

Laporan Penelitian

**KONSEP TAQDÎM ALMARJÛH
DAN PENERAPANNYA PADA KALANGAN ULAMA
DI SUMATERA BARAT**



Dr. Ikhwan, S.H., M.Ag.

**PUSAT PENELITIAN DAN PUBLIKASI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI IMAM BONJOL
PADANG
2018**



LAPORAN PENELITIAN
RISET KOMPETITIF 2018

Kluster Penelitian:
Penelitian Dasar Pengembangan Program Studi

**KONSEP TAQDÎM ALMARJÛH DAN PENERAPANNYA
PADA KALANGAN ULAMA DI SUMATERA BARAT**

Peneliti:

Dr. Ikhwan, S.H.,M.Ag.

PUSAT PENELITIAN DAN PUBLIKASI
LEMBAGA PENELITIAN DAN
PENGABDIAN MASYARAKAT

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
IMAM BONJOL PADANG
2018**

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur dipanjatkan kepada Allah serta shalawat dan salam semoga diberikan Allah kepada Rasulullah SAW. Alhamdulillah, akhirnya penelitian berjudul “Konsep Taqdîm al-Marjûh dan Penerapannya di Kalangan Ulama di Sumatera Barat” berhasil dirampungkan.

Kami menyampaikan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu, baik secara moril maupun materil, dalam pelaksanaan penelitian ini. Secara khusus, kami sampaikan terima kasih kepada Pusat Penelitian dan Publikasi LPPM UIN Imam Bonjol Padang yang telah mendanai kegiatan penelitian ini.

Hasil penelitian ini diharapkan dapat menyumbang kepada pengembangan keilmuan, khususnya di bidang fiqh atau hukum Islam. Sangat disadari juga bahwa hasil penelitian ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh sebab itu, segala masukan dan kritikan diperlukan demi perbaikan ke depan. Akhirnya kepada Allah SWT juga kita menyerahkan segalanya.

Padang, 19 Oktober 2018
Peneliti

Dr. Ikhwan, S.H.,M.Ag.

DAFTAR ISI

| | | |
|----------------|--|----|
| HALAMAN JUDUL | i | |
| KATA PENGANTAR | ii | |
| DAFTAR ISI | iii | |
| ABSTRAK | iv | |
| BAB I | PENDAHULUAN | 1 |
| | A. Latar Belakang Masalah | 1 |
| | B. Masalah dan Batasan Masalah | 4 |
| | C. Tujuan Penelitian | 4 |
| | D. Signifikansi Penelitian | 5 |
| | E. Studi Literatur | 5 |
| BAB II | KONSEP <i>TAQDÎM AL-MARJÛH</i> DAN KESADARAN HUKU | 8 |
| | A. Konsep Taqdîm al-Marjûh | 8 |
| | B. Konsep Kesadaran Hukum | 16 |
| BAB III | METODE PENELITIAN | 21 |
| | A. Jenis Penelitian | 21 |
| | B. Data dan Sumber Data | 21 |
| | C. Analisis dan Kesimpulan | 21 |
| BAB IV | HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN | 23 |
| | A. Aspek Pengetahuan | 23 |
| | B. Aspek Sikap | 24 |
| | C. Aspek Perilaku | 29 |
| BAB V | PENUTUP | 32 |
| | A. Kesimpulan | 32 |
| | B. Saran | 33 |
| KEPUSTAKAAN | | 34 |

ABSTRAK

Masalah yang dibahas pada penelitian ini adalah bagaimana konsep *taqdîm al-marjûh* dalam fiqih Islam dan penerapannya di kalangan para ulama di Sumatera Barat. Pembahasan dibatasi dan difokuskan kepada bagaimana pemahaman para ulama di Sumatera Barat tentang konsep *taqdîm al-marjûh*. Bagaimana sikap para ulama di Sumatera Barat tentang konsep *taqdîm al-marjûh*? Bagaimana perilaku para ulama di Sumatera Barat dalam penerapan konsep *taqdîm al-marjûh*?

Penelitian ini merupakan *penelitian kualitatif* yang bersifat *deskriptif-analitis* untuk menjelaskan apa adanya tentang konsep *taqdîm al-marjûh* dan penerapannya oleh para ulama di Sumatera Barat. Data primer diperoleh di lapangan melalui wawancara dengan para informan. Informan dipilih secara *purposive* dari para ulama dengan kriteria tergabung atau berafiliasi pada organisasi keagamaan dan memiliki pendapat fiqih tertentu, yakni para ulama Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama, dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) di Sumatera Barat.

Dari uraian dan analisis yang dikemukakan sebelumnya, dapat ditarik beberapa kesimpulan. Pertama, Pada aspek pengetahuan, sebagian besar ulama belum familiar dengan istilah *taqdîm al-marjûh*. Namun, secara substansial, seluruh ulama memiliki pengetahuan yang memadai tentang konsep *taqdîm al-marjûh*. Kedua, para ulama sepakat bahwa konsep *taqdîm al-marjûh* dapat diterima dan diamalkan dengan berbagai argumentasi. Namun, mereka berbeda pendapat tentang persyaratan dan alasan yang membenarkan penerapan konsep *taqdîm al-marjûh*. Sebagian ulama lebih terbuka dalam menerima dan menerapkan konsep *taqdîm al-marjûh* mengingat kecenderungan pendapat fiqih yang beragam dalam berbagai masalah hukum dan intensitas interaksi antar penganut mazhab berbeda-beda. Sebagian ulama lain menerima penerapan konsep *taqdîm al-marjûh*, tetapi dengan catatan tidak digunakan

sepanjang waktu dan hanya pada masalah khilafiyah yang mu'tabar. Ketiga, Sebagian ulama menerapkan prinsip *taqdîm al-marjûh* sejalan dengan pemahaman dan sikap yang positif terhadap konsep tersebut. Sementara itu sebagian ulama lainnya tidak menerapkan prinsip *taqdîm al-marjûh*, meskipun memiliki mereka memiliki pemahaman dan sikap yang positif terhadap prinsip tersebut.

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Di dalam penetapan hukum Islam, hampir selalu terjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Keragaman pendapat tersebut bisa terjadi karena banyak sebab, seperti perbedaan pemahaman terhadap teks nash al-Quran dan hadis, perbedaan dalam menilai kualitas hadis, perbedaan dalam

penerapan konsep nasakh dan menyikapi dalil yang bertentangan, perbedaan dalam konsep dan penerapan ushul al-fiqh, dan lainnya.¹ Pendapat fiqh yang beragam tersebut kemudian melahirkan amaliyah yang beragam pula karena masing-masing mengamalkan fiqh yang paling kuat dan tepat menurut pandangannya. Hasilnya, berkembanglah khasanah hukum Islam yang kaya dan penuh warna, baik dalam pemahaman maupun penerapan.

Perbedaan pemikiran dan pengamalan fiqh menjadi problem ketika disikapi dengan pikiran picik, sempit, angkuh, dan tidak toleran. Sebaliknya pemikiran dan pengamalan pendapat fiqh yang berbeda-beda tidak menjadi persoalan bagi komunitas muslim yang berpikiran dan berhati lapang dengan tingkat toleransi tinggi. Masing-masing bisa saling menerima, menghargai, dan menghormati pendapat dan pengamalan yang berbeda. Meskipun demikian, sering juga muncul problem ketika seorang dengan pendapat fiqh tertentu, termotivasi mengamalkan pendapat fiqh yang lain yang menurut pendapatnya sendiri bukanlah pendapat yang kuat dan tepat, demi terwujudkan kemaslahatan. Sikap dan kebijakan ini dikenal dalam khasanah fiqh dengan istilah *taqdîm al-marjûh* (mendahulukan pengamalan pendapat yang lebih lemah).

Di antara bentuk keluasan dan keluwesan hukum Islam adalah adanya pendapat beragam yang sifatnya ijtihâdiyyah dimana seorang muslim boleh memilih pendapat mana yang menurutnya lebih kuat secara dalil maupun pendalilan. Pendapat yang kuat disebut sebagai *râjih* dan pendapat yang lemah disebut dengan *marjûh*. Pada dasarnya dan idealnya, seorang muslim yang diberi akal dan pengetahuan, tentu memilih pendapat yang paling kuat. Ia tidak boleh sengaja memilih pendapat yang menurutnya lemah dan meninggalkan pendapat yang baginya kuat. Ini prinsip yang dipegangi mayoritas ulama sebagaimana yang disampaikan antara lain

¹ Mustafa Sa'id al-Khin, *ʿAṣâr al-Ikhtilâf fî al-Qawâ'id al-Usûliyyah fî Ikhtilâf al-Fuqahâ'*, Cet. Ke-6 (Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 1996)

oleh Ibnu 'Utsaimin² dan Ibnu Qayyim al-Jauziah.³ Namun demikian, sebagian ulama berpendapat bahwa pada kondisi tertentu dibolehkan mengambil pendapat yang *marjûh* (lemah) dan meninggalkan yang *râjih* (kuat). Di antara ulama yang berpandangan demikian adalah Ibnu Taimiyyah. Ia berpendapat bahwa terkadang beramal dengan yang *marjûh* lebih memberikan manfaat yang kuat sebagaimana terkadang meninggalkan pendapat yang *râjih* memberikan manfaat yang lebih besar.”⁴ Pendapat seperti ini mengamalkan konsep *taqdîm al-marjûh* demi mencapai suatu kemaslahatan.

Penerapan prinsip *taqdîm al-marjûh* sesungguhnya memiliki nilai positif yang tinggi dalam konteks kerukunan hidup beragama sehingga perlu dipromosikan dan dikembangkan. Sikap ini telah melampaui sikap-sikap menerima, menghargai, dan menghormati perbedaan pendapat. Sikap *taqdîm al-marjûh* bergerak lebih jauh dalam bentuk pengakuan dan legitimasi nyata terhadap pendapat pihak lain. Bahkan juga terselip sikap rendah hati dengan menerapkan pendapat dan amalan pihak lain yang dalam pandangannya justru bukan pendapat yang kuat demi tercapainya kemaslahatan tertentu. Oleh sebab itu, menarik untuk dikaji bagaimana sesungguhnya kedudukan *taqdîm al-marjûh* dalam khasanah fiqih serta pemahaman dan penerapannya di tengah komunitas muslim, khususnya para ulama.

Penelitian ini mengkaji pengetahuan, pemahaman, sikap, dan perilaku para ulama tentang *taqdîm al-marjûh* dengan menjadikan respon ulama di wilayah Sumatera Barat sebagai obyek penelitian. Pemilihan wilayah Sumatera Barat didasarkan pada kenyataan bahwa wilayah ini adalah salah satu wilayah utama di Nusantara tempat tumbuh dan berkembangnya berbagai mazhab dan aliran dalam Islam sejak awal kedatangan

² Ibn Qayyim al-Jauziah, *Majmû'at al-Fatâwâ*, *loc.cit.*, (Beirut: Dâr al-Jalîl, t.th.), Jilid XXVI, h. 431

³ Ibn Qayyim al-Jauziah, *I'lâm al-Muwaqî'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, Jilid IV, (Beirut: Dâr al-Jalîl, t.th.), h. 177

⁴ Ibn Qayyim al-Jauziah, *Majmû'at al-Fatâwâ*, *op.cit.*, (Beirut: Dâr al-Jalîl, t.th.), Jilid XXIV, h. 198

Islam sampai sekarang dengan berbagai dinamika yang telah terjadi dalam masa yang panjang tersebut. Ada masa terwujudnya harmoni di antara para penganut mazhab dan aliran yang berbeda. Namun, tidak jarang terjadi gesekan, pertentangan, dan bahkan pertikaian akibat pemahaman dan pengamalan keagamaan yang berbeda, seperti dikotomi “kaum tua”⁵ dan “kaum muda”⁶, gerakan dan perang Paderi⁷, berkembangnya Muhammadiyah, Persatuan Tarbiyah Islamiyah, Nahdatul Ulama dengan paham keagamaan masing-masing, dan sebagainya. Dengan karakter khususnya tersebut, maka relevan dan penting untuk mengkaji pengetahuan, pemahaman, sikap, dan perilaku para ulama Sumatera Barat tentang konsep *taqdim al-marjûh*.

⁵ Kaum Tua adalah istilah yang digunakan untuk kelompok ulama yang bersifat tradisional dan konservatif, baik dalam pemahaman maupun praktik keagamaan. Kelompok ulama ini dikenal sebagai “penjaga benteng” ortodoksi keagamaan. Lihat Taufik Abdullah, *School and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra* (1927-1933) (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1971), h.15.

⁶ Kaum Muda adalah istilah yang digunakan untuk sekelompok ulama yang berpikiran moderen dan progresif. Mereka tidak menerima pemahaman keagamaan sebagaimana kaum tradisional yang pro kepada taklid. Bagi mereka pemahaman keagamaan bisa ditafsirkan dalam ruang ijtihad. Dari segi pengamalan keagamaan, mereka menghendaki adanya purifikasi ajaran yang sesuai dengan sumber al-Qur’an dan as-Sunnah. Pada aras ini mereka menolak adanya praktik-praktik agama yang berbaur dengan tradisi lokal yang tidak ada dasarnya yang berasal dari dua sumber otoritatif Islam tersebut. Bandingkan dengan Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1985), h.7.

⁷ Gerakan Paderi di Minangkabau menurut pendapat A.H. John, seperti dikutip Anthony Reid, adalah sebagai “titik permulaan gerakan modernis Islam di Indonesia”. Lihat Anthony Reid, “Pan-Islamisme Abad Kesembilan Belas di Indonesia dan Malaysia”, dalam Nico J.G. Kaptein, *Kekacauan dan Kerusuhan: Tiga Tulisan tentang Pan Islamisme Pada Akhir Abad Kesembilan Belas dan Awal Abad Kedua Puluh*, terj. Lilian D. Tedjasudhana (Jakarta: INIS, 2003), 8. Kesimpulan yang sama juga dikemukakan oleh Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1985), h.37.

B. Masalah dan Pembatasan Masalah

Masalah yang dibahas pada penelitian ini adalah bagaimana konsep *taqdîm al-marjûh* dalam fiqih Islam dan penerapannya di kalangan para ulama di Sumatera Barat. Pembahasan dibatasi dan difokuskan kepada:

1. Bagaimana pemahaman para ulama di Sumatera Barat tentang konsep *taqdîm al-marjûh*?
2. Bagaimana sikap para ulama di Sumatera Barat tentang konsep *taqdîm al-marjûh*?
3. Bagaimana perilaku para ulama di Sumatera Barat dalam penerapan konsep *taqdîm al-marjûh*?

C. Tujuan Penelitian

Penelitian bertujuan dan penting dilakukan paling tidak dari sudut pandang sebagai berikut:

1. Penelitian bertujuan mengetahui secara lebih mendalam tentang bagaimana pemahaman para ulama di Sumatera Barat tentang konsep *taqdîm al-marjûh*?
2. Penelitian bertujuan mengetahui bagaimana bagaimana sikap para ulama di Sumatera Barat tentang konsep *taqdîm al-marjûh*?
3. Penelitian bertujuan mengetahui bagaimana bagaimana perilaku para ulama di Sumatera Barat dalam penerapan konsep *taqdîm al-marjûh*?

D. Signifikasi Penelitian

Hasil penelitian diyakini bermanfaat bagi pengembangan keilmuan hukum Islam, khususnya tentang *fiqih ikhtilâf* (fiqih tentang perbedaan pendapat). Penelitian juga bermanfaat bagi pengembangan sikap toleran dalam berbeda pendapat, baik secara umum maupun dalam masalah keagamaan secara khusus. Sikap toleran sangat dibutuhkan untuk menjaga integritas dan harmonitas kehidupan bermasyarakat, beragama dan berbangsa. Penerapan prinsip *taqdîm al-marjûh* bukan hanya mengajarkan tentang penerimaan dan penghormatan terhadap pendapat pihak lain,

melainkan lebih dari itu mengajarkan tentang pengakuan dan legitimasi konkrit terhadap pendapat pihak lain dan kerendahan hati untuk beramal dengan pendapat pihak lain yang dipandang sebagai pendapat lebih lemah demi terwujudnya kemaslahatan.

E. Studi Literatur

Belum ditemukan penelitian yang secara khusus membahas tentang konsep *taqdîm al-marjûh* dan penerapannya di kalangan ulama di Sumatera Barat. Namun terdapat beberapa artikel atau penelitian yang terkait dengan permasalahan yang diteliti.

Muammar Bakry, dalam tulisannya berjudul *Pengembangan Karakter Toleran dalam Problematika Ikhtilaf Mazhab Fikih* membahas tentang pengembangan karakter toleran pada pemikiran fiqih. Bakry menyimpulkan bahwa pada dasarnya fiqih berwatak inklusif, toleran, dan beragam dan perlu dikembalikan kepada watak dasar tersebut. Untuk itu diperlukan disadari beberapa hal. *Pertama*, sebagai sebuah pemahaman fikih sudah barang tentu meniscayakan keragaman. Upaya apapun untuk memaksa fikih menjadi satu "produk" pemahaman tunggal akan kontraproduktif dengan prinsip, semangat dan historisitas fikih dalam upaya merespon dinamika zaman. *Kedua*, Islam sebagai sebuah agama tidak datang dalam kondisi masyarakat yang hampa agama atau keyakinan. Demikian pula fikih, keberadaannya sebagai aktualisasi dari ajaran-ajaran Islam juga harus bersinggungan dengan norma atau kaidah kehidupan lain yang lebih dahulu ada sebelum fikih. *Ketiga*, karakter fikih yang cenderung bersifat *praktis-temporal* semakin membuka peluang untuk terjadinya reformulasi dan perubahan-perubahan. Bisa jadi sebuah aturan fikih cocok dan selaras dengan kondisi daerah atau masa tertentu, namun tidak menutup kemungkinan di daerah atau di waktu yang lain aturan tersebut tidak lagi cocok. *Keempat*, kehidupan modern yang menuntut adanya hubungan keterbukaan antara berbagai entitas kehidupan, tidak terkecuali agama. Di era modern, hampir tidak ditemukan lagi adanya sebuah komunitas yang terpisah dari komunitas lain. Dengan sendirinya, tututan untuk melakukan

komunikasi dan menjalin hubungan menjadi sebuah kebutuhan yang tidak bisa dihindari.⁸

Asfar Hamidi Siregar dalam tesisnya berjudul “*Taqdîm al-Mafdhul ‘Ala al-Afdhal* Ibnu Taimiyah dan Penerapannya dalam Hukum Islam,” membahas tentang pemikiran Ibnu Taimiyyah tentang penggunaan pendapatnya lemah dan meninggalkan pendapat yang kuat demi kemaslahatan tertentu disertai beberapa contoh kasus. Tesis tersebut menegemukakan bahwa Ibnu Taimiyyah menggali hukum tidak terbatas hanya pada alasan yang kongkrit sifat-sifat serta ukurannya, akan tetapi mencakup alasan-alasan tertentu dengan sifat-sifat yang jelas secara universal. Dalam kaitannya dengan hukum, menurut Ibn Taimiyyah tujuan hukum Islam selalu didasari kepada suatu ‘*illat*.’ *Illat* dalam pandangannya adalah sifat yang sejalan atau yang sesuai (*al-washf al-munâsib*) tanpa memberikan batasan *zhahir* dan *indhibit* seperti pendapat pakar usul fikih lainnya. Ibnu Taimiyyah, demi kemaslahatan, mendahulukan pendapat atau dalil yang *maf dhûl* (*marjûh*) dari pada pendapat atau dalil yang *afdhal* (*râjih*) sebagaimana terlihat dalam menetapkan hukum pada beberapa permasalahan fikih terkait ibadah dan *mu’amalah*.⁹

⁸ Muammar Bakry, *Pengembangan Karakter Toleran dalam Problematika Ikhtilaf Mazhab Fikih*, Jurnal Al-Ulum (AU) IAIN Sultan Amai Gorontalo, Volume. 14 Nomor 1, Juni 2014

⁹ Asfar Hamidi Siregar, “*Taqdîm al-Mafdhul ‘Ala al-Afdhal* Ibnu Taimiyah dan Penerapannya dalam Hukum Islam,” (tesis S.2), (Padang: UIN Imam Bonjol Padang, 2018).

BAB II

KONSEP *TAQDÎM AL-MARJÛH* DAN KESADARAN HUKUM

A. Konsep *Taqdîm al-Marjûh*

Beberapa hal terkait konsep *taqdîm al-marjûh* dijelaskan sebagai berikut:

1. Pengertian *Taqdîm al-Marjûh*

Di dalam literatur fiqih, terkait hal ini ada dua istilah yang maknanya sama. Ada istilah *taqdîm al-mafdhûl 'alâ al-afdhal* (mendahulukan pendapat yang tidak utama dengan meninggalkan pendapat yang utama sebagaimana dipakai oleh Ibn Taimiyyah. Sementara, istilah yang lebih umum digunakan adalah *taqdîm al-marjûh 'alâ al-râjih* (mendahulukan pendapat yang lemah dengan meninggalkan pendapat yang kuat). *Al-mafdhûl* bisa disetarakan dengan makna *al-marjûh* yang berasal dari kata *rajjah*-*yurajjihu*-*tarjih*an. Kata *marjûh* timbangannya di dalam ilmu *sharf* yaitu sebagai *ism al-maf'ûl* yang berarti “yang dilemahkan”, dan *râjih* adalah *ism al-fâ'il* yang berarti “yang melemahkan”. Jadi *al-mafdhûl* bisa dimaknai sesuatu yang lemah. Dengan demikian, makna *taqdîm al-marjûh 'alâ al-râjih* dan *taqdîm al-mafdhûl 'alâ al-afdhal* ialah mendahulukan pendapat yang lemah atau tidak utama dibanding pendapat yang kuat atau utama.

Para ulama berbeda pendapat tentang kebolehan mengambil pendapat yang *marjûh* di dalam berfatwa atau mengambil hukum. Pendapat pertama, melarang mengambil pendapat yang *marjûh*, sekalipun di sana ada alasan *hâjjah* atau *dharûrah*. Pendapat ini antara lain dianut oleh al-Mazîriy (w. 536 H) dan al-Syâthibiy dari kalangan mazhab Maliki. Pendapat kedua, seorang mufti boleh mengambil pendapat yang *marjûh*

untuk dirinya saja, namun tidak diperbolehkan untuk difatwakan kepada orang lain. Ini adalah pendapat sebagian mazhab Maliki dan sebagian mazhab Syafi'i. Pendapat ketiga, boleh mengambil dan beramal dengan pendapat yang *marjûh* ketika ada kebutuhan dan darurat padanya. Ini adalah pendapatnya jumbuh ulama dari kalangan mazhab Hanafi, mazhab Maliki, pendapat lain dari al-Syâthibiy, sebagian mazhab Syafi'iy dan mazhab Hanbali. Syaikh Abdullah 'Âli al-Hunain merajihkan pendapat yang terakhir ini. Pendapat ini juga dikuatkan oleh Syaikh *al-Islâm* Ibn Taimiyyah dalam kitabnya *Majmû'at al-Fatâwa*.¹⁰

2. Pendapat Ulama Tentang Penerapan Prinsip *Taqdîm al-Marjûh*

Di antara bentuk keluasan dalam agama ini adalah adanya pendapat-pendapat yang sifatnya *ijtihâdiyyah* sehingga seorang muslim boleh memilih pendapat mana yang menurutnya lebih kuat secara dalil maupun pendalilan. Bagi orang awam yang tidak mampu menentukan pendapat mana yang paling kuat di antara pendapat-pendapat para ulama, ia dapat mengikuti atau bertaklid kepada salah satu ulama yang ia percayai dan tidak memilah-milah pendapat yang sesuai keinginannya saja. Sebaliknya seorang muslim yang diberi akal dan pengetahuan mesti memilih pendapat yang paling kuat, yang kemudian menjadi pendapat yang rajih baginya. Ia tidak boleh sengaja memilih pendapat yang menurutnya keliru/lemah (*marjûh*) dan meninggalkan pendapat yang baginya benar/kuat (*râjih*).

Ibn 'Utsaimin, ketika ditanya tentang apakah boleh bagi seorang penuntut ilmu mengambil pendapat yang lemah dalam beberapa masalah sedangkan ia mengetahui pendapat yang kuat? Beliau menjawab tidak boleh bagi seorang berilmu beramal dengan yang lemah dan ia harus beramal dengan pendapat yang kuat jika jelas baginya bahwa pendapat itu

¹⁰ Ibn Taimiyyah, *Majmû'at al-Fatâwa*, Jilid 24, (Kairo: Dâr al-Wafâ', 2001), h. 195, selanjutnya ditulis *Majmû'at al-Fatâwa*...

kuat.¹¹ Larangan ini tidak hanya dalam masalah amal, namun juga dalam masalah fatwa.

Ibn Qayyim al-Jauziah menyatakan bahwa seorang pemberi fatwa yang takut kedudukannya di hadapan Allah hendaklah berhati-hati memberi fatwa kepada seorang penanya dengan fatwa dari madzhab yang ia ikuti, sementara ia mengetahui bahwa madzhab lain lebih kuat dalilnya dan lebih benar daripada madzhabnya dalam masalah itu. Ia berfatwa dalam keadaan punya persangkaan kuat bahwa yang benar adalah pendapat yang bertentangan dengan yang ia fatwakan, maka saat itu ia telah menjadi seorang pengkhianat yang mengkhianati Allah dan Rasul-Nya dan di hadapan penanya ia telah melakukan penipuan dalam urusan agama. Sedangkan Allah tidak akan memberi petunjuk kepada para pengkhianat”.¹²

Namun demikian, dalam keadaan dan alasan tertentu, beberapa ulama memberikan beberapa pengecualian di mana dibolehkan mengambil pendapat yang *marjûh* dan meninggalkan yang *râjih*. Di antara ulama yang membolehkan adalah Ibn Taimiyyah. Ibnu Taimiyyah membolehkan berfatwa dan mengamalkan pendapat yang *marjûh* dan meninggalkan yang *râjih* jika kemaslahatan memang menghendaki demikian. Secara tegas Ibnu Taimiyyah mengatakan: “*Kadangkala beramal dengan yang marjûh, lebih memberi manfaat yang kuat sebagaimana kadangkala meninggalkan pendapat yang râjih justru memberi manfaat yang lebih besar*”. Ibnu Taimiyyah mencontohkan, misalnya jika seseorang yang merajihkan pendapat tidak ada qunut dalam shalat, lalu ia mengimami kaum yang mengambil pendapat sunnahnya qunut, lalu ia berqunut demi mewujudkan kemaslahatan. Begitu pula misalnya seseorang biasa men-*sir*-kan basmalah sebelum al-Fatihah dan mengimami kaum yang terbiasa dengan *jahr*-nya basmalah, maka untuk melunakkan hati jamaah, ia boleh mengeraskan basmalah. Dalam konteks *al-afdhal* dan *al-mafdhl*, kedua pendapat yang berbeda di atas sama-sama sah

¹¹ *Majmû'at al- Fatâwâ, loc.cit*, Jilid XXVI, h. 431

¹² Ibn Qayyim al-Jauziah, *I'lâm al-Muwaqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, Jilid IV, (Beirut: Dâr al-Jalîl, t.th.), h. 177

atau boleh dilakukan. Secara hakikat tidak ada pertentangan sehingga diperbolehkan meninggalkan pendapat yang *râjih* untuk pendapat yang *marjûh* dalam perkara tersebut dalam rangka mendatangkan *mashlahah*.¹³ Menurut Ibn Taimiyyah para hakim, jika memungkinkan harus memutuskan dengan pendapat *râjih*. Namun jika memutuskan dengan pendapat *râjih* berdampak lebih buruk daripada memutuskan dengan pendapat yang *marjûh*, maka hal itu dibolehkan dan termasuk dalam bab menolak kerusakan yang lebih besar di antara dua kerusakan.¹⁴ Kebijakan ini sejalan dengan tujuan utama pensyari'atan hukum Islam, yaitu mewujudkan kemaslahatan sesempurna mungkin dan menolak mafsadat atau paling tidak menekannya semaksimal mungkin.¹⁵

Senada dengan pendapat Ibnu Taimiyyah, Ibn Rajab juga berpendapat bahwa seorang mujtahid bisa meninggalkan pendapat yang *râjih* dan beralih kepada pendapat-pendapat lainnya yang *marjûh* jika dengan memfatwakan pendapat yang *râjih* akan menghasilkan kerusakan”.¹⁶

Dapat disimpulkan bahwa, mengambil pendapat *marjûh* dalam hal *afdhal-mafdhûl* diperbolehkan dalam meraih *mashlahah* yang lebih besar. Sedangkan pada masalah fatwa, peradilan, dan halal-haram, maka tidak diperbolehkan kecuali dalam keadaan darurat, yang mana jika kita mengambil pendapat yang *râjih* akan timbul kerusakan yang lebih besar.

Dengan demikian kelihatan kolerasi antara masalah dan hikmah dalam menetapkan hukum karena penetapan hukum selalu menitikberatkan kepada nilai-nilai kemaslahatan bagi manusia dalam setiap *taklif* yang ditetapkan Allah. Keterkaitan antara keduanya juga dapat dilihat dari pengertian *mashlahah*. Kata *mashlahah* secara etimologi mengandung pengertian sesuatu yang banyak kebaikan dan manfaatnya. Lawan dari maslahat adalah mafsadat, yaitu sesuatu yang banyak

¹³ *Majmû'at al-Fatâwâ, op.cit*, Jilid XXIV, h. 198

¹⁴ *Majmû'at al-Fatâwâ, loc.cit*, Jilid XXXI, h. 73-74

¹⁵ *Majmû'at al-Fatâwâ, Ibid*, Jilid XX, h. 48

¹⁶ Ibn Rajab, *al-Istikhraj fi Ahkam al-Kharraj*, (Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), h. 89

keburukannya.¹⁷ Di dalam kamus *al-Munjid* dijelaskan bahwa *mashlahah* adalah sesuatu yang membangkitkan kebaikan, perbuatan-perbuatan yang diperjuangkan manusia yang menghasilkan kebaikan bagi dirinya dan masyarakat.¹⁸ Dalam pengertian terminologi *mashlahah* adalah suatu gambaran untuk meraih manfaat atau untuk menghindarkan mudharat. Tetapi bukan itu yang dimaksudkan. Yang dimaksud dengan *mashlahah* adalah memelihara tujuan-tujuan syara'.¹⁹ Atas dasar itu dapat dipahami bahwa *mashlahah* adalah manarik manfaat dan menolak kemudharatan dalam rangka mewujudkan dan memelihara *maqâshid al-syarî'ah* yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan memelihara harta. Lebih lanjut Al-Ghazali menegaskan bahwa semua yang bertujuan untuk memelihara kelima dasar tersebut merupakan *mashlahah* dan semua yang bertentangan dengan maslahat di pandang mafsadat, dan menolak mafsadat itu sendiri juga merupakan *mashlahah*.²⁰

Oleh karenanya, seluruh seluruh *nash* syari'at tentu di'*illati* dengan kemahlahatan (*mu'allal bi al-mashâlih*) baik sifat yang menjadi '*illat* itu *mundhabit* atau tidak.²¹ Tidak mungkin ada *nash* yang menyalahi atau tidak mengandung kemaslahatan. Dalam hal ini Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim al-Jauziah berpendapat bahwa hukum dapat dibina berdasarkan hikmah dan kemaslahatan. Secara tegas Ibn Qayyim menyatakan bahwa sesungguhnya syari'at dibangun berdasarkan hikmah dan kemaslahatan manusia.²² Sementara Ibn Taimiyyah berpandangan bahwa setiap tindakan yang oleh pelakunya dipandang mengandung kemaslahatan, maka kemaslahatan itu pada dasarnya dapat dianggap sebagai *mashlahah* yang *mu'tabarah* selama tidak ada dalil syar'i yang

¹⁷ *al-Mashlahah* adalah bentuk tunggal dari kata *al-Mashâlih*. Ibn Manzûr, *op.cit.*, h. 516

¹⁸ Abu Louis al-Ma'luf, *op.cit.*, h. 432

¹⁹ Al-Ghazali, *op.cit.*, h. 186

²⁰ *Ibid.*

²¹ Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh, op, cit.*, h. 198

²² Ibn Qayyim al-Jauziah, *loc, cit.*

melarang atau membatalkannya. Jika ada dalil syar'i yang membatalkannya, maka *mashlahah* itu sendiri menjadi batal. Pendapat Ibn Taimiyyah ini sejalan dengan pendapat sebagian ulama *ushûliy* yang menganggap 'illat dengan makna motivasi itu menjadikan bolehnya menjadikan hikmah (*mashlahah*) semata sebagai 'illat karena hikmah itu sebagai motivasi pensyari'atan hukum, bahkan 'illat menurutnya hikmah itu sendiri.²³

Lebih lanjut lagi Ibn Taimiyyah menjelaskan 'illat bukan saja suatu sifat yang *zhahir* (jelas) lagi *mudhabith* (tepat) akan tetapi 'illat kadang-kadang dapat berupa sifat yang sesuai dan berbentuk hikmah. Alasan disyari'atkannya hukum adalah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemudharatan".²⁴ Melalui pernyataan itu maka dapat dipahami bahwa 'illat hukum dapat dipahami dan diketahui melalui esensi filosofisnya yang merupakan penggalian terhadap *nash-nash* yang tidak secara langsung menunjuk atau menyebut 'illatnya. Dengan kata lain, 'illat tidak saja dapat dipahami dari *zhahir nash* atau melalui pendekatan *lafzhiyah* (tekstual) saja tetapi juga dapat dipahami dengan memperhatikan maksud-maksud umum dan mendasar dari pensyari'atan hukum. Sebab seorang mujtahid akan terjebak pada kekeliruan-kekeliruan dalam meng*instinbatkan* hukum bila tidak mempertimbangkan makna yang tersirat dalam suatu *nash* yang sangat mengutamakan kemaslahatan bagi manusia.

Konsep ini juga dianut oleh Najm al-Dîn al-Thufi (675-716 H/1276-1316 M) seorang ulama fikih dan ushul fikih yang bermazhab Hanbali yang berpendapat bahwa kemaslahatan sesungguhnya yang berfungsi sebagai 'illat hukum, sehingga ketentuan hukum berdasarkan *maqashîd al-syari'ah* dapat diterapkan secara lebih substansial melalui pemberlakuan prinsip bahwa hukum berputar bersamaan dengan adanya atau tidak adanya 'illat hukum tersebut.

Berdasarkan prinsip itu, dapatlah berubah *ahkâm al-taklifi* yang lima, yakni wajib, sunnah, haram, makruh, dan

²³ Al-Subkiy, *op. cit.*, Juz II, h. 238

²⁴ Shâlih 'Abd al-Aziz Ali Manshûr, *loc. cit.*, Jilid I, h. 390

mubah, sejalan dengan perubahan hikmah kemaslahatan yang terdapat dalam suatu kasus hukum.²⁵ Pemikiran Ibn Taimiyyah bahwa hikmah atau *mashlahah* dapat dijadikan sebagai ‘*illat*’ sebenarnya tidak terlepas dari prinsip hukum itu sendiri yaitu senantiasa memberikan kemudahan dan menjauhi kesulitan. Dengan adanya kesesuaian akan tercapai maksud pensyari’atan suatu hukum yaitu mewujudkan kemaslahatan bagi manusia, karena kemaslahatan merupakan motivasi hakiki dari penetapan hukum.

3. Penerapan *Taqdîm al-Marjûh* dalam Beberapa Masalah Fikih

Para ulama terdahulu telah menerapkan prinsip *taqdîm al-marjûh* dalam pendapat-pendapat hukum mereka. Berikut ini dipaparkan penerapan prinsip *taqdîm al-marjûh* di dalam beberapa masalah fiqih ibadah dan mu’amalah.

Di dalam kitabnya *Majmû’at al-Fatâwâ* IbnTaimiyyah mengutip Imam Ahmad dan ulama lainnya yang menganjurkan seorang imam shalat untuk meninggalkan perbuatan yang dianggapnya afdhal (*râjih*), jika hal tersebut dapat menyatukan kaum mukminin. Misalnya, imam berpendapat bahwa basmalah lebih utama dibaca dengan pelan (*sirr*) atau lebih utama dibaca keras (*jahr*), sedangkan makmum menganut paham yang berbeda dengan pendapat imam. Dalam kasus ini, jika imam mengerjakan cara membaca basmallah yang kurang kuat (*mafdhûl/marjûh*) menurut pendapatnya demi menghormati pendirian makmumnya sehingga mencapai kemashlahatan (menyatukan hati umat), maka kebijakan imam tersebut dibolehkan dan dipandang sebagai perbuatan yang bagus.²⁶

Contoh lainnya adalah tentang tata cara pelaksanaan shalat witr. Tata cara pelaksanaan shalat witr yang kuat (*afdhal/râjih*) menurut imam shalat adalah mengucapkan salam setiap dua rakaat, lalu dilanjutkan melaksanakan satu rakaat

²⁵ Secara lebih lengkap dan rinci, persoalan ini dapat dibaca dalam disertasi Abdur Rahman, PPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1998

²⁶ *Majmû’at al- Fatâwâ,op.cit*, Jilid XXIV, h. 195

lagi. Jika imam mengimami jamaah makmum yang berpendapat berbeda, yakni menyambung shalat witir dilaksanakan tiga rakaat sekaligus, sehingga imam memiliki kendala untuk psikologis memimpin shalat dengan cara yang *afdhal/râjih* menurut pendapat pribadinya, maka lebih baik bagi imam memimpin shalat sesuai dengan kebiasaan jamaah, dari pada ia harus shalat witir dengan tata cara yang sesuai dengan pendapatnya.²⁷

Kebijakan imam shalat ini merupakan penerapan dari prinsip *taqdîm al-marjûh*. Dia telah dengan sengaja dan penuh kesadaran memilih dan melaksanakan tata cara shalat witir yang lemah (*marjûh*) dan meninggalkan tata cara pelaksanaan shalat witir yang *râjih*. Sikap dan tindakan ini dilakukan oleh imam semata-mata untuk menghormati pendapat para jamaah dan menjaga hubungan baik dengan mereka. Dia menekan ego dan rasio pribadinya, demi mewujudkan kemaslahatan yang lebih penting diwujudkan, yaitu silaturahmi dan pertautan hati sesama muslim.

Penerapan prinsip *taqdîm al-marjûh* bisa juga dipicu oleh kepentingan pendidikan, yakni untuk menjelaskan sunnah dan mengajarkannya kepada orang yang tidak tahu. Misalnya, imam shalat sengaja menjaharkan bacaan doa *istiftah* atau *ta'awudz* atau *basmalah*, padahal menurut pendapat pribadinya ketiga bacaan tersebut menurut pendapat yang lebih kuat mestinya dibaca secara pelan (*sirr*). Hal itu dilakukan oleh imam shalat untuk mengajarkan kepada orang banyak bahwa perbuatan tersebut dianjurkan dan disyari'atkan di dalam shalat.²⁸ Dengan demikian, terwujud kemaslahatan, yaitu peningkatan pengetahuan dan pemahaman jamaah.

Alasan penerapan prinsip *taqdîm al-marjûh* bisa bermacam-macam, tergantung kepada masalah dan situasi yang dihadapi, namun hakekat motivasinya tetap sama, yakni mewujudkan kemaslahatan. Kebijakan sebagaimana dijelaskan di atas merupakan sikap toleran (*tasâmuh*) dalam memahami sebuah *khilafiyah*, di mana kemaslahatan yang terdapat dalam

²⁷ *Majmû'at al-Fatâwâ, op.cit*, Jilid XXIV, h. 195

²⁸ *Majmû'at al-Fatâwâ, op.cit*, Jilid XXIV, h. 195

mengerjakan yang *marjûh* lebih diutamakan dari pada keutamaan yang terdapat dalam melaksanakan yang *râjih*. Seorang fakih terkadang mesti meninggalkan idealisme demi kemaslahatan yang lebih besar untuk umat.

B. Kesadaran Hukum

1. Pengertian Kesadaran Hukum

Kesadaran hukum merupakan kesadaran atau nilai-nilai yang terdapat di dalam diri manusia tentang hukum yang ada atau tentang hukum yang diharapkan ada. Sebenarnya yang ditekankan adalah nilai-nilai tentang fungsi hukum dan bukan suatu penilaian hukum terhadap kejadian-kejadian yang konkrit dalam masyarakat yang bersangkutan (Soerjono Soekanto, 1982: 152).²⁹

Menurut Sudikno Mertokusumo, kesadaran hukum adalah kesadaran tentang apa yang seyogyanya kita lakukan atau perbuat atau yang seyogyanya tidak kita lakukan atau perbuat, terutama terhadap orang lain. Ini berarti kesadaran akan kewajiban hukum kita masing-masing terhadap orang lain.³⁰

Kesadaran hukum menurut Zainuddin Ali (2005:66) yaitu masalah kesadaran hukum masyarakat sebenarnya menyangkut faktor-faktor apakah suatu ketentuan hukum tertentu diketahui, dimengerti, ditaati dan dihargai. Apabila masyarakat hanya mengetahui adanya suatu ketentuan hukum,

²⁹ Soerjono Soekanto, *Kesadaran Hukum dan Kepatuhan Hukum*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1982), hal. 152

³⁰ Sudikno Mertokusumo, *Meningkatkan Kesadaran Hukum Masyarakat*, (Yogyakarta: Liberty, 1981), hal. 3

maka taraf kesadaran hukumnya masih rendah dari pada apabila mereka memahaminya, dan seterusnya.³¹

Pengertian kesadaran hukum juga dikemukakan oleh Ewick dan Silbey, sebagaimana dikutip Achmad Ali, mengacu ke cara-cara dimana orang-orang memahami hukum dan institusi-institusi hukum, yaitu pemahaman-pemahaman yang memeberikan makna kepada pengalaman dan tindakan orang-orang.³²

Jadi dari beberapa pengertian diatas dapat disimpulkan bahwa kesadaran hukum merupakan kesadaran atau nilai-nilai yang terdapat didalam diri manusia tentang hukum yang menyangkut faktor-faktor apakah suatu ketentuan hukum tertentu diketahui, dimengerti, ditaati dan dihargai.

2. Indikator-Indikator Kesadaran Hukum

Hukum merupakan konkretisasi daripada sistem nilai-nilai yang berlaku dalam masyarakat. Suatu keadaan yang dicita-citakan adalah adanya kesesuaian antara hukum dengan sistem nilai-nilai tersebut. Konsekuensinya adalah bahwa perubahan pada sistem nilai-nilai harus diikuti dengan perubahan hukum atau di lain pihak hukum harus dapat dipergunakan sebagai sarana untuk mengadakan perubahan pada sistem nilai-nilai tersebut. Dengan demikian nyatalah bahwa masalah kesadaran hukum sebetulnya merupakan masalah nilai-nilai. Maka kesadaran hukum adalah konsepsi-konsepsi abstrak di dalam diri manusia, tentang keserasaian antara ketertiban dengan ketentraman yang dikehendaki atau yang sepatasnya. Indikator-indikator dari masalah kesadaran

³¹ Zainuddin Ali, *Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2005) hal. 66

³² Achmad Ali, *Menguk Teori Hukum (Legal Theory) Dan Teori Peradilan (Judicial Prudence): Termaksud Interpretasi Undang-Undang (Legisprudence)*, (Jakarta: Kencana, 2009), Hal. 51

hukum tersebut, sebagaimana dikemukakan oleh Soerjono Soekanto, adalah:

- a. Pengetahuan tentang peraturan-peraturan hukum (*law awareness*), yaitu seseorang yang mengetahui bahwa perilaku-perilaku tertentu tersebut telah diatur oleh hukum. Peraturan hukum yang dimaksud di sini adalah hukum tertulis maupun tidak tertulis. Perilaku tersebut menyangkut perilaku yang dilarang oleh hukum maupun perilaku yang diperbolehkan oleh hukum.
- b. Pengetahuan tentang isi peraturan-peraturan hukum (*law acquaintance*), yaitu seseorang yang mempunyai pengetahuan dan pemahaman mengenai aturan-aturan tertentu.
- c. Sikap terhadap peraturan-peraturan hukum (*legal attitude*), yaitu seseorang mempunyai kecenderungan untuk mengadakan penilaian tertentu terhadap hukum.
- d. Pola-pola perikelakuan hukum (*legal behavior*), yaitu seseorang atau pelajar mematuhi peraturan yang berlaku.

Setiap indikator tersebut di atas menunjuk pada tingkat kesadaran hukum tertentu mulai dari yang terendah sampai dengan yang tertinggi (Soerjono Soekanto, 1982: 159).³³

Sedangkan Zainudin Ali menyimpulkan bahwa masalah kesadaran hukum warga masyarakat sebenarnya menyangkut faktor-faktor apakah suatu ketentuan hukum tertentu diketahui, dipahami, ditaati, dan dihargai? Apabila warga masyarakat hanya mengetahui adanya suatu ketentuan hukum, maka taraf kesadaran hukumnya lebih rendah dari mereka yang memahaminya, dan seterusnya. Hal itulah yang disebut legal consciousness atau knowledge and opinion about law. Hal-hal

³³ Soerjono Soekanto, *op.cit*, hal 159

yang berkaitan dengan kesadaran hukum adalah sebagai berikut (Zainuddin Ali, 2007: 69-50):

a. Pengetahuan hukum

Bila suatu perundang-undangan telah diundangkan dan diterbitkan menurut prosedur yang sah dan resmi, maka secara yuridis peraturan perundang-undangan itu berlaku. Kemudian timbul asumsi bahwa setiap warga masyarakat dianggap mengetahui adanya undang-undang tersebut (Zainuddin Ali, 2007: 66-67).

b. Pemahaman hukum

Apabila pengetahuan hukum saja yang dimiliki oleh masyarakat, hal itu belumlah memadai, masih diperlukan pemahaman atas hukum yang berlaku. Melalui pemahaman hukum, masyarakat diharapkan memahami tujuan peraturan perundang-undangan serta manfaatnya bagi pihak-pihak yang kehidupannya diatur oleh peraturan perundang-undangan dimaksud (Zainuddin Ali, 2007: 67).³⁴

c. Penaatan hukum

Seorang warga masyarakat menaati hukum karena berbagai sebab. Sebab-sebab dimaksud, dapat dicontohkan sebagai berikut: a. Takut karena sanksi negatif, apabila melanggar hukum dilanggar; b. Untuk menjaga hubungan baik dengan penguasa; c. Untuk menjaga hubungan baik dengan rekan-rekan sesamanya; d. Karena hukum tersebut sesuai dengan nilai-nilai yang dianut; e. Kepentingannya terjamin

Secara teoritis, faktor keempat merupakan hal yang paling baik. Hal itu disebabkan pada faktor pertama, kedua, dan

³⁴ Zainuddin Ali, Op.cit, hal. 68

ketiga, penerapan hukum senantiasa di dalam kenyataannya (Zainuddin Ali, 2007: 68).

d. Pengharapan terhadap hukum

Suatu norma hukum akan dihargai oleh warga masyarakat apabila ia telah mengetahui, memahami, dan menaatinya. Artinya, dia benar-benar dapat merasakan bahwa hukum tersebut menghasilkan ketertiban serta ketenteraman dalam dirinya. Hukum tidak hanya berkaitan dengan segi lahiriah dari manusia, akan tetapi juga dari segi batiniah (Zainuddin Ali, 2007: 68).

e. Peningkatan kesadaran hukum

Peningkatan kesadaran hukum seyogyanya dilakukan melalui penerangan dan penyuluhan hukum yang teratur atas dasar perencanaan yang mantap. Tujuan utama dari penerangan dan penyuluhan hukum adalah agar warga masyarakat memahami hukumhukum tertentu, sesuai masalah-masalah hukum yang sedang dihadapi pada suatu saat. Penerangan dan penyuluhan hukum menjadi tugas dari kalangan hukum pada umumnya, dan khususnya mereka yang mungkin secara langsung berhubungan dengan warga masyarakat, yaitu petugas hukum.³⁵

³⁵ Zainuddin Ali, *Op.cit*, hal. 49-50

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis dan Sifat Penelitian

Penelitian ini merupakan *penelitian kualitatif* yang bersifat *deskriptif-analitis*. Penelitian ingin menjelaskan apa adanya tentang konsep *taqdîm al-marjûh* dan penerapannya dalam kehidupan sehari-hari. Dalam kerangka tersebut, dilakukan pengkajian, pemaparan, penjelasan, dan analisis terhadap pemahaman, sikap, dan perilaku para ulama Sumatera Barat terkait konsep *taqdîm al-marjûh* dan penerapannya dalam kehidupan sehari-hari.

B. Data dan Sumber Data

Penelitian ini menggunakan data primer yang diperoleh di lapangan secara langsung dari para informan. Data primer terkait pemahaman, sikap, dan penerapan konsep *taqdîm al-marjûh* di kalangan para ulama di Sumatera Barat diperoleh melalui wawancara terhadap para informan.

Informan dipilih secara *purposive* dari para ulama dengan kriteria tergabung atau berafiliasi pada organisasi keagamaan dan memiliki pendapat fiqh tertentu, yakni para ulama Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama, dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) di Sumatera Barat.

C. Analisis dan Kesimpulan

Data yang diperoleh kemudian dianalisis dan diklasifikasi sesuai dengan batasan masalah dan dianalisis dengan memanfaatkan konsep dan teori yang relevan. Selanjutnya data disusun sesuai kerangka pembahasan untuk memperoleh jawaban terhadap masalah yang diteliti. Analisis Data yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis

deskriptif kualitatif, dengan mengangkat fakta, keadaan, dan fenomena yang terjadi serta menyajikan apa adanya sesuai kondisi dan keadaannya yang berkenaan dengan kesadaran hukum para ulama di Sumatera Barat terkait pemahaman, sikap, dan perilaku tentang konsep *taqdîm al-marjûh*.

BAB IV

HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN

Sesuai dengan masalah penelitian yang telah ditetapkan di awal, penelitian ini berusaha untuk mengetahui bagaimana pengetahuan dan pemahaman, sikap, serta perilaku kalangan ulama di Sumatera Barat tentang konsep atau prinsip *taqdim al-marjuh*. Untuk itu, telah dilakukan wawancara terhadap beberapa informan dari kalangan ulama yang berasal dari berbagai latar belakang organisasi keagamaan yang dipandang dapat mewakili pandangan komunitasnya. Para informan tersebut adalah Prof. Dr. Syamsul Bahri, ulama senior di kalangan Tarbiyah, Prof. Dr. Awiskarni, ulama dari kalangan Tarbiyah yang juga sedang menjabat sebagai Direktur Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang, serta Dr. Zainuddin, M.A., Ulama Tarbiyah dan Dekan Fakultas Syariah IAIN Batusangkar. Dari kalangan ulama Muhammadiyah, ada Prof. Dr. Edi Safri, Ketua Majelis Tarjih Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatera Barat, Dr. Ismail Novel, M.Ag., ulama dan sedang menjabat sebagai Direktur Pascasarjana IAIN Syekh Muhammad Djamil Djambek Bukittinggi, dan Zulkarnaini, Ketua Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatera Barat sekaligus Ketua Bidang Fatwa, Hukum, dan Perundang-undangan MUI Sumatera Barat. Dari kalangan Nahdhatul Ulama, terdapat Prof. Dr. Asasriwarni, mustasyar Pimpinan Wilayah NU Sumatera Barat dan Drs. Maswar, Ketua Tanfidziyah PWNu Sumatera Barat. Sementara itu, informan juga dipilih dari ulama non organisasi.

A. Aspek Pengetahuan dan Pemahaman

Pada aspek pengetahuan, penelitian menemukan bahwa sebagian besar informan belum familiar dengan istilah *taqdim*

al-marjûh. Hal ini terlihat dari respon ketika ditanyakan tentang istilah tersebut; sebagian informan menanyakan ulang maksudnya, sebagian lainnya berfikir sedikit lama sebelum menyampaikan jawabannya, dan sebagian menjawab dengan jawaban yang tidak sepenuhnya sesuai dengan konsep yang dimaksud. Namun, secara substansial, seluruh informan memiliki pengetahuan yang memadai tentang konsep *taqdîm al-marjûh*. Hal ini terlihat dari kemampuan seluruh informan untuk menjelaskan konsep tersebut secara umum setelah diberikan bantuan sekitar kisi-kisi konsep *taqdîm al-marjûh*.

Informan yang sudah akrab dengan istilah *taqdîm al-marjûh* dan memahami secara baik sehingga dapat menjelaskannya secara luas dan mendetail. Zainuddin, tokoh ulama Tarbiyah dan sedang menjabat sebagai Dekan Fakultas Syariah IAIN Batusangkar, mengetahui *taqdîm al-marjûh* sebagai konsep penting dalam studi perbandingan mazhab. Konsep ini merupakan salah satu upaya untuk membangun toleransi bermazhab dan mengedepankan kemaslahatan ketika bertemu dengan problematika ikhtilaf di lapangan.³⁶ Senada dengan hal di atas, Zulkarnaini, Ketua Bidang Fatwa, Hukum, dan Perundang-undangan MUI Sumatera Barat sekaligus Ketua Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatera Barat, memahami konsep *taqdîm al-marjûh* sebagai formula khusus yang digunakan para ulama dalam menghadapi probelematika perbedaan pendapat di lapangan ketika kemaslahatan membutuhkan. Konsep ini tidak digunakan sepanjang waktu, hanya digunakan ketika keadaan benar-benar menuntut seseorang berpindah dari pendapat yang *râjih* kepada pendapat yang *marjûh* sehingga bisa terhindar dari kemudharatan atau terwujud kemaslahatan.³⁷

³⁶ Zainuddin, Ulama Tarbiyah dan Dekan Fakultas Syariah IAIN Batusangkar, *wawancara*, 21 Oktober 2018

³⁷ Zulkarnaini, Ketua Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatera Barat dan Ketua Bidang Fatwa, Hukum, dan Perundang-undangan MUI Sumatera Barat, *wawancara*, 21 Oktober 2018

B. Aspek Sikap

Pada aspek sikap, para informan sepakat bahwa konsep *taqdîm al-marjûh* dapat diterima dan diamalkan dengan berbagai argumentasi yang dikemukakan masing-masing. Namun, mereka berbeda pendapat tentang persyaratan dan alasan yang membenarkan penerapan konsep *taqdîm al-marjûh*. Dalam tataran sikap ini, para informan dapat dibagi kepada beberapa kategori.

Pertama, informan yang lebih terbuka dalam menerima dan menerapkan konsep *taqdîm al-marjûh*. Menurut mereka, kecenderungan pendapat fiqih yang beragam dalam berbagai masalah hukum dan intensitas interaksi antar penganut mazhab berbeda-beda di tengah masyarakat meniscayakan dan menuntut penerapan konsep *taqdîm al-marjûh*. Masing-masing orang bisa saja memiliki pendapat fiqih yang dipandanginya lebih kuat dalam satu atau berbagai masalah hukum. Akan tetapi, ketika seseorang berada di tengah masyarakat yang beragam pendapat fiqihnya atau malah ketika berada di tengah komunitas masyarakat yang menganut pendapat fiqih yang berbeda dengan yang dia anut, maka atas dasar tuntutan situasi atau dalam rangka menjaga kemaslahatan, dia boleh saja beralih ke pendapat yang dianggapnya lebih lemah dengan meninggalkan pendapat yang dianggapnya lebih kuat. Konsep *taqdîm al-marjûh* boleh dia diterapkan jika diyakini sikap tersebut lebih baik, dapat mendatangkan kemaslahatan, dan bisa menghindari kemudharatan. Penerapan konsep *taqdîm al-marjûh* merupakan sikap yang tepat dan bermanfaat dalam rangka membina dan menjaga kerukunan intra umat beragama berdasarkan semangat saling menghargai dan menghormati.

Edi Safri, Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatera Barat yang membidangi masalah tarjih, menyatakan bahwa konsep *taqdîm al-marjûh* dapat diterapkan dan dibolehkan oleh sebagian ulama. Jika dari aspek kemaslahatan, penerapan pendapat yang *marjûh* lebih kuat dan nyata kemaslahatannya daripada pendapat yang *râjih*, maka dibolehkan memakai pendapat yang *marjûh*. Konsep *râjih* dan

marjûh sesungguhnya hasil penilaian nalar manusia terhadap dalil-dalil syara' sehingga hasilnya juga bersifat nisbi, tidak bersifat mutlak. Pendapat yang *râjih* dilandaskan kepada dalil yang dianggap lebih kuat, sedang pendapat yang *marjûh* didasarkan kepada dalil yang lebih lemah. Oleh karena masing-masing pendapat tersebut memiliki dalil, maka keduanya boleh diamalkan. Dengan demikian, seseorang boleh berpindah dari mengamalkan pendapat yang *râjih* kepada pendapat yang *marjûh* karena adanya tuntutan kemaslahatan.³⁸ Sikap senada juga disampaikan oleh Ismail Novel, tokoh Muhammadiyah dan yang juga Direktur Pascasarjana IAIN Syekh Muhammad Djamil Djambek Bukittinggi. Menurut Ismail Novel, konsep *taqdîm al-marjûh* dapat diterapkan ketika situasi lapangan membutuhkan peralihan dari pendapat yang *râjih* kepada pendapat yang *marjûh*. Prinsip ini diterapkan demi menghindari kemudharatan atau menghasilkan kemaslahatan. Jika berpegang kepada pendapat yang *râjih* justru akan menimbulkan kemudharatan, misalnya kebingungan atau antipati masyarakat, maka berpindah kepada pendapat yang *marjûh* justru lebih diutamakan.³⁹

Sikap yang terbuka juga disampaikan Asasriwarni, Mustasyar Nahdhatul 'Ulama Sumatera Barat. Ia memandang konsep *taqdîm al-marjûh* diambil oleh para ulama demi mencapai kemaslahatan dalam menghadapi perbedaan pendapat dan untuk mengamalkan amalan-amalan sunat yang tidak kuat dalilnya (*fadhâil al-'amal*). Konsep *taqdîm al-marjûh* boleh diterapkan jika ada kemaslahatan yang nyata karena sesungguhnya tujuan hukum Islam (*maqâshid al-syarî'ah*) adalah kemaslahatan bagi manusia di dunia dan akhirat. Penerapan pendapat yang *râjih* tetapi menimbulkan perpecahan dan kekacauan mesti dihindari dan lebih baik berpindah kepada

³⁸ Edi Safri, Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatera Barat, Padang, *wawancara*, 20 Oktober 2018

³⁹ Ismail Novel, tokoh Muhammadiyah dan Direktur Pascasarjana IAIN Syekh Muhammad Djamil Djambek Bukittinggi, *wawancara*, 20 Oktober 2018.

menerapkan pendapat yang *marjûh*.⁴⁰ Maswar, tokoh Nahdhatul ‘Ulama yang menjabat sebagai Ketua Umum Tanfidziyah Pimpinan Wilayah Nahdhatul Ulama Sumatera Barat, juga menyatakan sikap hal yang sama terhadap penerapan konsep *taqdîm al-marjûh*. Bagi Maswar, persatuan, kesatuan, dan ketenteraman umat lebih utama dijaga daripada menerapkan pendapat yang dipandang lebih kuat.⁴¹

Di kalangan ulama Tarbiyah, penerimaan secara terbuka terhadap konsep *taqdîm al-marjûh* juga ditemukan. Syamsul Bahri, tokoh ulama Tarbiyah dan Ketua Umum Badan Amil Zakat Nasional Sumatera Barat, memandang perumusan konsep *taqdîm al-marjûh* sebagai upaya untuk mencegah dampak negatif perbedaan pendapat. Jika mengamalkan pendapat yang kuat bisa mendatangkan mudarat, maka beralih ke pendapat yang lemah dibolehkan agar terhindar dari mudarat dan bisa mendatangkan manfaat. Hal ini sesuai dengan kaidah ushul “*dar’u al-mafâshid muqaddam ‘ala jalb al-mashâlih*” (menghindari kemudaratkan didahulukan daripada meraih manfaat).⁴² Hal yang sama dikemukakan oleh Awiskarni, tokoh ulama Tarbiyah yang juga menjabat Direktur Program Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang. Awiskarni menerima konsep tersebut sebagai salah satu jalan untuk keluar dari kerumitan akibat perbedaan pendapat di kalangan ulama dan umat.⁴³ Demikian juga pandangan Makmur Syarif, tokoh ulama Tarbiyah. Konsep *taqdîm al-marjûh* telah diterapkan oleh para ulama terdahulu dalam rangka menjaga kemaslahatan, toleransi, dan saling menghargai. Imam Syafi’i yang berpendapat qunut mesti dibaca shalat Shubuh sengaja tidak membaca qunut ketika

⁴⁰ Prof. Dr. Asasriwarni, M.H., Mustasyar Nahdhatul ‘Ulama Sumatera Barat, Padang, *wawancara*, 20 Oktober 2018.

⁴¹ Drs. Maswar, M.A., Ketua Umum Tanfidziyah Pimpinan Wilayah Nahdhatul Ulama Sumatera Barat, Padang, *wawancara*, 20 Oktober 2018.

⁴² Prof. Dr. Syamsul Bahri, tokoh ulama Tarbiyah dan Ketua Umum Badan Amil Zakat Nasional Sumatera Barat, Padang, *wawancara*, 20 Oktober 2018.

⁴³ Prof. Dr. Awiskarni, tokoh ulama Tarbiyah dan Direktur Program Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang, *wawancara*, 20 Oktober 2018.

menjadi imam shalat Shubuh demi menghormati komunitas jamaah di tempat makam Imam Abu Hanifah yang berpendapat qunut tidak wajib dibaca.⁴⁴

Kedua, informan yang terbuka menerima dan menerapkan konsep *taqdîm al-marjûh*, akan tetapi memberikan catatan terkait obyek dan waktu pemberlakukannya. Zulkarnaini berpandangan konsep *taqdîm al-marjûh* dapat diterapkan dalam konteks keragaman pendapat demi tercapainya kemaslahatan. Namun, konsep *taqdîm al-marjûh* tidak untuk digunakan sepanjang waktu, tetapi hanya digunakan ketika keadaan benar-benar menuntut seseorang mengamalkan pendapat yang *marjûh* dan meninggalkan pendapat yang *râjih* agar bisa terhindar dari kemudharatan atau terwujud kemaslahatan. Jika tidak memenuhi persyaratan demikian, akan muncul kesan kekaburan dan tidak konsisten dalam pengamalan pendapat.⁴⁵

Hal senada dikemukakan oleh Zainuddin. Ia memandang konsep *taqdîm al-marjûh* dapat diterapkan dalam masalah khilafiyah yang mu'tabar sepanjang bertujuan untuk memelihara ketentraman masyarakat. Penetapan *râjih* dan *marjûh*-nya suatu pendapat sesungguhnya juga tergantung kepada metodologi masing-masing ulama sehingga hasilnya bersifat relatif dan berbeda-beda. Oleh sebab itu, berpindah dari satu pendapat ke pendapat lainnya sesungguhnya tidak masalah sepanjang tidak meninggalkan sesuatu yang wajib atau melanggar hal-hal yang prinsip. Namun, seorang ulama juga harus hati-hati dalam menerapkan konsep *taqdîm al-marjûh* karena hal itu juga bisa disalahpahami dan menjadi fitnah di kalangan sendiri karena dianggap telah keluar khittah atau dipandang tidak konsisten dalam berpendapat. Bagi Zainuddin, menerapkan sikap *taqdîm al-marjûh* tidak mudah dilaksanakan dan memiliki tantangan tersendiri. Namun demikian, demi

⁴⁴ Prof. Dr. Makmur Syarif, M.A., tokoh ulama Tarbiyah, Padang, *wawancara*, 20 Nopember 2018.

⁴⁵ Zulkarnaini, Ketua Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatera Barat dan Ketua Bidang Fatwa, Hukum, dan Perundang-undangan MUI Sumatera Barat, *wawancara*, 21 Oktober 2018

kemaslahatan umat, ulama harus bisa surut selangkah dari pendapat fiqih yang dipandanginya kuat agar terwujud suasana yang harmonis dan saling menghargai.

C. Aspek Perilaku

Dari aspek perilaku, para informan menampilkan perilaku yang beragam dalam implementasi prinsip *taqdîm al-marjûh*. Sebagian informan menerapkan prinsip *taqdîm al-marjûh* sejalan dengan pemahaman dan sikap yang positif terhadap konsep tersebut. Sementara itu sebagian informan lainnya tidak menerapkan prinsip *taqdîm al-marjûh*, meskipun memiliki mereka memiliki pemahaman dan sikap yang positif terhadap prinsip tersebut.

Edi Safri, ulama Muhammadiyah yang memiliki pemahaman dan sikap yang positif terhadap konsep *taqdîm al-marjûh* sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, mengaku pernah menerapkan prinsip *taqdîm al-marjûh* dalam masalah ibadah. Misalnya, dalam pandangannya pendapat yang lebih kuat (*râjih*) dalam masalah tata cara bacaan basmallah pada al-Fatihah adalah dengan cara *sirr* (lunak), namun ketika ditunjuk menjadi imam di masjid yang jamaahnya berpandangan bahwa basmallah pada al-Fatihah harus dibaca secara *jahar* (keras) atau lebih utama dibaca secara *jahar*, maka ia sengaja membaca basmallah secara *jahar*, meskipun cara seperti itu menurut pandangannya lebih lemah (*marjûh*) sebab para sahabat Nabi SAW lebih banyak membaca secara *sirr*.⁴⁶ Asasriwarni, tokoh dan musytasar PW NU Sumatera Barat, juga memiliki pengalaman yang sama. Dalam beberapa kesempatan, ia pernah mengamalkan pendapat yang lebih lemah (*marjûh*) dalam pandangannya. Ia mengaku pernah ditunjuk menjadi imam pada jamaah yang mayoritas warga Muhammadiyah, lalu ia men-*sirr*-kan bacaan basmallah untuk menghormati paham Muhammadiyah tentang cara membaca basmallah pada al-

⁴⁶ Edi Safri, *loc.cit*

Fatihah, meskipun ia sendiri memandang lebih kuat (*râjih*) membacanya dengan cara *jahar* (keras).⁴⁷

Ismail Novel juga memiliki pengalaman yang hampir sama. Ia mengaku sering membaca basmallah di dalam al-Fatihah secara keras, meskipun sebagai tokoh Muhammadiyah ia berpendapat lebih kuat membacanya dengan cara lunak. Ia juga pernah mengikuti imam taraweh sebanyak 20 rakaat meskipun pendapat terkuat menurut pandangannya adalah delapan rakaat.⁴⁸ Demikian juga dengan Zainuddin. Ia berpendapat bahwa seseorang dibolehkan memakai pendapat yang lemah dan meninggalkan pendapat yang kuat ketika masalah menghendaki. Ia mengaku pernah keluar dari kebiasaannya dalam pelaksanaan ibadah ketika menjadi imam di masjid warga Muhammadiyah. Ia pernah tidak membaca qunut shubuh di Masjid Muhammadiyah, padahal saya setiap hari ia biasa berqunut dalam pelaksanaan shalat shubuh. Dalam pantauannya, hal yang sama juga dilakukan oleh ulama lain.⁴⁹

Awiskarni, seorang ulama Tarbiyah, juga berpendapat memiliki pengalaman yang hampir sama. Ia pernah membaca basmallah secara lunak atau *sirr* meskipun dalam pemahamannya cara membaca yang lebih kuat adalah dengan keras atau *jahar*. Hal ini karena makmum yang ia pimpin terbiasa dengan bacaan basmallah secara *sirr*. Ketika bulan Ramadhan, umumnya ia shalat taraweh sebanyak delapan rakaat karena umumnya warga sekitarnya memang shalat taraweh delapan rakaat meskipun ia berpandangan lebih kuat taraweh 20 rakaat.⁵⁰

Syamsul Bahri, seorang tokoh ulama Tarbiyah, dan Maswar, Pimpinan Wilayah PWNU Sumatera Barat, memilih cara yang berbeda. Keduanya memahami dan menyikapi konsep *taqdîm al-marjûh* dengan baik. Namun, mereka tetap mengamalkan pendapat yang diyakini lebih kuat (*râjih*)

⁴⁷ Asasriwarni, *loc.cit*

⁴⁸ Ismail Novel, *loc.cit*

⁴⁹ Zainuddin, *loc.cit*

⁵⁰ Awiskarni, *loc.cit*

meskipun sedang berada di tengah jamaah yang berbeda pendapat dengan mereka. Mereka sedapat mungkin menghindari pengamalan pendapat yang *marjûh*. Untuk menghindari dampak negatif dari perilaku yang demikian, mereka mengantisipasi dengan komunikasi yang baik sebelumnya. Ketika diminta menjadi imam di jamaah yang berbeda pendapat, mereka terlebih dahulu menginformasikan tata cara ibadah yang akan mereka terapkan serta mohon izin kepada jamaah. Biasanya jamaah dapat memahami, menerima, dan mempersilahkan dengan baik.⁵¹

⁵¹ Syamsul Bahri, *loc.cit* dan Maswar, *loc.cit*.

BAB V

PENUTUP

D. Kesimpulan

Dari uraian dan analisis yang dikemukakan sebelumnya, dapat ditarik beberapa kesimpulan.

Pertama, tentang pemahaman para ulama di Sumatera Barat tentang konsep *taqdîm al-marjûh*. Pada aspek pengetahuan, sebagian besar ulama belum familiar dengan istilah *taqdîm al-marjûh*. Namun, secara substansial, seluruh ulama memiliki pengetahuan yang memadai tentang konsep *taqdîm al-marjûh*. Hal ini terlihat dari kemampuan seluruh informan untuk menjelaskan konsep tersebut secara umum setelah diberikan bantuan sekitar kisi-kisi konsep *taqdîm al-marjûh*.

Kedua, terkait aspek sikap para ulama di Sumatera Barat terhadap konsep *taqdîm al-marjûh*. Para ulama sepakat bahwa konsep *taqdîm al-marjûh* dapat diterima dan diamalkan dengan berbagai argumentasi masing-masing. Namun, mereka berbeda pendapat tentang persyaratan dan alasan yang membenarkan penerapan konsep *taqdîm al-marjûh*. Sebagian ulama lebih terbuka dalam menerima dan menerapkan konsep *taqdîm al-marjûh* mengingat kecenderungan pendapat fiqih yang beragam dalam berbagai masalah hukum dan intensitas interaksi antar penganut mazhab berbeda-beda di tengah masyarakat meniscayakan dan menuntut penerapan konsep *taqdîm al-marjûh*. Sebagian ulama lain menerima penerapan konsep *taqdîm al-marjûh*, tetapi dengan catatan terkait tertentu. Konsep *taqdîm al-marjûh* tidak untuk digunakan sepanjang waktu, tetapi hanya digunakan ketika keadaan benar-benar menuntut

demi terhindar dari kemudaratan atau terwujud kemaslahatan. Hal ini untuk menghindari kesan kekaburan hukum dan tidak konsisten dalam pengamalan pendapat. Di samping itu, konsep ini hanya diterapkan dalam masalah khilafiyah yang mu'tabar, tidak dalam setiap masalah, sepanjang bertujuan untuk memelihara ketentraman masyarakat.

Ketiga, terkait aspek sikap para ulama di Sumatera Barat terhadap konsep *taqdîm al-marjûh*. Sebagian ulama menerapkan prinsip *taqdîm al-marjûh* sejalan dengan pemahaman dan sikap yang positif terhadap konsep tersebut. Sementara itu sebagian ulama lainnya tidak menerapkan prinsip *taqdîm al-marjûh*, meskipun memiliki mereka memiliki pemahaman dan sikap yang positif terhadap prinsip tersebut.

E. Saran

Konsep *taqdîm al-marjûh* merupakan formula yang disusun yang salah satu tujuannya adalah membangun kesadaran tentang keniscayaan perbedaan pendapat, kenisbian pendapat dari segi kekuatannya, serta pentingnya keterbukaan, saling menerima, saling mengakui, dan saling menghargai di dalam keragaman pendapat atau fiqih. Dari penelitian yang dilakukan, ditemukan bahwa pengetahuan para ulama terhadap konsep ini masih perlu ditingkatkan. Demikian juga dengan penerapannya. Oleh sebab itu, sosialisasi, kajian, diskusi tentang konsep ini masih perlu ditingkatkan.

KEPUSTAKAAN

- Abdullah, Taufik, *School and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra* (1927-1933) (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1971)
- Abu Ghuddah, Abdul Fattah, *Shafahat Min Shabr Al Ulama*, (Kairo: Dar al-Salâm, 2011)
- , *Qimatu Al Zaman 'Inda Al 'Ulama*, (Kairo: Dar al-Salâm, 2011).
- Abu, Zuhair, Muhammad, *Ushul Fiqh*, (Kairo: Dâr al-Bashâir, 2003).
- Ali, Zainuddin, *Sosiologi Hukum*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2005)
- Ali, Achmad, *Menguak Teori Hukum (Legal Theory) Dan Teori Peradilan (Judicial Prudence): Termaksud Interpretasi Undang-Undang (Legisprudence)*, (Jakarta: Kencana, 2009)
- Asasriwarni, Mustasyar Nahdhatul 'Ulama Sumatera Barat, Padang, *wawancara*, 20 Oktober 2018.
- Awiskarni, tokoh ulama Tarbiyah dan Direktur Program Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang, *wawancara*, 20 Oktober 2018.
- Bahri, Syamsul, tokoh ulama Tarbiyah dan Ketua Umum Badan Amil Zakat Nasional Sumatera Barat, Padang, *wawancara*, 20 Oktober 2018.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Al Wajiz Fi Fiqh Madzhab Al Imam Al Syafi 'i*, (Beirut: Dar Al Fikr, 2004).
- Abu Yahya, Zakaria al-Anshari, *Ghayat Al Wushul Syarh Lubb Al Ushul*, (Giza: Maktabah Al Iman, 2004).
- Abu Qasim Muhammad, *Taqrîb al-Wushûl Ila 'Ilmi Al Ushûl*. (Kairo:, 2002)
- Al-Abari, Abdullah, *Syarh Biadayat Al Mujtahid Wa Nihayat Al Muqtashid*, (Kairo: Dar al-Salâm, 2009).
- Bakry, Muammar, *Pengembangan Karakter Toleran dalam Problematika Ikhtilaf Mazhab Fikih*, Jurnal Al-Ulum (AU) IAIN Sultan Amai Gorontalo, Volume. 14 Nomor 1, Juni 2014

- Al-Bâz, Anwâr, *Mu'jam Mushtalahat Al 'Ulum Al Syar'iyah*, (Mesir: Dar al-Wafa, 2010)
- al-Jauziah, Ibn Qayyim, *I'lâm al-Muwaqî'in 'an Rabb al- 'Âlamîn*, Jilid IV, (Beirut: Dâr al-Jalîl, t.th.)
- , *Majmû'at al-Fatâwâ*, *op.cit*, (Beirut: Dâr al-Jalîl, t.th.), Jilid XXIV
- Dahlan, Abdul Azis, dkk, *Ensiklopedi Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1997).
- Jum'ah, Muhammad Ali, *Al-Madkhal Ila Dirasat al-Madzâhib al-Fiqhiyah*, (Kairo: Dar al-Salâm, 2009).
- Ali Jum'ah, Muhammad, *Al Kalim Al Thayyib Fatawa 'Ashriyah*, (Kairo: Dar Al Salam, 2009).
- Al-Ghazali, Muhammad, *Fiqh Al Sirah*, (Iskandariah: Dar Al Da'wah, 2008).
- Hasan Bin Ahmad Bin Muhammad Al Kaff. 2012. *Al Taqrirat Al Sadidat Fi Masail Al Mufidah*. Yaman: Dar Al Mirats Al Nabawy.
- Hilâli, Sa'aduddin Mas'ad, *Qadhaya Wa Ahkam Al Musinnin Al Mu'asharah*. (Kairo: Dar Al Kutub Al Mishriyah, 2011).
- Al-Hufnawy, Muhammad Ibrahim, *Al Fath Al Mubin Fi Ta'rif Mushtalahat Al Fuqaha Wa Al Ushuliyin* (Kairo: Dar Al Salam, 2011).
- Ibn Rajab, *al-Istikhrâj fi Ahkam al-Kharraj*, (Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyyah, 1985)
- Ibnu Rusyd, Abû al-Walîd Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, (Semarang: Thâhâ Putra, tt)
- Ibn Taimiyyah, *Kitab al-Imam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983).
- Ibn Taimiyyah, *Majmu Fatawa*, (Kairo: Darul Wafaa'. 2011)
- Al-Isnawi, Jamaluddin, *Nihayatu Al Sul Fi Syarh Minhaj Al Wushul Ila 'Ilmi Al Ushul*, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1999)
- Jalaluddin Al Suyuthi. 2013. *Al Itqan Fi Uhum Al Qur'an*. Damaskus: Muassasah Al risalah.

- Al-Jazîrî, ‘Abd al-Rahmân, *Kitâb al-Fiqh ‘alâ Madzâhib al-Arba’ah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), Cet. ke-1
- Khallâf, Abd al-Wahab,. *‘Ilmu Ushul Al Fiqh*, (Kairo: Dar Al Hadits, 2003)
- Al-Khatib, Muhammad Syarbaini, *Al Iqna’ Fi Jalli Al Alfazh Abi Syuja’*. (Kairo: Dar Al Fikr, 2008)
- Al Khin, Mushtafa, *Al Fiqh Al Manhaji*. (Damaskus: Dar Al Qalam, 2011)
- Al-Mahalli, Jalaluddin Muhammad Ahmad, *Syarh Al Waraqt Fi Ushul Al Fiqh*. (Riyadh: Obekan, 2006).
- Mâlik bin Anas, *al-Muwaththa`*, (Mesir: Dâr al-Ihyâ` al-Turâts al-‘Arabî, tt)
- Maswar, Ketua Umum Tanfidziyah Pimpinan Wilayah Nahdhatul Ulama Sumatera Barat, Padang, *wawancara*, 20 Oktober 2018.
- Mertokusumo, Sudikno, *Meningkatkan Kesadaran Hukum Masyarakat*, (Yogyakarta: Liberty, 1981)
- Novel, Ismail, tokoh Muhammadiyah dan Direktur Pascasarjana IAIN Syeikh Muhammad Djamil Djambek Bukittinggi, *wawancara*, 20 Oktober 2018.
- Noer, Deliar, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1985)
- Al Qurthubi, *Al Jami’ Li Ahkam Al Qur’an*. (Kairo: Dar Al Hadits, 2002).
- Reid, Anthony, “Pan-Islamisme Abad Kesembilan Belas di Indonesia dan Malaysia”, dalam Nico J.G. Kaptein, Kekacauan dan Kerusuhan: Tiga Tulisan tentang Pan Islamisme Pada Akhir Abad Kesembilan Belas dan Awal Abad Kedua Puluh, terj. Lilian D. Tedjasudhana (Jakarta: INIS, 2003)
- Sabiq, Sayid, *Fiqh Sunnah*, Jakarta, Al-Ma’arif, 1987, Jilid 12, h. 139
- Safri, Edi, Ketua Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatera Barat, Padang, *wawancara*, 20 Oktober 2018
- Al-Sayis, Muhammad ‘Ali, *Tafsir Ayat Al Ahkam*. (Damaskus: Dar Ibn Katsir, 2012).

- Al-Shabuni, Muhammad Ali, *Tafsir Ayat Al Ahkam Min Al Qur'an*. (Kairo: Dar Al Shabuni, 2007).
- Al-Shun'ani, Muhammad Bin Ismail Al-Amir, *Subul Al Salam*, (Kairo: Dar Ibn Al Jauzi, 2009).
- Siregar, Asfar Hamidi, "Taqdîm al-Mafdhul 'Ala al-Afdhal Ibnu Taimiyah dan Penerapannya dalam Hukum Islam," (tesis S.2), (Padang: UIN Imam Bonjol Padang, 2018).
- Al Sirjani, Raghîb, *Mausu'ah Muyassarah Fi Al Tarikh Al Islami*. (Kairo: Muassasah Iqra', 2014).
- Soekanto, Soerjono, *Kesadaran Hukum dan Kepatuhan Hukum*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1982)
- Sugiyono, 2010, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*, Bandung: Alfabeta.
- Syarif, Makmur, tokoh ulama Tarbiyah, Padang, *wawancara*, 20 Nopember 2018.
- Al-Syâthibî, Abu Ishâq. 2011. *Al Muwafaqat Fi Ulum Al Syari'ah*. (Kairo: Dar Al Ghad Al Jadid, 2011).
- Al-Suyuthi, Jalaluddin *Al-Asybah Wa Al Nazhâir*, (Kairo: Dar al-Salâm, 2011).
- Al-Turabulsy, Mushthofa Basyir, *Manhaj Al Bahs Wa Al Fatwa Fi Al Fiqh Al Islamy*. (Amman: Dar Al Fath, 2010).
- Zahrah, Muhammad Abû, *Ushûl al-Fiqh*, (ttp: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1958).
- Zainuddin, Ulama Tarbiyah dan Dekan Fakultas Syariah IAIN Batusangkar, *wawancara*, 21 Oktober 2018
- Al-Zuhaily, Wahbah, *Mausû'ah al-Fiqh al-Islamy Wa al-Qadhaya al-Mu'ashirah*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2010).
- Zulkarnaini, Ketua Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sumatera Barat dan Ketua Bidang Fatwa, Hukum, dan Perundang-undangan MUI Sumatera Barat, *wawancara*, 21 Oktober 2018