

PENGEMBANGAN MANHAJ TARJIH MUHAMMADIYAH¹

Materi Musyawarah Nasional XXXII Tarjih Muhammadiyah

A. Pendahuluan

Muhammadiyah merupakan sebuah gerakan pembaruan sosial yang berbasis nilai-nilai keagamaan Islam. Muhammadiyah sendiri mendefinisikan dirinya sebagai “Gerakan Islam, dakwah amar makruf nahi munkar dan tajdid, bersumber kepada Al-Qur’an dan as-Sunnah, [serta] berasas Islam.”² Sebagai demikian, Muhammadiyah tentu terlibat dalam pengkajian, penafsiran dan penerapan ajaran agama Islam itu sendiri. Untuk tujuan tersebut di dalam Persyarikatan ini diadakan suatu majelis khusus yang bertugas melaksanakan tanggung jawab dimaksud, yang sekarang dinamakan Majelis Tarjih dan Tajdid yang terdapat pada setiap level organisasi sejak tingkat pusat hingga cabang.

Majelis Tarjih dalam Muhammadiyah didirikan pertama kali tahun 1928 sebagai buah dari Keputusan Kongres Muhammadiyah Ke-16 di Pekalongan tahun 1927. Kelembagaan Majelis Tarjih lengkap dengan susunan pengurus dan Qaidah Majelis Tarjih disahkan dalam Konres Muhammadiyah Ke-17 di Jogjakarta tahun 1928 dengan ketua pertamanya KH Mas Mansur (w. 1365/1946). Pada tahun 1995 sampai dengan tahun 2005, Majelis ini disebut Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam. Pada periode 2005 hingga sekarang lembaga ini diberi nama Majelis Tarjih dan Tajdid.

Dalam melaksanakan pengkajian, penafsiran, dan penerapan ajaran agama tentu ada sistem tertentu yang dipegangi. Sistem tersebut disebut manhaj tarjih. Naskah ini merupakan evolusi dari keputusan sebelumnya tentang manhaj tarjih. Untuk terus mengembangkan sistem istinbāṭ hukum yang dapat menangani berbagai masalah kontemporer, pengembangan ini perlu dilakukan. Pengembangan pada naskah ini berfokus pada wawasan/perspektif yang semula lima menjadi enam; merinci sumber paratekstual; dan menambah satu asumsi metode.

¹ Naskah awal ditulis oleh Prof. Syamsul Anwar dan dilengkapi oleh Tim Materi Manhaj Tarjih.

² Anggaran Dasar Muhammadiyah, Tahun 2005, pasal 4 ayat (1) dan (2). Lihat *Berita Resmi Muhammadiyah*, edisi khusus, No. 1/2005 (Rajab 1426 H / September 2005 M), h. 111.

B. Pengertian Manhaj Tarjih

Frasa “manhaj tarjih” secara harfiah berarti cara melakukan tarjih. Sebagai sebuah istilah, manhaj tarjih lebih dari sekedar cara bertarjih. Istilah tarjih sendiri sebenarnya berasal dari disiplin ilmu usul fikih. Dalam ilmu usul fikih tarjih berarti melakukan penilaian terhadap dalil-dalil syar’i yang secara zahir tampak saling bertentangan atau evaluasi terhadap pendapat-pendapat (kaul) fikih untuk menentukan mana yang lebih kuat. Ar-Rāzī (w. 606/1209) mendefinisikan tarjih dalam usul fikih sebagai, “menguatkan salah satu dalil atas yang lain sehingga diketahui mana yang kuat lalu diamalkan yang lebih kuat itu dan ditinggalkan yang tidak kuat.”³ Definisi ar-Rāzī ini menjelaskan dua hal pokok tentang pengertian tarjih, yaitu:

1. Bahwa tarjih itu adalah perbuatan mujtahid (ahli hukum syariah) dan bukan sifat dari suatu dalil.
2. Bahwa objek tarjih adalah dalil-dalil yang tampak saling bertentangan untuk diambil yang lebih kuat.

Hanya saja definisi ini, dan definisi lain yang sealur dengan definisi ini, dinyatakan kurang lengkap karena membatasi objek tarjih pada dalil-dalil syar’i yang secara zahir tampak saling bertentangan saja. Sesungguhnya tarjih tidak hanya dilakukan terhadap dalil-dalil syar’i yang secara zahir tampak saling bertentangan, tetapi juga terhadap cara-cara berargumentasi (*aujuh*), pendapat-pendapat (kaul-kaul) fikih, dan riwayat-riwayat dari seorang imam fikih yang berbeda bahkan bertentangan. Misalnya dari Imam Aḥmad diriwayatkan adanya dua riwayat tentang berbuka (*iftar*) di bulan Ramadan bagi orang yang mulai safar di tengah hari, apakah ia boleh berbuka hari itu atau tidak. Dari Imam Aḥmad terdapat dua riwayat, *pertama*, riwayat yang menyatakan bahwa Aḥmad membolehkan iftar (tidak puasa) pada hari itu bagi musafir tersebut, dan *kedua*, riwayat yang menyatakan bahwa Imam Aḥmad tidak membolehkan hal tersebut di mana untuk hari itu ia wajib meneruskan puasanya hingga magrib. Ibn Qudāmah

³ Ar-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, disunting oleh Ṭāhā Jābir Fayyāḍ al-‘Alwānī (Beirut: Mu’assasat ar-Risālah, t.t.), V: 397; asy-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl*, disunting oleh Abū Ḥafṣ Sāmī Ibn al-‘Arabī al-‘Asārī (Riyad: Dār al-Faḍīlah li an-Nasyr wa at-Tauzī’, 1421/2000), h. 1113; al-Barzanjī, *at-Ta’arūf wa at-Tarjih baina al-Adillah asy-Syar’iyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1417/1996), I: 79.

(w. 620/1223) menarjih riwayat pertama.⁴

Jadi tarjih tidak hanya dilakukan terhadap dalil-dalil, tetapi juga terhadap riwayat-riwayat dari imam-imam mujtahid. Selain itu tarjih juga dilakukan terhadap berbagai pendapat (kaul) fikih yang beragam bahkan saling bertentangan mengenai satu masalah yang sama untuk dievaluasi dan diambil yang lebih dekat kepada al-Kitab dan as-Sunnah serta lebih maslahat untuk diterima. Atas dasar itu ada yang mendefinisikan tarjih sebagai, “perbuatan mujtahid mendahulukan salah satu dari dua jalan yang memiliki keunggulan lebih yang dapat diterima dan yang menjadikannya lebih utama untuk diamalkan dari yang lain.”⁵ Yang dimaksud dengan “jalan” dalam definisi di atas meliputi (1) dalil-dalil, karena dalil itu merupakan jalan yang menghantarkan kepada kesimpulan (ketentuan hukum) mengenai suatu masalah; (2) cara memahami (*wajih*) karena cara memahami juga merupakan jalan mencapai kesimpulan; dan riwayat, karena riwayat juga jalan untuk mencapai suatu kesimpulan.

Tetapi sebenarnya evaluasi terhadap pendapat-pendapat dan riwayat-riwayat fikih itu adalah evaluasi terhadap dalilnya untuk menemukan yang lebih kuat. Sebaliknya tarjih terhadap dalil-dalil pada akhirnya adalah juga untuk mendapatkan ketentuan hukum yang lebih kuat yang didasarkan kepada dalil-dalil tersebut. Dengan demikian tarjih terhadap dalil dan terhadap kaul dan riwayat fikih itu saling terkait dan bermuara pada satu tujuan, yaitu menemukan suatu ketentuan hukum syariah yang lebih mantap.

Inilah pengertian tarjih dalam disiplin asli dari mana istilah itu berasal, yaitu usul fikih. Perlu pula dicatat bahwa tarjih merupakan salah satu tingkatan ijtihad. Dalam usul fikih, tingkat-tingkat ijtihad meliputi ijtihad mutlak mandiri (ijtihad dalam usul dan cabang), ijtihad mutlak tak mandiri, ijtihad terikat, ijtihad tarjih, dan ijtihad fatwa.⁶

Dalam lingkungan Muhammadiyah pengertian tarjih telah mengalami perkembangan makna. Memang pada awalnya dalam organisasi ini tarjih

⁴ Ibn Qudāmah adalah salah seorang fakih Hanbali dan menulis kitab *al-Mugnī*. Mengenai kutipan di atas lihat Ibn Qudāmah, *al-Mugnī*, disunting oleh ‘Abdullāh Ibn ‘Abd al-Muḥsin at-Turkī (), III: 345-347.

⁵ Al-Barzanjī, *at-Ta’āruḍ*, h. 89.

⁶ Az-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 1406/1986), II: 1079-1081.

dipahami sebagaimana menurut pengertian aslinya dalam ilmu usul fikih, yaitu “memperbandingkan—dalam suatu permusyawaratan—pendapat-pendapat dari ulama (baik dari dalam ataupun dari luar Muhammadiyah termasuk pendapat imam-imam) untuk kemudian mengambil mana yang dianggap mempunyai dasar dan alasan yang lebih kuat.”⁷ Lambat laun pengertian ini mengalami pergeseran karena perkembangan kegiatan ketarjihannya di dalam Muhammadiyah. Tarjih tidak lagi hanya diartikan kegiatan sekedar kuat-menguatkan suatu dalil atau pilih-memilih di antara pendapat yang sudah ada, melainkan jauh lebih luas sehingga identik atau paling tidak hampir identik dengan ijtihad itu sendiri. Hal itu karena dalam Muhammadiyah, melalui Majelis Tarjih dan Tajdid, banyak dilakukan ijtihad atas masalah-masalah baru yang belum direspons oleh fukaha masa lalu dan belum ditemukan jawabannya dalam kitab-kitab fikih lama. Dalam Muhammadiyah tarjih tidak hanya dibatasi pada ijtihad untuk merespons permasalahan dari sudut pandang hukum syar’i, tetapi juga merespons permasalahan dari sudut pandang Islam secara lebih luas, meskipun harus diakui porsi ijtihad hukum syar’i sangat jauh lebih besar. Oleh karena itu, dalam lingkungan Muhammadiyah, tarjih diartikan sebagai setiap aktivitas intelektual untuk merespons permasalahan sosial dan kemanusiaan dari sudut pandang agama Islam. Dari situ tampak bahwa bertarjih artinya sama atau hampir sama dengan melakukan ijtihad mengenai suatu permasalahan dilihat dari perspektif Islam.

Adalah jelas bahwa tarjih itu tidak dilakukan secara serampangan, melainkan berdasarkan kepada asas-asas dan prinsip-prinsip tertentu. Kumpulan prinsip-prinsip dan metode-metode yang melandasi kegiatan tarjih itu dinamakan manhaj tarjih (metodologi tarjih). Manhaj tarjih dapat didefinisikan sebagai, “suatu sistem yang memuat seperangkat wawasan (atau semangat/perspektif), sumber, pendekatan, dan prosedur-prosedur teknis (metode) tertentu yang menjadi pegangan dalam kegiatan ketarjihannya.” Kegiatan ketarjihannya adalah aktivitas intelektual untuk merespons berbagai masalah sosial kemasyarakatan dan kemanusiaan dari sudut pandang agama Islam. Respons terhadap permasalahan sosial dan kemanusiaan tersebut dapat dilakukan dalam suatu kerangka yang bersifat evaluatif (melihat permasalahan dari sudut pandang *das sollen*) dengan mengembangkan sistem normatif yang responsif. Juga dapat dilakukan dalam suatu kerangka yang bersifat ekplanatif (melihat masalah dalam realitas

⁷ *Manhaj Gerakan Muhammadiyah: Ideologi, Khittah dan Langkah* (Jogjakarta: Suara Muhammadiyah dan Majelis Pendidikan Kader Muhammadiyah, 1433/2012), h. 20.

empiris/dari perspektif *das sein*) yang tetap bertolak dari dasar-dasar ajaran agama, dan dilakukan dengan mengembangkan kerangka pemikiran keislaman yang kritis dan analitis.

Harus diakui bahwa produk Tarjih lebih banyak tertuju kepada respons dalam kerangka *das sollen* yang memberikan arahan-arahan dan petunjuk normatif. Hanya sedikit sekali produk Tarjih dalam bentuk pemikiran keislaman dalam suatu kerangka yang bersifat *das sein*. Itu pun hanya dalam bentuk wacana, bukan dalam bentuk putusan atau fatwa. Untuk ini barangkali dapat disebut sebagai contoh buku *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal dan Pengembangan Pemikiran Keislaman Muhammadiyah: Purifikasi dan Dinamisasi* sebagai hasil kerjasama Majelis Tarjih dan pihak lain. Tetapi hal itu memang dapat dipahami karena mengingat fungsi dan tugas Majelis Tarjih sendiri adalah melakukan pengkajian ajaran agama untuk mendapatkan kemurniannya guna menjadi pedoman dan tuntunan bagi warga Persyarikatan secara khusus dan bagi warga masyarakat pada umumnya.

C. Perspektif (Wawasan/Semangat) Tarjih

Definisi manhaj tarjih di atas menggambarkan bahwa manhaj tersebut memuat unsur-unsur: (1) wawasan (atau semangat/perspektif); (2) sumber ajaran; (3) pendekatan; dan (4) metode (prosedur teknis). Manhaj tarjih sebagai kegiatan intelektual untuk merespons berbagai persoalan dari sudut pandang agama Islam tidak sekedar bertumpu pada sejumlah prosedur teknis *an sich*, melainkan juga dilandasi oleh wawasan/perspektif pemahaman agama yang menjadi karakteristik pemikiran Islam Muhammadiyah. Wawasan/perspektif tarjih itu meliputi:

1. Wawasan paham agama,
2. Wawasan tajdid,
3. Wawasan toleransi,
4. Wawasan keterbukaan,
5. Wawasan tidak berafiliasi mazhab tertentu,
6. Wawasan wasathiyah

Wawasan (semangat/perspektif) ini diharapkan dapat memberikan landasan pijak bagi pemikiran keislaman Muhammadiyah untuk dapat menyikapi berbagai perkembangan baru secara lebih kreatif dan inovatif. Namun

penerapannya sangat ditentukan oleh sikap warga Muhammadiyah sendiri karena Muhammadiyah adalah gerakan rakyat, bukan gerakan segelintir elit, walaupun peran elit sangat penting.

1. Wawasan Paham Agama

Ada banyak pendekatan yang dilakukan dalam memahami agama. Ada beberapa ahli yang memahami agama dengan melihat fungsinya sebagaimana diikuti oleh beberapa antropolog, terutama yang beraliran fungsionalis. Ada pula yang melihat hakikat agama dalam pengalaman subjek yang menjalaninya seperti diikuti oleh beberapa ahli *religionwissenschaft*. Sementara itu pada ahli agama Islam lebih menekankan sudut pandang yang melihatnya sebagai suatu tatanan normatif. Umumnya para ulama Islam mendefinisikan agama sebagai, “ketetapan Ilahi yang membimbing orang-orang yang berpikiran sehat ke arah kebaikan-kebaikan atas pilihan mereka sendiri baik secara batin maupun lahir.”⁸ Definisi ini melihat agama sebagai suatu kerangka atau tatanan normatif yang memberikan bimbingan dan pengarahan kepada manusia untuk mencapai kebajikan hidup.

Tidak jauh berbeda dengan definisi para ulama Islam ini adalah pengertian agama dalam putusan Tarjih yang menegaskan bahwa,

الدِّينُ هُوَ مَا شَرَعَهُ اللَّهُ عَلَى لِسَانِ أَنْبِيَائِهِ مِنَ الْأَمْرِ وَالتَّوَاهِي وَالْإِرْشَادَاتِ
لِصَلَاحِ الْعِبَادِ دُنْيَاهُمْ وَأُخْرَاهُمْ.

*Agama ialah apa yang disyariatkan Allah dengan perantara Nabi-Nabi-Nya, berupa perintah-perintah dan larangan-larangan serta petunjuk-petunjuk untuk kebaikan manusia di Dunia dan Akhirat.*⁹

Dalam Matan Keyakinan dan Cita-cita Hidup (MKCH) Muhammadiyah ditegaskan bahwa ukuran kebaikan hidup di dunia dan akhirat ialah terjaminnya kesejahteraan hidup materil dan spiritual, duniawi dan ukhrawi. Penjelasan ini merupakan tafsir otentik dari Islam Rahmatan Lil ‘Alamin (IRLA)

⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr at-Taḥrīr wa at-Tanwīr* (Tunis: ad-Dār at- Tūnīsiyyah li an-Nasyr, 1984), III: 189; lihat juga ar-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr ar-Rāzī* atau *at-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Fikr li at-Ṭībā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 1981/1401), XXIX: 316.

⁹ Majelis Tarjih dan Tajdidi Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih* (Jogjakarta: Suara Muhammadiyah, 1430/2009), h. 278.

yang ditegaskan dalam al-Anbiya ayat 107. Rahmat ialah menciptakan kondisi *hayah ṭayyibah*. Berdasarkan QS al-Baqarah ayat 62, kriteria *hayah ṭayyibah* mencakup tiga hal, di antaranya: 1) *ar-rafahiyah* (sejahtera); 2) *as-salam* (damai); dan 3) *as-sa'adat* (bahagia).

Penjelasan di atas adalah pengertian agama secara umum, yaitu agama yang diturunkan kepada para nabi Allah yang pernah diutuskan ke umat manusia untuk menciptakan kondisi *hayah ṭayyibah*.

Di samping itu putusan Tarjih mendefinisikan pula agama Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw., yaitu:

الدِّينُ (أَيُّ الدِّينِ الْإِسْلَامِيِّ) الَّذِي جَاءَ بِهِ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ مَا أَنْزَلَهُ اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ وَمَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ الصَّحِيحَةُ مِنَ الْأَمْرِ وَالنَّوَاهِي وَالْإِرْشَادَاتِ لِصَلَاحِ الْعِبَادِ دُنْيَاهُمْ وَأُخْرَاهُمْ.

*Agama (yaitu agama Islam) yang dibawa oleh nabi Muhammad saw. ialah apa yang diturunkan Allah di dalam Quran dan yang tersebut dalam Sunnah yang sah, berupa perintah-perintah dan larangan-larangan serta petunjuk-petunjuk untuk kebaikan manusia di Dunia dan Akhirat.*¹⁰

Seperti halnya definisi para ulama Islam, pengertian agama yang dirumuskan Tarjih ini juga melihat agama sebagai suatu tatanan normatif yang menjadi kerangka rujukan dan sekaligus bimbingan bagi manusia dalam menjalani hidupnya untuk mencapai kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat. Definisi ini benar sepenuhnya, namun baru menggambarkan satu sisi dari agama. Untuk melengkapi konsep ini, kita dapat pula melihat agama dari segi hakikatnya sebagaimana yang diresapi dan dimanifestasikan oleh pelakunya. Dari sudut pandang ini kita dapat mendefinisikan agama sebagai “suatu pengalaman imani yang terekspresikan dalam wujud amal saleh yang dijiwai oleh “islam”, ihsan dan syariah.¹¹

Dengan kesadaran imani dimaksudkan kesadaran atas keberadaan, kehadiran dan keberhadapan dengan Allah Yang Maha Melihat dan Mendengar

¹⁰ *Ibid*, h.

¹¹ Syamsul Anwar, “Manhaj Ijtihad/Tajdid dalam Muhammadiyah,” dalam Mefidwel Jandra dan M. Safar Nasir, ed., *Tajdid Muhammadiyah untuk Pencerahan Peradaban* (Jogjakarta: Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam bekerja sama dengan UAD Press, 1426/2005), h. 66-67.

lagi Maha Mengetahui. Kesadaran tersebut secara eksternal dimanifestasikan dalam wujud amal saleh yang sebagian dipolakan secara ketat (yang disebut ibadah) dan sebagian lagi tidak dipolakan secara ketat (yang disebut muamalat duniawiah). Amal saleh sebagai wujud manifestasi pengalaman imani itu mencakup bentuk tindak berpikir dan tindak berperilaku. Agar ekspresi (manifestasi) pengalaman imani dalam wujud amal ini terlembagakan secara benar diperlukan kerangka normatif atau norma-norma sebagai rujukan, yakni dalam Islam berupa syariah yang diwahyukan Allah melalui Nabi-Nya Muhammad saw.. Norma-norma ini yang diwahyukan Allah dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah merupakan norma-norma pokok. Namun norma-norma ini sering harus diperluas dengan norma-norma tambahan melalui ijtihad dan interpretasi yang disebut fikih dalam salah satu artinya. Dengan demikian agama meliputi unsur-unsur (1) inti yang berupa pengalaman imani; (2) bentuk yang berupa norma-norma syariah sebagai kerangka rujukan; dan (3) manifestasi yang berupa amal.

Ekspresi pengalaman imani melahirkan budaya dan tidak jarang pula terjadi peminjaman wadah budaya yang sudah ada dalam masyarakat untuk menampung ekspresi tersebut. Dalam kasus terakhir ini manifestasi agama mengalir ke dalam wadah budaya yang sudah ada sehingga terjadi tarik-menarik dan pergumulan antara agama dan budaya bersangkutan. Tidak jarang terjadi bahwa kerangka rujukan normatif yang memberikan arahan bagi manifestasi pengalaman imani itu harus diperluas untuk dapat menampung wujud ekspresi yang terus berkembang, sehingga norma-norma yang ada harus diperluas atau diinterpretasi ulang guna memfasilitasi ekspresi budaya. Di sinilah wilayah tajdid dan ijtihad memainkan peran penting.¹²

2. Wawasan Tajdid

Tajdid sebagai karakteristik pemikiran Islam Muhammadiyah diingat dalam memori kolektif warga masyarakat Muslim Indonesia yang melabeli gerakan ini sebagai gerakan kaum modernis. Deliar Noer menegaskan bahwa Muhammadiyah adalah “sebuah gerakan kaum modernis yang melakukan pendekatan terhadap sumber- sumber ini [maksudnya Al-Qur'an dan as-Sunnah, pen.] dengan cara melakukan ijtihad guna ... melakukan pembaruan

¹² Diringkas dari *ibid.*, h. 68-70.

sosial dan keagamaan di kalangan orang-orang Muslim Indonesia.¹³ Sejak tahun 2005 semangat tersebut oleh Muhammadiyah sendiri dipatrikan dalam dokumen resmi. Semangat (wawasan) *tajdid* ditegaskan sebagai identitas umum gerakan Muhammadiyah termasuk pemikirannya di bidang keagamaan. Ini ditegaskan dalam pasal 4 Anggaran Dasar Muhammadiyah yang telah dikutip pada awal tulisan ini.¹⁴ Dalam kaitan dengan manhaj tarjih, *tajdid* menggambarkan orientasi dari kegiatan tarjih dan corak produk ketarjihannya.

Tajdid mempunyai dua arti:

- a. Dalam bidang pokok-pokok akidah dan ibadah (*mahdlah*), *tajdid* bermakna pemurnian dalam arti mengembalikan akidah dan ibadah kepada kemurniannya sesuai dengan Sunnah Nabi saw.;
- b. Dalam bidang muamalat duniawiah, *tajdid* berarti mendinamisasikan kehidupan masyarakat dengan semangat kreatif dan inovatif sesuai tuntutan zaman.

Pemurnian ibadah berarti menggali tuntunannya sedemikian rupa dari Sunnah Nabi saw. untuk menemukan bentuk yang paling sesuai atau paling mendekati Sunnah beliau. Mencari bentuk paling sesuai dengan Sunnah Nabi saw. tidak mengurangi arti adanya keragaman (*tanawwu'*) dalam kaifiat ibadah itu sendiri, sepanjang kaifiat itu memang mempunyai landasannya dalam Sunnah Nabi saw.. Contohnya adalah adanya variasi dalam bacaan doa iftitah dalam salat, yang menunjukkan bahwa Nabi saw. sendiri melakukannya secara bervariasi. Varian ibadah yang tidak didukung oleh Sunnah menurut Tarjih Muhammadiyah tidak dapat dipandang praktik ibadah yang bisa diamalkan.

Berkaitan dengan akidah, pemurnian berarti melakukan pengkajian untuk membebaskan akidah dari unsur-unsur khurafat dan tahayul. Dikum keimanan yang dapat dipegangi adalah apa yang ditegaskan dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah. Kepercayaan yang tidak bersumber kepada kedua sumber asasi tersebut tidak dapat dipegangi. Kepercayaan bahwa angka 13 adalah

¹³ Deliar Noer, *The Modernist Movements in Indonesia, 1900-1942* (London-New York: Oxford University Press, 1973), h. 73.

¹⁴ Lihat catatan kaki no. 1.

sial, misalnya, tidak ada dalilnya dalam Al-Qur'an dan as-Sunnah. Dalam tradisi pemilihan Pimpinan Pusat Muhammadiyah melalui muktamar selalu dipilih 13 anggota pimpinan, walaupun bilamana diperlukan kemudian dapat ditambah. Pemilihan 13 anggota pimpinan ini adalah suatu bentuk perlawanan terhadap kepercayaan tentang kesialan angka 13.

Tajdid di bidang muamalat duniawiah (bukan akidah dan ibadah khusus), berarti mendinamisasikan kehidupan masyarakat sesuai dengan capaian kebudayaan yang dapat diwujudkan manusia di bawah semangat dan ruh al-Quran dan Sunnah Nabi saw.. Bahkan dalam aspek ini beberapa norma di masa lalu dapat berubah bila ada keperluan dan tuntutan untuk berubah dan memenuhi syarat-syarat perubahan hukum syarak. Misalnya di zaman lampau untuk menentukan masuknya bulan kamariah baru, khususnya Ramadan, Syawal, dan Zulhijah, digunakan rukyat sesuai dengan hadis-hadis rukyat dalam mana Nabi saw. memerintah melakukan pengintaian hilal. Namun pada zaman sekarang tidak lagi digunakan rukyat melainkan hisab, sebagaimana dipraktikkan dalam Muhammadiyah. Contoh lain, di masa lalu perempuan tidak dibolehkan menjadi pemimpin karena hadis Abu Bakrah yang melarangnya, maka di zaman sekarang terjadi perubahan ijtihad hukum di mana perempuan boleh menjadi pemimpin sebagaimana ditegaskan dalam Putusan Tarjih tentang *Adabul Mar'ah fil-Islam*, yang merupakan putusan Tarjih tahun 1976.¹⁵

3. Wawasan Toleransi

Toleransi artinya bahwa putusan Tarjih tidak menganggap dirinya saja yang benar, sementara yang lain tidak benar. Dalam "Penerangan tentang Hal Tardjih" yang dikeluarkan tahun 1936, dinyatakan, "Kepoatoesan tardjih moelai dari meroendingkan sampai kepada menetapkan tidak ada sifat

¹⁵ Hadis Nabi saw. yang melarang mengangkat wanita sebagai pemimpin adalah sabdanya, "Tidak beruntung suatu kaum yang mengangkat wanita sebagai pemimpin mereka" (HR al-Bukhārī dan an-Nasā'ī). Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, disunting oleh Ṣidqī Jamīl al-'Aṭṭār (Beirut: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī, t.t.), h. 1082, hadis nomor 4425 dan h. 1783, hadis nomor 7089; dan an-Nasā'ī, *Sunan an-Nasā'ī*, disunting oleh Ṣidqī Jamīl al-'Aṭṭār (Beirut: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī, 1426/2005), h. 1211, hadis nomor 5398. Mengenai keputusan Tarjih Muhammadiyah tentang masalah ini lihat Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Adabul Mar'ah fil Islam* (Yogyakarta: Penerbit Muhammadiyah, 2012), h. 74-77; lihat juga Tim PP Muhammadiyah Majelis Tarjih, *Tanya Jawab Agama*, cetakan ke-7 (Yogyakarta: Penerbit Suara Muhammadiyah, 2012), h. 240-244.

perlawanan, yakni menentang atau menjatuhkan segala yang tidak dipilih oleh Tardjih itoe.”¹⁶ Pernyataan ini menggambarkan bahwa Tarjih Muhammadiyah tidak menegasikan pendapat lain apalagi menyatakannya tidak benar. Tarjih Muhammadiyah memandang keputusan-keputusan yang diambilnya adalah suatu capaian maksimal yang mampu diraih saat mengambil keputusan itu. Oleh karena itu Tarjih Muhammadiyah terbuka terhadap masukan baru dengan argumen yang lebih kuat. Keterbukaan terhadap penemuan baru adalah prinsip berikutnya dalam wawasan ketarjihhan Muhammadiyah.

4. Wawasan Keterbukaan

Keterbukaan artinya bahwa segala yang diputuskan oleh Tarjih dapat dikritik dalam rangka melakukan perbaikan, di mana apabila ditemukan dalil dan argumen lebih kuat, maka Majelis Tarjih akan membahasnya dan mengoreksi dalil dan argumen yang dinilai kurang kuat. Dalam “Penerangan tentang Hal Tardjih” ditegaskan, “Malah kami berseroe kepada sekalian oelama soepaya soeka membahas poela akan kebenaran poatoesan Madjelis Tardjih itoe di mana kalaoe terdapat kesalahan atau koerang tepat dalilnja diharap soepaya diajoekan, sjoekoer kalaoe dapat memberikan dalil jang lebih tepat dan terang, jang nanti akan dipertimbangkan poela, dioelang penjelidikannya, kemoedian kebenarannya akan ditetapkan dan digoenakan. Sebab waktoe mentardjihkan itoe ialah menoeroet sekedar pengertian dan kekoeatan kita pada waktoe itoe.”¹⁷

5. Wawasan Tidak Berafiliasi (mengikatkan diri kepada) Mazhab Tertentu (*Alla Mazhabiyyah*)

Memahami agama dalam perspektif tarjih dilakukan langsung dari sumber-sumber pokoknya, Al-Qur'an dan Sunnah serta sumber paratekstual melalui mekanisme ijtihad. Ini berarti Muhammadiyah tidak mengikatkan diri kepada mazhab tertentu. Namun ini tidak berarti menafikan berbagai pendapat fukaha yang ada. Pendapat-pendapat mereka itu sangat penting dan dijadikan bahan pertimbangan untuk menentukan diktum norma/ajaran yang lebih sesuai dengan semangat di mana kita hidup. Pendapat-pendapat mazhab

¹⁶ Boeah *Congres 26* (Jogjakarta: Hoefdcomite CongresMoehammadiyah, t.t.), h.32.

¹⁷ *Ibid.*

dapat menjadi bahan pertimbangan dalam menentukan hukum (referensi) sepanjang sesuai dengan jiwa Al-Qur'an dan al-Sunnah atau dasar-dasar lain yang dipandang kuat.¹⁸

6. Wawasan Wasathiyah

Wasathiyah sebagai sikap dasar keagamaan memiliki pijakan kuat dalam QS al-Baqarah ayat 143. Dalam ayat tersebut termaktub frasa "*ummatan wasaṭan*" yang berarti umat tengahan. Menurut Abū Ishāq Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Ša'labī, asalnya yang terbaik adalah yang tengah (*aṣluhu huwa anna khayr al-asyyā' awsaṭuhā*).¹⁹ Hal ini diperinci oleh al-Sa'dī dalam tafsirnya mengatakan bahwa "*ummatan wasaṭan*" ialah golongan yang berada di antara dua agama yaitu Yahudi dan Nasrani.²⁰ Aturan-aturan dalam Islam selalu diarahkan untuk menjalankan norma-norma kehidupan secara seimbang.

Nabi Muhammad merupakan figur utama dalam Islam yang menjalankan norma kehidupan secara seimbang. Kisah yang direkam oleh Anas bin Mālik menceritakan tentang tiga orang sahabat yang menyatakan bahwa mereka menjalankan agama mereka dengan baik. Masing-masing dari ketiga Sahabat itu menyatakan bahwa mereka rajin berpuasa dan tidak berbuka puasa (puasa setahun penuh); mereka selalu melakukan salat malam dan tidak pernah tidur; dan mereka tidak menikah karena takut mengganggu ibadah. Saat itu, Rasulullah saw. menegaskan bahwa "*aku yang paling bertakwa di antara kalian, namun aku juga berpuasa dan berbuka, salat malam dan tidur, dan menikah.*"²¹

Wawasan wasathiyah yang dipraktikkan Nabi saw. di atas sejalan dengan hadis lain yang menyebutkan salah satu tugas kenabian Rasulullah saw. adalah mendakwahkan agama *ḥanifiyah samḥah*. Berikut penggalan hadisnya:

¹⁸ Asjmuni Abdurrahman, *Manhāj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

¹⁹ Abū Ishāq Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Ša'labī, *al-Kasyf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qurān*, juz IV, (Jeddah: Dār al-Tafsīr, 1436/2015), 176.

²⁰ 'Abd al-Raḥmān bin Nāṣir al-Sa'dī, *Tafsīr al-Karīm al-Raḥmān*, 2000, 70. Lihat juga: Nāṣir bin Sulaimān al-'Amr, *al-Wasaṭiyyah fī Ḍaw' al-Qur'ān al-Karīm*, tt, 16.

²¹ ṣaḥīḥ al-Bukhārī, juz VII, hadis no. 5063.

فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنِّي لَمْ أُبْعَثْ بِالْيَهُودِيَّةِ وَلَا بِالنَّصْرَانِيَّةِ
وَلَكِنِّي بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَعْدُوَّةٌ أَوْ رَوْحَةٌ فِي
سَبِيلِ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا وَلِمُقَامٍ أَحَدِكُمْ فِي الصَّفِّ خَيْرٌ مِنْ
صَلَاتِهِ سِتِّينَ سَنَةً.

..... maka Nabi saw. bersabda, “Sesungguhnya aku tidak diutus untuk mendakwahkan agama Yahudi dan Nasrani, tetapi aku diutus untuk mendakwahkan agama hanifiah lagi samḥah. Demi Allah yang diri Muhammad ada dalam kekuasaan-Nya, berangkat berjuang di jalan Allah sungguh lebih baik daripada dunia dan isinya dan bertahannya salah seorang di antara kamu dalam barisan sungguh lebih baik daripada dia shalat enam puluh tahun.” (HR Ahmad).

Dalam hadis ini Nabi menyebut agama yang didakwahkan dengan istilah *al-hanifiyyah as-samḥah*. Kata kerja *hanifiyyah* adalah *hanafa* yang menurut al-Ashfahani berarti *taharra al-istiqamah*, cermat beristikamah. Menurutnya, istikamah adalah *luzum al-manhaj al-mustaqim*, tetap berada di jalan lurus.²² “Jalan lurus” dalam al-Fatihah adalah jalan yang ditempuh untuk mendapat *ni'mah*, *al-halah al-hasanah*, keadaan baik semua bidang kehidupan.²³ Adapun Ibn Mandhur menyebutkan bahwa pengertian *hanifiyyah samḥah* adalah agama yang tidak mengandung hal-hal yang membuat sempit dan berat kehidupan.²⁴

Karenanya, Allah menentang seorang muslim yang berperilaku melampaui batas dalam semua aspek kehidupan. Misalnya, Allah melarang berperilaku melampaui batas dalam hal keagamaan (QS al-Nisa: 171); Dia mendorong untuk menghindari perilaku melampaui batas dalam muamalah (QS al-Araf: 31); dan Dia bahkan tidak menyukai mereka yang selalu melampaui batas dalam perang (QS al-Baqarah: 190). Nilai-nilai dasar ini menjadi pijakan para ulama sehingga pemikiran-pemikiran ekstrem sepanjang sejarah peradaban Islam selalu marginal dan tertolak dalam lingkungan umat Islam.

²² Al-Ashfahani, *Mufradāt fi Alfādz al-Qurān*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2009), 433.

²³ *Ibid.*, 520.

²⁴ Ibn Mandhur, *Lisān al-'Arab*, 1997: II, 189.

Risalah Islam Berkemajuan sebagai keputusan Mukhtamar Muhammadiyah ke-48 di Surakarta tahun 2022 merinci gagasan Wasathiyah ini. Dalam dokumen ini disebutkan bahwa Wasathiyah diwujudkan dalam sikap sosial: (1) tegas dalam pendirian, luas dalam wawasan, dan luwes dalam sikap; (2) menghargai perbedaan pandangan atau pendapat; (3) menolak pengkafiran terhadap sesama muslim; (4) memajukan dan menggembirakan masyarakat; (5) memahami realitas dan prioritas; (6) menghindari fanatisme berlebihan terhadap kelompok atau paham keagamaan tertentu; dan (7) memudahkan pelaksanaan ajaran agama.²⁵

Sedangkan prinsip Wasathiyah dalam proses ijtihad serta penyimpulan hukum Islam (*istinbāt al-ahkām*) di antaranya adalah; (1) Menjadikan Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber utama dalam hukum Islam dengan pemahaman yang holistik serta komprehensif sebagai satu kesatuan yang tidak terpisahkan; (2) Menyeimbangkan antara pemahaman tekstual dan kontekstual dalam berinteraksi dengan nas secara proporsional; (3) Mempertimbangkan tujuan-tujuan utama Syariat Islam (*maqāshid as-syarī'ah*) dalam proses ijtihad, khususnya yang menyangkut persoalan dan problematika kontemporer yang tidak dijelaskan status hukumnya secara eksplisit di dalam nas; (4) Memahami persoalan ibadah baik yang bersifat irasional (*mahdlah/ta'abbudiy*) atau pun rasional (*ghair mahdlah/ta'aqquliy*) secara proporsional; (5) Memahami serta membedakan perkara yang *qath'iy* (definitif) maupun *dzanni* (spekulatif) secara proporsional dalam berinteraksi dengan nas dan proses ijtihad serta *istinbāt* hukum.²⁶

D. Sumber-sumber Ajaran Agama

1. Sumber Utama

Manhaj (metodologi) tarjih juga mengandung pengertian sumber-sumber pengambilan diktum ajaran agama. Sumber pokok ajaran agama Islam adalah Al-Qur'an dan as-Sunnah yang ditegaskan dalam sejumlah dokumen resmi Muhammadiyah:

²⁵ Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Risalah Islam Berkemajuan: Keputusan Mukhtamar ke-48 Muhammadiyah Tahun 2022*, (Yogyakarta: Gramasurya, 2023), 11.

²⁶ Abd Ar-Raqīb Shālih Al-Syāmī, *Al-Manāhij Al-Mu'āsir li Al-Fiqh Al-Islāmī*, (Sudan: Majallah Kulliyah Al-Dirasāt Al-Islāmiyyah, Jāmi'ah Al-Nilln. 2018). 64-77.

1. Pasal 4 ayat (1) Anggaran Dasar Muhammadiyah yang telah dikutip di atas yang menyatakan bahwa “Muhammadiyah adalah Gerakan Islam, Dakwah Amar Makruf Nahi Munkar dan Tajdid, bersumber kepada al-Quran dan as-Sunnah.”²⁷
2. Putusan Tarjih di Jakarta Tahun 2000 Bab II angka 1 menegaskan, “Sumber ajaran Islam adalah Al-Qur’an dan as-Sunnah al-Maqbūlah.”²⁸ Putusan Tarjih ini merupakan penegasan kembali apa yang sudah ditegaskan dalam putusan-putusan terdahulu,

الأَصْلُ فِي التَّشْرِيعِ الْإِسْلَامِيِّ عَلَى الْإِطْلَاقِ هُوَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ وَالْحَدِيثُ الشَّرِيفُ.

*Dasar mutlak dalam penetapan hukum Islam adalah Al-Qur’an dan al-Hadis asy-Syarif.*²⁹

Mengenai hadis (sunnah) yang dapat menjadi hujah adalah sunnah makbulah seperti ditegaskan dalam Putusan Tarjih Jakarta tahun 2000 yang dikutip di atas. Istilah sunnah makbulah merupakan perbaikan terhadap rumusan lama dalam Himpunan Putusan Tarjih (HPT) tentang definisi agama Islam yang menggunakan ungkapan “sunnah sahihah.” Istilah sunnah sahihah sering menimbulkan salah paham dengan mengidentikkannya dengan hadis sahih. Akibatnya hadis hasan tidak diterima sebagai hujah syar’iah, pada hal sudah menjadi ijmak seluruh umat Islam bahwa hadis hasan juga menjadi hujah agama. Oleh karena itu untuk menghindari salah paham tersebut, rumusan itu diperbaiki sesuai dengan maksud sebenarnya dari rumusan bersangkutan, yaitu bahwa yang dimaksud dengan sunnah sahihah adalah sunnah yang bisa menjadi hujah, yaitu hadis sahih dan hadis hasan. Karenanya dalam rumusan baru dikatakan “sunnah makbulah”, yang berarti sunnah yang dapat diterima sebagai hujah agama, baik berupa hadis sahih maupun hadis hasan.

Hadis daif dapat dijadikan hujah syar’iah kecuali ke-daif-annya sangat

²⁷ *Berita Resmi Muhammadiyah*, edisi khusus, No. 1/2005 (Rajab1426 H / September 2005 M), h. 111.

²⁸ “Keputusan Musyawarah Nasional XXV Tarjih Muhammadiyah di Jakarta Tahun 2000,” (Yogyakarta: Sekretariat Majelis Tarjih dan Tajdid, 2012), h. 6 (Bab II angka 1).

²⁹ *Himpunan Putusan Tarjih*, cet. ke-3 (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, t.t.), h. 278.

fatal. Namun ada suatu perkecualian di mana hadis daif bisa juga menjadi hujah, yaitu apabila hadis tersebut: 1) banyak jalur periwayatannya sehingga satu sama lain saling menguatkan; 2) ada indikasi berasal dari Nabi saw.; 3) tidak bertentangan dengan Al-Qur'an; 4) tidak bertentangan dengan hadis lain yang sudah dinyatakan sahih; dan 5) ke-daif-annya bukan karena rawi hadis bersangkutan tertuduh dusta dan pemalsu hadis.

Dalam Putusan Tarjih ditegaskan,

الأَحَادِيثُ الضَّعِيفَةُ يَعْضُدُ بَعْضُهَا بَعْضًا لَا يُحْتَجُّ بِهَا إِلَّا مَعَ كَثْرَةِ طُرُقِهَا
وَفِيهَا قَرِينَةٌ تَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ أَصْلِهَا وَلَمْ تُعَارِضِ الْقُرْآنَ وَالْحَدِيثَ الصَّحِيحَ.

*Hadis-hadis daif yang satu sama lain saling menguatkan tidak dapat dijadikan hujah kecuali apabila banyak jalannya dan padanya terdapat karinah yang menunjukkan keotentikan asalnya serta tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis sahih.*³⁰

Dalam Matan Keyakinan Cita-cita dan Hidup (MKCH) Muhammadiyah ditegaskan bahwa Al-Qur'an dan Sunnah Rasul sebagai penjelasannya adalah pokok dasar hukum/ajaran Islam yang mengandung ajaran yang benar. Tafsir Al-Qur'an dan syarah hadis harus dapat mengungkapkan kebenaran yang terkandung dalam dua sumber ini dan maksud-maksud yang tercakup dalam pengertian Al-Qur'an dan sunnah Rasul.

Kebenaran yang terkandung dalam Al-Qur'an dan Sunnah Rasul sudah barang tentu kebenaran yang diajarkan dalam Al-Qur'an sendiri, khususnya surah al-'Ashr ayat 1-3. Dalam surah ini kebenaran bersama iman, amal saleh, dan kesabaran, membebaskan manusia dari *khusr* atau kerugian. *Khusr* adalah lawan *falah*, yang menurut az-Zajjaj berarti, berada di puncak kebaikan keadaan semua bidang kehidupan (az-Zajjaj, t.t.: II, 171). Puncak kebaikan keadaan hidup itu adalah puncak kebaikan keadaan tiga ukuran hidup baik yang menjadi tujuan Islam rahmatan lil 'alamin di atas, yaitu bahagia, sejahtera, dan damai.

Apa yang dikemukakan di atas adalah sumber-sumber pokok ajaran Islam secara umum. Dalam kaitan dengan sistem normatif Islam terdapat

³⁰ *Ibid.*, h. 301.

sumber-sumber yang mendampingi sumber-sumber pokok.

2. Sumber Paratekstual

Sumber-sumber selain Al-Qur'an dan as-Sunnah dapat disebut sebagai sumber-sumber paratekstual atau juga sumber-sumber instrumental. Sumber-sumber ini juga dapat diterima dan diakui dalam praktik ketarjihan, seperti ijmak, qiyas, maslahat mursalah, istihsan, istishab, tindakan preventif (*sadduz- zarī'ah*), pendapat sahabat, syariat umat terdahulu, dan uruf.

Beberapa kalangan dalam Muhammadiyah memandang unsur-unsur ini sebagai metode, bukan sebagai sumber. Pandangan itu terjadi karena melihat unsur-unsur tersebut lebih sebagai proses. Padahal unsur-unsur dimaksud tidak harus dilihat sebagai proses. Ijmak, misalnya, apabila dilihat sebagai proses, maka kesimpulannya ijmak adalah mustahil karena ijmak memerlukan waktu panjang yang melampaui usia manusia di satu sisi dan teramat sulit untuk menentukan kualifikasi siapa yang harus berijmak di sisi lain. Sebaliknya apabila ijmak dilihat sebagai produk, maka ia tidak mungkin menjadi metode, justru ia adalah sumber. Dalam putusan Tarjih mengenai wakaf digunakan ijmak sebagai salah satu dasar putusannya di samping sumber nas, di mana dikatakan, “dan karena ijmak ahli fikih bahwa syarat [klausul] wakif itu sama kedudukannya dengan nas syarak.”³¹

a. Ijmak

Al-Gazzālī (w. 505/1111) mendefinisikan ijmak sebagai, “kesepakatan umat Muhammad saw. secara khusus mengenai suatu masalah agama.”³² Konsepsi ijmak menurut fakih filsuf sufi ini lebih bersifat populis karena melibatkan seluruh warga masyarakat Muslim. Pada sisi lain ada pandangan yang mengkonsepsikan ijmak sebagai lebih elitis karena ijmak dirumuskan sebagai kesepakatan para mujtahid sesudah zaman Nabi saw. atas suatu masalah yang belum terdapat ketentuannya dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw..³³ Terlepas dari apa pun konsepsi ijmak, yang jelas bahwa manusia sebagai makhluk sosial

³¹ *Ibid.*, h. 272.

³² Al-Gazzālī, *al-Mustāfā min 'Ilm al-Uṣūl*, disunting oleh Muḥammad Ibn Sulaimān al-Asyqar (Beirut: Mu'assasat ar-Risālah, 1417/1997), I: 324.

³³ At-Taftazānī, *Syarḥ at-Talwīḥ 'alā at-Tauḍīḥ li Matn at-Tanqīḥ fi Uṣūl al-Fiqh*, disunting oleh Zakariyā 'Umairāt (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1416/1996), II: 89.

dalam hidup bermasyarakat tidak pernah lepas dari adanya kesepakatan-kesepakatan dalam sejumlah aspek kehidupannya, termasuk juga dalam sejumlah masalah keagamaan. Oleh karena itu Muhammadiyah tidak mungkin mengabaikannya. Dalam putusan Tarjih ijmak telah digunakan sebagai dasar argumen.

b. Qiyas

Al-Āmidī (1156-1233) mendefinisikan qiyas sebagai, “persamaan antara kasus cabang dan kasus pokok dalam kausa yang diistinbat dari hukum kasus pokok.”³⁴ Jadi sumber hukum syar’i dalam kaitan dengan qiyas adalah kesamaan suatu kasus dengan kasus yang sudah ditegaskan hukumnya dalam nas. Dengan makna seperti ini qiyas tidak salah dipandang sebagai sumber. Qiyas tidak harus dilihat sebagai proses, yaitu tindakan melakukan analogi, tetapi qiyas dapat juga diartikan sebagai *al-istiwā’* (kesamaan). Dalam Keputusan Tarjih tentang Masalah Lima sudah terdapat penegasan tentang penggunaan qiyas,

وَمَتَى اسْتَدْعَتِ الظُّرُوفُ عِنْدَ مُوَاجَهَةِ أُمُورٍ وَقَعَتْ وَدَعَتِ الْحَاجَةُ إِلَى الْعَمَلِ بِهَا وَلَيْسَتْ هِيَ مِنْ أُمُورِ الْعِبَادَاتِ الْمَحْضَةِ وَلَمْ يَرِدْ فِي حُكْمِهَا نَصٌّ صَرِيحٌ مِنَ الْقُرْآنِ أَوْ السُّنَّةِ الصَّحِيحَةِ فَالْوُصُولُ إِلَى مَعْرِفَةِ حُكْمِهَا عَنْ طَرِيقِ الْإِجْتِهَادِ وَالْإِسْتِنْبَاطِ مِنَ التُّصَوُّصِ الْوَارِدَةِ عَلَى أَسَاسِ تَسَاوِي الْعِلَلِ كَمَا جَرَى عَلَيْهِ الْعَمَلُ عِنْدَ عُلَمَاءِ السَّلَفِ وَالْخَلَفِ.

*Bilamana perlu dalam menghadapi soal-soal yang telah terjadi dan dihadapatkan untuk diamalkannya, mengenai hal-hal yang tak bersangkutan dengan ibadah mahdah pada hal untuk alasannya tidak terdapat nash yang sharih di dalam Al-Qur’an atau Sunnah sahahah, maka jalan untuk mengetahui hukumnya adalah melalui ijtihad dan istinbāt dari nas-nas yang ada berdasarkan persamaan ‘illat sebagai mana telah dilakukan oleh ulama salaf dan khalaf.*³⁵

c. Maslahat Mursalah

³⁴ Al-Āmidī, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Riyad: Dār aṣ-Ṣumai’ī li an-Nasyr a at-Tauzī, 1424/2003), III: 237.

³⁵ *Himpunan Putusan Tarjih*, h. 278.

'Abdul-Wahhāb Khallāf (w. 1375/1956) mendefinisikan maslahat mursalah sebagai "Kemaslahatan mutlak (netral), artinya kemaslahatan yang tidak dibatasi atau diatur oleh petunjuk atau bukti hukum syariat tertentu." Menurut para ahli Usul Fiqih, maslahat mursalah merujuk pada suatu kemaslahatan yang tidak secara eksplisit ditegaskan oleh Al-Qur'an dan Sunnah untuk dilakukan atau ditinggalkan. Tidak ada petunjuk atau bukti dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang secara langsung menunjukkan apakah kemaslahatan ini harus diperhatikan atau diabaikan.³⁶

Ada pula yang mendefinisikan maslahat mursalah sebagai, "Kualitas yang selaras dengan tindakan dan tujuan Pembuat Hukum Syariah, tetapi keabsahan dan kebatalannya tidak didukung oleh suatu dalil khusus dalam syariah dan pengaitannya dengan ketentuan hukum syar'i membawa manfaat dan menghindari mudarat."³⁷

Penggunaan maslahat mursalah sebagai metode sekaligus sumber penetapan hukum, tentu tidak bisa dilakukan secara serampangan tanpa adanya batasan-batasan (*dhawābiḥ*) yang mengikat serta mengaturnya, hal tersebut dilakukan agar tidak membuka potensi terjadinya dekonstruksi syariah dalam hukum Islam itu sendiri.

Adapun syarat serta batasan (*dhawābiḥ*) dalam berijtihad dengan maslahat mursalah ini di antaranya adalah sebagai berikut:

- 1) Maslahat mursalah tersebut haruslah merupakan kemaslahatan yang bersifat nyata/hakiki tidak spekulatif, dalam artian bahwa maslahat tersebut benar-benar mendatangkan manfaat bagi manusia dan menghindarkan mereka dari kesulitan dan kerusakan (*mafsadat*).
- 2) Maslahat mursalah tersebut haruslah merupakan kemaslahatan yang bersifat umum dan global (*kulliy*) tidak parsial (*juz'iy*), dalam artian bahwa maslahat tersebut benar-benar mendatangkan manfaat bagi semua manusia secara umum dan tidak hanya bagi individu maupun kelompok tertentu.
- 3) Maslahat mursalah tersebut haruslah merupakan kemaslahatan yang

³⁶ 'Abdul-Wahhāb Khallāf, 'Ilm `Uṣūl al-Fiqh (t.: Maktabah al-Da'wah, t.), I: 84.

³⁷ Asy-Syāsri, "al-Maṣlahah 'inda al-Ḥanābilah," *Majallat al-Buḥūs al-Islāmiyyah*, Vol. 47 (Zulkaidah 1416 H – Safar 1417 H), h. 478.

sejalan serta selaras dengan maksud dan tujuan Syara', dan tentu tidak bertentangan dengan nas-nas yang bersifat *qath'iy* baik dalam Al-Qur'an maupun as-Sunnah.³⁸

- 4) Maslahat mursalah tersebut diamalkan dalam kondisi yang diperlukan bahkan mendesak, artinya jika suatu persoalan tidak dapat diselesaikan melainkan dengan menggunakan metode serta pendekatan maslahat mursalah ini, maka manusia akan berada di dalam kesulitan (*masyaqqah*) atau kerusakan (*mafsadah*).

Maslahat mursalah dalam fatwa Tarjih juga telah digunakan antara lain mengenai fatwa tentang keharusan dilakukannya perceraian di depan sidang pengadilan.

d. Istihsan

Al-Karkhi (340/952) mendefinisikan Istihsan sebagai berikut: "istihsan adalah ketika seseorang mengambil keputusan terhadap suatu perkara tertentu yang berbeda dengan putusan terhadap perkara serupa yang telah diputuskan berdasarkan presedennya, dengan alasan yang lebih kuat dari alasan yang terdapat dalam perkara serupa dan yang mengharuskan penyimpangan dari kasus-kasus itu."³⁹

Dalam konteks doktrin Usul Fikih, istihsan menunjukkan bahwa nilai baik dari sesuatu dalam pandangan masyarakat dapat menjadi sumber ajaran agama. Hal ini dipertegas dalam hadis maukuf yang memuat pemahaman bahwa sesuatu yang dipandang baik oleh orang-orang mukmin adalah baik di sisi Allah. Jadi suara masyarakat beriman adalah suara Tuhan. Hadis maukuf dimaksud adalah,

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ مَا رَأَى الْمُسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ حَسَنٌ وَمَا رَأَهُ الْمُسْلِمُونَ سَيِّئًا فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ سَيِّئٌ [رواه الحاكم، واللفظ له، وأحمد والطبراني].

³⁸ Muhammad Sa'īd Ramadhān Al-Buṭī. *Dlawābiṭ al-Mahslahah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Baerut-Lebanon: Muassasah al-Risālah, cet. VI, 1992).

³⁹ 'Alā' al-Dīn 'Abd al-'Azīz al-Bukhārī, *Kasyf al-Asrār 'an Uṣul Fakhr al-Islām al-Bazdawī*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1411/1991), 4: 7.

Dari ‘Abdullāh bin Mas’ud r.a. [diriwayatkan bahwa] ia berkata: Apa yang dipandang baik oleh orang-orang Muslim adalah baik di sisi Allah, dan apa yang dipandang buruk oleh orang-orang Muslim adalah buruk di sisi Allah [Hadis maukuf riwayat al-Ḥākim, dan ini lafalnya, dan oleh Ahmad dan aṭ-Ṭabarānī].⁴⁰

Berdasarkan hadis di atas, istiḥsan sering kali mempertimbangkan pandangan masyarakat dan nilai-nilai yang diakui oleh komunitas Muslim. Istiḥsan pada hakikatnya merupakan upaya untuk mengatasi kekakuan dalam penerapan suatu aturan secara konsisten menyangkut kasus-kasus tertentu. Contohnya, larangan umum terhadap melihat aurat dalam hadis Nabi saw., jika diterapkan secara ketat, dapat mengakibatkan kesulitan dalam kasus medis atau situasi khusus. Oleh karena itu, istiḥsan memungkinkan pengecualian atau penyesuaian dalam penerapan hukum untuk mencapai kemaslahatan yang menjadi tujuan utama ketentuan hukum tersebut.⁴¹

Istiḥsan, sebagai suatu konsep, bertujuan untuk menghindari Hukum Islam dari pendekatan positivistik yang kaku, lebih mendekati kepada ajaran hukum alam yang menekankan pada kemaslahatan dan keadilan. Prinsip ini memungkinkan pengecualian terhadap aturan umum jika penerapannya mengakibatkan rigiditas dan kekakuan yang kontraproduktif. Dalam konteks kebijaksanaan hukum, istiḥsan dapat menyimpangi dalil umum, termasuk dalil nas dan qiyas, jika penerapannya bertentangan dengan tujuan hukum itu sendiri.

Istiḥsan digunakan dalam Tarjih untuk membolehkan penjualan harta wakaf atau perubahan pemanfaatan yang berbeda dengan syarat (klausul) wakif karena alasan-alasan yang menghendaki perubahan tersebut. Argumen terhadap kebolehan ini dalam Putusan Tarjih disebut *ḥifẓan li al-maslahah* (guna menjaga maslahat).⁴² Kebijakan menyimpangi aturan pokok karena suatu alasan tertentu yang dibenarkan oleh syariah dalam usul fikih disebut istiḥsan.

⁴⁰ Hadis maukuf adalah ucapan Sahabat Nabi saw., bukan ucapan Nabi saw. itu sendiri. Al-Ḥākim, *al-Mustadrak ‘alā aṣ-Ṣaḥīḥain*, diedit oleh Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1422/2002), III: 83-84, hadis nomor 4465: 63. Disahihkan oleh az-Zahabī.

⁴¹ Asy-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, V: 195.

⁴² *Ibid.*, h. 270 dan 274.

Contoh lainnya ialah Nabi saw. secara tegas melarang praktik jual beli barang yang belum dimiliki oleh penjual dengan sabda, "Hindarilah menjual barang yang belum ada padamu." Konsekuensinya, transaksi jual beli yang melibatkan barang yang belum ada atau belum menjadi milik penjual dianggap tidak sah, merupakan pandangan mayoritas fikih. Dalam konteks jual beli *online*, barang belum ada pada saat transaksi dan akan dicari oleh penjual setelahnya. Namun, mengingat kebutuhan mendesak masyarakat akan praktik jual beli *online*, maka transaksi semacam itu diakui sebagai sah berdasarkan istihsan.

Dari apa yang dikemukakan di atas dapat dilihat unsur-unsur yang menandai istihsan meliputi:

- 1) Adanya dalil yang umum yang berlaku terhadap suatu kasus seperti adanya dalil umum yang melarang jual beli wakaf atau dalil yang melarang melihat aurat. Di sini istihsan berbeda dengan istilah (penetapan hukum berdasarkan maslahat) di mana pada yang terakhir ini tidak ada dalil khusus mengenai kasusnya sehingga penetapan hukum semata berdasarkan kemaslahatan. Sementara dalam istihsan terdapat dalil mengenai kasusnya, hanya saja penerapan dalil itu membawa konsekuensi yang berlawanan dengan tujuan yang hendak dicapai oleh hukum itu sendiri, berupa perwujudan maslahat.
- 2) Adanya unsur menyimpangi dalil umum karena penerapan dalil umum itu secara konsisten dapat berdampak membawa konsekuensi yang bertolak belakang dengan tujuan hukum. Oleh karena itu aturan atau dalil tersebut disimpangi dengan mengambil aturan lain yang lebih mendekati kepada kemaslahatan dan lebih menghindari kemudharatan. Karena itu dalam definisi istihsan terlihat ada yang menyatakannya sebagai "memegang kemaslahatan parsial dengan menyisihkan dalil umum" atau ada yang mendefinisikannya dengan "meninggalkan suatu hukum dan mengambil hukum lain yang lebih utama."
- 3) Adanya unsur kemaslahatan yang hendak diwujudkan atau kemudharatan yang hendak dihindari. Misalnya dalam kasus wakaf, di mana benda wakaf tertentu kalau tidak dijual akan timbul perbuatan mubazir, seperti sisa genting yang diwakafkan oleh seorang wakif

boleh dijual dan dibelikan keperluan lain dari masjid yang belum tercukupi.

- 4) Adanya dalil, baik berupa nas, uruf, ijmak bahkan maslahat itu sendiri, yang menjadi dasar istishan, yaitu melakukan kebijaksanaan hukum.

e. Istishab

Ibnu al-Subki (756/1355) mendefinisikan istishab sebagai menetapkan hukum atas masalah hukum yang kedua berdasarkan hukum yang pertama karena tidak ditemukan dalil yang mengubahnya.⁴³ Sedangkan al-Asnawy menyatakan bahwa istishab adalah penetapan (keberlakuan) hukum terhadap suatu perkara di masa selanjutnya atas dasar bahwa hukum itu telah berlaku sebelumnya, karena tidak adanya suatu hal yang mengharuskan terjadinya perubahan (hukum tersebut).⁴⁴

Jadi, istishab adalah penetapan hukum yang sudah ada sebelumnya selama belum ada dalil (bukti hukum) baru yang menyatakan sebaliknya. Dalam pengertian sederhana, istishab adalah metode ijtihad dengan cara menetapkan hukum sesuatu pada hukum asalnya selama belum ada dalil lain yang mengubah hukum tersebut.

Contoh penerapan konsep istishab dalam menjawab problematika sosial, misalnya, status talak suami ketika menceraikan istrinya. Seorang suami menjatuhkan talak pada istrinya, tetapi ia ragu apakah yang dijatuhkan itu talak tiga atau satu. Menurut mayoritas ulama talak yang jatuh adalah talak satu, sementara menurut imam Malik, talak yang jatuh adalah talak tiga. Perbedaan ini timbul karena adanya perbenturan antara dua prinsip: pertama, tetap berlakunya sifat (keadaan) semula sebagai suami istri (yang boleh berhubungan badan) sebelum talak, sampai ada hal-hal yang mengubahnya. Dalam hal ini telah terjadi hal yang mengubah keadaan itu yaitu talak dengan sifat yang meragukan. Oleh karena itu sifat boleh bergaulnya suami-istri belum hilang. Kedua, bahwa talak itu berlaku secara meyakinkan. Namun dalam hal ini terjadi keraguan tentang apakah boleh rujuk atau tidak. Padahal rujuk itu tidak dapat ditetapkan dengan hal

⁴³ Ali Abdul Kafi al-Subki, *Al-Ibhaj*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1404H), III/173.

⁴⁴ Al-Asnawy, 'Abd al-Rahim ibn Hasan al-Syafi'i, *Nihayah al-Saul fi Syarh Minhaj al-Uşul*, (Kairo: al-Mathba'ah al-Salafiyah), hal. 131.

yang meragukan. Dengan menggunakan istishab dapat dikatakan bahwa pendapat mayoritas ulama yang menyatakan jatuh talak satu merupakan pendapat yang lebih kuat dan lebih maslahat bagi suami dan istri.

f. *Sadduz-zarī'ah*

Menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (751/1350), sesuatu yang mubah menjadi terlarang dalam dua keadaan: digunakan untuk tujuan yang terlarang; atau dalam situasi tertentu dapat mengantarkan pada kemudahan yang lebih besar dari pada kemaslahatannya.⁴⁵

Majelis Tarjih pernah menggunakan *sadduz-zarī'ah* sebagai argumen bahwa tidak sahnya perceraian di luar pengadilan. Berikut kutipan fatwanya: "Selain dari itu dapat pula ditegaskan bahwa penjatuhan talak di luar sidang pengadilan, mengingat mudarat yang ditimbulkannya, harus dilarang dan dinyatakan tidak sah berdasarkan prinsip *sadduz-zarī'ah* [menutup pintu yang membawa kepada kemudahan]."⁴⁶

g. Fatwa Sahabat

Al-Bugā (lahir 1938) mengatakan bahwa "Yang dimaksud dengan mazhab Sahabat adalah segala yang dinukil kepada kita dari salah seorang Sahabat Rasulullah saw. berupa fatwa atau keputusan mengenai suatu masalah syariah yang mengenyainya tidak terdapat nas dari Al-Qur'an atau Sunnah Nabi saw. atau belum ada ijmak."⁴⁷

Mengenai kehujahan mazhab (kaul/fatwa) Sahabat terdapat perdebatan yang amat sengit di kalangan ahli-ahli Usul Fikih. Mereka memformulasikan perbedaan pendapat mengenai hal ini sebagai berikut. Para ahli Usul Fikih sepakat bahwa kaul Sahabat dalam masalah-masalah yang menjadi objek ijtihad tidak hujah bagi Sahabat lain yang mujtahid baik dia imam, hakim maupun mufti. Hal itu karena kenyataannya para Sahabat sendiri berbeda pendapat dan mereka membenarkan perbedaan pendapat itu, yang berarti satu kaul dari seorang Sahabat tidak hujah bagi Sahabat lain.

⁴⁵ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'lamul Muwaqqi'in 'an Rabbil 'Alamin*, edisi Thaha `Abd ar-Rauf, cet. 2, (Beirut: Dar al-Jail, t.t.), III: 148.

⁴⁶ Kolom Tanya Jawab Agama, Majalah Suara Muhammadiyah, No 12 tahun 2007.

⁴⁷ Muṣṭafā Dīb al- Bugā, *Asar al-Adillat al-Mukhtalaf fiḥā fi al-fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Imām al-Bukhārī, t.), h. 339.

Dalam putusan Tarjih kaul Sahabat dibicarakan di bawah tema hadis maukuf. Hadis maukuf adalah hadis yang bersumber kepada Sahabat. Maukuf artinya terhenti, yakni hadis itu terhenti pada Sahabat dan tidak tersambung hingga kepada Nabi saw.. Dengan kata lain hadis maukuf adalah kaul atau pendapat Sahabat.

Hadis maukuf adalah hadis yang bersumber kepada Sahabat, yakni yang berupa kaul atau pendapat Sahabat. Hadis maukuf yang dihukumi marfuk dapat menjadi hujah. Karenanya, tidak menolak ijmak sahabat, sebagai dasar sesuatu keputusan⁴⁸, sepanjang terdapat karinah yang daripadanya dapat difahami kemarfukannya kepada Rasulullah saw..

Contohnya hadis Ummu ‘Aṭiyyah dimaksud secara lengkap dapat dilihat dalam *ṣaḥīḥ al-Bukhārī* sebagai berikut,

عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ قَالَتْ كُنَّا نُؤْمَرُ أَنْ نَخْرُجَ يَوْمَ الْعِيدِ حَتَّى نَخْرُجَ الْبِكْرَ مِنْ خَدْرِهَا حَتَّى نَخْرُجَ الْحَيْضَ فَيَكُنَّ خَلْفَ النَّاسِ فَيُكَبِّرْنَ بِتَكْبِيرِهِمْ وَيَدْعُونَ بِدُعَائِهِمْ يَرْجُونَ بَرَكَةَ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَطَهْرَتَهُ [رواه البخاري].

*Dari Ummu ‘Aṭiyyah [diriwayatkan bahwa] ia berkata: Adalah kami diperintahkan untuk keluar di hari Id, sehingga kami mengajak keluar anak-anak gadis dari pingitannya, sehingga kami mengajak keluar wanita-wanita hadis. Mereka ini berada di belakang jamaah, ikut bertakbir bertakbir jamaah, dan berdoa bersama jamaah, dan mengharap berkah dan kesucian hari Id.*⁴⁹

Pernyataan Sahabat Ummu ‘Aṭiyyah ini mengandung indikasi hadis marfuk karena di dalamnya terdapat pernyataan “kami diperintahkan”, yang berarti perintah itu adalah dari Rasulullah saw., sehingga pernyataannya menjadi hadis marfuk karena perintah Rasulullah itu, bukan lagi hadis maukuf atau kaul Sahabat murni.

h. Uruf

Al-Jurjānī (w. 816/1413) mendefinisikan uruf sebagai, “suatu yang

⁴⁸ Asjmunī Abdurrahman, *Manhāj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

⁴⁹ Al-Bukhārī, *ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, diedit oleh Muṣṭafā Dīb al-Bugā (Damaskus-Beirut: Dār Ibn Kaṣīr dan al-Yamāmah li aṭ-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 1407/1987), I: 330, hadis nomor 928.

dirasa mantap dalam hati berdasarkan pertimbangan akal budi dan diterima oleh kodrat manusia yang sehat.”⁵⁰ An-Nasafi (w. 710/1310) menyatakan bahwa uruf sama dengan adat dan mendefinisikannya dengan definisi yang mirip dengan definisi al-Jurjānī. Ia mengatakan, “Uruf dan adat adalah suatu yang dirasa mantap dalam hati dilihat dari pertimbangan akal budi dan diterima oleh kodrat manusia yang sehat.”⁵¹

Berdasarkan definisi ini dapat diidentifikasi kriteria uruf yang dapat menjadi dasar penetapan hukum dalam hukum Islam adalah bahwa uruf itu merupakan kebiasaan dalam masyarakat yang telah berlaku umum, dirasa mantap dalam hati, diterima akal budi, tidak bertentangan dengan kodrat manusia, tidak bertentangan dengan Al-Qur’an, dan tidak bertentangan dengan Sunnah Nabi saw..

Ketentuan hukum yang berlaku dalam masyarakat dapat dipandang sebagai uruf (uruf qanuni) dengan ketentuan tidak bertentangan dengan nas sarih, atau ada nas, namun nas itu perlu ditafsir ulang demi mewujudkan kondisi yang lebih maslahat, dan atau dalam hukum syarak mengenai hal itu belum diatur. Dengan demikian uruf pun dalam praktik ketarjihan juga diakui.

i. *Syar’u man qablanā*

Maḥmūd ‘Abdurrahmān ‘Abd al-Mun‘im dalam *Mu’jam al-Muṣṭalahāt wa Alfāz al-Fiqhiyyah* menjelaskan pengertian frasa *syar’u man qablanā* secara terminologis, yaitu: “Segala ketentuan-ketentuan yang dibawa para Rasul untuk umat-umat mereka masing-masing sebelum diutusnyanya Nabi saw. dan (syariat-syariat nabi terdahulu) ini dinukil kepada kita (umat Nabi Muhammad) berdasarkan khabar yang benar.”⁵²

Legalitas syariat terdahulu sebagai sumber hukum bisa ditemukan dalam beberapa ayat Al-Qur’an, salah satunya dalam potongan ayat 48 surah al-Ma`idah,

⁵⁰ Al-Jurjānī, *Kitāb at-Ta’rīfāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1403/1983), h. 149.

⁵¹ An-Nasafi, *al-Mustaṣfa*, diedit oleh Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Sa’d Āl Sa’d al-Gāmidī (Mekah: Universitas Ummul Qura 1431 H), I: 425.

⁵² ‘Abd al-Mun‘im, *Mu’jam al-Muṣṭalahāt wa Alfāz al-Fiqhiyyah*, t.t, 964.

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً
وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْتُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۗ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ
جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ۗ

“Untuk setiap umat di antara kamu Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Seandainya Allah menghendaki, niscaya Dia menjadikanmu satu umat (saja). Akan tetapi, Allah hendak mengujimu tentang karunia yang telah Dia anugerahkan kepadamu. Maka, berlomba-lombalah dalam berbuat kebaikan. Hanya kepada Allah kamu semua kembali, lalu Dia memberitahukan kepadamu apa yang selama ini kamu perselisihkan.”

Contoh lain dari *syar'u man qablana* adalah puasa Ramadan. Al-Baqarah ayat 183 menyebutkan,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ
قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۗ

“Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana diwajibkan atas orang-orang sebelum kamu agar kamu bertakwa.”

E. Pendekatan

Dalam Putusan Tarjih tahun 2000 di Jakarta dijelaskan bahwa pendekatan dalam ijtihad Muhammadiyah menggunakan pendekatan bayani, burhani, dan irfani. Pendekatan bayani adalah merespons permasalahan dengan titik tolak utama adalah nas-nas syariah (Al-Qur'an dan as-Sunnah). Hal ini biasanya banyak digunakan dalam memecahkan masalah-masalah terkait ibadah mahdah (khusus) karena asas hukum syariah tentang ibadah menegaskan bahwa “Ibadah itu pada dasarnya tidak dapat dilaksanakan kecuali yang disyariatkan.”⁵³ Asas ini menegaskan bahwa suatu ritus ibadah tidak sah dilakukan apabila tidak ada dalil dari nas Al-Qur'an atau hadis yang mensyariatkannya. Apabila orang mengerjakan suatu bentuk ibadah yang tidak disahkan dalam Sunnah Nabi saw., maka ibadah

⁵³ As-Sa'dī, *Risālah Laṭīfah Jāmi'ah fī Uṣūl al-Fiqh al-Muhimmah*, disunting oleh Nādir Ibn Sa'īd Āl Mubārak at-Ta'murī (Beirut: Dār Ibn Ḥazm li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī', 1412/1992), h. 105-106.

tersebut tidak sah sesuai dengan sabda Nabi saw., “Barangsiapa mengamalkan suatu amalan yang tidak termasuk ke dalam agama kami, maka ditolak” dan dalam lafal lain dikatakan, “Barangsiapa mengada-adakan dalam agama kami sesuatu yang tidak termasuk ke dalamnya, maka ditolak” [HR Muslim].⁵⁴ Oleh karena itu dalam masalah ibadah mahdlah (khusus) pendekatan bayani banyak digunakan.

Penggunaan burhani adalah merespons permasalahan dengan banyak menggunakan pendekatan ilmu pengetahuan umum yang berkembang, seperti dalam ijtihad mengenai penentuan awal bulan kamariah, khususnya bulan-bulan terkait ibadah, seperti Ramadan, yawal atau Zulhijah. Dalam ijtihad Muhammadiyah untuk masalah ini banyak digunakan capaian-capaian mutakhir ilmu falak, sehingga untuk ini tidak lagi digunakan rukyat. Pendekatan ini dimaksudkan untuk memberikan dinamika kepada pemikiran tarjih (pemikiran keislaman) Muhammadiyah, khususnya di luar bidang ibadah mahdlah (ibadah khusus). Berbagai permasalahan sosial dan kemanusiaan yang timbul tidak hanya didekati dari sudut nas-nas syariah, tetapi juga didekati dengan menggunakan ilmu pengetahuan yang relevan. Nas-nas, baik berupa Al-Qur’an maupun as-Sunnah, meskipun banyak yang bersifat universal, namun diturunkan dalam konteks tertentu dan untuk menyapa situasi tertentu. Oleh karena itu apabila konteks penerapannya di zaman sekarang telah berubah, maka pemahaman terhadapnya perlu dilakukan kontekstualisasi dengan memanfaatkan berbagai ilmu terkait. Tetapi kontekstualisasi tidak semata memaksa nas agar mengikuti konteks saja, sehingga terjadi distorsi nas agar sesuai dengan konteks, nas hanya berfungsi sebagai legitimasi terhadap penafsiran yang kita buat. Konteks memberikan wawasan kepada kita bagaimana memahami nas, tetapi nas juga dalam waktu yang sama menerangi kita dan memberikan petunjuk bagaimana kita menangani konteks, yang semuanya dilakukan dalam bingkai *maqasid asy-syariah* sebagai ruang makna.

Pendekatan irfani berdasarkan kepada upaya meningkatkan kepekaan nurani dan ketajaman intuisi batin melalui pembersihan jiwa, sehingga suatu keputusan tidak hanya didasarkan kepada kecanggihan otak belaka, tetapi juga didasarkan atas adanya kepekaan nurani untuk menginsafi berbagai masalah dan keputusan yang diambil mengenainya dan mendapatkan petunjuk dari Yang Maha

⁵⁴ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, disunting oleh Muḥammad Fu’ād ‘Abd al- Bāqī (Beirut: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 1412/1992), II: 124, hadis nomor 17-18: 1718.

Tinggi.

Perlu dicatat bahwa penggunaan ketiga pendekatan tersebut tidak dilakukan secara alternatif di mana satu dan apabila tidak dimungkinkan diambil yang lain. Pendekatan-pendekatan tersebut digunakan secara sirkular, yakni digunakan bersama-sama apabila diperlukan. Namun apabila digunakan satu atau dua di antaranya hal itu sudah mencukupi, maka yang lain tidak diperlukan. Penggunaan ketiga pendekatan ini dimaksudkan untuk satu sama lain saling melengkapi.

F. Prosedur Teknis (Metode)

1. Asumsi Metode

Metode adalah langkah-langkah prosedural dalam proses pemanfaatan sumber guna menemukan suatu petunjuk agama. Metode tarjih didasarkan kepada tiga asumsi pokok, yaitu (1) asumsi integralistik, (2) asumsi hirarkis dan (3) asumsi kebermaksudan.

Asumsi integralistik mempostulasikan teori keabsahan koroboratif tentang norma, yakni suatu asumsi yang memandang adanya koroborasi dan saling mendukung di antara berbagai elemen sumber guna melahirkan suatu norma. Suatu norma yang didasarkan kepada satu elemen sumber tentu sudah absah, hanya saja keabsahan itu bersifat *zanni* (probabel). Namun kekuatan keabsahan tersebut akan meningkat manakala dapat dihadirkan lebih banyak elemen sumber yang saling menguatkan dan saling berkoroborasi untuk mendukung norma dimaksud, untuk pada suatu tingkat dalam kasus-kasus tertentu kekuatan keabsahan itu mencapai derajat *qat'i*. *Keqat'ian* tidak terdapat dalam dalil terpisah satu persatu, tetapi terdapat dalam koroborasi sejumlah dalil yang satu sama lain saling menguatkan dan menunjukkan satu pemaknaan yang sama. Sebagaimana dikatakan oleh asy-Syātibī, “Keseluruhan itu memiliki kekuatan yang tidak dimiliki oleh bagian-bagian secara terpisah-pisah.”⁵⁵ *Keqat'ian* hukum wajibnya salat atau zakat serta puasa dicapai dengan cara integralistik ini. Cara pandang integralistik ini mengharuskan peroses operasionalisasi sumber dapat dilakukan dengan suatu metode *istiqrā'* (induktif).

⁵⁵ Asy-Syātibī, *al-Muwāfaqā*, disunting oleh abū 'Ubaidah Masyhūr Ibn Ḥasan Āl Salmān (al-Kubar: Dār Ibn 'Affan li an-Nasyr wa at-Tauzī', 1417/1997), I: 28; dan II: 82.

Asumsi hirarkis adalah suatu anggapan bahwa norma itu berjenjang dari norma yang paling bawah hingga norma paling atas. Apabila jenjang norma dilihat dari atas ke bawah, maka jenjang norma itu adalah prinsip-prinsip (nilai-nilai) dasar (*al-qiyam al-asāsiyyah*) baik norma teologis maupun norma etik dan yuristik. Norma dasar ini diambil dari nilai-nilai universal Islam seperti tauhid, akhlak karimah, kemaslahatan, keadilan, persamaan, kebebasan, persaudaraan yang bersumber kepada Al-Qur'an dan as-Sunnah, atau dapat disimpulkan dari kenyataan hidup manusia di bawah sinar sumber-sumber pokok pokok tersebut. Norma dasar ini memayungi norma di bawahnya yang berupa asas-asas (*al-uṣūl al-kulliyah*) yang diambil dari kedua sumber pokok di atas atau di satu sisi merupakan deduksi dari prinsip (nilai) dasar atau pada sisi lain merupakan abstraksi dari norma konkret. Asas-asas ini merupakan konkretisasi dari nilai-nilai dasar. Lebih jauh asas-asas ini pada gilirannya memayungi norma paling bawah, yakni norma konkret yang berupa ketentuan-ketentuan syar'i yang bersifat *far'i* (*al-aḥkām al-far'iyyah*) yang langsung mengkuilifikasi suatu peristiwa hukum syar'i.

Struktur jejang norma ini juga bisa dilihat dari bawah ke atas. Apabila dilihat dengan cara ini, maka norma dasar terletak pada bagian paling bawah yang berfungsi melandasi asas-asas. Asas-asas pada gilirannya melandasi norma-norma konkret yang merupakan norma paling atas yang berdiri di atas jenjang dua lapis norma lainnya yang lebih asasi.

Asumsi kebermaksudan/kebertujuan adalah suatu anggapan bahwa norma yang diturunkan Tuhan kepada makhluk selalu mengandung maksud atau tujuan. Tidak ada satu aturan Tuhan yang dibebankan kepada manusia yang kosong tujuan dan tanpa makna. Asumsi kebermaksudan ini didasarkan pada keyakinan bahwa syariat Islam ditetapkan untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat.

Kebermaksudan norma tersebut bisa ditinjau dari beberapa sudut pandang. Pertama, dari segi keluasan cakupannya. Kedua, dari sudut pandang hirarkisnya. Dari segi keluasan cakupannya, kebermaksudan norma diklasifikasikan menjadi tiga macam, yaitu: (1) kebermaksudan norma umum [*maqāṣid al-syarī'ah al-'āmmah*]; (2) kebermaksudan norma parsial [*maqāṣid al-syarī'ah al-juz'iyyah*]; (3) kebermaksudan norma partikular [*maqāṣid al-syarī'ah al-khāṣṣah*].

Kebermaksudan norma umum adalah tujuan yang hendak diwujudkan oleh syariah secara umum sebagaimana dapat dilihat dari keseluruhan ketentuan syariah. Dengan kata lain kebermaksudan norma umum adalah tujuan umum syariah, yaitu mewujudkan maslahat. Sementara itu, kebermaksudan norma khusus merupakan tujuan syariah yang dapat ditangkap dan diamati pada sekelompok ketentuan syariah pada suatu bab, bagian, atau hal tertentu dari syariah, seperti kebertujuan terkait masalah jual beli, masalah keuangan, atau masalah perkawinan. Adapun kebermaksudan norma partikular adalah tujuan syariah dalam satu ketentuan hukum tertentu, seperti maksud yang terkandung dalam perintah rukyat, tujuan dari larangan menjual barang sebelum dimiliki secara prinsip, dan lain sebagainya. Dengan kata lain, kebermaksudan norma partikular, meminjam istilah 'Allāl al-Fāsī, adalah kebermaksudan norma yang terdapat pada masing-masing ketentuan hukum syariah.⁵⁶

Dari sudut pandang hirarkisnya, kebermaksudan norma dapat dibedakan menjadi tiga tingkatan, yaitu: (1) kebermaksudan esensial (*ḍarūriyyāt*); (2) kebermaksudan primer (*al-ḥājjiyyāt*); dan (3) kebermaksudan komplementer (*taḥsīniyyāt*). Kebermaksudan esensial adalah kepentingan yang harus ada demi kelangsungan tatanan hidup manusia yang baik secara duniawi maupun secara ukhrawi di mana tidak terpenuhinya kepentingan itu akan merusak tatanan tersebut. Kebermaksudan *ḍarūriyyāt* adalah hal-hal esensial yang harus ada bagi manusia di mana tanpa terwujudnya hal itu keseluruhan masyarakat akan berada dalam bencana, kekacauan dan disrupsi. Sedangkan kebermaksudan primer adalah kepentingan yang harus ada agar hidup manusia dapat berjalan wajar dan normal di mana apabila kepentingan itu tidak terpenuhi, maka tatanan hidup manusia tidak terancam, namun membuat hidup manusia berada dalam kondisi yang amat berat dan tidak normal. Adapun kebermaksudan komplementer adalah kepentingan yang pemenuhannya membuat hidup manusia lebih indah dan luks.

Dengan tiga asumsi metode di atas, maka respons terhadap permasalahan sosial atau kemanusiaan tidak selalu dilakukan dengan introduksi norma-norma konkret (dilihat dari segi hukum taklifi seperti halal,

⁵⁶ Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma Makārimuhā*, cet ke-5 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), h. 7.

haram, wajib), tetapi juga, di mana diperlukan, dilakukan dengan menggali asas-asas ajaran agama yang menjadi pedoman bertindak, bahkan juga melihat nilai-nilai dasarnya yang menyemangati aktivitas kehidupan. Penggunaan prosedur seperti ini dalam bertarjih telah banyak dilakukan dalam sejumlah keputusan tarjih seperti keputusan tentang fikih tata kelola atau fikih air.

2. Ragam Metode

Untuk menemukan norma konkret (*al-aḥkām al-far'īyyah*) terdapat tiga ragam metode yang secara tidak langsung dipraktikkan dalam pengambilan keputusan atau fatwa tarjih. Ragam metode dimaksud adalah (1) metode bayani (metode interpretasi), (2) metode kausasi, baik kausasi berdasarkan kausa efisien maupun berdasarkan kausa finalis (*maqāṣid asy-syarāh*), dan (3) metode sinkronisasi dalam hal terjadi ta'ārud.

Dengan metode bayani (harap tidak disamakan dengan dengan istilah bayani dalam pendekatan) adalah suatu metode interpretasi yang ditujukan untuk menjelaskan nas-nas yang sudah ada. Ragam ini digunakan untuk menangani kasus-kasus yang sudah terdapat nas langsung mengenai, hanya saja nas itu bersifat masih kabur sehingga perlu diperjelas. Sedangkan ragam kausasi digunakan untuk memecahkan masalah yang tidak terdapat nas langsung mengenai. Prosesnya dilakukan dengan cara menggali kausa, baik efisien maupun finalis, yang dapat memberikan landasan bagi hukum kasus tersebut. Ragam metode sinkronisasi digunakan untuk menemukan ketentuan hukum bagi kasus-kasus yang untuknya terdapat dalil-dalil yang saling bertentangan (ta'ārud dalil). Mengenai ini telah terdapat Putusan Tarjih yang menyatakan,

Jika terjadi *ta'āruḍ*, diselesaikan dengan urutan cara-cara sebagai berikut:

- a. *Al-Jam'u wa at-taufīq*, yakni sikap menerima semua dalil yang walaupun zahirnya ta'ārud. Sedangkan pada dataran pelaksanaan diberi kebebasan untuk memilihnya (*takhyīr*).
- b. *At-Tarjih*, yakni memilih dalil yang lebih kuat untuk diamalkan dan meninggalkan dalil yang lemah.
- c. *An-Naskh*, yakni mengamalkan dalil yang munculnya lebih akhir.

- d. *At-Tawaqquf*, yakni menghentikan penelitian terhadap dalil yang dipakai dengan cara mencari dalil baru.⁵⁷

Pentarjihan terhadap nas dilihat dari beberapa segi:

- a. Segi Sanad
 - 1) Kualitas maupun kuantitas rawi
 - 2) Bentuk dan sifat periwayatan
- b. Segi Matan
 - 1) Matan yang menggunakan sighat nahyu lebih rajih dari sighat amr
 - 2) Matan yang menggunakan sighat khass lebih rajih dari sighat 'am
- c. Segi Materi Hukum
- d. Segi Eksternal.⁵⁸

3. Beberapa Kaidah tentang Hadis

Dalam Putusan Tarjih telah terdapat beberapa kaidah yang mendukung metode Tarjih dalam manhaj Tarjih secara keseluruhan. Kaidah ini terkait dengan masalah hadis, yaitu sebagai berikut:

Kaidah 1

الْمَوْقُوفُ الْمَجْرَدُ لَا يُحْتَجُّ بِهِ.

Hadis maukuf murni tidak dapat dijadikan hujjah.

Kaidah 2

الْمَوْقُوفُ الَّذِي فِي حُكْمِ الْمَرْفُوعِ يُحْتَجُّ بِهِ.

Hadis maukuf yang berstatus marfuk dapat dijadikan hujjah.

Kaidah 3

الْمَوْقُوفُ يَكُونُ فِي حُكْمِ الْمَرْفُوعِ إِذَا كَانَ فِيهِ قَرِينَةٌ يُفْهَمُ مِنْهَا رَفْعُهُ إِلَى

⁵⁷ "Keputusan Musyawarah Nasional XXV Tarjih Muhammadiyah di Jakarta Tahun 2000," h. 17 dst. (Bab IV huruf C).

⁵⁸ *Ibid*

رَسُولِ اللَّهِ (صَلَعَم) كَقَوْلِ أُمِّ عَطِيَّةَ : كُنَّا نُؤْمَرُ أَنْ نُخْرِجَ فِي الْعِيدِ الْحَيْضَ
(الْحَدِيثُ وَنَحْوَهُ).

Hadis maukuf berstatus marfuk apabila terdapat karinah yang daripadanya dapat difahami kemarfukannya kepada Rasulullah saw., seperti pernyataan Ummu 'Aṭiyyah: "Kita diperintahkan supaya mengajak keluar wanita-wanita yang sedang haid pada Hari Raya" dan seterusnya bunyi hadis itu, dan sebagainya.

Kaidah 4

مُرْسَلُ التَّابِعِيِّ الْمَجْرَدُ لَا يُحْتَجُّ بِهِ.

Hadis mursal Tabi'ī murni tidak dapat dijadikan hujjah.

Kaidah 5

مُرْسَلُ التَّابِعِيِّ يُحْتَجُّ بِهِ إِذَا كَانَتْ تَمَّ قَرِينَةٌ تَدُلُّ عَلَى اتِّصَالِهِ.

Hadis mursal Tabi'ī dapat dijadikan hujjah apabila besertanya terdapat karinah yang menunjukkan kebersambungannya.

Kaidah 6

مُرْسَلُ الصَّحَابِيِّ يُحْتَجُّ بِهِ إِذَا كَانَتْ تَمَّ قَرِينَةٌ تَدُلُّ عَلَى اتِّصَالِهِ.

Hadis mursal shahabi dapat dijadikan hujjah apabila padanya terdapat karinah yang menunjukkan kebersambungannya.

Kaidah 7

الْأَحَادِيثُ الضَّعِيفَةُ يَعْضُدُ بَعْضُهَا بَعْضًا لَا يُحْتَجُّ بِهَا إِلَّا مَعَ كَثْرَةِ طُرُقِهَا
وَفِيهَا قَرِينَةٌ تَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ أَصْلِهَا وَلَمْ تُعَارِضْ الْقُرْآنَ وَالْحَدِيثَ الصَّحِيحَ.

Hadis-hadis daif yang satu sama lain saling menguatkan tidak dapat dijadikan hujjah kecuali apabila banyak jalannya dan padanya terdapat karinah yang menunjukkan keotentikan asalnya serta tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis shahih.

Kaidah 8

الْجَرْحُ مُقَدَّمٌ عَلَى التَّعْدِيلِ بَعْدَ الْبَيَانِ الشَّافِيِّ الْمُعْتَبَرِ شَرْعًا

Jarah (cela) didahulukan atas ta'dil setelah adanya keterangan yang jelas dan sah secara syara'.

Kaidah 9

تُقْبَلُ مِمَّنِ اشْتَهَرَ بِالتَّدْلِيسِ رِوَايَتُهُ إِذَا صَرَّحَ بِمَا ظَاهِرُهُ الْإِتِّصَالُ وَكَانَ
تَدْلِيسُهُ غَيْرَ قَادِحٍ فِي عَدَالَتِهِ.

Riwayat orang yang terkenal suka melakukan tadlis dapat diterima apabila ia menegaskan bahwa apa yang ia riwayatkan itu bersambung dan tadlisnya tidak sampai merusak keadilannya.

Kaidah 10

حَمْلُ الصَّحَابِيِّ اللَّفْظِ الْمُشْتَرَكِ عَلَى أَحَدٍ مَعْنِيَّتِهِ وَاجِبُ الْقَبُولِ.

Penafsiran Shahabat terhadap lafal (pernyataan) musytarak dengan salah satu maknanya wajib diterima.

Kaidah 11

حَمْلُ الصَّحَابِيِّ الظَّاهِرِ عَلَى غَيْرِهِ الْعَمَلِ بِالظَّاهِرِ.

Penafsiran Shahabat terhadap lafal (pernyataan) zahir dengan makna lain, maka yang diamalkan adalah makna zahir tersebut.

4. Kaidah Perubahan Hukum

Dalam fikih telah diterima asas kebolehan terjadinya perubahan hukum. Bahkan ini telah dirumuskan dalam kaidah fikih dan diterima oleh para fukaha, yaitu kaidah,

لَا يُنْكَرُ تَغْيِيرُ الْأَحْكَامِ بِتَغْيِيرِ الْأُزْمِنَةِ وَالْأَمْكِنَةِ وَالْأَحْوَالِ

Tidak diingkari perubahan hukum karena perubahan zaman, tempat dan keadaan⁵⁹

Dalam Ketarjih Muhammadiyah secara praktik telah diakui adanya perubahan ketentuan hukum, bahkan bukan hanya ketentuan hukum ijthadiyah, tetapi juga ketentuan hukum yang ditegaskan dalam nas. Contohnya tentang

⁵⁹ As-Sadlān, *al-Qawā'id al-Fiqhiyyah al-Kubrā* (Riyad: DārBalansiyyah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1417), h. 426

masalah kepemimpinan wanita yang dalam hadis dilarang, tetapi dalam putusan dan fatwa Tarjih dibolehkan. Begitu pula hukum melakukan rukyat yang diperintahkan dalam hadis, tetapi Tarjih tidak lagi mengamalkan hadis itu, melainkan menggunakan hisab. Oleh karena itu kaidah tersebut semestinya diterima dalam Muhammadiyah.

Hukum tentu tidak boleh asal berubah, tetapi harus ada syarat-syarat untuk dapat diubah. Menurut penulis ada empat syarat yang harus dipeenuhi untuk suatu hukum dapat berubah, yaitu:

- a. adanya tuntutan kemaslahatan untuk berubah, yang berarti bahwa apabila tidak ada tuntutan dan keperluan untuk berubah, maka hukum tidak dapat diubah;
- b. hukum itu tidak mengenai pokok ibadah mahdalah, melainkan di luar ibadah mahdalah, yang berarti ketentuan-ketentuan ibadah mahdalah tidak dapat diubah karena pada dasarnya hukum ibadah itu bersifat tidak tedas makna;
- c. hukum itu tidak bersifat *qat'i*; apabila hukum itu *qat'i*, maka tidak dapat diubah seperti ketentuan larangan makan riba, makan harta sesama dengan jalan batil, larangan membunuh, larangan berzina, wajibnya puasa Ramadan, wajibnya salat lima waktu, dan sebagainya;
- d. perubahan baru dari hukum itu harus berlandaskan kepada suatu dalil syar'i juga, sehingga perubahan hukum itu tidak lain adalah perpindahan dari suatu dalil kepada dalil yang lain.⁶⁰

⁶⁰ Syamsul Anwar, *Diskusi dan Korespondensi Kalender HijriahGlobal* (Yogyakarta: Penerbit Suara Muhammadiyah, 2014), h. 262-263.

DAFTAR PUSTAKA

'Abd al-Mun'im, *Mu'jam al-Muṣṭalahāt wa Alfāz al-Fiqhiyyah*, t.t, 964.

Keputusan Musyawarah Nasional XXV Tarjih Muhammadiyah di Jakarta Tahun 2000, (Yogyakarta: Sekretariat Majelis Tarjih dan Tajdid, 2012), h. 6 (Bab II angka 1).

Keputusan Musyawarah Nasional XXV Tarjih Muhammadiyah di Jakarta Tahun 2000, h. 17 dst. (Bab IV huruf C).

Abdurrahman, Asjmuni, *Manhâj Tarjih Muhammadiyah: Metodologi dan Aplikasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

Al-Āmidī, *al-Ihkām fī Uṣūl al-Ahkām* (Riyad: Dār aṣ-Ṣumai'ī li an-Nasyr a at-Tauzī, 1424/2003), III: 237.

Al-'Amr, Nāṣir bin Sulaimān, *al-Wasaṭiyyah fī Ḍaw' al-Qur'ān al-Karīm*, tt, 16.

Al-Ashfaḥani, *Mufradāt fī Alfādz al-Qur'ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2009), 433.

Al-Asnawy, 'Abd al-Rahim ibn Hasan al-Syafi'i, *Nihayah al-Saul fī Syarh Minhaj al-Uṣul*, (Kairo: al-Mathba'ah al-Salafiyah), hal. 131.

Al-Barzanjī, *at-Ta'arūḍ wa at-Tarjīḥ baina al-Adillah asy-Syar'iyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1417/1996), I: 79.

Al-Bugā, Muṣṭafā Dīb, *Asar al-Adillat al-Mukhtalaf fihā fī al-fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Imām al-Bukhārī, t.), h. 339.

Al-Bukhārī, 'Alā' al-Din 'Abd al-'Aziz, *Kasyf al-Asrār 'an Uṣul Fakhr al-Islām al-Bazdawi*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1411/1991), 4: 7.

Al-Bukhārī, *ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, diedit oleh Muṣṭafā Dīb al-Bugā (Damaskus-Beirut: Dār Ibn Kaṣīr dan al-Yamāmah li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī', 1407/1987), I: 330, hadis nomor 928.

Al-Bukhārī, *ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, disunting oleh ṣidqī Jamīl al-'Aṭṭār (Beirut: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī, t.t.), h. 1082

Al-Buṭī, Muhammad Sa'id Ramadhān, *Dlawābiṭ al-Mahslahah fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, (Baerut-Lebanon : Muassasah al-Risālah, cet. VI, 1992).

- Al-Gazzālī, *al-Mustafā min 'Ilm al-Uṣūl*, disunting oleh Muḥammad Ibn Sulaimān al-Asyqar (Beirut: Mu'assasat ar-Risālah, 1417/1997), I: 324.
- Al-Ḥākim, *al-Mustadrak 'alā aṣ-Ṣaḥīḥain*, diedit oleh Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422/2002), III: 83-84
- Al-Jauziyyah, Ibnu Qayyim, *I'lamul Muwaqqi'in 'an Rabbil 'Alamin*, edisi Thaha `Abd ar-Rauf, cet. 2, (Beirut: Dar al-Jail, t.t.), III: 148.
- Al-Jurjānī, *Kitāb at-Ta'rīfat* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403/1983), h. 149.
- Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah ma Makārimuhā*, cet ke-5 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), h. 7.
- Al-Sa'dī, 'Abd al-Raḥmān bin Nāṣir, *Tafsīr al-Karīm al-Raḥmān*, 2000, 70.
- Al-Ṣā'labī, Abū Ishāq Aḥmad ibn Ibrāhīm, *al-Kasyf wa al-Bayān 'an Tafsīr al-Qurān*, juz IV, (Jeddah: Dār al-Tafsīr, 1436/2015), 176.
- Al-Subki, Ali Abdul Kafi, *Al-Ibhaj*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1404H), III/173.
- Al-Syāmī, Abd Ar-Raqīb Shālīh, *Al-Manāhij Al-Mu'āṣir li Al-Fiqh Al-Islāmī*, (Sudan: Majallah Kulliyah Al-Dirāsāt Al-Islāmiyyah, Jāmi'ah Al-Nīlīn. 2018). 64-77.
- Anggaran Dasar Muhammadiyah, Tahun 2005, pasal 4 ayat (1) dan (2). Lihat *Berita Resmi Muhammadiyah*, edisi khusus, No. 1/2005 (Rajab 1426 H / September 2005 M), h. 111.
- An-Nasā'ī, *Sunan an-Nasā'ī*, disunting oleh Ṣidqī Jamīl al-'Aṭṭār (Beirut: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī, 1426/2005), h. 1211
- An-Nasafī, *Al-Mustaṣfa*, diedit oleh Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Sa'd Āl Sa'd al-Gāmidī (Mekah: Universitas Ummul Qura 1431 H), I: 425.
- Anwar, Syamsul, "Manhaj Ijtihad/Tajdid dalam Muhammadiyah," dalam Mefidwel Jandra dan M. Safar Nasir, ed., *Tajdid Muhammadiyah untuk Pencerahan Peradaban* (Jogjakarta: Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam bekerja sama dengan UAD Press, 1426/2005), h. 66-67.
- Anwar, Syamsul, *Diskusi dan Korespondensi Kalender Hijriah Global* (Yogyakarta: Penerbit Suara Muhammadiyah, 2014), h. 262-263.
- Anwar, Syamsul, *Manhaj Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta: Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 1439/2018)

- Anwar, Syamsul, *Usul Fikih: Kajian Tentang Sumber Hukum Islam*, Cetakan I (Yogyakarta: IB Pustaka, 2022)
- Ar-Rāzī, *al-Maḥṣūl*, disunting oleh Ṭāhā Jābir Fayyāḍ al-‘Alwānī (Beirut: Mu’assasat ar-Risālah, t.t.), V: 397
- Ar-Rāzī, *Tafsīr al-Fakhr ar-Rāzī* atau *at-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 1981/1401), XXIX: 316.
- As-Sa‘dī, *Risālah Laṭīfah Jāmi‘ah fī Uṣūl al-Fiqh al-Muhimmah*, disunting oleh Nādir Ibn Sa‘īd Āl Mubārak at-Ta‘murī (Beirut: Dār Ibn Ḥazm li aṭ-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 1412/1992), h. 105-106.
- As-Sadlān, *al-Qawā‘id al-Fiqhiyyah al-Kubrā* (Riyad: Dār Balansiyyah li an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 1417), h. 426
- Asy-Syaṣrī, “al-Maṣlaḥah ‘inda al-Ḥanābilah,” *Majallat al-Buḥūs al-Islāmiyyah*, Vol. 47 (Zulkaidah 1416 H – Safar 1417 H), h. 478.
- Asy-Syāṭibī, *al-Muwāfaqā*, disunting oleh abū ‘Ubaidah Masyhūr Ibn Ḥasan Āl Salmān (al-Kubar: Dār Ibn ‘Affān li an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 1417/1997), I: 28; dan II: 82.
- Asy-Syaukānī, *Irsyād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq al-Ḥaqq min ‘Ilm al-Uṣūl*, disunting oleh Abū Ḥafṣ Sāmī Ibn al-‘Arabī al-‘Aṣārī (Riyad: Dār al-Faḍīlah li an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 1421/2000), h. 1113
- At-Taftazānī, *Syarḥ at-Talwīḥ ‘alā at-Tauḍīḥ li Matn at-Tanqīḥ fī Uṣūl al-Fiqh*, disunting oleh Zakariyā ‘Umairāt (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1416/1996), II: 89.
- Az-Zuḥailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Damaskus: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 1406/1986), II: 1079-1081.
- Berita Resmi Muhammadiyah*, edisi khusus, No. 1/2005 (Rajab 1426 H / September 2005 M), h. 111.
- Boeah Congres 26* (Jogjakarta: Hoefdcomite Congres Moehammadijah, t.t.), h.32.
- Himpunan Putusan Tarjih*, cet. ke-3 (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, t.t.), h. 278.
- Ibn ‘Asyūr, *Tafsīr at-Tahrīr wa at-Tanwīr* (Tunis: ad-Dār at-Tūnīsiyyah li an-Nasyr, 1984), III: 189;

Ibn Mandhur, *Lisān al-‘Arab*, 1997: II, 189.

Ibn Qudāmah, *al-Mugnī*, disunting oleh ‘Abdullāh Ibn ‘Abd al-Muḥsin at-Turkī (), III: 345-347.

Khallāf, ‘Abdul-Wahhāb, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* (t.: Maktabah al-Da’wah, t.), I: 84.

Kolom Tanya Jawab Agama, Majalah Suara Muhammadiyah, No 12 tahun 2007.

Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Adabul Mar’ah fil Islam* (Yogyakarta: Penerbit Muhammadiyah, 2012), h. 74-77

Majelis Tarjih dan Tajdidi Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih* (Jogjakarta: Suara Muhammadiyah, 1430/2009), h. 278.

Manhaj Gerakan Muhammadiyah: Ideologi, Khittah dan Langkah (Jogjakarta: Suara Muhammadiyah dan Majelis Pendidikan Kader Muhammadiyah, 1433/2012), h. 20.

Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, disunting oleh Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī (Beirut: Dār al-Fikr li aṭ-Ṭibā‘ah wa an-Nasyr wa at-Tauzī‘, 1412/1992), II: 124

Noer, Deliar, *The Modernist Movements in Indonesia, 1900-1942* (London-New York: Oxford University Press, 1973), h. 73.

Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Risalah Islam Berkemajuan: Keputusan Mukhtamar ke-48 Muhammadiyah Tahun 2022*, (Yogyakarta: Gramasurya, 2023), 11.

Tim PP Muhammadiyah Majelis Tarjih, *Tanya Jawab Agama*, cetakan ke-7 (Yogyakarta: Penerbit Suara Muhammadiyah, 2012), h. 240-244.