil yang memberikan petunjuk langsung tentang *kehujjahan* ijma' tetapi sejumlah hadis menunjukkan ketidakmungkinan seluruh umat Islam melakukan kesalahan secara bersama-sama. Dengan demikian, ketika seluruh umat sepakat mengenai hukum satu persoalan maka hukum yang disepakati tersebut tidak mungkin salah. Meskipun dari sisi *wurūdhya* masing-masing hadis tersebut secara individual bersifat *ẓanniy al-wurūd* namun secara kolektif hadis-hadis tersebut bersifat *qaṭ'iy al-wurūd* dan dengan demikian umat secara kolektif maksum atau terjaga dari kesalahan.⁶¹

Al-Rāzī tampaknya tidak melihat akumulasi dalil-dalil itu bisa meningkatkan *dalalah* terhadap *kehujjahan* ijma' menjadi *qaṭ'iy* karena penunjukan masing-masing dalil terhadap *kehujjahan* ijma' tidak ada yang jelas; semuanya merupakan hasil penyimpulan ulama. Ketidakmungkinan seluruh umat melakukan kesalahan tidak mesti dipahami bersifat mutlak. Bisa jadi, ketidakmungkinan itu hanya berlaku pada persoalan-persoalan tertentu, seperti persoalan pokok-pokok akidah dan akhlak, dan tidak berlaku dalam persoalan-persoalan *ijtihādiyyah*.

⁶¹ Al-Ghazāliyy, *al-Mustaṣfā*, 221-223.

Al-Rāzī juga tidak tertarik dengan argument rasional spekulatif seperti yang dikemukakan al-Juwaiyni yang disebut oleh al-Ghazali sebagai metode substantive (*al-ṭarīq al-ma‘nawī*). Menurutnya, meskipun tidak ada nass *qaṭ‘iy* yang memberikan petunjuk secara *qaṭ‘iy* kepada kehujjahan ijma’, namun kehujjahan ijma’ bersifat *qaṭ‘iy*. Ke*qaṭ‘iy*an ijma’ ini menurutnya diketahui melalui dua cara. Pertama, ketika kita menemukan bahwa para ulama dari segenap penjuru sepakat mengenai hukum yang bersifat *ẓanniy*. Secara rasional, dalam persoalan yang bersifat *ẓanniy* tidak mungkin terjadi kesepakatan di antara para ulama yang berbeda pendirian dan metodenya. Karena itu, jika terjadi kesepakatan di antara semua ulama maka pasti hukum yang disepakati tersebut didasarkan pada dalil yang *qaṭ‘iy*, dan karenanya hukum yang disepakati tersebut pun bersifat *qaṭ‘iy*. Lebih lanjut, karena hukum yang disepakati bersifat *qaṭ‘iy* maka ijma’ itu sendiri tentunya bersifat *qaṭ‘iy*. Kedua, walaupun kesepakatan tersebut atas hukum yang didasarkan pada dalil yang *ẓanniy* dan para ulama memang telah mengemukakan ke*ẓanniy*an dalil tersebut, namun pandangan para ulama sepanjang masa yang menilai tindakan menyelisihki kesepakatan tersebut sebagai tindakan menyimpang dan kesesatan yang nyata menunjukkan bahwa hukum yang telah disepakati itu pasti benar.⁶²

Al-Rāzī tidak sepakat dengan argumen tersebut. Menurutnya, argument di atas menunjukkan kekacauan berpikir. Kehujjahan ijma’ adalah persoalan pokok, sedangkan terjadinya ijma’ adalah persoalan cabang. Argumen di atas menempatkan persoalan cabang sebagai persoalan pokok dan menempatkan persoalan pokok sebagai persoalan cabang. Pada argument pertama, ke *qaṭ‘iy*an hukum yang telah disepakati tidak didasarkan pada ijma’ melainkan pada dalil hukum tersebut yang bersifat *qaṭ‘iy*. Jadi ketika hukum yang memang dalilnya

⁶² Al-Juwayniy, *al-Burhān*, 262-263.

sudah *qat'iy* tersebut kemudian menjadi kesepakatan ulama, hal itu bukan karena –dan tidak menunjukkan bahwa– kehujjahan *ijma'* bersifat *qat'iy*. Pada argument kedua, kecaman para ulama terhadap tindakan menyelisihi *ijma'* tidak harus dilihat sebagai petunjuk tentang ke *qat'iy*an hukum yang telah disepakati, apalagi dilihat sebagai petunjuk tentang keqat'ian kesepakatan (*ijma'*) itu sendiri. Kecaman itu lebih tepat dilihat sebagai keinginan mereka untuk menjaga kestabilan hukum pada khususnya dan kesatuan umat pada umumnya.

Sebagaimana dikemukakan oleh Fazlur Rahman, doktrin *ijma'* dikembangkan sebagai upaya untuk menciptakan kestabilan hukum dengan menekan keragaman praktek-praktek yang disepakati pada masa sebelumnya. Hanya saja, upaya itu menghasilkan penindasan terhadap pemikiran kreatif. Rahman mengatakan,

Sebuah prinsip stabilisasi tanpa prinsip perkembangan dengan sendirinya akan menjadi alat penindas yang sadis, maka berkembanglah teori infallibilitas *ijma*, di mana konsep awal otoritas pragmatis dan konsensus komunitas dalam batas-batas kebenaran. Sebuah hadits diedarkan, bahwa Nabi mengatakan: 'umat tidak akan bersepakat dalam kekeliruan'. Dengan demikian *ijma* menjadi suatu mekanisme tradisional.⁶³

Lebih detil, Ahmad Hasan menunjukkan bahwa kemunculan doktrin *ijma'* didorong oleh kebutuhan untuk menjaga kesatuan ummat ketika mereka terancam perpecahan. Pada awalnya, kekuatan pemersatu itu ada pada Sunnah. Saat itu, Sunnah dan *ijma'* tidak bisa dipisahkan. Apa yang dipandang sebagai Sunnah pasti disepakati oleh seluruh ummat. Namun ketika banyak terjadi penyimpangan terhadap Sunnah sejak berlalunya masa kekhilafahan yang lurus (*al-khulafā' al-rāsyidūn*), maka terjadi kekacauan dalam berbagai bidang. Perbedaan pendapat timbul dalam hampir semua masalah hukum; masyarakat

⁶³ Fazlur Rahman, *Islam*, 106.

terpecah dalam beberapa mazhab teologis. Sejak saat itu, Sunnah dan ijma' dipisahkan. Sunnah menjadi sinonim dengan hadis, dan ijma' menjadi istilah mandiri yang diberi otoritas independen. Posisi ijma' ini berkembang seiring dengan munculnya kelompok mayoritas yang moderat (*ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*). Menurut Hasan, kelompok moderat awalnya mencukupkan diri dengan argument hadis. Namun ketika berbagai aliran mengutip hadits-hadits untuk menopang pandangan mereka, dan ini menimbulkan kekacauan dengan semakin banyaknya literatur hadis, kelompok moderat kemudian bersandar pada ijma'. Posisi ijma' pun dikukuhkan dengan memberikan landasan dari al-Qur'an dan Sunnah.⁶⁴

Memperhatikan latar belakang muncul dan berkembangnya doktrin ijma', yakni sebagai doktrin untuk menjaga stabilitas umat, maka bisa dimengerti kegigihan para ulama untuk memberikan otoritas desisif (*qat'iy*) kepada ijma'. Namun al-Rāzī tidak sepakat dengan penyematan otoritas desisif (*qat'iy*) kepada ijma' meskipun dimaksudkan untuk menjaga stabilitas umat. Sampai di sini tampak keteguhan akademis al-Rāzī. Ia tetap memandang ijma' sebagai salah satu instrument hukum Islam yang bisa digunakan dan diperlukan guna menjaga kesatuan ummat. Tetapi secara akademis, ijma' tidak layak dianggap bersifat *qat'iy* karena secara teoritis tidak memenuhi kriteria untuk dipandang sebagai *qat'iy*. Al-Rāzī tampaknya tidak tertarik untuk menganggap ijma' sebagai *qat'iy* demi menjaga kesatuan umat meskipun tentu saja dia mengaggap kesatuan umat sebagai sesuatu yang sangat penting.

Ketidak*qat'ian* ijma', menurut peneliti, sesungguhnya dibuktikan oleh ketidaksepakatan umat Islam mengenai ijma' itu sendiri, baik mengenai definisinya maupun mengenai kehujjahan dan ke*qat'ian*nya. Sebagaimana

⁶⁴ Ahmad Hasan, *Ijma'*, terjemahan Rahmani Astuti (Bandung: Pustaka, 1985), 6-7.

menjadi pendapat para pendukung ke*qat'iy*an ijma', sebuah ketentuan menjadi bersifat *qat'iy* ketika disepakati oleh seluruh mujtahid umat Islam sedunia. Ketentuan-ketentuan yang didasarkan pada al-Qur'an dan hadis *mutawātir* yang memberikan petunjuk (*dalālah*) secara *qat'iy* pastilah disepakati oleh seluruh mujtahid muslim dan tidak mungkin diperselisihkan karena ke*qat'iy*an dalil itu sendiri menutup kemungkinan seorang mujtahid muslim untuk mempunyai pendapat yang berbeda dengan yang ditunjukkan oleh dalil tersebut. Dengan demikian, ketika sebuah ketentuan (dalam hal ini kehujjahan ijma') tidak disepakati oleh seluruh mujtahid muslim maka ketentuan tersebut, yakni kehujjahan ijma', pastilah tidak *qat'iy*.

B. Pandangan Al-Rāzī dalam Peta Pemikiran *Uṣūliyyūn*

Untuk melihat posisi pandangan al-Rāzī mengenai kedudukan ijma' di antara pandangan para ahli ushul fiqh yang lain, harus melihat bagaimana pandangan mereka. Berikut ini dikemukakan pandangan sejumlah ahli ushul fiqh mengenai persoalan tersebut.⁶⁵

- a. Al-Bazdawī dalam kitabnya, *Uṣūl al-Bazdawī*, mengatakan bahwa ijma' menjadikan sebuah ketentuan hukum bernilai *qat'ī*. Pensyarah kitab tersebut pun mengatakan bahwa ijma' merupakan hujjah yang bersifat *qat'ī* menurut umumnya para ulama. Menjelaskan pernyataan al-Bazdawi, Muhammad Ḥudari Bek mengatakan, perkataan al-Bazdawi menunjukkan bahwa persoalan yang telah disepakati semua ulama hukumnya bersifat *qat'ī*, tidak diperkenankan lagi menjadi obyek perdebatan dan tidak boleh menggunakan dalil lain yang bersifat *ẓanni*.

⁶⁵ 'Ali 'Abd al-Rāziq, *al-Ijma' fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (ttp.: Dār al-Fikr al-'Arabi, tth.), 91-95.

- b. Al-Syawkani mengatakan bahwa para ulama berbeda pendapat apakah kehujjahan ijma' bersifat *qaṭ'ī* ataukah bersifat *ẓannī*. Sejumlah ulama, di antaranya adalah al-Ṣayrafī, Ibn Burhān, serta al-Dabūsī dan Syams al-A'immaḥ dari kalangan Ḥanafīyyah, berpendapat bahwa ijma' adalah dalil yang bersifat *qaṭ'ī*. Bahkan menurut al-Aṣfihānī, pendapat tersebut merupakan pendapat mayoritas ulama, dan orang yang mengingkari ijma' dinilai kafir atau sesat atau berbuat bid'ah. Sementara sebagian ulama yang lain, seperti al-Rāzī dan al-Āmidī, memandang ijma' hanya memberikan status *ẓannī* pada sebuah ketentuan hukum. Sedangkan sejumlah ulama lain membuat dua kategori: sesuatu yang disepakati para ulama yang representative bersifat *qaṭ'ī*, dan sesuatu yang tidak mereka sepakati – seperti ijma' diam-diam (*sukūṭī*) – dan sesuatu yang jarang ada yang menyelisihinya adalah bersifat *ẓannī*.
- c. Al-Bazdawi dan sejumlah ulama Hanafiyah mengatakan bahwa ijma' ada beberapa tingkat. Pertama adalah ijma' para Sahabat; kedudukannya seperti al-Qur'an dan hadis *mutawātir*. Kedua adalah ijma' generasi setelah Sahabat; kedudukannya seperti hadis *masyhūr*. Ketiga adalah ijma' atas persoalan yang semula diperselisihkan hukumnya tetapi kemudian disepakati. Ijma' ini seperti hadis *āḥād*. Sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa semua bentuk ijma' tersebut menuntut untuk diamalkan meskipun tidak memberikan pengetahuan yang pasti.
- d. Penulis kitab *Jam' al-Jawāmi'* mengatakan bahwa orang yang mengingkari hukum yang telah disepakati dan dapat diketahui secara aksiomatik, yaitu yang diketahui oleh para ulama dan kaum awam sehingga bisa dipandang bersifat aksiomati, seperti kewajiban salat dan puasa Ramadan serta haramnya zina dan minuman keras, tentulah menjadi kafir karena berarti dia

telah kafir karena pengingkaran terhadapnya berkonsekuensi pada pendustaan kepada Rasul. Begitu pula hukum yang disepakati dan dikenal luas di antara umat Islam dan telah *dinaṣṣ* dalam al-Qur'an, seperti halalnya jual beli. Namun menurut sebagian ulama, yang kedua ini tidak menyebabkan orang yang mengingkarinya menjadi kafir kecuali jika termasuk bagian dari ketentuan agama yang bersifat aksiomatik. Sedangkan ijma' mengenai persoalan yang tidak ada dalil yang menetapkannya maka terjadi perbedaan pendapat: sebagian menanggapi orang yang mengingkarinya sebagai kafir, dan sebagian yang lain tidak menganggap orang yang mengingkarinya sebagai kafir karena hukum persoalan tersebut tidak jelas dan tegas walaupun bisa jadi ada *naṣṣ* yang menjadi dasarnya. Jadi, orang yang meningkari ijma' di luar persoalan-persoalan aksiomatik dalam agama tidak bisa dianggap kafir.

Dengan melihat pendapat-pendapat para ahli ushul fiqh sebagaimana dikemukakan di atas maka pendapat al-Rāzī tentang kezannian ijma' bukan pendapat yang baru, dan al-Rāzī bukanlah satu-satunya orang yang berpendapat demikian. Bahkan salah seorang dari empat imam mazhab, yakni Imam Ahmad bin Hanbal, adalah orang yang dikenal menentang klaim terjadinya ijma'. Beliau terkenal dengan pernyataannya mengenai kebenaran terjadinya ijma' sebagaimana yang dikatakan oleh putranya, 'Abdullāh bin Aḥmad.

قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ : سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ : مَا يَدَّعِي فِيهِ الرَّجُلُ الْإِجْمَاعَ فَهُوَ كَذِبٌ ، مَنْ ادَّعَى الْإِجْمَاعَ فَهُوَ كَاذِبٌ ، لَعَلَّ النَّاسَ اخْتَلَفُوا ، مَا يُدْرِيهِ ، وَلَمْ يَنْتَهَ إِلَيْهِ ؟
فَلْيُثَلِّ : لَا نَعْلَمُ النَّاسَ اخْتَلَفُوا

'Abdullah bin Ahmad bin Hanbal berkata, "Aku mendengar ayahku berkata, "Klaim seseorang tentang terjadinya ijma' itu sebuah kebohongan. Barangsiapa mengklaim terjadinya ijma' maka dia pembohong. Bisa jadi orang-orang berbeda pendapat tetapi dia tidak mengetahuinya dan (perbedaan pendapat itu) tidak

sampai kepadanya. Maka hendaklah seseorang berkata, “Aku tidak mengetahui para ulama berbeda pendapat”.”⁶⁶

Namun meskipun pandangan al-Rāzī bukan pendapat baru, dia memiliki kontribusi penting dalam memberikan argument bagi pandangan tersebut. Analisisnya terhadap semua dalil, baik al-Qur’an, hadis maupun logika, membuat pandangan tersebut menjadi nyata validitas dan akurasinya sehingga memberikan keyakinan kepada mereka yang masih bimbang dan mengubah pandangan mereka yang semula berbeda dengan pandangan al-Rāzī tersebut.

C. Relevansi Pandangan al-Rāzī dengan Pengembangan Hukum Islam

Ijma’ yang didefinisikan sebagai kesepakatan (kesamaan pendapat) seluruh mujtahid muslim di seluruh dunia dalam satu waktu mengenai hukum satu persoalan tertentu, membuat ijma’ tidak lagi memberikan kegunaan dalam pengembangan hukum Islam. Secara riil, ijma’ dengan pengertian seperti itu tidak bisa diwujudkan, lebih-lebih di era sekarang ketika jumlah umat Islam sangat besar dan tersebar di berbagai wilayah sehingga keragaman pendapat semakin meningkat dan kesatuan pendapat dalam persoalan-persoalan *furū’iyyah* semakin sulit terwujud. Karena itu, secara praktis, ijma’ tinggallah sebuah doktrin yang diagungkan umat Islam namun tidak memiliki kegunaan bagi pengembangan hukum Islam di era di mana hukum Islam menghadapi tantangan besar seiring perkembangan kehidupan sosial budaya dan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Sebaliknya, dengan klaim kebenaran yang diberikan kepada ijma’ dan larangan keras untuk menyelisih hukum yang diklaim telah disepakati maka ijma’ justru menjadikan hukum Islam berada dalam bayang-bayang –bahkan

⁶⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I’lām al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Ālamīn* (Riyad: Maktabah Ibn al-Jawzi, 1423 H), II: 53-54; Alu Taymiyyah, *Al-Musawwadah* (al-Maktabah al-Syāmilah edisi 2), I: 283.

tersandra oleh— pemikiran hukum umat Islam masa lalu. Pendapat hukum kontemporer yang dilontarkan demi untuk menjawab kebutuhan hukum kontemporer akan segera ditolak dan dianggap menyimpang jika pendapat tersebut tidak sejalan dengan pendapat hukum masa lalu yang diklaim telah menjadi kesepakatan seluruh ulama meskipun pendapat mereka sudah tidak lagi relevan dengan kondisi kekinian.

Menyikapi problem ketidakmungkinan terjadinya *ijma'* di era kontemporer, pemikir-pemikir Muslim mengembangkan konsep *ijma'* dengan berbagai kemungkinan baru yang sejalan dengan kondisi modern. Muhammad Iqbal, misalnya, berpendapat bahwa *ijma'* dalam era modern bisa diwujudkan dengan cara mengalihkan kewenangan ijtihad dari individu-individu yang mewakili mazhab-mazhab ke dalam bentuk “institusi legislatif permanen” atau majelis perwakilan rakyat. Menurutnya peralihan ijtihad individual yang mewakili mazhab tertentu kepada lembaga legislatif Islam adalah satu-satunya bentuk yang paling tepat bagi *ijma'*”, hanya cara inilah yang dapat menggerakkan spirit dalam sistem hukum Islam yang hilang.⁶⁷

Komposisi anggota lembaga legislatif hukum Islam ini bisa beragam, tidak hanya melibatkan ulama tapi bisa pula melibatkan orang awam tentang hukum Islam tapi memiliki pandangan yang tajam mengenai problem sosial yang berkembang di masyarakat. Apalagi dalam Sunni tidak dikenal kekuasaan hirarki yang ketat dalam staratafikasi sosial sebagaimana berlaku pada masyarakat Syi'ah yang otoritas penetapan hukum dipegang oleh imam yang tak terbantahkan (*ma'sūm*).⁶⁸

Melanjutkan alur pemikiran Iqbal, sarjana pemikir neo-modernis asal

⁶⁷ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi; Kitab Bhavan, 1981, alih bahasa Osman Raliby, *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 174.

⁶⁸ *Ibid.*, 175-176.

pakistan, Fazlur Rahman mengungkapkan kemungkinan baru *ijma'* dalam masyarakat kontemporer. Baginya, ijtihad yang dihasilkan individu atau kelompok kerja akan mengkristal ke dalam *ijma'* setelah melalui interaksi ide yang ketat.⁶⁹ Dengan demikian, *ijma'* – yang merupakan konsensus mayoritas masyarakat – lebih bersifat dinamis, berorientasi ke depan, dan tidak monolitik. Golongan minoritas yang merasa ijtihadnya lebih mendekati kebenaran, terbuka sepenuhnya untuk meyakinkan masyarakat akan kebenaran gagasannya. Apabila mayoritas masyarakat telah menerima gagasan minoritas, opini itu membentuk *ijma'* baru dan menggantikan *ijma'* lama. Aktivitas untuk menggalang konsensus masyarakat ini, menurut Rahman, dirujuk al-Quran dengan istilah *syūrā*.

Pada level negara, *ijma'* masyarakat akan ditempa atau dirumuskan ke dalam bentuk hukum dan perundang-undangan oleh lembaga legislatif, yang disebut Rahman sebagai lembaga *syura-ijma'*. Dalam pandangan Rahman, majelis ini dipilih oleh rakyat tanpa kualifikasi teknis apapun. Dalam masalah-masalah pelik, majelis dapat meminta nasihat kepada para ahli. Undang-undang atau hukum yang ditetapkan majelis bisa saja benar atau keliru. Tetapi, sepanjang hukum tersebut mencerminkan kehendak masyarakat, ia tetap bersifat islami dan demokratis karena merepresentasikan *ijma'* masyarakat. Selain itu, ada kemungkinan untuk mengubah konsensus tersebut, karena secara potensial selalu terdapat kemungkinan bagi pandangan minoritas untuk menjadi mayoritas melalui proses perdebatan.

Rahman bahkan mengelaborasi konsepnya tentang lembaga *ijma'* ini ke dalam suatu majelis internasional yang beranggotakan majelis legislatif negeri-negeri Muslim. Tugasnya adalah memberi saran dan nasehat yang selanjutnya

⁶⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, 78.

akan dirumuskan ke dalam undang-undang oleh majelis nasional negeri-negeri Muslim dengan tetap memperhatikan perbedaan regional dan situasi sosial masing-masing negeri.

Berbeda dengan para pemikir kontemporer yang berusaha menawarkan gagasan tentang model *ijma'* baru agar prinsip tersebut bisa diwujudkan dan tetap relevan dengan kondisi modern, al-Rāzī yang hidup sebelum era modern, sembari mengakui kedudukan *ijma'* sebagai salah satu prinsip hukum (*ḥujjah*) yang penting, ia berpendapat bahwa kehujjahan *ijma'* serta hukum yang diklaim telah disepakati (*al-mujma' 'alayh*) tidaklah bersifat *qaṭ'iy* dan karenanya bisa keliru dan tidak ada larangan keras untuk menyelisihinya. Pendapatnya ini membuka kesempatan lebar bagi munculnya pendapat baru yang berbeda dengan pendapat yang diklaim telah menjadi kesepakatan semua mujtahid.

Pandangan tentang kebenaran mutlak hukum yang disepakati sangat berpotensi dalam memasung kreatifitas berpikir dan membuat hukum Islam tidak lagi *ṣālih li kulli zamān wa makān*. Universalitas Islam, sebagaimana dikatakan al-Sayyid Sābiq, antara lain ditunjukkan oleh adaptabilitas ajaran-ajaran yang berkaitan dengan persoalan-persoalan kemaslahatan duniawi dan hubungan antar manusia. Dalam persoalan-persoalan ini, Islam hanya memberikan prinsip-prinsip dan sejumlah kecil ajaran detil yang dapat dijadikan sebagai contoh aplikasi. Sedangkan ajaran-ajaran yang tidak menerima perubahan, yaitu pokok-pokok akidah dan ibadah, diberikan secara cukup detil.⁷⁰ Dengan demikian, perubahan hukum Islam terbuka lebar karena sebagian besar aktivitas manusia berada pada wilayah duniawi dan hubungan antar sesama. Secara tidak langsung hal ini mengisyaratkan bahwa dalam persoalan-persoalan *furū'iyah* perbedaan dan perubahan hukum sangat mungkin dan tidak

⁷⁰ Al-Sayyid Sābiq, *Fiqh al-Sunnah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1991),

semestinya ditutup dengan alasan apapun, termasuk dengan doktrin *ijma'*. Aturan-aturan yang tidak mengalami perubahan hanyalah aturan-aturan tentang akidah dan ibadah serta prinsip-prinsip moral.

Pandangan al-Rāzī yang di satu sisi mengakui *ijma'* sebagai argumen hukum yang penting namun di satu sisi lain tidak memandangnya sebagai bersifat desisif dan membuat hukum yang diklaim telah disepakati sebagai pasti benar, dapat mengantarkan pada dua implikasi.

Implikasi pertama adalah dimungkinkannya *ijma'* baru mengenai sejumlah persoalan tertentu. Hukum yang 'telah disepakati' para ulama zaman dulu tidak bersifat pasti benar dan mengikat bagi para ulama era kontemporer. Para ulama kontemporer secara teoritis boleh membuat kesepakatan yang berbeda dengan kesepakatan ulama zaman dulu. Hukum yang bisa disepakati ulama zaman sekarang mempunyai peluang untuk benar sebagaimana hukum yang disepakati ulama zaman dulu karena, sebagai konsekuensi dari relatifitas kebenaran (*ẓanniyyah*) hukum yang disepakati ulama zaman dulu, hukum yang disepakati ulama zaman sekarang juga memiliki peluang untuk benar dalam kadar yang relatif (*ẓanniy*) juga. Jadi, para ulama pada setiap generasi dapat membuat kesepakatan tanpa terikat oleh kesepakatan para ulama generasi sebelumnya.

Implikasi kedua adalah, karena *ijma'* diakui sebagai argument hukum yang penting, *ijma'* dapat digunakan oleh setiap generasi sebagai mekanisme untuk menetapkan hukum dengan tetap bersandar pada al-Qur'an dan Sunnah, terutama dalam persoalan-persoalan yang menyangkut hajat hidup orang banyak, baik dalam kehidupan individual maupun dalam kehidupan kolektif bermasyarakat dan berbangsa. Hukum yang telah disepakati tersebut kemudian menjadi norma yang diakui bersama dan ditaati oleh setiap anggota masyarakat dan bangsa tersebut. Kedudukan *ijma'* sebagai hujjah dalam pandangan al-Rāzī

bukanlah karena kedudukannya yang bersifat *qaṭ'iy* melainkan karena kemampuannya dalam membuat tingkat kebenaran sebuah pendapat hukum menjadi lebih tinggi sehingga, lebih dari pendapat individual, pendapat hukum yang telah disepakati oleh sebuah kolektifitas tersebut layak ditaati. Jika ijma' para ulama sedunia dapat dijadikan sebagai *hujjah* karena kemampuannya dalam mendongkrak tingkat kebenaran sebuah pendapat hukum, maka ijma' para ulama dari sebuah bangsa atau negara pun dapat menjadi hujjah meskipun tingkat kebenaran hukum yang didukung oleh ijma' lokal tersebut tidak sama tinggi dengan ijma' universal. Dengan kata lain, hukum yang telah menjadi ijma' seluruh ulama dalam satu wilayah lebih layak untuk ditaati daripada pendapat individual seorang ulama dalam wilayah tersebut.

Dengan demikian, pandangan al-Rāzī tentang tingkat kebenaran ijma' dan hukum yang diklaim telah disepakati bukannya melemahkan fungsi ijma' melainkan justru membuatnya menjadi lebih fungsional bagi pengembangan hukum Islam. Sebagai sebuah hujjah, ijma' tidaklah ditolak. Ijma' tetap menjadi hujjah dan tetap dapat digunakan sebagai hujjah bagi semua persoalan yang dihadapi umat Islam. Persoalan-persoalan yang hukumnya diklaim telah disepakati oleh ulama pada masa yang lalu –karena sifat *ẓanniyya*– tetap bisa menjadi obyek ijtihad dan obyek ijma' yang baru. Dengan demikian, ijma' tidak berorientasi ke masa lalu melainkan ke masa depan. Ijma' menjadi mekanisme penting untuk memperoleh ketetapan hukum yang bisa diterima secara efektif oleh seluruh umat Islam pada setiap masa.

Gagasan al-Rāzī beserta implikasinya tersebut tentu menjadi dukungan positif bagi pengembangan dan pembaharuan hukum Islam dalam setiap masa. Perjalanan hukum Islam tidak akan terbelenggu oleh pendapat hukum yang diklaim telah disepakati yang dapat membuat hukum Islam itu sendiri menjadi

tidak relevan bagi kondisi sosiokultural umat Islam pada masanya. Berbagai persoalan hukum yang terus muncul dan dihadapi umat Islam akan mendapatkan jawaban yang lebih bersifat pasti setelah –melalui proses diskusi dan perdebatan di antara umat Islam– terwujud kesepakatan di antara mereka. Ini menjadi salah satu bentuk pranata *syūrā* yang diperintahkan oleh al-Qur’an. Bahkan tidak tertutup kemungkinan untuk menjadikan ijma’ sebagai mekanisme yang terlembaga dalam bentuk lembaga perwakilan umat Islam melalui proses yang demokratis.

Sampai di sini, pandangan al-Rāzī tampak dapat mengantarkan pada gagasan sebagaimana yang dikemukakan oleh para pemikir modern seperti Iqbal, Fazlur Rahman dan Syahrur. Menjadikan ijma’ sebagai hujjah yang tidak qat’iy menjadi pintu bagi terbukanya aktifitas ijtihad tanpa terbelenggu oleh masa lalu, di satu sisi, dan di sisi lain membuka kemungkinan menjadikan ijma’ sebagai mekanisme membangun *public opinion* dan perwujudan dari *syūrā* sebagaimana yang dikehendaki oleh al-Qur’an.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan dan analisis yang telah dikemukakan dalam bab-bab sebelumnya dapat disimpulkan hal-hal sebagai berikut.

Pertama, dalam pandangan al-Rāzī, ijma' merupakan salah satu hujjah atau dalil hukum Islam setelah al-Qur'an dan Sunnah. Pandangan ini sama dengan pandangan para ulama Sunni yang lain. Hanya saja, menurut al-Rāzī, kedudukan ijma' sebagai hujjah tidaklah bersifat *qaṭ'ī* karena dalil-dalil yang menjadi dasarnya, yaitu ayat-ayat al-Qur'an, hadis-hadis Nabi dan logika, tidak bersifat *qaṭ'ī*. Meskipun sebagian dalil-dalil tersebut dari sisi *wurūdnya* bersifat *qaṭ'ī* namun dari sisi *dalālahnya* hanya bersifat *ẓannī*, sehingga kedudukan ijma' pun bersifat *ẓannī*. Lebih lanjut, karena kedudukan ijma' bersifat *ẓannī* maka hukum yang diklaim telah disepakati oleh seluruh mujtahid pun bersifat *ẓannī*, kecuali jika dalil hukum tersebut bersifat *qaṭ'ī*. Ke*ẓannīan* hukum yang diklaim telah disepakati juga disebabkan karena klaim terjadinya ijma' tidak bisa dibuktikan atau didukung riwayat yang *qaṭ'ī*.

Kedua, pandangan al-Rāzī tersebut berlawanan dengan *mainstream* di kalangan Sunni, namun juga bukan hanya al-Rāzī yang mempunyai pandangan seperti itu. Al-Āmidī dari kalangan mazhab Syafi'i juga mempunyai pandangan yang serupa. Bahkan Imam Ahmad bin Hanbal dikenal sebagai orang yang menentang klaim yang memastikan terjadinya ijma' dalam persoalan yang dalil hukumnya bersifat *ẓannī*.

Ketiga, pandangan al-Rāzī dan beberapa ulama lainnya mengenai ijma' tersebut menggugat pandangan yang dominan mengenai ke*qaṭ'īan* ijma'.

Dengan memandang ijma' sebagai sesuatu yang *ẓanni* maka ketentuan-ketentuan hukum yang diklaim telah menjadi kesepakatan semua mujtahid dapat ditinjau ulang dan disesuaikan dengan perkembangan sosial yang terjadi, sehingga adaptabilitas hukum Islam dalam persoalan-persoalan *furū'iyah* dapat tetap terjaga dan kompatibilitas hukum Islam dengan perkembangan sosial pun lebih bisa diwujudkan.

B. Saran-saran

Pertama, pemikiran para ulama klasik sangat penting untuk dikaji. Dengan mengkaji pemikiran mereka akan dapat diketahui pandangan-pandangan terisolasi yang bisa jadi justru lebih mempunyai argument lebih kuat dan lebih relevan dengan tuntutan perkembangan sosial hukum Islam.

Kedua, umat Islam, baik kalangan ulama maupun awam, hendaknya tidak terperangkap dalam jebakan mayoritas (*idols of market*) sebagaimana yang diingatkan Francois Bacon. Seringkali seseorang secara *a priori* menganggap benar pendapat mayoritas tanpa mampu bersikap kritis. Padahal bisa jadi pendapat mayoritas tersebut lemah dan, sebaliknya, pendapat minoritas justru lebih kuat.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Raziq, ‘Ali, *al-Ijmā’ fī al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arabī, tth.
- ‘Alwani, Ṭāhā Jābir Fayyāḍ al-, “Muqaddimah al-Muḥaqqiq” dalam Fakhrudḍīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, Riyadl: Lajnah al-Buḥūts wa al-Ta’līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1981.
- ‘Athā, Muhammad ‘Abdul Qādir, “al-Imam Abū ‘Abdillāh Fakhrudḍīn al-Rāzī fī Suṭūr” dalam al-Imam Abū ‘Abdillāh Muhammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥusain Fakhrudḍīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999
- Ālu Taymiyyah, *Al-Musawwadah*, al-Maktabah al-Syāmilah edisi 2.
- Āmidi, ‘Ali bin Muḥammad al-, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Riyad: Dār al-Ṣamī‘iy, 2003.
- Armando, Nina M. dkk. *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005.
- Bazdawi, ‘Ali bin Muhammad bin ‘Abd al-Karīm al-, *Kanz al-Wuṣūl ilā Ma‘ārif al-Uṣūl*, Karachi, 1966.
- George F. Hourani, “The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam” dalam *Studia Islamica* edisi 21 (1964).
- Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-, *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dar al-‘Ilmiyyah, 2008.
- Hallaq, Wael B., “On The Authoritativeness of Sunni Consensus” dalam *International Journal of Middle East Studies* edisi 18 (New York, 1986),
- Hallaq, Wael B., *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*, Hamphsire: Ashgate, 1994.
- Hallaq, Wael B., *Melacak Akar-akar Kontroversi*, terjemahan Abdul Basith Junaedy, Surabaya: Srikandi, 2005.
- Hasan, Ahmad, *Ijma’*, terjemah Rahmani Astuti, Bandung: Pustaka, 1985.
- Hasan, Ahmad, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, terjemah Rahmani Astuti, Bandung, Pustaka, 1985.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I‘lām al-Muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘Ālamin* (Riyad: Maktabah Ibn al-Jawzi, 1423 H

- Iqbal, Muhammad, *Pembangunan Kembali Alam Pikiran Islam*, terjemah Osman Raliby, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Ismā'il, Sya'bān Muḥammad, *Uṣūl al-Fiqh: Tārīkhuhu wa Rijāluhu*, Makkah: Dār al-Salām, 1998.
- Juwayniy, Imām al-Ḥaramayn al-, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- Khinn, Muhammad Mu'adz bin Mustafa, *al-Qat'iy wa al-Zhanniy fī al-Tsubūt wa al-Dalālah 'inda al-Uṣūliyyīn*, Dār al-Kalim, 2007.
- Qarafi, Syihābuddīn Aḥmad bin Idrīs al-, *Syarh Tanqīh al-Fusul*, Kairo, Dar al-Hadits, 1406.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, terjemah Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 2003.
- Razi, Fakhruddin al-, *al-Mahsul fī 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Ridwan, M. Deden (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, (Bandung: Penerbit Nuansa, 2001.
- Sābiq, al-Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1991.
- Sarakhsi, Abū Bakr Muḥammad bin Aḥmad al-, *Uṣul al-Sarakhsi*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Zuḥailiy, Wahbah al-, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmiy*, Beirut: Dār al-Fikr, 2006.

Sumber-sumber internet

- http://ms.wikipedia.org/wiki/Abu_Bakar_Muhammad_bin_Zakaria_al-Razi
- http://ms.wikipedia.org/wiki/Fakhruddin_al-Razi
- http://www.islamicweb.com/beliefs/fiqh/alalwani_usulalfiqh/ch5.htm
- <http://huseinmuhammad.net/mengaji-al-mahshul-fi-ilm-al-ushul-karya-fakhr-al-din-al-razi/> (Husain Muhammad, "Mengaji al-Mahshul fī Ilm al-Ushul Karya Fakhr al-Din al-Razi")

PROFIL PENELITI

I. Ketua Tim Peneliti

A. Identitas Peneliti

Nama Lengkap : Dr. Akhmad Jalaludin, M.A.
Tempat & tanggal lahir : Tegal, 22 Juni 1973
NIP : 19730622 200003 1 001
Pangkat/jabatan : IVa / Lektor Kepala
Alamat Rumah : Griya Sejahtera B-11 Kel. Tirto Kota Pekalongan
Alamat Kantor : Jl. Kusumabangsa No. 9 Telp. 412575 Pekalongan

B. Riwayat Pendidikan

- S1 Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1997)
- S2 Program Studi Syari'ah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2002)
- S3 Program Studi Hukum Islam UIN Sunan Ampel Surabaya (2014)

C. Pengalaman penelitian

1. Stabilitas dan Perubahan Hukum Islam (Studi atas Pola Adaptasi Hukum Islam dengan Perubahan Sosial).
2. Metodologi Hukum Islam Muhammad Syahrur (Sebuah Tawaran Solusi Persoalan Kesenjangan antara Hukum Islam dengan Realitas Sosial)
3. Pengelolaan Wakaf Berorientasi Produktifitas Ekonomis (Studi di Kota Bogor)
4. Peta Kekerasan terhadap Perempuan (Studi tentang Kasus Gugatan Cerai di PA Pekalongan)
5. Implementasi Program Peningkatan Kualitas Hidup Perempuan (PKHP) di Provinsi Jawa Tengah
6. Corak Patrilineal dalam Hukum Kewarisan Islam Sunni
7. Studi Eksploratif Pengelolaan Wakaf di Kota Pekalongan
8. Persebaran Ahli Waris dalam Hukum Kewarisan Islam (Problem Derajat Kekerabatan Tempat)
9. Budaya Hukum Hakim di Pengadilan Agama (Representasi Pola Pikir dan Sikap *Bias* Gender Hakim dalam Perkara Cerai Talak di PA Pekalongan)