

# PERANANAN IJTIHAD *TATHBIQ* DALAM DINAMISASI FIKIH

Zainal Muttaqin\*

## Abstrak

Dinamisasi hukum Islam atau fikih berarti bahwa hukum Islam selalu aktual dan mampu menjawab semua problematika hukum yang timbul di masyarakat sebagai sebuah konskuensi perkembangan dan kemajuan peradaban, sosial dan budaya mereka. Kemampuan menjawab semua persoalan tersebut tidak mungkin terjadi apabila ijtihad sebagai metodologi berpikir justru ditutup atau dikekang dengan hanya mengandalkan kepada nash-nash syarak yang terbatas dan warisan para ulama terdahulu berupa interpretasi nash yang menghasilkan rumusan hukum yang sangat terkait dengan situasi dan kondisi ketika rumusan hukum tersebut dibuat. Oleh karena itu, perlu ada terobosan hukum dengan memunculkan konsep ijtihad yang tidak hanya berorientasi kepada *istimbath* saja, namun juga berorientasi kepada penerapan atau *tathbiq* yang melintasi nilai-nilai kekuatan dalil atau nash syarak. Ijtihad *tathbiq* tersebut terbagi kepada dua pola yaitu pola *ta'lili* yang berporoskan kepada 'illat hukum dan pola *istishlahi* yang berporoskan kepada kemaslahatan.

**Kata Kunci:** Ijtihad *Tathbiqi*, *Istimbath*, *Ta'lili*, *Istishlahi*, Fikih

## A. Pendahuluan

Realitas yang harus disadari oleh kaum muslimin di masa modern ini adalah bahwa problematika hukum dan sosial yang dihadapi oleh masyarakat semakin kompleks sehingga menuntut kepada kejelasan hukum, sedangkan nashh sendiri sifatnya terbatas dari sisi jumlah, sebagaimana yang pernah diungkapkan oleh Syahrastani<sup>1</sup>. Dengan demikian, ijtihad mempunyai peran yang sangat penting. Berdasarkan sejarah, umat Islam pernah terjatuh dalam sebuah kejumudan berfikir dengan adanya sebuah prinsip bahwa pintu ijtihad sudah tertutup sehingga mengekang kebebasan berpikir dan merasa cukup dengan apa yang sudah diwariskan oleh para

---

\* Penulis adalah Dosen Tetap Mata Kuliah Ilmu Fikih di Fakultas Syariah IAIN Antasari Banjarmasin.

<sup>1</sup>Abu al-Fath Muhammad ibn al-Karim ibn Abi Bakr Ahmad asy-Syahrastani, *Al-Milal wa an-Nihal*, Tahqiq Muhammad Sayyid Kailani, Syirkah Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi wa auladuh, Mesir, 1387H/1967 M, Jilid I, hlm. 199.

mujtahid terdahulu. Namun umat Islam kembali tersadar bahwa pintu ijtihad sesungguhnya tidaklah tertutup. Berpikir kreatif dan aktif merupakan sebuah keharusan untuk menuju sebuah kemajuan, sehingga lahirlah era pembaharuan dengan revitalisasi ijtihad. Ini dibuktikan dengan banyaknya seruan bahwa ijtihad tidak tertutup dan tidak akan pernah tutup.

Menurut Saleh Jasim al-Mahnadi, ijtihad tidak hanya terbatas kepada perumusan hukum saja, namun juga suatu usaha maksimal dalam menerapkan hukum-hukum tersebut.<sup>2</sup> Pendapat serupa juga pernah disampaikan oleh Abdullah Darraj dalam komentarnya di kitab al-Muwafaqat. Menurutnya bahwa upaya ijtihad dalam menerapkan hukum-hukum tersebut tidak akan pernah berhenti dan tidak memerlukan kepada syarat-syarat khusus sebagaimana yang ada dalam perumusan hukum (*ijtihad istimbathi*).<sup>3</sup>

Dalam praktiknya, upaya tersebut bisa saja diterapkan terhadap nashh yang bernilai *qat'i* sejauh penerapan ijtihad yang dilakukan adalah dalam upaya mencapai *maqasid asy-Syari'ah*.<sup>4</sup> Dalam konteks ini yang diupayakan bukan untuk menggali hukum yang ditunjukkannya (*al-ijtihad fi fiqh an-Nashh/ istinbat al-Ahkam asy-Syar'iyah*). Namun bagaimana seharusnya produk hukum yang dikandung oleh suatu nash dapat diterapkan di lapangan sesuai dengan realitas yang dihadapi. Dengan kata lain bahwa yang diupayakan bukan hanya sekedar memperhatikan suratan-suratan nash, namun yang penting adalah memperhatikan tujuan yang ingin dicapai dari suatu nash.<sup>5</sup> Di kalangan ulama konsep ini dikenal

---

<sup>2</sup>Ahmad ibn Abd al-Halim ibn Taimiyah, *Syumul an-Nusus li ahkam af'al al-'Ibad*, tahqiq Saleh Jasim al-Mahnadi, Idarah asy-Syu'un al-Islamiyyah Wizarah al-Auqaf wa asy-Syu'un al-Islamiyyah, Daulah Qatar, 1997 M/1418 H, hlm. 10.

<sup>3</sup>Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Khasmiyi asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari'ah*, Tahqiq Abd Allah Darraz, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut: t.t., Jilid II, hlm. 64.

<sup>4</sup>Ali Hasba Allah, *Ushul at-Tasyri' al-Islami*, Dar al-ma'arif, Mesir, 1976, hlm. 297.

<sup>5</sup>Amir Muallim dan YUSDANI, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, UII Press, Yogyakarta, 1999, hlm.

dengan sebutan *al-Ijtihad fi tathbiq an-Nash*.<sup>6</sup> Dalam hal ini seseorang tidak lagi dihadapkan dengan nash, tetapi sudah berhadapan dengan objek hukum di mana ide atau substansi hukum dapat diterapkan. Seorang mujtahid harus mempunyai kualifikasi keahlian dalam memahami *maqasid asy-Syari'ah*, sehingga dapat dengan akurat menentukan apakah ide hukum tersebut dapat mencapai tujuan-tujuan syarak. Oleh karena itu dalam bentuk ini dimungkinkan untuk tidak memberlakukan nash tertentu dikarenakan adanya nash lain yang menghendaki demikian.<sup>7</sup>

Tidak memberlakukan nash bukan berarti pembatalan terhadap kandungan hukumnya (*an-Nashakh*), namun tidak memberlakukan tersebut dimaknai dengan perubahan (*at-Tagyir*) yang berorientasi kepada dinamisasi hukum. Dalam konsepsi hukum Islam pembatalan hukum sangat berbeda dengan perubahan hukum. Walaupun sama-sama berorientasi kemaslahatan, namun pembatalan hukum hanya berlaku sepanjang Nabi masih hidup. Sedangkan perubahan hukum tidak. Di samping itu pula perbedaaan antara keduanya menurut Muhammad Ma'rif Dawalibi sebagaimana yang dikutip oleh Amiur Nuruddin, pembatalan menyangkut eksistensi teks itu sendiri, di mana teks yang datang mempunyai kompetensi untuk membatalkan teks yang terdahulu. Sementara perubahan hukum adalah wujud dari pengamalan dan penerapan teks yang sudah ada, dengan mempertimbangkan situasi teks yang dikaitkan dengan kepentingan atau kemaslahatan yang sifatnya kondisional. Dengan demikian apabila terjadi perubahan kepentingan, maka berubah pula hukum yang diterapkan, tanpa perlu mengubah teksnya sendiri.<sup>8</sup>

Ini berarti bahwa perubahan hukum menuntut adanya optimalisasi ijtihad secara keseluruhan, yaitu ijtihad yang bukan hanya dalam konteks perumusan suatu hukum tertentu,

---

<sup>6</sup>Ahmad Munif Suratmaputra, *Filsafat Hukum Islam al-Gazali Masalah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 2002, hlm. 177.

<sup>7</sup>Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, Logos, Jakarta, 1995, hlm. 15.

<sup>8</sup> Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar ibn al-Khattab Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam*, Rajawali Press, Jakarta, 1991, hlm. 171-172.

namun juga ijtihad dalam upaya aplikasi kandungan suatu teks dengan pertimbangan faktor-faktor ekstern yang sangat berperan dalam pembentukan suatu hukum. Ini sekaligus membuktikan bahwa hukum Islam dengan tidak adanya pembatalan, merupakan hukum yang relevan dalam menghadapi seribu problematika kemasyarakatan dan mampu untuk menunjukkan eksistensinya di tengah-tengah perkembangan masa dan peradaban manusia sepanjang zaman.

Untuk itu ada beberapa pola ijtihad *tathbiq* yang dilakukan oleh para ulama di antaranya adalah pola *ta'lili*, dan *istishlahi*. Penentuan pola-pola ini didasarkan pada corak penalaran yang dilakukan oleh para ulama dalam menggali dan menerapkan suatu kandungan hukum. Kedua pola tersebut pada dasarnya saling mempunyai keterkaitan satu sama lain, karena seorang ulama dalam mengaplikasikan pola pertama harus memahami dulu pola kedua begitu pula sebaliknya. Dalam hal ini tidak bisa hanya berpatokan pada pola pertama saja tanpa memahami pola kedua. Yang membedakannya hanya pada penekanan aplikatifnya dalam aneka kasus sehingga secara keseluruhan terlihat adanya penekanan pada pola tertentu dari kedua bentuk tersebut.<sup>9</sup> Namun terlepas dari itu, penguraiannya secara lebih terperinci dapat memungkinkan untuk menelusuri dan mengetahui lebih jauh penalaran para ulama dalam menerapkan ijtihad.

## **B. Pola Ijtihad *Tathbiq***

---

<sup>9</sup>Dalam konteks ini Al Yasa Abu Bakar menawarkan wacana klasifikasi mazhab yang berbeda dengan apa yang selama ini diikuti. Kriteria klasifikasi tersebut didasarkan pada kecendrungan para ulama dalam penerapan pola-pola ijtihad di atas. Lihat Al Yasa Abu Bakar, *Ahli Waris Sepertalian Darah, Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab*, INIS, Jakarta, 1998, hlm. 11.

## 1. Pola *Ta'ili*

Secara bahasa 'illat berarti adalah penyakit (المرض),<sup>10</sup> serta alasan yang menjadi pendorong dilakukannya suatu perbuatan (الباعث على العمل). Berdasarkan pengertian ini maka 'illat diartikan sebagai sesuatu yang dapat menjadi sebab bagi adanya sesuatu yang lain berdasarkan akal<sup>11</sup>. Sedang menurut istilah, para ulama berbeda dalam merumuskan definisinya. Pada umumnya, rumusan-rumusan yang diformulasikan selalu menuju kepada dua aspek. Pertama, 'illat sebagai sebab yang mewujudkan adanya penetapan hukum, dan kedua, hukum yang mempunyai hubungan dengan 'illat seperti yang dikemukakan oleh Muhammad Abu Zahrah bahwa 'illat adalah suatu sifat yang jelas, tetap dan sesuai dengan dasar hukum.<sup>12</sup> Dengan demikian jelas bahwa 'illat pada dasarnya adalah suatu sifat yang dapat dijadikan sebagai dasar hukum serta dapat mempengaruhi penetapan hukum.<sup>13</sup>

Bertolak dari hal ini, maka istilah *ta'ili* dapat dikatakan sebagai suatu metode dengan menjadikan 'illat sebagai sentral untuk mengetahui suatu maksud *syara'* menetapkan hukum sesuatu dalam mencapai kebaikan bagi manusia.<sup>14</sup> Istilah ini pada dasarnya jarang digunakan oleh para ulama dalam penalaran ijtihad. Istilah yang sering digunakan adalah ijtihad *qiyasi*, yaitu proses analogi dalam menentukan status hukum terhadap masalah yang baru (*furu'*) dengan mencari kesamaan 'illat pada suatu hukum yang telah ditetapkan (*ashal*).<sup>15</sup> Dalam bentuk ini 'illat menjadi alasan logis bagi penentuan hukum kasus baru yang mempunyai kesamaan hukum dengan kasus *ashal*.

---

<sup>10</sup>Ibn Manzur, *Lisan al-'Arabi*, Dar al-Ma'arif, Beirut, t.th., Jilid IV, hlm. 3080.

<sup>11</sup>Ali Hasba Allah, *op.cit.* hlm. 138.

<sup>12</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, Dar al-Fikr al-'Arabi, Kairo, t.th., hlm. 188.

<sup>13</sup>Abd. al-Wahab Khallaf, *Ilmu Ushul al-fiqh Wa Khulasah al-Tasyri' al-Islami*, t.p., Kuwait, t.th., hlm. 63.

<sup>14</sup>Abd. Salam Arief, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Antara Fakta dan Realita Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut*, Lesfi, Yogyakarta, 2003, hlm. 47.

<sup>15</sup>Ahmad ibn Abd al-Latif, *An-Nafahat 'ala Syarh al-Waraqat*, al-Haramain, Singapura Jaddah Indonesia, t.th., hlm. 137.

Dengan pengertian ‘illat seperti ini, ada beberapa syarat yang harus dipenuhi bagi suatu sifat untuk dapat dijadikan ‘illat hukum, yaitu pertama, ‘Illat itu haruslah bersifat jelas dan nampak. Seperti sifat memabukkan dalam pengharaman khamar. Sifat kecil merupakan ‘illat adanya perwalian terhadap anak kecil. Hal ini disebabkan karena ‘illat merupakan tolak ukur bagi suatu hukum. Oleh karena itu, sesuatu yang tidak jelas tidak dapat dijadikan sebagai ‘illat bagi hukum.<sup>16</sup> Kedua, ‘illat tersebut harus sifat yang pasti atau tertentu dan terbatas serta dapat dibuktikan wujudnya pada cabang dengan cara membatasi atau lantaran adanya sedikit perbedaan. Ini tidak lepas dari eksistensi ‘illat dalam *qiyas* yang menjadi dasar bagi penetapan hukum *furu'* harus sama dengan ‘illat yang terdapat dalam hukum *ashal*. Dengan demikian dapat diambil kesimpulan bahwa dua kejadian mempunyai ‘illat yang sama.<sup>17</sup> Ketiga, ‘Illat tersebut haruslah sesuai (*munashabah*) dengan hukum. Yaitu sifat-sifat yang disimpulkan sebagai ‘illat hukum harus sesuai dengan ketetapan norma hukumnya, yaitu dapat mewujudkan kemaslahatan sebagai tujuan dalam penetapan hukum. Dengan dasar ini, maka pembunuh pewaris menyebabkan hilangnya hubungan kekerabatan yang menjadi pengikat bagi terjalinnya hubungan pewarisan harta.<sup>18</sup>

Lebih jauh dari itu ‘illat juga bisa berarti hikmah hukum yang mengiringi disyariatkannya hukum tersebut.<sup>19</sup> Dengan pengertian ini, bisa dikatakan pengertian ‘illat tidak hanya terpaku kepada makna asalnya saja yaitu sebagai nilai hukum atau poros hukum (*manath al-Hukm*)<sup>20</sup> yang harus bersifat tetap dan dapat diterapkan kepada semua kasus tanpa dipengaruhi oleh perbedaan waktu, pelaku, tempat dan keadaannya sebagaimana yang ditetapkan

---

<sup>16</sup>Ali Hasba Allah, *op.cit.*, hlm. 141.

<sup>17</sup>Abd al-Wahab Khallaf, *op.cit.*, hlm. 69.

<sup>18</sup>Muhammad Abu Zahrah, *op.cit.*, hlm.189.

<sup>19</sup>Muhammad Khudari Bek, *Ushul al-Fiqh*, Dar al-Fikr, Beirut, : 1988 M/1409 H, hlm. 298.

<sup>20</sup>Al Yasa Abu Bakar, “Beberapa Teori Penalaran Fikih dan Penerapannya” dalam Edi Rudiana Arief et.al., *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*, Remaja Rosda Karya, Bandung, 1994, cet. II, hlm. 179.

oleh jumbuh ulama<sup>21</sup>. Namun juga bisa diartikan dengan makna yang lebih luas sesuai dengan tujuan hukum itu sendiri yaitu untuk mencapai kemaslahatan dan menghilangkan kemudharatan. Para ulama Maliki dan Hanbali tidak membedakan antara 'illat dengan hikmah yang mempunyai tujuan lebih luas.<sup>22</sup> Bagi mereka hikmah hukum tidak harus berupa sifat yang terbatas (*mundhabit*). Ini berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh para ulama umumnya bahwa 'illat hukum haruslah sesuatu yang terbatas.<sup>23</sup>

Menurut asy-Syatibi 'illat berarti hikmah hukum dan kemaslahatan yang berhubungan dengan segala perintah dan kebolehan untuk melaksanakan sesuatu serta kemafasadatan yang berhubungan dengan larangan untuk melaksanakan sesuatu. Intinya 'illat atau hikmah adalah kemaslahatan atau kemafasadatan itu sendiri baik yang jelas atau tidak, terukur atau tidak. Sebagai contoh Rasulullah saw bersabda (لا يقضى القاضى وهو غضبان) yang artinya bahwa seorang hakim dilarang untuk memutus perkara dalam keadaan sedang marah. 'Illat atau hikmah dalam hal ini ialah timbulnya kondisi psikologis yang labil sehingga berbahaya dalam memutuskan perkara serta berefek negatif terhadap hasil keputusannya. Begitu pula menurut mayoritas ulama kebolehan mengqashar shalat, 'illat hukumnya adalah karena *safar*, di mana pada *safar* ada hikmah yaitu *masyaqqah*.<sup>24</sup> Dengan demikian, setiap ada *safar* maka ada kebolehan melakukan *qashar* shalat tanpa melihat apakah *safar*-nya tersebut melelahkan ataukah

---

<sup>21</sup>Muhammad Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, t.p., Cambridge, 1991, hlm. 267-268.

<sup>22</sup>*Ibid*, 268-269.

<sup>23</sup>Muhammad Abu Zahrah, *op.cit.*, hlm. 188. Dalam konteks ini, ulama terbagi menjadi tiga kelompok. Kelompok pertama yaitu mereka yang membolehkan untuk menta'wil suatu hukum secara mutlak dengan hikmah baik terukur (*mundhabit*) atau tidak, jelas atau tidak. Kelompok kedua yaitu mereka yang secara mutlak menolak hikmah sebagai 'illat hukum. Dan kelompok ketiga yaitu mereka yang membolehkan ta'wil hukum dengan hikmah yang syaratnya harus jelas dan terukur. Dengan demikian menurut kelompok ini hikmah yang tidak jelas dan tidak terukur tidak dapat dijadikan sebagai suatu 'illat hukum. Untuk argumentasi masing-masing pendapat di atas lihat Muhammad ibn Ahmad ibn Abd. al-Azizi ibn 'Ali al-Futuhi al-Hanbali al-Ma'ruf bi ibn an-Najjar, *Syarh al-Kawkab al-Munir al-Musamma bi Mukhtasir at-Tahrir aw al-Mukhtabar al-Mubtakar Syarh al-Mukhtasar fi Ushul al-Fiqh*, Tahqiq Muhammad az-Zuhaili dan Muzayyah Hammad, Maktabah al-Abyakan, Riyad, 1997/1418, Jilid IV, hlm. 47-48. Muhammad Abu an-Nur Zahir, *Ushul al-Fiqh*, Dar al-Ta'lif, Mesir, t.th., Jilid IV, hlm. 151-153.

<sup>24</sup>Ahmad ibn Abd. al-Latif al-Khatib, *op.cit.* hlm. 144.

tidak. Karena yang terpenting adalah *safar* menjadi 'illat hukum bagi *qashar* sholat. Berbeda dengan hal tersebut, asy-Syatibi melihatnya justru *masyaqqah* itu sendiri yang menjadi 'illat, bukan *safar*. *Safar* dalam hal ini hanyalah dilihat sebagai suatu sebab bagi adanya kebolehan *qashar*. Namun yang tetap menjadi 'illat atau hikmahnya adalah kemaslahatan atau kemafsadatan<sup>25</sup>

Perbedaan ini tidak lepas dari perbedaan antara 'illat dengan sebab. Menurut asy-Syatibi, sebab adalah suatu sifat yang ditetapkan oleh *syara'* bagi suatu hukum, dan dengan hukum tersebut dapat tercapai suatu hikmah. Seperti sampainya *nisab* menjadi sebab bagi adanya kewajiban hukum untuk mengeluarkan zakat. Dan tergelincirnya matahari menjadi sebab bagi kewajiban sholat. Sedangkan 'illat adalah hikmah hukum itu sendiri yaitu tercapainya kemaslahatan dan menghindari kemafsadatan.<sup>26</sup> Ini Berbeda dengan ulama pada umumnya yang mengartikan 'illat dengan sebab. Mereka mengartikan sebab atau 'illat sebagai suatu sifat yang mempunyai kesamaan antara *ashal* dengan cabang (*furu'*) sehingga menghasilkan kesamaan hukum pula.<sup>27</sup> Sebab dalam hal ini menurut sebagian besar ulama hanya merupakan indikasi bagi berlakunya suatu hukum. Dengan demikian, 'illat bukanlah faktor yang sangat menentukan keberlakuan hukum

Apa yang telah dikemukakan di atas memberikan gambaran bahwa 'illat *qiyasi* bersifat statis yang dipergunakan untuk merumuskan suatu hukum bagi masalah baru yang mempunyai kesamaan 'illat dengan ketentuan nash. Berbeda dengan 'illat yang berarti hikmah, mempunyai sifat yang lebih terbuka dan dinamis serta dipergunakan dalam penerapan suatu ketentuan nash

---

<sup>25</sup> Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Khasmiyi asy-Syatibi, *op.cit.*, Jilid I, hlm. 196. ; lihat pula Muhammad al-Khudari Bek, *op.cit.*, hlm. 298.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Ahmad ibn Abd al-Latif al-Khatib, *op.cit.* , hlm. 137.



dalam jangkauan yang lebih luas untuk mencapai kemaslahatan dan menghilangkan kemudharatan yang merupakan tujuan akhir dari *maqashid asy-Syari'ah*.

Dalam hal ini asy-Syatibi harus didudukkan dalam kerangka mazhab yang dianutnya yaitu mazhab Maliki. Dalam mazhab ini salah satu macam dari kesesuaian 'illat dengan hukum adalah kesesuaian dalam bentuk *al-Munashib al-Mursal*. Yakni 'illat untuk suatu ketetapan hukum tersebut tidak pernah diungkap oleh nash, dan juga tidak ada nash lain yang mengungkap 'illat hukum yang sesuai dengan ketentuan hukumnya itu. Akan tetapi penetapan hukum tersebut sesuai dengan *maqashid asy-Syari'ah*. Jika sesuai dengan *maqashid asy-Syari'ah*, maka kesesuaian tersebut merupakan 'illat yang dapat membantu penetapan hukum. Bentuk kesesuaian 'illat dengan hukum yang seperti ini tidak ada dalam mazhab lain selain Maliki, dan itu pun dibahas dalam konteks kajian *al-Maslahah al-Mursalah*.<sup>28</sup>

Namun apabila dicermati lebih jauh, perbedaan antara hikmah dengan 'illat hanya terletak dalam tataran teoritis saja. Ini disebabkan 'illat yang dijadikan sebagai landasan hukum harus mempunyai suatu kandungan hikmah yang menjadi tujuan akhir dari ditetapkan suatu hukum. Dan jika suatu ketentuan hukum tidak mengandung suatu hikmah, ini sama saja dengan kebodohan yang tidak mungkin terdapat dalam segala ketentuan-ketentuan *syara'*. Kemampuan untuk menangkap suatu hikmah yang terdapat di balik suatu hukum memerlukan pandangan yang tajam. Karena hikmah itu sendiri merupakan kemaslahatan yang menjadi tujuan *syara'* dan menghindarkan kemafsadatan yang terdapat dalam ketentuan bagi manusia.

Contoh penerapan pola *ta'lili* seperti ini dapat ditemukan di zaman para sahabat. Untuk ini tokoh seperti khalifah 'Umar ibn al-Khattab bisa dikatakan mewakili dengan kebijakan-kebijakannya yang di saat itu dinilai kontroversial. Seperti kebijakan yang tidak memberikan

---

<sup>28</sup>Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*, Logos Wacana Ilmu, Jakarta, 1999, hlm. 65.

bagian zakat bagi kalangan yang muallaf. Padahal bagian tersebut secara tegas disebutkan dalam Alquran. Dalam hal ini Umar melihat bahwa pemberian bagian zakat kepada para muallaf di dasarkan kepada 'illat untuk menarik hati mereka ke dalam Islam ketika posisi Islam di tengah-tengah bangsa Arab masih dalam keadaan lemah. Namun ketika Islam sudah menjadi suatu kekuatan yang besar, tidak ada lagi sebab dan hikmah yang dapat memberikan harta zakat kepada para muallaf.<sup>29</sup>

Konsep seperti ini disebut oleh para ulama dengan istilah '*illah syar'i*,<sup>30</sup> yaitu proses rasionalisasi ketentuan hukum yang telah berlaku dengan mempertimbangkan apakah masih bisa dipertahankan atau tidak dengan dasar 'illat yang telah berubah.<sup>31</sup> Ketentuan ini didasarkan pada suatu kaidah "ada dan tidaknya hukum tergantung dengan 'illatnya". Berdasarkan kaidah ini beberapa ketentuan fikih banyak yang telah berubah. Perubahan itu sendiri dapat dilihat dari dua aspek yaitu pertama, pemahaman 'illat hukum itu sendiri yang berubah sesuai dengan pemahaman terhadap nash yang menjadi landasannya. Misalnya pemahaman terhadap 'illat hukum zakat tanaman yang selama ini dipahami 'illatnya adalah makanan pokok. Sekarang pemahaman 'illat seperti itu telah berubah. 'Illat hukumnya adalah *an-Nama'* (produktif). Dengan demikian, segala hal yang produktif wajib untuk dikenakan zakat. Kedua 'illat hukumnya tetap seperti sedia kala, namun maksud tersebut akan lebih tercapai apabila hukum yang didasarkan tersebut berubah. Contoh yang populer dalam masalah ini adalah apa yang dipraktikkan oleh khalifah Umar dalam masalah pembagian tanah rampasan perang di Mesir. Oleh karena itu, penggunaan istilah pola *ta'lili* dalam penulisan ini dirasakan mempunyai urgensi yang signifikan yaitu untuk tujuan penggunaan 'illat dalam jangkauan yang lebih luas serta

---

<sup>29</sup>Amiur Nuruddin, *op.cit.*, hlm. 173.

<sup>30</sup>Abdus Salam Arief, *loc.cit.*

<sup>31</sup>Al Yasa Abu Bakar, *op.cit.* hlm. 181.

bagaimana merasionalisasikan konsep hukum dalam penerapannya di tengah-tengah masyarakat. Konsepsi seperti ini akan semakin mempertegas kedinamisan hukum Islam sekaligus menjadikan hukum Islam dengan prinsip-prinsip dasar yang dibawanya semakin membumi.

Pola ini didasarkan atas anggapan bahwa ketentuan-ketentuan yang diturunkan oleh Allah untuk mengatur manusia memiliki alasan logis (nilai hukum) dan hikmah yang hendak dicapainya. Tidak mungkin Allah menurunkan suatu hukum tanpa tujuan dan maksud apa-apa.<sup>32</sup> Muara dari alasan logis suatu hukum adalah tercapainya suatu kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat serta menghindarkan mereka dari kemudharatan.<sup>33</sup> Inilah pendapat yang dipegangi jumbuh ulama pada umumnya yang mempunyai sifat antisipatif terhadap realitas perkembangan sosial kemasyarakatan kaum muslimin yang selalu bergerak dinamis. Pendapat ini berbeda dengan kelompok *zhahiri* yang tidak menta'likan hukum dengan alasan apa yang dikandung oleh nash secara *zhahir* mampu menjawab problematika yang muncul. Sedangkan mendasarkan hukum kepada ra'yu dan *qiyas* bersifat *zann*, dan mendasarkan sesuatu kepada yang *zann* adalah suatu kebatilan<sup>34</sup>

Nampaknya pendapat yang dikemukakan oleh para ulama tersebut terkait dengan pendapat jumbuh ulama bahwa dalam hukum muamalah, *syara'* tidak menentukan secara spesifik hukumnya, namun hanya berisikan prinsip-prinsip dasar yang dapat diterapkan kapan saja. Berbeda dengan kalangan *zhahiri* yang mempunyai pegangan bahwa apa yang telah ditentukan oleh *syara'* secara tekstual mampu menjawab apa saja karena *syara'* telah menyempurnakannya dengan kewafatan Rasulullah saw.

---

<sup>32</sup>*Ibid*, hlm. 20-21.

<sup>33</sup>Ali Hasba Allah, *op.cit.* hlm. 135.

<sup>34</sup>Abi Muhammad 'Ali ibn Ahmad ibn Sa'ad ibn Hazm, *Al-Muhalla*, Dar al-Fikr, t.t., t.tp., t.t., Jilid I, hlm. 68.

Namun yang perlu diperhatikan dalam hal ini adalah bahwa walaupun jumbuh ulama sepakat adanya 'illat bagi setiap hukum, namun tetap saja tidak berlaku bagi hukum yang dikategorikan ibadah. Karena ibadah orientasinya adalah ketaatan dan pemeliharaan agama.<sup>35</sup> 'Illat hukum hanya terbuka luas dalam kategori hukum muamalah yaitu hukum yang mengatur interaksi antara manusia yang orientasinya adalah kemaslahatan bagi manusia itu sendiri. Allah selaku pembuat hukum mengetahui bahwa kehidupan manusia itu selalu berkembang dengan dinamis yang melahirkan perubahan-perubahan sosial dan melahirkan permasalahan yang belum tentu terdapat dalam nash Alquran. Oleh karena itu Allah mensyariatkannya dengan ketentuan-ketentuan umum yang dapat diterapkan di sepanjang masa dan tempat dengan mengoptimalkan akal yang dianugerahkan Allah kepada manusia baik dengan mengistimbatkan nash ataupun menerapkannya<sup>36</sup>

Dalam menentukan ada tidaknya 'illat dalam suatu ketentuan hukum, para ulama mengklasifikasikan beberapa jalan yang dalam kajian usul fikih dikenal dengan sebutan *masalik al-'Illah* atau *tariqah istbat 'illah al-Hukm*.<sup>37</sup> Para ulama sendiri tidak ada kesepakatan pendapat tentang perincian jumlah jalan menentukan adanya suatu 'illat tersebut. Ar-Razi menyebutkan ada sepuluh macam jalan. Menurut asy-Syaukani ada sebelas jalan. Sedangkan Muhammad Khudari Bek, Abd al-Wahab Khallaf, dan 'Ali Hasba Allah hanya menyebutkan hanya ada tiga.<sup>38</sup> Sedangkan Abd. Allah Darraz dan Muhammad Abu an-Nur Zahir menyebutkan ada

---

<sup>35</sup>Muhammad Khudari Bek, *op.cit.* hlm. 301.

<sup>36</sup>Abu al-Qasim Abd al-Karim ibn Muhammad ibn Abd al-Karim ar-Rafi'i al-Quzwaini asy-Syafi'i, *al-'Aziz Syarh al-Wajiz al-Ma'ruf bi al-Syarh al-Kabir*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, 1997 M/1417 H, al-Muqaddimah, hlm.49-50.

<sup>37</sup>Muhammad al-Khudari Bek, *op.cit.* hlm. 325.

<sup>38</sup>Lihat Fakh al-Din Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husain ar-Razi, *al-Mahsul fi 'ilm Ushul al-Fiqh*, Muassasah ar-Risalah, Beirut, Juz VI, Cet. III, 1997 M/1418 H. hlm. 68. ; Muhammad ibn 'Ali bin Muhammad asy-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul Ila Tahqiq al-Haq min 'ilm al-Ushul*, Dar al-Fikr, Beirut, t.th. hlm. 209. ; Muhammad Khudari Bek, *loc.cit.* ; Abd al-Wahab Khallaf, *op.cit.* hlm.74. ; 'Ali Hasba Allah, *op.cit.* hlm. 146.

sembilan.<sup>39</sup> Namun secara umum ada tiga jalan dalam proses pencarian ‘illat, dan nash yang terdiri dari Alquran dan Sunnah menempati kedudukan pertama, untuk kemudian disusul oleh ijma‘ dan ijtihad,<sup>40</sup> atau menurut ‘Ali Hasba Allah disebut dengan *al-Munashabah*.<sup>41</sup>

Ada tiga bentuk ijtihad dalam menentukan adanya ‘illat. Pertama adalah *takhrij al-Manath*, yaitu pengkajian dan penelitian terhadap ‘illat yang nash atau ijma‘ menunjukkan ketentuan hukumnya tanpa menyebutkan ‘illatnya. Contohnya seperti sifat memabukkan di dalam khamar di tentukan sebagai illat bagi hukum haramnya khamar.<sup>42</sup>

Bentuk yang kedua adalah *tanqih al-Manath*, yaitu pengkajian dan penelitian untuk menetapkan sifat-sifat yang ditunjukkan oleh nash secara tegas sebagai ‘illat hukum dengan mengabaikan sifat-sifat yang tidak cocok, dan menetapkan suatu sifat yang cocok untuk ‘illat hukum tersebut.<sup>43</sup> Contohnya seperti sabda Rasulullah saw ketika ditanya oleh seorang Arab Badui apa hukumnya bagi dia yang telah melakukan hubungan badan dengan istrinya di siang hari bulan Ramadhan. Rasul menjawab bahwa hukumnya adalah memerdekakan seorang budak. Ada beberapa sifat yang memungkinkan untuk dijadikan sebagai ‘illat hukum dalam kasus tersebut yaitu pembatalan puasa, hubungan badan, Arab Badui, dan bulan Ramadan. Namun sebagian sifat-sifat tersebut ada yang tidak memberikan pengaruh apa-apa terhadap ketentuan hukum. Oleh karena itu, sebagian sifat-sifat tersebut harus diabaikan dengan menentukan suatu sifat yang layak yaitu bulan Ramadhan sebagai ‘illat hukum memerdekakan budak.<sup>44</sup>

Sedangkan jalan yang ketiga adalah *tahqiq al-Manath* yaitu penelitian untuk mengetahui dan memastikan adanya ‘illat pada *furu‘* setelah diketahui adanya ‘illat tersebut pada

---

<sup>39</sup>Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Khasmiyi asy-Syatibi, *op.cit*, Juz IV, hlm. 47. ; Muhammad Abu an-Nur Zahir, *op.cit*. hlm. 65.

<sup>40</sup>Muhammad Abu Zahrah, *op.cit*, hlm. 193.

<sup>41</sup>‘Ali Hasba Allah, *op.cit*. hlm. 184-185.

<sup>42</sup>Syaif ad-Din Abi al-Hasan ‘Ali ibn Abi ‘Ali ibn Muhammad al- Amidi, *op.cit*. hlm. 204.

<sup>43</sup>*Ibid*

<sup>44</sup>‘Ali Hasba Allah, *op.cit*. hlm. 146.

asal baik ‘illat tersebut terdapat dalam nash dan ijma‘ maupun hasil dari ijtihad (*istinbath*). Contohnya adalah seperti sifat yang memabukkan dalam khamar menjadi ‘illat bagi jenis minuman lain yang mempunyai sifat yang sama yaitu memabukkan, sehingga hukumnya adalah sama dengan hukum asalnya, haram.<sup>45</sup>

Dapat disimpulkan bahwa *takhrij al-Manath* merupakan upaya pencarian ‘illat hukum dengan jalan *istinbath*. Sedangkan *tanqih al-Manath* upaya verifikasi sifat-sifat yang terdapat dalam nash untuk layak dijadikan sebagai ‘illat hukum, dan *tahqiq al-Manath* merupakan upaya pemastian terhadap ‘illat hukum baik yang didapatkan dengan jalan *istinbath* ataupun dengan jalan verifikasi ‘illat hukum.<sup>46</sup> Dengan demikian, terlihat adanya suatu korelasi yang sangat erat antara ketiga metode tersebut yang berujung pada metode *tahqiq al-Manath* sebagai bentuk penerapan ‘illat terhadap adanya kasus-kasus baru yang muncul dan aktual untuk ditetapkan hukumnya, terutama dalam konteks *qiyas*<sup>47</sup>.

Metode *tahqiq al-Manath* ini menurut asy-Syatibi, merupakan bentuk ijtihad yang tidak akan pernah berhenti sampai akhir zaman, dengan memfokuskan kepada upaya mengkaitkan problema hukum yang muncul di tengah masyarakat dengan kandungan makna yang terdapat dalam suatu nash.<sup>48</sup> Metode ini merupakan suatu proses rasionalisasi untuk mensosialisasikan dan menerapkan ide-ide nash pada tataran kehidupan manusia yang selalu berkembang dan mengalami perubahan. Metode ini sangat berbeda dengan kedua metode terdahulu yang menurut asy-Syatibi, mungkin saja akan berakhir.<sup>49</sup> Karena *tahqiq al-Manat* menurutnya adalah hukum yang telah ditetapkan oleh *syara‘* namun masih membuka

---

<sup>45</sup>Syaif ad-Din Abi al-Hasan ‘Ali ibn Abi ‘Ali ibn Muhammad al- Amidi, *loc.cit.* ; Muhammad Abu Zahrah, *op.cit.* hlm. 194. ; ‘Ali Hasba Allah, *op.cit.* hlm. 147-148.

<sup>46</sup>Muhammad Abu an-Nur Zahir, *op.cit.* hlm. 119-120.

<sup>47</sup>*Ibid*

<sup>48</sup>Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Khasmiyi asy-Syatibi, *loc.cit.*

<sup>49</sup>*Ibid*, hlm. 68.

kemungkinan untuk menetapkan kedudukan hukum tersebut. Contohnya adalah firman Allah dalam surah at-Talaq ayat 2 yang artinya adalah menghadirkan dua orang saksi yang mempunyai sifat adil. Dalam hal ini tidak semua orang mempunyai sifat adil yang sama. Ada orang yang mempunyai sifat adil yang nilainya tinggi ada pula tidak. Oleh karena itu, diperlukan adanya usaha ijtihadi dalam menentukan kriteria adil dalam menjadi saksi tersebut<sup>50</sup>

Untuk lebih jelasnya urgensi *tahqiq al-Manath* dalam penerapan suatu hukum, asy-Syatibi mengemukakan bahwa semua dalil syarak didasarkan atas dua hal yaitu *tahqiq al-Manat* dan hukum itu sendiri. *Tahqiq al-Manat* menurutnya, bersifat ijtihadi yang memberikan porsi lebih besar kepada akal untuk mengidentifikasikan hukum ke dalam realitas. Sedangkan hukum menurutnya, adalah bentuk perwujudan dari dalil *naqli* yang memberikan porsi lebih besar kepada dalil-dalil nash. Oleh karena itu, ketika dihadapkan dengan suatu dalil bahwa khamar hukumnya haram, maka tidak cukup hanya mengatakan bahwa khamar haram. Dalam hal ini khamar harus diselidiki dulu apa yang menyebabkan status hukumnya haram. Ataukah bisa saja hukumnya halal. Ketika sudah ditemukan adanya tanda atau 'illat yang menyebabkan khamar tersebut haram, maka barulah dikatakan haram dan wajib untuk dijauhi.<sup>51</sup>

Sebenarnya yang dikehendaki oleh asy-Syatibi dengan konsep tersebut - sebagaimana yang diungkapkan oleh Abd Allah Darraj - adalah upaya penerapan dali-dalil yang mempunyai sifat umum kepada yang sifatnya parsial, walaupun bentuk hukum yang ditunjukkan oleh nash tersebut parsial. Dalam hal ini *tahqiq al-Manat* terbagi menjadi dua yaitu bentuk 'illat yang parsial namun bermakna khusus, dan bentuk 'illat yang parsial namun bermakna umum.<sup>52</sup>

Hal ini memperlihatkan bahwa asy-Syatibi sudah begitu jauh mengembangkan metode 'illat sebagai salah satu cara pengembangan hukum dengan menitikberatkan kepada prinsip-

---

<sup>50</sup>*Ibid*, hlm. 65.

<sup>51</sup>*Ibid*, hlm. 31-32.

<sup>52</sup>*Ibid*, hlm. 69.

prinsip umum yang terkandung dalam suatu nash dan menetapkan tujuan moral sosial yang terkandung dalam setiap legislasi Alquran yang dalam konsep asy-Syatibi disebut dengan *maqasid asy-Syari'ah*.

Pengertian yang kurang lebih senada juga diungkapkan oleh Ibn Taimiyyah dalam kitab beliau *Majmu' al-fatawa*, bahwa *tahqiq al-Manat* adalah upaya *syari'* menetapkan suatu hukum dengan makna yang umum (*kulli*) untuk kemudian diijtihadkan dalam berbagai peristiwa-peristiwa yang berkembang untuk dicarikan suatu ketetapan hukumnya. Dengan demikian menurut Ibn Taimiyyah, pola ini berbentuk *qiyas at-Tamsil* atau *qiyas asy-Syumul* yang memasukkan hukum parsial kedalam bentuk hukum yang *kulli*.<sup>53</sup> Bentuk *tahqiq al-Manat* yang demikian pada umumnya tidak dikenal di kalangan jumur ulama yang mengakui eksistensi *qiyas* sebagai suatu metodologi hukum. Oleh karena itu menurut al-Gazali, sebagaimana yang dikutip oleh asy-Syaukani, *tahqiq al-Manat* tidak bisa dikategorikan ke dalam bentuk *qiyas*. Pola tersebut harus diklasifikasikan ke dalam bentuk ijtihad, karena ijtihad sendiri tidak diperselisihkan eksistensinya. Dan *tahqiq al-Manat* disepakati sebagai bentuk ijtihadi oleh para ulama sedangkan *qiyas* masih diperselisihkan.<sup>54</sup>

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa pengembangan metode *tahqiq al-Manat* ke dalam prinsip-prinsip yang umum dalam hukum sebagaimana yang dirintis oleh para ulama dapat memberikan dan menunjukkan keluasan hukum Islam. Dan upaya penerapan hukum dengan pola ini mempunyai titik temu dengan *maqasid asy-Syari'ah* yang dikembangkan oleh ulama dengan menjadikan kaidah-kaidah umum sebagai titik tolak pengembangan hukum terhadap masalah-masalah parsial yang muncul.

---

<sup>53</sup>Lihat, Ahmad ibn Abd al-Halim Ibn Taimiyyah, *Majmu' al-Fatawa*, al-Majlis al-Islami al-Asyawi Lajnah ad-Da'wah wa at-Ta'lim, t.tp., 1997, Jilid XIX, hlm. 16-17. ; Lihat pula penulis yang sama, Tahqiq Saleh Jasim al-Mahnadi, *op.cit*, hlm. 7.

<sup>54</sup>Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad asy-Syaukani, *op.cit*. hlm. 222.



## 2. Pola *Istishlahi*

Sebagaimana pola *ta'lili* yang merupakan bagian dari ijthad *bi ar-Ra'yi*, maka pola *istishlahi* juga merupakan bagian dari ijthad tersebut.<sup>55</sup> Namun berbeda dengan pola *ta'lili* yang menjadikan 'illat sebagai poros rasionalisasi hukum, pola *istishlahi* menjadikan kaidah umum kemaslahatan sebagai poros filosofisnya. Dengan pola ini, penggalian hukum dan penerapannya bertumpu pada kemaslahatan yang disimpulkan dari Alquran dan Sunnah. Artinya kemaslahatan yang dimaksud adalah kemaslahatan umum yang ditunjukkan oleh nash-nash dari kedua sumber utama tersebut. Inilah bentuk kemaslahatan yang dituntut dalam hukum Islam.<sup>56</sup> Dengan demikian kemaslahatannya tidak didasarkan kepada satu ayat atau hadis secara langsung namun harus dikembalikan kepada prinsip umum kemaslahatan yang dikandung oleh kedua sumber tersebut. Atau dalam bahasa yang lebih ringkas bahwa penentuan hukum tidak terbatas hanya berdasarkan tekstual saja, namun harus lebih masuk ke dalam substansi yang diinginkan oleh nash tersebut.

Pengertian *istishlahi* menurut bahasa adalah meminta suatu kebaikan (*thalab al-Istishlahi*). Sedangkan menurut istilah di kalangan ahli usul fikih adalah penetapan hukum suatu peristiwa atau masalah yang tidak ditentukan secara spesifik oleh nash maupun ijmak, namun hanya didasarkan kepada suatu *masalah mursalah* yaitu *masalah* yang tidak ada dalil dari nash maupun ijmak yang menetapkannya atau mengingkarinya.<sup>57</sup> Dengan demikian maka *istishlahi* identik dengan metode *masalah mursalah* yang dikenal banyak diterapkan di kalangan mazhab Maliki yang wilayah kajiannya terbatas pada masalah yang belum diungkapkan oleh nash secara

---

<sup>55</sup>Jaih Mubarak, *Metodologi Ijthad Hukum Islam*, UII Press, Yogyakarta, 2002, hlm. 152.

<sup>56</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh... op.cit.*, hlm. 86.

<sup>57</sup>Abd al-Wahab Khallaf, *Mashadir at-Tasyri' al-Islami Fi maa La Nassa Fih*, Dar al-Qalam, Kuwait, 1972/1392, hlm. 85-86. ; Lihat Pula Mustafa Ahmad az-Zarqa, *Al-Madkhal al-Fiqhi al-'amm al-Fiqh al-Islami fi Tsaubih al-Jadid*, Dar al-Fikr, Dimisqa, t.t., hlm. 90.

spesifik. Oleh karena itu contoh-contoh yang dikemukakan biasanya mengenai pemberlakuan penjara, pencetakan mata uang, dan penetapan pajak terhadap pemilik tanah pertanian dan pajak penghasilan.<sup>58</sup>

Namun Istilah *istishlahi* sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Gazali terasa lebih urgen dan tepat dalam upaya menggali hukum dengan dasar kemaslahatan. Karena menurut Mustafa Ahmad az-Zarqa, istilah *al-Maslahah al-Mursalah* bukanlah menunjukkan sebagai suatu metode yang dijadikan dasar hukum, melainkan sebagai suatu kemaslahatan itu sendiri yang dicapai melalui metode *istishlahi*.<sup>59</sup> Dengan demikian, dalam pola *istishlahi* ini telah termasuk dalil-dalil *al-Maslahah al-Mursalah, sad az-zari'ah, 'urf, Istishab, rukhsah 'azimah*. Ini dikarenakan pertimbangan ulama dengan dalil-dalil tersebut adalah kemaslahatan.

Terlepas dari itu, inti yang disepakati oleh para ulama terhadap hukum Islam adalah bahwa syari'ah Islam dibangun atas dasar kemaslahatan yang ingin dicapai oleh manusia baik kemaslahatan hidup di dunia maupun kemaslahatan hidup di akhirat<sup>60</sup>, yang meliputi keadilan, rahmat, dan hikmah. Sebagaimana ditegaskan oleh Ibn al-Qayyim sebagai berikut :

إن الشريعة مبناهما وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل  
كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها. فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن  
الرحمة إلى ضدها وعن الصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن  
أدخلت فيها بالتأويل.

---

<sup>58</sup> Abd al-Wahab Khallaf, *Ilm... op.cit*, hlm. 84.

<sup>59</sup> *Ibid*, hlm.90. ; *op.cit.*, hlm. 64.

<sup>60</sup> Abu Muhammad 'Izzu ad-Din Abd al-Aziz ibn Abd as-Salam as-Sulami, *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, Muassasah ar-Riyan, t.tp., 1998, Jilid I, hlm. 5.

فالشريعة عدل الله بين عباده، و رحمته بين خلقه ، و ظله في أرضه، و حكمته الدالة

عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتم دلالة و أصدقها<sup>61</sup>

Sesungguhnya prinsip dan dasar penetapan hukum Islam adalah kemaslahatan hamba di dunia dan di akhirat. Hukum Islam itu semuanya bersifat adil, membawa rahmat, mengandung kemaslahatan dan membawa hikmah. Setiap masalah yang keluar dari rasa keadilan menuju kezaliman, dari rahmat ke sebaliknya, dari maslahat ke mafsadat dan dari hikmah ke pada sesuatu yang hampa, tidaklah termasuk ke dalam hukum Islam, sekalipun hal itu dimasukkan ke dalalamnya melalui takwil. Hukum Islam adalah keadilan Allah di antara hamba-Nya, kasih sayang Allah terhadap makhluk-Nya, naungan Allah di atas bumi, dan hikmah Allah yang menunjukkan kepada-Nya dan kebenaran Rasul-Nya secara tepat dan benar.

Dengan demikian kemaslahatan yang dikendaki dari hukum Islam adalah kemaslahatan yang sifatnya universal bukan lokalitas, kemaslahatan sejati, bersifat duniawi dan ukhrawi, lahir batin dan berlaku sepanjang zaman . Ini disebabkan eksistensi hukum Islam yang selalu aktual sepanjang masa. Setiap individu muslim di mana dan kapan saja dapat merasakan kemaslahatan tersebut dari diterapkannya hukum Islam. Oleh karena, itu apabila Alquran dan Sunnah sebagai dalil atau sumber dari hukum Islam membawa ide-ide kemaslahatan, maka metode-metode *istinbaht* lain seperti *ijmak*, *qiyas*, *istihsan*, *istishab*, *'urf*, dll. pada dasarnya juga mengacu kepada upaya untuk pencapaian kemaslahatan manusia dalam kehidupannya di dunia dan akhirat.

Imam al-Gazali menegaskan bahwa setiap kemaslahatan yang kontra dengan Alquran, Sunnah atau *ijmak* adalah kemaslahatan yang batal dan harus dibuang jauh-jauh. Setiap

---

<sup>61</sup> Syams ad-Din Abi Abd Allah Muhammad ibn Abi Bakr Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lamu al-Muwaqi'in*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1996/1417, Jilid III, hlm. 11-12.

kemaslahatan yang sejalan dengan tujuan *syara'* harus dapat diterima untuk dijadikan pertimbangan dalam penetapan dan penerapan hukum. Bila kemaslahatan itu ada dalil tertentu yang menunjukkannya, metode pengembangan hukumnya lewat *qiyas*. Namun apabila hal tersebut tidak ditunjukkan oleh dalil tertentu, maka metode pengembangannya melalui *istishlahi*.<sup>62</sup>

Dengan pernyataannya itu, al-Gazali hendak menegaskan bahwa sebenarnya tidak ada kemaslahatan yang bertentangan dengan Alquran, Sunnah atau ijmak. Atau dengan kata lain, tidak ada hukum Islam yang hendak menyengsarakan manusia dengan membawa kemudharatan. Hal ini disebabkan pada umumnya semua metodologi penerapan hukum Islam yang dikenal di dalam usul fikih merujuk kepada ketiga sumber tersebut, baik metode tersebut disepakati atau tidak. Dengan demikian, apa saja produk yang dihasilkan dari metode-metode tersebut pada dasarnya juga menyandarkannya kepada kedua sumber utama tersebut dengan tujuan kemaslahatan.

Persoalannya adalah bagaimana legalitas yang menunjukkan sesuatu itu dianggap suatu maslahat. Jumbuh pada umumnya mengklasifikasikan maslahat ke dalam tiga bentuk yang dapat dijadikan tolak ukur apakah sesuatu itu dapat dianggap maslahat atau tidak yaitu *pertama*, ialah *masalah al-mu'tabarah*, yaitu maslahat yang dibenarkan oleh *syara'*<sup>63</sup> dan merupakan bentuk maslahat yang hakiki.<sup>64</sup> Jenis maslahat seperti ini meliputi tiga tingkatan<sup>65</sup> seperti yang diklasifikasikan oleh Imam asy-Syatibi yaitu *masalah daruriyyah* (primer), *masalah hajiyyah* (sekunder) dan *masalah tahsiniyyah* (tertier).<sup>66</sup> Menurut asy-Syatibi, *masalah daruriyyah* adalah maslahat yang menegakkan kemaslahatan agama dan dunia. Apabila kemaslahatan tersebut hilang maka tidak akan dapat tercapai bahkan tidak dapat untuk ditegakkan

---

<sup>62</sup> Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Gazali, *op.cit.*, Juz II, hlm. 310-311.

<sup>63</sup> *Ibid*, hlm. 286.

<sup>64</sup> Muhammad Abu Zahrah, *op.cit.*, hlm. 220.

<sup>65</sup> Jaih Mubarak, *op.cit.*, hlm. 155.

<sup>66</sup> Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Khasmiyi asy-Syatibi, *op.cit.* Juz I. hlm. 4.

kemaslahatan dunia. Justru yang akan didapatkan adalah kerusakan, kekacauan, hancurnya kehidupan. Di sisi lain keselamatan dan kebahagiaan akan hilang sehingga kembali menjadi orang yang benar-benar merugi.

Dengan demikian kemaslahatan primer merupakan kemaslahatan asasi yang sangat penting bagi kelangsungan hidup manusia. Kemaslahatan tersebut bukan hanya kemaslahatan dalam urusan dunia namun menjaga kemaslahatan kehidupan beragama. Ini menunjukkan bahwa hukum Islam memberikan proteksi yang optimal melalui perangkat normatif hukumnya untuk menjamin adanya kelangsungan kemaslahatan hidup manusia sesuai dengan dinamisasi perkembangan kehidupan mereka. Dalam konteks ini menurut asy-Syatibi, menjaga kelangsungan *masalah daruriyyah* tersebut dapat dilakukan dengan dua hal yaitu pertama dengan tetap menjaga dan menegakkan unsur-unsur serta pondasi bagi kemaslahatan tersebut. Dalam hal ini, yang dilakukan adalah dengan mempertahankan apa yang sudah ada seperti menjaga kelangsungan agama, sholat, zakat, puasa, haji dan lain-lain yang merupakan dasar pokok ibadah. Begitu pula adat atau kebiasaan yang pangkalnya adalah upaya pemeliharaan jiwa, akal, seperti upaya menjaga kelangsungan sandang, pangan dan papan. Masuk dalam kategori yang pertama ini pula adalah aspek muamalat yang kembali kepada pangkal pemeliharaan kelangsungan keturunan, dan harta. Dalam aspek ini yang lebih ditekankan adalah kelangsungan bagi kemaslahatan interaksi manusia seperti pemindahan kepemilikan harta baik dengan jalan terjadinya transaksi atau akad ataukah dengan jalan lain misalnya waris.<sup>67</sup>

Hal yang kedua ialah dengan menolak suatu kerusakan. Bentuk menjaga kemaslahatannya dengan jalan melakukan upaya antisipasi efek-efek negatif yang akan muncul. Oleh karena itu, hukum-hukum *jinayah* (pidana), serta perintah untuk melakukan perbuatan baik dan mencegah perbuatan munkar (*al-Amru bi al-Ma'ruf wa an-Nahyu 'an al-Munkar*)

---

<sup>67</sup>*Ibid*, hlm. 7-8.

berpangkal kepada upaya pemeliharaan kemaslahatan sosial dengan mengantisipasi efek-efek negatif yang muncul dari interaksi tersebut.<sup>68</sup>

Dengan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa kemaslahatan primer tersebut mencakup upaya pemeliharaan kelangsungan agama, jiwa, keturunan, harta, dan akal. Apabila dirunut di dalam nash baik dari Alquran maupun Sunnah terdapat upaya pemeliharaan semua hal tersebut. Oleh karena itu kemaslahatan dalam upaya pemeliharaan semua itu dikategorikan sebagai kemaslahatan *mu'tabar* karena memiliki rujukan dan legalitas dalam nash.

Berikutnya adalah, *masalah hajiyah* yaitu, kemaslahatan yang diperlukan untuk mendapatkan keluasaan hidup dan menghilangkan kesempitan yang pada umumnya membawa kepada kesusahan yang dapat meniadakan sesuatu yang diinginkan. Apabila kemaslahatan tersebut tidak dipelihara maka semua itu akan mendatangkan kesukaran dan kesusahan bagi mukallaf, namun kesusahan tersebut tidak sampai membawa kepada kerusakan terhadap kemaslahatan secara umum. Bentuk kemaslahatan ini secara umum terdapat dalam aspek ibadat, adat, muamalat dan pidana. Dalam bidang ibadat, yang termasuk masalah sekunder adalah *rukhsah* yaitu keringanan untuk menjamak atau meringkas sholat bagi yang sedang melakukan perjalanan serta kebolehan untuk meninggalkan puasa wajib Ramadan bagi yang menderita sakit atau melakukan perjalanan dengan menggantinya pada hari yang lain. Dalam bidang adat, yang termasuk masalah sekunder adalah kebolehan berburu, berhias dengan pakian, makan, minum, bertempat tinggal, dan jual beli dengan bentuk *salam*. Dan dalam bidang pidana yang termasuk masalah sekunder adalah perlindungan terhadap seseorang dan *diyat* dalam pembunuhan.<sup>69</sup> Dengan demikian, kemaslahatan sekunder berfungsi sebagai penyempurna kemaslahatan pokok atau mendasar yang telah disebutkan di atas dengan bentuk keringanan dan

---

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*

mempertahankan serta memelihara kebutuhan mendasar manusia tersebut. Contoh untuk masalah ini adalah dibolehkannya praktik sewa menyewa dalam fikih muamalah. Transaksi tersebut memberikan manusia kemudahan untuk dapat memenuhi keperluan hidupnya dengan memanfaatkan harta milik orang lain dan memberikan ganti yang sesuai dengan nilai benda yang disewakan. Seandainya praktik tersebut tidak dibolehkan maka larangan tersebut tidak sampai membawa kepada kerusakan hidup manusia. Namun efek dari itu hanyalah dapat menimbulkan kesulitan yang besar bagi pemenuhan keperluan hidup mereka.<sup>70</sup>

*Maslahah tahsiniyyah* yaitu, mengambil sesuatu untuk dapat memperindah kebiasaan dan menghindarkan situasi yang terkontamisasi dengan memulai berdasarkan pemikiran yang lebih kuat. Semuanya itu merupakan bagian dari usaha untuk menyempurnakan nilai-nilai akhlak. Kemaslahatan ini mencakup setiap aspek yang terdapat di dalam kedua bentuk kemaslahatan terdahulu. Dalam aspek ibadat bentuk kemaslahatan seperti ini misalnya menghilangkan segala najis yang melekat pada pakaian dan tempat-tempat sholat serta sarana-sarana pendekatan diri lainnya di luar kewajiban seperti sadakah dan infak. Sedangkan dalam adat seperti adab makan dan minum. Dalam fikih muamalat, kemaslahatan dalam bidang ini misalnya adalah larangan memperjualbelikan benda-benda yang haram, sedangkan dalam pidana, kemaslahatan ini dapat terlihat dalam larangan membunuh para wanita, anak-anak serta para pendeta ketika terjadinya peperangan.<sup>71</sup> Dengan demikian, tugas dari kemaslahatan ini adalah menjaga agar norma sopan santun yang bagus serta terjaganya adat kebiasaan yang bagus. Kemaslahatan ini sifatnya adalah menyempurnakan apa yang sudah selayaknya serta menjauhkan apa yang tidak layak atau pantas.<sup>72</sup>

---

<sup>70</sup>Mustafa Ahmad az-Zarqa, *op.cit.* hlm. 94.

<sup>71</sup>*Ibid*, hlm. 10.

<sup>72</sup>Mustafa Ahmad az-Zarqa, *loc.cit.*

Ketiga bentuk *masalah al-Mu'tabarah* di atas disusun berdasarkan urutan prioritas, yaitu segala hukum yang dirumuskan bertujuan untuk memelihara segala unsur kebutuhan primer manusia, baru kebutuhan sekunder dan tersier. Kebutuhan yang sifatnya *tahsiniyyah* (tersier) tidak bisa didahulukan apabila bertentangan dengan kemaslahatan yang lebih penting yaitu kemaslahatan *daruriyyah* atau *hajiyyah*. Contohnya adalah dibolehkannya membuka aurat ketika diusahakan memberikan penyembuhan penyakit kepada seseorang. Menutup aurat merupakan bentuk kemaslahatan *tahsiniyyah* dalam pemeliharaan norma sopan santun. Sedangkan pengobatan sebagai upaya penyembuhan seseorang dari suatu penyakit merupakan salah satu upaya pemeliharaan kemaslahatan jiwa, akal atau bisa pula keturunan yang merupakan bentuk pemeliharaan kemaslahatan primer manusia.<sup>73</sup>

Ketiga kategori *masalah al-Mu'tabarah* di atas menurut asy-Syatibi didasarkan kepada dalil-dalil yang *qat'i*. Hal ini disebabkan kategori tersebut merupakan dasar pokok bagi syari'ah. Oleh karena itu, dasar pokok syari'ah bersifat *qat'i* pula. Lebih lanjut menurutnya, dalil-dalil tersebut berupa nash yang bersifat *mutawatir as-Sanad* dan tidak mengandung potensi takwil, walaupun eksistensi bentuk dalil seperti itu kalangan ulama berbeda pendapat<sup>74</sup>

Kedua, *Maslahah al-Mulga*. Menurut asy-Syatibi yang dimaksud dengan *masalah al-Mulga* adalah Kemaslahatan yang ditolak oleh *syara'* dan tidak ada peluang untuk dapat diterima.<sup>75</sup> Apabila jelas maknanya dan kita pun dapat memahami bahwa *syara'* menganggap hal tersebut merupakan suatu kemaslahatan, maka kita dapat menerimanya. Yang dimaksud dengan kemaslahatan adalah pemeliharaan kemaslahatan yang merupakan hak hamba dengan menolak kemafsadatan dan memelihara kemaslahatan yang tidak dapat akal secara mandiri mengetahui

---

<sup>73</sup>*Ibid.*

<sup>74</sup>Lihat *Ibid*, h. 37-40.

<sup>75</sup>Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Khasmiyi asy-Syatibi , *Al-I'tisam*, (Riyad : Maktabah ar-Riyad al-Hadisah, t.t.). 112.



adanya suatu kemaslahatan tersebut. Oleh karena itu apabila *syara'* tidak menganggap hal tersebut sebagai suatu kemaslahatan, namun menolaknya, maka kaum muslimin sepakat untuk menolaknya.<sup>76</sup>

Secara sederhana, maslahat bentuk ini adalah suatu pendapat yang oleh ulama tertentu dipandang memiliki kegunaan karena dihubungkan dengan situasi psikologis dan sosial pelaku. Sedangkan setelah itu, pendapat ulama tersebut diabaikan oleh ulama sesudahnya karena situasi psikologis dan sosial pelaku sudah berubah. Atau dalam kata lain ada sesuatu yang menurut akal diterima sebagai suatu kemaslahatan dan kebaikan namun menurut hukum *syara'* atau pembuat *syara'* sama sekali tidak menganggap hal tersebut sebagai suatu kemaslahatan, bahkan ada dalil yang menunjukkan penolakannya, atau dalil lain menetapkan hukum yang berbeda dengan itu.

Contoh yang populer di dalam literatur-literatur usul fikih pada umumnya adalah fatwa seorang ulama fikih yang bernama Yahya ibn Yahya al-Laisi tentang raja yang bernama Abd ar-Rahman Ibn al-Hakam yang melakukan persetubuhan dengan istrinya pada siang hari bulan Ramadan. Hukum yang ditetapkan oleh ulama terhadap raja tersebut ialah melaksanakan puasa dua bulan berturut-turut sebagai ganti kewajiban memerdekakan budak. Padahal menurut pendapat jumhur ulama pada umumnya bahwa hukum bagi pelaku seperti itu adalah memerdekakan budak. Karena redaksional nash *syara'* menunjukkan urutan prioritas.<sup>77</sup>

asy-Syatibi sendiri nampaknya mengikuti alur jumhur ulama. Namun imam al-Laisi mempunyai argumentasi sendiri. Menurutnya apabila diberikan bagi pelaku hukuman yang sifatnya tidak memberatkan seperti memerdekakan budak karena kebetulan raja tersebut mempunyai banyak budak, maka terbuka kesempatan bagi raja tersebut untuk mengulagi

---

<sup>76</sup>*Ibid*

<sup>77</sup>*Ibid*

Perbuatannya. Oleh karena itu dengan memberikan hukuman berupa beban yang sulit (puasa dua bulan berturut-turun) bisa menutup bagi sang pelaku untuk mengulangi perbuatan yang sama.<sup>78</sup>

Apabila dibandingkan pendapat jumhur ulama tersebut dengan pendapat imam Yahya ibn Yahya al-Laisi, nampaknya dari sisi redaksi nash memang beralasan. Namun apabila diperhatikan berdasarkan tujuan syari'ah itu sendiri, maka pendapat ulama tersebut bisa dibenarkan. Oleh karena itu, terhadap nash hadis yang dijadikan dasar hukum tersebut berkembang di kalangan para ulama adanya penerapannya dengan jalan tertib (urutan prioritas) dan *takhy'ir* (memilih salah satu)<sup>79</sup>

Contoh yang lebih relevan tentang masalah ini adalah seperti apa yang dikemukakan oleh 'Ali Hasba Allah berupa kemaslahatan bagi orang yang menderita sakit dan tidak kunjung sembuh. Berdasarkan diagnosa kedokteran secara umum tidak mungkin lagi untuk mendapatkan kesembuhan. Oleh karena itu penderita tersebut memilih kematiannya dipercepat dengan jalan medis. Praktik seperti ini di kalangan kedokteran modern disebut dengan *euthanashia*.<sup>80</sup>

Ketiga *al-Maslahah al-Mursalah* yaitu, kemaslahatan yang sejalan dengan tindakan *syara'*. Artinya pada kemaslahatan tersebut ada jenis yang dibenarkan oleh *syara'* dalam kasus lain tanpa dalil tertentu.<sup>81</sup>

Makna yang lebih jelas dikemukakan oleh Muhammad Abu Zahrah sbb :

المصلحة المرسلّة أو الإستصلاح هي المصلحة الملائمة لمقاصد الشارح الإسلامي ،  
ولا يشهد لها أصل خاص بالإعتبار أو الإلغاء ، فإن كان يشهد لها أصل خاص دخلت في عموم

---

<sup>78</sup>Lihat *Ibid*, hlm. 113-114. ; Syams al-Din Mahmud Abd ar-Rahman al-Aspighani, *loc.cit.* Sanksi bagi pelaku *jima'* di bulan Puasa didasarkan pada redaksi hadis yang diriwayatkan dari imam Muslim dengan beberapa sanad yang mempunyai redaksi berbeda namun mempunyai kesamaan makna. Lihat Abu al-Husain Muslim Ibn al-Hajjaj Ibn Muslim al-Qusyairi an-Nisaburi, *Al-Jami' as-Sahih*, Dar al-Fikr, Beirut, t.th., Juz III, h. 138-139.

<sup>79</sup>Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Khasmiyi asy-Syatibi, *loc.cit.*

<sup>80</sup>Ali Hasba Allah, *loc.cit.* ; Jaih Mubarak , *op.cit.* , hlm. 160-161.

<sup>81</sup>Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Khasmiyi asy-Syatibi, *op.cit.* hlm. 115. ; Makna yang kurang lebih serupa diungkapkannya dalam kitab yang lain yaitu *Al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari'ah* .

القياس ، و إن كان يشهد لها أصل خاص بالإلغاء فهي باطلة ، والأخذ بها مناهضة لمقاصد  
الشارع.<sup>82</sup>

*Al-Maslahah al-Mursalah* atau *al-Istishlahi* adalah *maslahah* yang sesuai dengan tujuan *syara'*, namun tidak ada dalil khusus yang secara tegas membenarkan atau mengabaikannya. Apabila ada dalil khusus yang membenarkannya maka kemaslahatan tersebut dikategorikan dalam bentuk *qiyas* secara umum. Sebaliknya apa bila ada dalil khusus yang mengabaikannya, maka kemaslahatan tersebut bersifat batil. Dan apabila kemaslahatan tersebut diambil sebagai hujjah maka hal itu bertentangan dengan tujuan *syara'*.

Pada umumnya para ulama mengkategorikan *maslahah mursalah* sebagai suatu metode yang *mukhtalaf* (diperselisihkan).<sup>83</sup> Namun pendapat ini dibantah oleh salah seorang ulama Maliki yaitu Syihab ad-Din al-Qarafi al-Maliki sebagaimana yang dikutip oleh Yusuf al-Qardawi bahwa apabila diteliti dalam setiap mazhab, maka akan didapati bahwa kalangan mazhab melakukan kiyas, ijmak, dll. Inilah *maslahah mursalah* yang sekarang dipakai di semua mazhab.<sup>84</sup>

Kenyataannya, apabila ditelusuri bahwa para ulama mempunyai kesamaan ide tentang kemaslahatan walaupun mereka mempunyai perbedaan dalam pengistilahan dan penerapannya. Hal ini akan dapat ditemukan dalam kitab-kitab usul fikih pada umumnya. Sebagian ulama ada yang memasukkan pembahsan *al-Maslahah al-Mursalah* dalam *Istidlal*. Oleh karena itu imam al-Haramain dan Ibn as-Sam'ani sebagaimana disebutkan oleh asy-Syaukani menyebut metode

---

<sup>82</sup>Muhammad Abu Zahrah, *op.cit.*, hlm. 221.

<sup>83</sup>Menurut al-Amidi, para *fuqaha* dari syafi'iyah dan Hanafiyah sepakat bahwa tidak boleh menjadikan *al-Maslahah al-Mursalah* sebagai hujjah hukum. Hal ini berbeda dengan apa yang dikemukakan oleh kalangan Malikiyah dan Hanabilah pada umumnya yang mengakui eksistensi *al-Maslahah al-Mursalah* sebagai hujjah hukum. Lihat al-Amidi *op.cit.*, Jilid II, hlm. 308.; Muhammad ibn 'Ali bin Muhammad asy-Syaukani, *op.cit.*, hlm. 242.

<sup>84</sup>Yusuf al-Qardawi, *Fiqh Praktis bagi Kehidupan Modern\_ (Taisir al-Fiqh lilmuslim al-Mu'asir fi Dau'i Al-Qur'an wa as-Sunnah)*, Abul Hasyiie al-Kattani et.al (terj), Gema Insani Press, Jakarta, 2002, hlm. 75.

ini dengan *al-Istidlal al-Mursal*.<sup>85</sup> Sedangkan sebagian ulama yang lain mengategorikan *al-Maslahah al-Mursalah* dalam pembahasan ‘illat, terutama ketika sampai pada pembagian ‘illat. Salah satunya adalah *munashib* yang dilihat dari segi bahwa hal itu merupakan ‘illat (latar belakang) yang karenananya hukum harus ditetapkan. *Munashib* ini sendiri tidak disebutkan oleh *syara’* dan tidak pula ada larangannya, namun diyakini bahwa dalam *munashib* tersebut ada mengandung suatu kemaslahatan yang sifatnya *daruri* yaitu dalam rangka proteksi terhadap salah satu dari lima pokok kepentingan manusia yang meliputi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta..<sup>86</sup> Sedangkan imam al-Gazali dari kalangan Syafi’iyah yang dikenal menolak *maslahah mursalah* menyebutnya dengan *Istishlahi*.<sup>87</sup> Dari kalangan Hanafiyah pembahasan ini dapat ditemukan dalam pembahasan *Istihsan*. Ada dua bentuk *istihsan*, yang pertama adalah *al-Istihsan al-Qiyasi* yaitu menonjolkan *qiyas khafi* yang lebih kuat dibandingkan *qiyas zahir* sebagai dasar bagi hukum ketika ada beberapa bentuk *qiyas* yang memungkinkan untuk diterapkan dan terjadi pertentangan dalam pemecahan suatu masalah. Sedangkan bentuk yang kedua disebut dengan *al-Istihsan ad-Darurah* yang pada hakekatnya merupakan bagian dari bentuk *istishlahi*. Dalam bentuk ini terjadi penyimpangan dari ketentuan hukum *qiyas* kepada suatu ketentuan hukum lain apabila diyakini bahwa ketentuan hukum dengan *qiyas* justru dapat menimbulkan kesulitan dan kesusahan atau paling tidak efek negatif yang ditimbulkan lebih dominan. Padahal metode asasi dalam hukum Islam adalah meminimalisir efek negatif atau menghilangkan efek negatif tersebut.<sup>88</sup>

Dari semua uraian di atas dapat disimpulkan bahwa kemaslahatan merupakan sesuatu yang sudah menjadi kesepakatan atau konsesus ulama berdasarkan *istiqra’* atau induktif dari

---

<sup>85</sup> Muhammad ibn ‘Ali ibn Muhammad asy-Syaukani, *op.cit.* hlm. 242.

<sup>86</sup> Syams ad-Din Mahmud Abd ar-Rahman al-Ashfihani, *op.cit.*, hlm. 763.

<sup>87</sup> Muhammad al-Khudari Bek, *op.cit.*, hlm. 311.

<sup>88</sup> Mustafa Ahmad az-Zarqa, *op.cit.*, hlm. 104.

sekian banyak ayat Alquran dan Sunnah yang oleh asy-Syatibi penelitian semacam ini menghasilkan pengetahuan yang bernilai *qat'i* atau menyakinkan kebenarannya dan tidak dapat disanggah serta menjadi prinsip umum dari syariat Islam.<sup>89</sup>

Namun dalam penerapannya tidak jarang diketemukan ada pertentangan antara prinsip kemaslahatan tersebut dengan suatu dalil nash *qat'i* yang bersifat *juz'i* (parsial). Pertentangan tersebut dianggap sebagai pertentangan antara dua *masalahah*. Dalam pandangan Mustafa Ahmad az-Zarqa, mustahil terjadi pertentangan antara kedua bentuk kemaslahatan tersebut karena nilai kemaslahatan merupakan otoritas *syara'*. Oleh karena itu, apa yang dipandang sebagai suatu kemaslahatan namun kenyataannya bertentangan dengan ketentuan dalil nash yang *qat'i* maka kemaslahatan tersebut dianggap sebagai suatu kemafsadatan menurut pandangan *syara'*. Dengan demikian, ketentuan yang harus diterapkan adalah hukum yang dikandung oleh nash tersebut. Untuk ini contohnya adalah nash Alquran yang menegaskan bahwa wanita yang ditalak oleh suaminya apabila ingin melakukan pernikahan harus menunggu masa tenggang tertentu yang disebut dengan *'iddah*. Dalam ketentuan tersebut terkandung dua hal yaitu manfaat dan kemudharatan. Apabila dengan alasan kemaslahatan harus mengabaikan nash *qat'i* tersebut, maka maksud dari *syara'* dengan ketentuan tersebut tidak akan tercapai justru yang akan tercapai adalah kemudaratannya.<sup>90</sup>

Berbeda dengan pendapat tersebut, 'Ali Hasba Allah melihat bahwa apabila memang terjadi pertentangan antara kedua bentuk tersebut, maka pada dasarnya yang harus mendapatkan prioritas dalam penerapannya adalah kemaslahatan itu sendiri. Dalam prosesnya, tugas bagi seorang mujtahid adalah memilah dan menjelaskan antara kemaslahatan yang sifatnya parsial dengan kemaslahatan yang dimaksud dari kandungan nash untuk kemudian mengidentifikasi

---

<sup>89</sup>Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Khasmiyi asy-Syatibi\_ *op.cit.* , Juz II, hlm. 2-3.

<sup>90</sup>Lihat Mustafa Ahmad az-Zarqa, *op.cit.*, hlm. 121-123.

mana kemaslahatan yang lebih kuat untuk diprioritaskan dalam penerapannya. Prinsip yang dipegang dalam penerapan kemaslahatan tersebut adalah mendahulukan sesuatu yang sifatnya *daruri* dibandingkan *hajiyat*, dan *hajiyat* harus diprioritaskan dibandingkan *tahsiniyat*.<sup>91</sup>

Mendahulukan penerapan kemaslahatan dibandingkan ketentuan nash bukan dilakukan dengan metode *nashakh*, melainkan dengan melakukan metode *istisna'* (pengecualian). Karena kaidah-kaidah umum yang ditetapkan berdasarkan nash pada dasarnya merupakan petunjuk yang sangat jelas dalam mencapai suatu kemaslahatan hukum. Oleh karena itu apabila penerapan hukum berdasarkan redaksi nash justru tidak dapat tercapainya suatu kemaslahatan, maka ketentuan nash tersebut harus dikecualikan, namun bukan diabaikan. Contohnya seperti yurisprudensi Umar dalam tindak pidana pencurian. Dalam hal ini, Umar tidak menerapkan hukuman potong tangan disebabkan pertimbangan kondisional.<sup>92</sup> Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa kemaslahatan apabila dianggap bertentangan dengan nash maka kemaslahatan tersebut harus diprioritaskan dibandingkan nash ketika kemaslahatan tersebut lebih mempunyai kekuatan legalitas dibandingkan kemaslahatan yang dimaksud oleh redaksi nash tersebut. Namun praktik ini dilakukan dengan metode *istisna'* yang tidak bermaksud untuk menghapus ketentuan nash.

### **C. Penutup**

Upaya-upaya aktualisasi hukum Islam harus terus diusahakan dan dikembangkan di masa modern dengan banyaknya persoalan sosial kemasyarakatan yang semakin kompleks, sehingga menunjukkan bahwa hukum Islam atau fikih mempunyai sifat yang dinamis dan relevan dalam memecahkan problem sosial kemasyarakatan tersebut. Untuk itu maka upaya pengembangan ijtihad harus terus diapresiasi dan didorong, dan salah satunya adalah

---

<sup>91</sup>Ali Hasba Allah, *op.cit.*, hlm. 175-178.

<sup>92</sup>*Ibid*, hlm. 179-180.

mengembangkan bentuk ijihad *tathbiq* dengan pola *ta'lili* dan *istishlahi*. Umat Islam jangan hanya terpaku kepada pengembangan ijihad *istimbathi* yang sangat susah untuk diupayakan disebabkan banyaknya syarat khusus yang harus dimiliki oleh seorang mujtahid. Ijihad *tathbiq* merupakan bentuk ijihad yang tidak akan lekang oleh waktu dan pondasinya sudah dibuat oleh syarak sendiri dengan dikembangkan oleh para ulama terdahulu sebagai bentuk warisan keilmuan bagi umat Islam modern dalam rangka menyelesaikan persoalan sosial kemasyarakatan yang semakin kompleks.

## DAFTAR PUSTAKA

Abu Bakar, Al Yasa, *Ahli Waris Sepertalian Darah, Kajian Perbandingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran Fikih Mazhab*, INIS, Jakarta, 1998.

Abu Zahrah, Muhammad, *Ushul al-Fiqh*, Dar al-Fikr al-'Arabi, Kairo, t.th..

Al-Jauziyyah, Syams ad-Din Abi Abd Allah Muhammad ibn Abi Bakr Ibn Qayyim, *I'lamu al-Muwaqfi'in*, Jilid III, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, 1996/1417.

Al-Qardawi, Yusuf, *Fiqih Praktis bagi Kehidupan Modern\_ ( Taisir al-Fiqh lilmuslim al-Mu'asir fi Dau'i Al-Qur'an wa as-Sunnah)*, Abul Hasyiye al-Kattani et.al (terj), Gema Insani Press, Jakarta, 2002.

Al-Quzwaini, asy-Syafi'i, Abu al-Qasim Abd al-Karim ibn Muhammad ibn Abd al-Karim ar-Rafi'i, *al-'Aziz Syarh al-Wajiz al-Ma'ruf bi al-Syarh al-Kabir*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Beirut, 1997 M/1417 H.

An-Nisaburi, Abu al-Husain Muslim Ibn al-Hajjaj Ibn Muslim al-Qusyairi, *Al-Jami' as-Sahih*, Juz III, Dar al-Fikr, Beirut, t.th..

Arief, Abd. Salam, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam antara Fakta dan Realita Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut*, Lesfi, Yogyakarta, 2003.

Arief, Edi Rudiana et.al., *Hukum Islam di Indonesia Pemikiran dan Praktek*, cet. II, Remaja Rosda Karya, Bandung, 1994.

Ar-Razi, Fakh al-Din Muhammad ibn ‘Umar ibn al-Husain *al-Mahsul fi ‘ilm Ushul al-Fiqh*, Muassasah ar-Risalah, Beirut, Juz VI, Cet. III, 1997 M/1418 H. .

As-Sulami, Abu Muhammad ‘Izzu ad-Din Abd al-Aziz ibn Abd as-Salam, *Qawa‘id al-Ahkam fi Mashalih al-Anam*, Jilid I, Muassasah ar-Riyan, t.tp., 1998.

Asy-Syahrastani, Abu al-Fath Muhammad ibn al-Karim ibn Abi Bakr Ahmad, *Al-Milal wa an-Nihal*, , Jilid I, Tahqiq Muhammad Sayyid Kailani, Syirkah Maktabah wa Matba‘ah Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladuh, Mesir, 1387H/1967 M.

Asy-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Khasmiyi, *Al-I‘tisam*, Maktabah ar-Riyad al-Hadisah, Riyadh,t.th..

\_\_\_\_\_, *Al-Muwafaqat fi Ushul asy-Syari ‘ah*, Jilid II, Tahqiq Abd Allah Darraz, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Beirut, t.th..Az-Zarqa, Mustafa Ahmad, *Al-Madkhal al-Fiqhi al-‘amm al-Fiqh al-Islami fi Tsaubih al-Jadid*, Dar al-Fikr, Dimisqa, t.th..

Asy-Syaukani, Muhammad ibn ‘Ali bin Muhammad *Irsyad al-Fuhul Ila Tahqiq al-Haq min ‘ilm al-Ushul*, Dar al-Fikr, Beirut, t.th..

Bek, Muhammad Khudari, *Ushul al-Fiqh*, Dar al-Fikr, Beirut, 1988 M/1409 H.

Djamil, Fathurrahman, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, Logos, Jakarta, 1995.

Hasba Allah, Ali, *Ushul at-Tasyri’ al-Islami*, Dar al-Ma‘arif, Mesir, 1976.

Ibn Abd al-Latif, Ahmad, *An-Nafahat ‘ala Syarh al-Waraqat*, al-Haramain, Singapura Jaddah Indonesia, t.th..

Ibn an-Najjar, Muhammad ibn Ahmad ibn Abd. al-Azizi ibn ‘Ali al-Futuhi al-Hanbali al-Ma‘ruf, *Syarh al-Kawkab al-Munir al-Musamma bi Mukhtasir at-Tahrir aw al-Mukhtabar al-Mubtakar Syarh al-Mukhtasar fi Ushul al-Fiqh*, Jilid IV, Tahqiq Muhammad az-Zuhaili dan Muzayyah Hammad, Maktabah al-Abyakan, Riyad, 1997/1418.

Ibn Hazm, Abi Muhammad ‘Ali ibn Ahmad ibn Sa‘ad, *Al-Muhalla*, Jilid I, Dar al-Fikr, t.tp., t.th..

Ibn Manzur, *Lisan al-‘Arabi*, Jilid IV, Dar al-Ma‘arif, Beirut, t.th..

Ibn Taimiyah, Ahmad ibn Abd al-Halim, *Syumul an-Nusus li Ahkam Af’al al- ‘Ibad*, tahqiq Saleh Jasim al-Mahnadi, Idarah asy- Syu’un al-Islamiyyah Wizarah al-Auqaf wa asy-Syu’un al-Islamiyyah, Daulah Qatar, 1997 M/1418 H.



\_\_\_\_\_, *Majmu' al-Fatawa*, Jilid XIX, al-Majlis al-Islami al-Asyawi Lajnah ad-Da'wah wa at-Ta'lim, t.tp., 1997.

Kamali, Muhammad Hasyim, *Principles of Islamic Jurisprudence*, t.p., Cambridge, 1991.

Khallaf, Abd. al-Wahab, *'Ilmu Ushul al-Fiqh Wa Khulasah al-Tasyri' al-Islami*, t.p., Kuwait, t.th..

\_\_\_\_\_, *Mashadir at-Tasyri' al-Islami Fi maa La Nassa Fihi*, Dar al-Qalam, Kuwait, 1972/1392.

Muallim, Amir dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, UII Press, Yogyakarta, 1999.

Mubarok, Jaih, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, UII Press, Yogyakarta, 2002.

Nuruddin, Amiur, *Ijtihad Umar ibn al-Khattab Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam*, Rajawali Press, Jakarta, 1991.

Rosyada, Dede *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*, Logos Wacana Ilmu, Jakarta, 1999.

Suratmaputra, Ahmad Munif, *Filsafat Hukum Islam al-Gazali Masalah Mursalah dan Relevansinya dengan Pembaharuan Hukum Islam*, Pustaka Firdaus, Jakarta, 2002.

Zahir, Muhammad Abu an-Nur, *Ushul al-Fiqh*, Jilid IV, Dar al-Ta'lif, Mesir, t.th..