

**REVITALISASI ILLAT HUKUM DALAM MEMBANGUN
FIKIH PROGRESIF
OLEH: ZAINAL MUTTAQIN¹**

Abstrak

Pembaharuan hukum Islam merupakan sebuah keniscayaan di tengah tuntutan perubahan dan dinamika kehidupan masyarakat yang bergerak cepat. Para ulama dulu sudah mewariskan teori-teori hukum yang masih relevan dan perlu dikembangkan untuk diterapkan. Salah satu teori fikih yang sudah lama dibahas dan dikaji para ulama sejak dulu adalah teori illat. Dalam konteks *qiyas*, illat mempunyai peran yang sentral untuk dapat memperlus berlakunya suatu hukum yang disebutkan oleh *nash* kepada kasus baru yang muncul dan tidak ditemukan hukumnya dalam *nash*. Namun penggunaan illat *qiyasi* dirasa kurang dinamis dengan adanya syarat-syarat konkrit yang ditetapkan oleh para ulama ushul. Namun praktik fikih semenjak dulu terutama khalifah Umar mengisyaratkan perlunya pemaknaan illat tidak hanya terbatas pada metode *qiyas*, namun dalam bentuk mengetahui tujuan dari pemberlakuan hukum. Ini disebutkan oleh para ulama dengan istilah *illah syar'i*. Integrasi illat dan hikmah dalam penerapan illat *syar'i* dapat mewujudkan fikih yang progresif yaitu fikih yang berorientasi kepada kemaslahatan hidup manusia.

Kata Kunci: Fikih, '*illah Tasyri*', Hikmah, *Maqashid al-Syariah*

A. Pendahuluan

Perkembangan hidup dan peradaban manusia seiring dengan munculnya problem sosial yang semakin kompleks. Semakin maju peradaban manusia, maka semakin banyak tantangan yang dihadapi, terutama dalam masalah hukum. Kasus yang pada awal Islam, atau pada masa klasik muncul dan dirumuskan hukumnya oleh para ulama, ternyata bisa saja muncul kasus baru yang lebih rumit dan tidak ada jawaban hukum yang terdapat dalam fikih klasik. Kondisi ini tentu saja menjadi sebuah problem, karena kitab-kitab fikih yang dirumuskan pada masa lalu adalah jawaban yang terikat dengan ruang dan waktu saat itu. Begitu juga bahwa Alquran dan Sunnah sebagai sumber hukum memiliki keterbatasan kuantitas, dan secara literlek tidak menjawab pelbagai persoalan hukum yang akan terjadi di masa depan. Kondisi inilah yang disadari oleh para ulama sebagaimana yang diungkapkan oleh Al-Syahrastani bahwa persoalan

¹Dosen Tetap Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Antasari Banjarmasin.

kehidupan masyarakat tidak ada batasnya sedangkan jumlah *nash* sebagai sumber hukum jumlahnya terbatas. Oleh karena itu, mustahil sesuatu yang terbatas mampu untuk menjadi solusi bagi sesuatu yang tidak terbatas.² Ungkapan ini menjadi isyarat bahwa ijtihad merupakan satu-satunya jalan yang harus dijalankan oleh para ulama dalam upaya menjawab problem sosial yang semakin rumit, yang secara tersurat tidak disebutkan oleh *nash*, sehingga hukum Islam bisa bergerak dinamis, fleksibel, menembus ruang dan waktu kehidupan manusia.

Ijtihad merupakan sebuah proses rasionalisasi (*ra'yu*) dalam merumuskan hukum dengan masih merujuk kepada Alquran dan Sunnah.³ Tampilnya ijtihad sebagai point penting dalam hukum Islam dilegitimasi oleh Nabi ketika terjadi dialog antara beliau dengan sahabat Muadz bin Jabal dalam rangka pengangkatan Muadz sebagai hakim (*qadhi*). Dalam dialog tersebut Nabi menanyakan bagaimana Muadz memutuskan hukum apabila dihadapkan kepadanya sebuah pertanyaan. Muadz menjawab secara prosedural mulai dari Alquran, sunnah,

²Al-Syahrastani.*al-Milal wa al-Nihal*, Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1967, hlm. 199.

³Lihat Abdus Salam Arief, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Antara Fakta dan Realita Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut*, Yogyakarta, LESFI, 2003, hlm. 1. Dalam mendefinisikan ijtihad para ulama menggunakan beberapa kata yang berbeda seperti *Badzlu al-Was'i* atau mencurahkan kemampuan, *Istifragi al-Was'i* yang artinya mengerahkan segala kemampuan. Dari beberapa definisi yang diberikan oleh para ulama, ijtihad merupakan sebuah aktivitas yang mengandung beberapa unsur di antaranya yaitu ijtihad merupakan aktifitas yang memerlukan kepada sebuah penalaran yang serius dan optimal. Kedua, mujtahid sebagai orang yang melakukan aktifitas ijtihad adalah orang yang memiliki kualifikasi dan kompetensi serta syarat tertentu. Ketiga, aktifitas ijtihad diupayakan dalam merumuskan hukum syarak yang berkaitan dengan perbuatan seseorang dan bersifat *zhanni*, tidak memasuki wilayah yang sudah disepakati sebagai sesuatu yang *qath'i*. Keempat, aktifitas ijtihad harus didasarkan kepada dalil-dalil *nash* syarak atau yang tidak di-*nash*-kan, lihat *ibid*, hlm. 16-20. Terminologi ijtihad yang diberikan oleh para ulama juga memberikan sebuah diksursus lain dengan adanya dua sudut pandang yaitu dari sudut pandang pemakain kata dan dari sudut pandang ada dan tidak adanya kata yang dijadikan batasan dalam definisi. Dari sudut pandang pertama, para ulama dikelompokkan kepada dua yaitu pertama ulama yang lebih menitikberatkan kepada perbuatan mujtahid. Definisi dengan kata "*bazl'*" atau "*istifragah*" atau pun dengan memakai keduanya menunjukkan bahwa ijtihad merupakan sebuah aktifitas seorang mujtahid. Sedangkan ulama lain memahami bahwa ijtihad adalah sebuah *malakah* atau sifat yang melekat pada jiwa seorang mujtahid. Pemahaman ini pada umumnya banyak dipahami oleh para ahli hadits dan para ulama Syiah. Dari sudut pandang yang kedua, ada yang menghubungkan dengan pelakunya seperti kata mujtahid atau *faqih* dan ada pula yang tidak menghubungkan dengan pelakunya. Pemberian terminologi ijtihad juga dapat dipandang dari segi tujuan pelaksanaan ijtihad yang bermuara kepada diskusi ada atau tidak adanya ijtihad terhadap *nash* yang *qath'i*. Lihat Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekontruksi dan Rekontruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gama Media, 2002, hlm. 178-184.

dan Ijtihad (*ajtahidu bira'yi*) dengan didasarkan kepada dua sumber awal.⁴ Semangat rasionalisasi hukum ini juga tergambar dari praktik hukum yang dilakukan oleh Khalifah Umar bin Khattab sebagaimana tercatat dalam sejarah perkembangan hukum Islam. Umar bin Khattab dikenal sebagai sahabat Nabi yang berani untuk memainkan peran *ra'yu*, tidak hanya terbatas pada apa yang belum digariskan oleh *nash*, namun juga pada aspek yang sudah ditentukan oleh *nash*. Hal ini terlihat pada kasus seperti tidak menerapkan hukuman potongan tangan terhadap tindak pidana pencurian, tidak memberikan hak distribusi zakat kepada para muallaf, pembatalan rampasan perang, pengucapan talak tiga sekaligus diperhitungkan talak tiga.⁵

Rasionalisasi hukum sebagaimana yang diteladankan oleh para sahabat, terutama Umar bin Khattab sebagaimana disebutkan di atas, semakin massif berkembang di era generasi selanjutnya, seperti imam Syafi'i yang dikenal dengan kumpulan ijtihadnya yaitu *qaul al-Qadim* dan *qaul al-Jadid*, beserta metode istinbatnya yaitu *qiyas*, Imam Hanafi dengan metode istihsan. Semuanya merupakan hasil dari pergumulan antara teks wahyu dengan kondisi faktual yang

⁴ Secara lengkap teks hadits tersebut lihat Imam Abu Daud, *Sunan Abi Daud*, Bandung: Dahlan, t.th, j. III, hlm. 303. Dalam sebuah riwayat yang lain juga disebutkan bahwa Nabi saw bersabda seorang hakim apabila dia melakukan aktifitas ijtihad dan ijtihadnya benar, maka ia akan mendapatkan dua pahala, namun apabila salah maka ia mendapatkan satu pahala. Riwayatnya sekali lagi menegaskan pentingnya ijtihad sebagai nalar dalam upaya mengembangkan dan meaktualkan hukum Islam dalam kehidupan manusia. Lihat An-Nasa'i, *Sunan an-Nasa'i* Beirut: Dar al-Fikr, 1930, hadist nomor 5286.

⁵ Dalam kasus ini Umar tidak mempraktikkan sebagaimana yang tersurat di dalam Alquran surah al-Maidah ayat 38 yang artinya bahwa pencuri laki-laki maupun perempuan dipotong tangannya sebagai balasan terhadap tindak pidana yang dilakukan. Umar beralasan bahwa hukum *hadd* tersebut tidak bisa ditegakkan di dalam suasana ekonomi yang sulit. Dalam zakat, Umar tidak memberikan zakat yang merupakan hak bagi para muallaf sebagaimana yang secara *sharih* dijelaskan oleh Alquran surah at-Taubah ayat 60 dan juga apa yang telah dipraktikkan oleh Rasulullah. Pertimbangan Umar dalam masalah ini adalah bahwa kondisi Islam di masa Umar berbeda dengan masa Rasulullah. Di masa Rasul, Islam sebagai sebuah agama perlu perjuangan dalam dakwah untuk mempertahankan eksistensi dan penyebarannya. Sedangkan di masa Umar Islam sudah dianggap relatif kuat baik sebagai sebuah agama maupun kekuatan politis. Dalam kasus talak, Umar dianggap tidak mempraktikkan sebagaimana yang dipahami dalam Alquran Surah al-Baqarah ayat 229, dan juga sebagaimana yang dipraktikkan oleh Rasulullah SAW. Umar mempertimbangkan bahwa talak yang berada pada pihak laki-laki berpotensi memberikan kesewenangan laki-laki untuk mempersulit status perempuan sehingga tidak memberikan manfaat kepada para perempuan apabila ucapan talak tiga sekaligus dipahami sebagai talak satu. Oleh karena itu, untuk menghindari terjadinya praktik seperti itu, maka pengucapan talak tiga sekaligus dihukumkan jatuh talak tiga akan memberikan pelajaran kepada pihak laki-laki untuk berpikir ulang menceraikan istrinya dengan pengucapan talak tiga sekaligus. Kajian yang lebih intens dalam masalah ijtihad Umar lihat Amiur Nuruddin, *Ijtihad Umar bin Khattab Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam*, Jakarta: Rajawali Press.

terjadi sehingga melahirkan inovasi dan metode hukum yang kreatif. Dengan metode dan teori hukum yang dilahirkan, menjadikan hukum sebagai sebuah rekayasa sosial (*social engineering*) untuk melakukan perubahan dalam masyarakat.⁶ Secara ringkas dapat dijelaskan bahwa umat Islam dewasa ini mendapatkan sebuah peninggalan (*turats*) yang kaya dengan metode dan teori hukum yang dapat dielaborasi untuk menjawab persoalan kekinian sehingga hukum Islam yang selama ini dinyatakan relevan dengan perkembangan zaman dapat dibuktikan dengan inovasi hukum yang kreatif sehingga berdampak bagi kemaslahtan hidup umat manusia.

Upaya pembaharuan hukum merupakan sebuah keniscayaan, dan ini sesuai dengan pesan Rasulullah SAW dalam sebuah riwayat bahwa sesungguhnya Allah mengutus pada setiap awal seratus tahun (satu abad) seseorang yang memperbaharui urusan agama umat⁷. Pembaharuan hukum Islam dilakukan baik dalam konteks mengaplikasikan apa yang telah ditegaskan oleh ayat Alquran maupun hadits, dan juga menemukan status hukum terhadap masalah-masalah baru yang belum ditemukan dari kedua sumber utama tersebut.⁸ Upaya pembaharuan terhadap hukum Islam merupakan sebuah tujuan untuk mewujudkan lahirnya paradigma berfikir baru. Di kalangan para ulama NU, ada lima ciri menonjol dalam upaya pembaharuan hukum Islam sebagaimana yang dikutip oleh Ahmad Rofiq yaitu pertama, secara kontinyu mengupayakan adanya reinterpretasi terhadap teks-teks fikih yang terdapat dalam kitab-kitab fikih untuk mencari pemaknaan yang lebih kontekstual. Kedua, definisi bermazhab harus diartikan ke arah bermazhab *manhajy* (metodologis) bukan lagi diartikan bermazhab *qauli* (tekstual). Ketiga, harus ada sebuah upaya verifikasi yang bersifat elementer untuk dapat memilah mana ajaran yang pokok dan mana ajaran yang tidak pokok atau cabang. Keempat,

⁶ Zainuddin, "Hukum Islam dan Perubahan Sosial (Menyelaraskan Realitas dengan *Maqashid al-Syariah*)" dalam Jurnal *Media Bina Ilmiah*, Volume 6, Nomor 6 Desember 2012.

⁷ Teks hadits secara lengkap lihat Abu Daud, *op.cit.*, Juz IV, hlm. 109.

⁸ Jamal Ma'mur Asmawi, *Mengembangkan Fikih Sosial K.H.M.A. Sahal Mahfudh Elaborasi Lima Ciri Utama*, Jakarta: PT. Gramedia, 2015, hlm. 48.

fikih harus dihadirkan sebagai sebuah etika sosial, bukan lagi sebuah hukum positif, dan kelima, harus diadakan pengenalan pendekatan filosofi terutama dalam masalah sosial budaya.⁹

Dalam perjalanan sejarah hukum Islam, ada dua paradigma yang dapat dijadikan sebagai acuan dalam upaya pengembangan hukum Islam yaitu paradigma yang berbasis tekstual dan kontekstual serta merespon masalah-masalah kekinian dengan beragam pendekatan. Dengan pendekatan tekstual, titik tolaknya adalah pemahaman terhadap apa yang disebutkan secara tersurat dalam *nash* untuk kemudian diterapkan dalam realita. Pendekatan seperti ini dikenal dengan sebutan *bayani*. Sedangkan pendekatan kedua yaitu kontekstual bertitiktolak pada upaya menarik sesuatu dari luar teks dengan mencari padanan dan menyesuaikan dengan konteksnya. Pendekatan seperti ini dikenal dengan sebutan *ta'lili* dan *istislahi*¹⁰ Namun satu fakta yang tidak dapat ditolak adalah bahwa dalam kerangka pembaharuan hukum Islam selamaini, sering para ulama terjebak pada pembatasan (limitasi) lapangan ijtihad. Menurut Abdurrahman Dahlan, para ulama ushul fikih sepakat bahwa hukum yang didasarkan kepada dalil Alquran dan hadits yang bersifat *qath'i* bukan menjadi objek dan wilayah ijtihad, namun *nash* syarak yang bersifat *zhanni* menjadi objek dan wilayah ijtihad yang luas.¹¹ Para mujtahid bisa melakukan kreasi dan inovasi ijtihad pada wilayah *nash* yang *zhanni*. Pendapat ini juga tergambar dalam tulisan Abdul Wahab Khallaf yang judulnya *Mashadir al-Tasyri' fii Maa la Nasha*

⁹Lihat Ahmad Rofiq, *Fiqh Kontekstual dari Normatif ke Pemaknaan Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 200, hlm. 5.

¹⁰ Lihat Romli, "Illat dan Pengembangan Hukum Islam" dalam *Intizar* Vol 20 No. 2, 2014, hlm. 234-240.

¹¹ Secara umum para ulama ushul fikih mendefinisikan *qath'i* merujuk kepada dalil hukum syarak yang dapat dipahami secara tersurat dari *nash* Alquran dan sunnah yang memiliki daya hukum yang kuat dan mengikat sehingga tidak memungkinkan untuk dilakukan takwil lain kecuali makna yang terkandung dalam *nash* tersebut. Lihat Muhammad Adib Saleh, *Tafsir an-Nusus fi al-Fiqh al-Islami Dirasah Muqaranah limanahij al-'Ulama fi Istibath al-Ahkam min Nusus al-Kitab wa al-Sunnah*, jilid I, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1983 M/1404 H, cet. III, hlm. 526. Ibn Amir al-Haj, *al-Taqrir wa al-Tahbir fi 'ilm al- Usul*, jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1996/14117, cet. I, hlm. 24. Abdul Wahab Khallaf, *'Ilm Usul al-Fiqh Wa Khulasah at-Tasyri' al-Islami*, Kuwait: Dar al-Qalam, hlm. 35

Fihi.¹² Persoalan *qath'i* dan *zhanni* sekian lama tidak pernah menjadi sebuah diskusi yang tajam, namun seiring dengan kesadaran perlunya *tajdid* atau pembaharuan hukum, adanya limitasi ijtihad pada wilayah yang *zhanni* saja dirasakan tidak akan membawa sebuah perubahan yang signifikan. Oleh karena itu, upaya pembaharuan tidak hanya terbatas pada wilayah yang *zhanni* saja, namun juga memungkinkan untuk masuk dalam wilayah yang selama ini dianggap *qath'i* oleh para ulama. Menurut Ilyas Supena dan M. Fauzi, upaya pengembangan atau pembaharuan hukum Islam tidak akan berjalan dengan baik apabila makna ijtihad tidak diperluas, dan pemaknaan ijtihad yang diperluas tidak akan terjadi apabila dikotomi *qath'i* dan *zhanni* yang selama ini dipahami masih dipertahankan karena dapat menyebabkan ambivalensi berpikir.¹³ Upaya rekonstruksi konsep ini juga pernah didengarkan oleh Abdullahi Ahmed an-Naim yang mengajukan wacana bahwa dalil yang *qath'i* adalah dalil *amm* yang berisikan nilai-nilai universal seperti keadilan, kemanusiaan dan lain-lain sedangkan dalil yang *khas* adalah dalil yang bersifat parsial.¹⁴ Secara substansi hal yang sama sudah lama diwacanakan oleh al-Thufi yang menyatakan bahwa nilai *qath'i* harus dilihat dari substansi yang dikandung oleh *nash* yaitu nilai-nilai universal seperti keadilan dan kemaslahatan.¹⁵

Terlepas dari perdebatan tentang *qath'i* dan *zhanni* sebagaimana diuraikan di atas, menurut hemat penulis, ini menunjukkan bahwa dinamika tersebut memberikan kesan kuat bahwa adanya kesadaran dari kaum muslimin untuk memperbaharui berpikir hukum dan mengaktualkannya dalam kehidupan modern saat ini. Dalam hal ini, perlu kiranya memperhatikan pendapat Ali Hasballah bahwa dalam upaya penerapan ijtihad, maka bisa saja dalil yang *qath'i*

¹² Lihat Abdurrahman Dahlan, *Ushul Fiqih*, Jakarta: Amzah, 2014, hlm. 346. Lihat Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri'i al-Islami fi Maa La Nasha Fihi*, Kuwait: Dar al-Qolam, 1972/1392.

¹³ Lihat Ilyas Supena dan M. Fauzi, *op.cit.*, hlm. 183-184.

¹⁴ Lihat Abdullah Ahmed an-Naim, *Dekonstruksi Syariah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam (Toward Reformation Civil Liberties, Human Right and International Law)*, Penerjemah Ahmad Suedy Amiruddin ar-Rany, cet. III, Yogyakarta: LKIS, 2001, hlm. 55-57.

¹⁵ Lihat Zainal Muttaqin, "Diskursus *Qath'i* dan *Zhanni* dalam Gelombang Pemikiran Hukum Islam, dalam *Syariah Jurnal Ilmu Hukum*, Nomor 1, Volume 9 Juni 2009, hlm. 46.

diinterpretasikan ulang.¹⁶ Menurut Amir Muallim dan YUSDANI bahwa *ijtihad* terhadap dalil yang *qath'i* bukan dalam konteks *istinbath al-Ahkam*, namun dalam kerangka *tathbiq al-Ahkam* yaitu menerapkan hukum yang dikandung oleh *nash* ke dalam realita yang ada.¹⁷ Dalam upaya penerapan tersebut, salah satu teori yang perlu untuk direvitalisasi adalah teori *illat hukum* (*'illah al-Hukm*) yang sering diistilahkan dengan *ta'wil al-Ahkam*. Menurut penulis, ada beberapa alasan mengapa *illat hukum* perlu diangkat ulang dalam upaya membangun fikih yang progresif dan sejalan dengan semangat pembaharuan hukum Islam yaitu pertama bahwa teori *illat* ini sudah lama diangkat oleh para ulama dalam upaya melihat adanya suatu hukum, sehingga adanya pertentangan dalam upaya rekonstruksi hukum Islam dapat dieliminir karena masih dalam kerangka *ijtihad* para ulama, dan kedua bahwa dalam *illat hukum* terkandung adanya upaya mengidentifikasi tujuan hukum yaitu tercapainya kemaslahatan dan keadilan bagi kaum muslimin sebagaimana yang akan penulis jabarkan lebih lanjut dalam bagian-bagian di bawah ini.

B. Illat Hukum dalam Perbincangan Ulama

Berbicara tentang *illat*, maka tidak lepas dari diskusi tentang *qiyas* karena *illat* merupakan salah satu rukunnya. Suatu usaha untuk menganalogikan hukum tidak akan bisa terjadi apabila faktor *illat hukum* tidak ditemukan di dalam *ashl* dan *furū'*. Prosedur seperti ini dalam referensi ushul fikih disebut dengan *illat qiyasi*¹⁸. Dalam konteks ini, pemberlakuan hukum yang terdapat di dalam sebuah peristiwa yang sudah ada ketentuan hukumnya dapat diperluas terhadap peristiwa-peristiwa lain yang belum ada ketentuan hukumnya disebabkan adanya

¹⁶ Lihat Ali Hasballah, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Dar al-Ma'rifah, 1976, hlm. 297.

¹⁷ Lihat Amir Muallim dan YUSDANI, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 1999, hlm.37.

¹⁸ Lihat Romli, *op.cit.*, hlm. 222.

kesamaan illat¹⁹.Eksistensi illat dalam sebuah hukum bertolak dari kesadaran bahwa *Syari'* dalam menetapkan hukum bertujuan untuk merealisasikan kemaslahatan bagi kehidupan manusia dan menghindarkan mereka dari kemudahratan yang mungkin mucul.²⁰ Tujuan hukum sebagaimana disebutkan tersebut dapat diketahui dari teks *nash* yang menetapkannya, yaitu melalui sifat yang menyertai hukum tersebut dan dari sifat itulah dapat diketahui illat sebuah hukum.²¹ Dalam relasi antara *nash* dan *qiyas*, illat hukum diposisikan sebagai sesuatu yang *ma'qul al-nash* atau sesuatu yang dapat dipahami dari *nash*. Dengan demikian, pemberlakuan hukum dalam skala yang lebih luas dapat dilakukan.Namun sebaliknya apabila illat hukum tidak dapat diidentifikasi dalam sebuah *nash*, maka *nash* tersebut hanya bisa dikategorikan dalam konteks *manthuq* dan *mafhumiya* saja, dan *qiyas* tidak dapat dilakukan.²²

Secara etimologi illat berarti penyakit (*al-Maradh*)²³ dan alasan yang mendorong dilakukannya suatu perbuatan. (*al-Ba'its 'ala al-Fi'il*). Ali Hasballah mengartikan illat sebagai sesuatu yang dari wujudnya menyebabkan wujud yang lain berdasarkan akal.²⁴Dari pengertian bahasa tersebut ada beberapa rumusan terminologi illat yang dikemukakan oleh para ulama diantaranya seperti yang dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhaili bahwa illat adalah suatu sifat yang konkrit dan dapat dipastikan keberadaannya pada setiap pelakunya dan menurut sifatnya dapat mewujudkan tujuan hukum yaitu tercapainya sebuah kemaslahatan (*maa syara al-hukmu 'indahu tahqiqan lil maslahati al-muarraf lil hukmi*).²⁵ Muhamamd Abu Zahrah mendefinisikan illat sebagai suatu sifat yang jelas, tetap dan sesuai dengan dasar hukum.²⁶ Shaufi Hasan Ibnu

¹⁹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqih*, Jakarta: Kencana, 2008, hlm. 350.

²⁰ Abdurrahman Dahlan, *op.cit.*, hlm. 164.

²¹ Amir Syarifuddin, *op.cit.*, hlm. 350-351.

²² Lihat' Atha bin Khalil, *Ushul Fiqih, Kajian Ushul Fiqih Mudah dan Praktis*, Penerjemah Yasin as-Siba'I, Bogor: Pustala Thariqul Izzah, 2011, hlm. 113.

²³ Ibnu Manzur, *Lisan al-Arabi*, Jilid IV, Beirut: Dar al-Ma'arif, t.th. hlm. 3080.

²⁴ Ali Hasballah, *op.cit.*, hlm. 138.

²⁵ Lihat Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1989, hlm. 646.

²⁶ Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al'Arabi, t.th, hlm. 188.

Tholib menjelaskan bahwa illat adalah suatu sifat yang terdapat di dalam kasus *ashal* dan juga kasus *furu'*, dan illat tersebut menjadi hikmah yang menjadi tujuan syarak dan dipat diketahui dengan akal. Illat bisa juga diartikan sebagai suatu sifat yang nampak dan pasti yang mana hukum dibangun atas dasar illat tersebut, dan ada tidaknya sebuah hukum sangat tergantung dengan adanya illat tersebut.²⁷ Terminologi di atas menggambarkan adanya diskusi para ulama ushul fikih klasik dalam memahami hakikat illat ketika dihubungkan dengan hukum. Perbedaan ini sangat dipengaruhi oleh diskursus dalam ilmu kalam. Dalam diskursus tersebut, ada tiga kalimat yang menjadi poros perbedaan yaitu apakah illat itu adalah *ba'its* (pendorong), *muatsir* (pemberi pengaruh), ataukah *mu'arif* (pemberi tahu). Apabila illat diartikan sebagai *ba'its*, maka illat diposisikan sebagai sesuatu yang mengandung hikmah yang pantas menjadi tujuan hukum. Apabila diartikan sebagai *mu'atsir*, illat dipahami sebagai sesuatu yang memberikan pengaruh terhadap hukum sehingga dapat diidentifikasi suatu maslahat dan mafsadat. Apabila diartikan sebagai *mu'arif*, illat hukum diposisikan sebagai pemberi tanda adanya hukum yang bisa tidak terikat dengan kewajiban adanya *nash*. Di kalangan Asy'ariyah pada umumnya menerima konsep illat sebagai sebuah *al-Mua'rif*, yang sepadan dengan makna '*alamah* dan *amarah* (tanda adanya suatu hukum). Mereka menolak illat hukum sebagai *al-Ba'its*, dan *mu'atsir*. Namun pemaknaan ini tidak diakui secara utuh di kalangan Asy'ariyah yang pada umumnya bermazhab fikih Syafi'i, misalkan Al-Amidi, Ibn Hajib bahkan al-Ghazali mengartikan illat sebagai sebuah *al-Ba'its*.²⁸ Menurut Ridzwan bin Ahmad, bahasa apapun yang digunakan oleh para ulama dalam memahami hakikat illat, semua mempunyai maksud yang sama bahwa illat bisa dijadikan sebagai sebuah titik tolak untuk mengidentifikasi adanya hukum

²⁷ Shaufi Hasan Ibnu Thalib, *Tathbiq al-Syariah al-Islamiah fii al-Bilad al-Arabiyah*, t.tp: Dar al-Nadhad al-Arabiyah, 1995, hlm. 148.

²⁸ Lihat Ridzwan Bin Ahmad, "Permasalahan Ta'lil al-Ahkam Sebagai Asas Penerimaan Maqashid al-Shari'ah Menurut Ulama Usul dalam Jurnal *Fiqh*.No. 5 2008, hlm. 184-191. Lihat Pula Amir Syarifuddin, *op.cit.*, hlm. 351-352.

(*ta'lil al-Ahkam*) dan Allah lah yang sesungguhnya menentukan segala hukum, bukan illat itu sendiri. Dengan demikian, perbedaan yang terjadi hanya pada tataran konsep dan pendekatan yang digunakan. Berbeda dengan mu'tazilah yang memahami illat sebagai *al-mu'arif* secara independen dalam menemukan hukum, tanpa terikat dengan adanya *nash*.²⁹

Dalam menetapkan suatu sifat sebagai illat hukum, para ulama menentukan beberapa syarat atau kriteria di antaranya menurut Wahbah al-Zuhaili yaitu pertama, bahwa illat hukum itu merupakan suatu sifat yang jelas dan dapat dijangkau dan diketahui oleh panca indera. Ini berarti bahwa suatu sifat di luar tangkapan panca indera dianggap sebagai suatu sifat yang samar dan tidak dapat dijadikan sebagai illat hukum. Kedua, sifat yang akan dijadikan illat bersifat pasti dan dapat dipastikan ada pada *furu'*. Ketiga, sifat yang akan dijadikan illat mempunyai kesesuaian dengan hukum. Keempat, sifat tersebut tidak terbatas hanya ada pada *ashal*, dan kelima sifat yang akan dijadikan sebagai illat hukum berlaku umum³⁰ Di samping syarat yang sudah disebutkan di atas, ada beberapa syarat lain yang masih diperselisihkan para ulama. Amir Syarifuddin merangkumnya dalam sembilan poin yaitu pertama, penggunaan hikmah yang tidak terukur sebagai illat (*al-Hikmah al-Mujarradah*). Kedua, penggunaan illat '*adami* (negatif/kata tidak) untuk hukum *tsubuti*. Ketiga, penggunaan illat *qashirah*, yaitu illat yang mungkin terdapat pada suatu tempat tertentu, tidak terdapat pada lainnya. Keempat, penggunaan sifat *murakkab* sebagai illat. Kelima, penggunaan hukum syarak sebagai illat untuk hukum syarak yang lain yang hukumnya juga hakiki. Keenam, penggunaan dua illat untuk satu hukum. Ketujuh, penggunaan satu illat untuk dua hukum baik yang bersifat *tsubuti* maupun dalam bentuk

²⁹ Lihat Ridzwan bin Ahmad, *op.cit.*, hlm. 190-191.

³⁰ Lihat Wahbah al-Zuhaili, *op.cit.*, Jilid II, hlm. 652-658.

nafi. Kedelapan, penggunaan *isim laqab* sebagai illat hukum. Kesembilan, penggunaan sifat *muqaddar* sebagai illat hukum.³¹

Dengan adanya syarat yang ditentukan sebagaimana disebutkan di atas, para ulama berbeda dalam memahami apakah illat mempunyai arti yang sama dengan hikmah. Menurut Al-Amidi ada tiga pendapat dalam hal ini yaitu pertama hikmah tidak boleh dijadikan sebagai illat hukum apabila tidak ada batasan yang jelas. Kedua, Sebagian ulama Maliki dan Hanabilah menjadikan hikmah sebagai illat, dan ketiga, apabila suatu sifat jelas dan terukur, maka hikmah tidak bisa dijadikan sebagai illat hukum, namun sifat tersebutlah yang menjadi illatnya. Namun sebaliknya apabila hikmah yang bersifat jelas dan terukur, maka hikmah tersebut bisa menjadi illat hukum bukan sifat.³² Apabila dicermati pendapat para ulama tentang definisi dan syarat illat, maka illat biasanya diposisikan sebagai sesuatu yang konkrit seperti suatu sifat yang tampak dan mengikat, dapat diketahui oleh akal, panca indera ataukah darisebuah tradisi seperti baik dan buruk. Sedangkan hikmah adalah sesuatu yang abstrak, yang tidak dapat diukur dan diketahui baik melalui akal maupun panca indera bahkan sifatnya yang terkadang tidak tetap sesuai dengan adanya perubahan kondisi atau budaya. Contoh yang jelas seperti praktik adanya *rukhsah* bagi seorang musafir. Adanya *rukhsah* menurut sebagian ulama yang berbasis illat adalah karena adanya *safar* yang ditentukan dengan jarak tertentu. Sedangkan menurut ulama yang berbasis hikmah, bahwa adanya *rukhsah* merupakan wujud untuk menghilangkan adanya *masyaqah* yang ditimbulkan dari adanya *safar*. *Safar* dipahami sebagai sebab adanya kebolehan untuk melakukan

³¹ Penjelasan yang lebih panjang tentang persoalan ini lihat Amir Syarifudiin, *op.cit.*, hlm. 356-362.

³² Lihat Syaifuddin Abi al-Hasan Ali bin Abi Ali Ibnu Muhammad Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Jilid III, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1404 H, hlm. 140. Lihat pula Muhammad Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: t.p., 1991, hlm. 268-269.

rukshah, namun yang tetap menjadi illat atau hikmahnya adalah kemaslahatan atau kemafsadatan.³³

Untuk menemukan atau menentukan adanya illat dalam suatu hukum para ulama merumuskan beberapa metode yang disebut dengan *masalik al-'Illah* atau *tariqah istbat 'illah al-Hukm*.³⁴ Namun dalam merincikan jumlah metode tersebut, para ulama berbeda pendapat.³⁵ Secara umum dapat disimpulkan ada tiga metode yang dapat diterapkan dalam proses pencarian illat, dan *nash* yang terdiri dari Alquran dan Sunnah menempati kedudukan pertama,³⁶ untuk kemudian disusul oleh ijmak dan ijtihad,³⁷ atau menurut Ali Hasballah disebut dengan *al-Munasabah*.³⁸

Menentukan illat dengan metode ijtihad dapat ditempuh dengan tiga cara yaitu pertama, *Takhrij al-Manath*, yaitu pengkajian dan penelitian terhadap illat yang *nash* atau ijmak menunjukkan ketentuan hukumnya tanpa menyebutkan illatnya. Dalam hal ini upaya yang dilakukan dengan jalan *istinbath*. Contohnya seperti sifat memabukkan di dalam khamar di

³³ Lihat, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Kahsmiyi al-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid I, Tahqiq Syeikh Abdullah Darraz, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th., hlm. 196.

³⁴ Muhammad al-Khudari Bek, *Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988/1409, hlm. 325.

³⁵ Fakhruddin Ar-Razi misalkan, menyebutkan ada sepuluh macam jalan. Al-Syaukani ada sebelas jalan. Sedangkan Muhammad Khudari Bek, Abd al-Wahab Khallaf, dan 'Ali Hasballah hanya menyebutkan ada tiga. Sedangkan Abdullah Darraj dan Muhammad Abu an-Nur Zahir menyebutkan ada sembilan. Lihat. Fakh al-Din Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husain ar-Razi, *al-Mahsul fi 'ilm Ushul al-Fiqh*, Beirut: Muassasah al-Risalah, Juz. VI, cet. III, 1997/1418, hlm. 68. Muhammad ibn 'Ali bin Muhammad al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haq min 'ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th., hlm. 209. Muhammad al-Khudari Bek, *loc.cit.* Abdul Wahab Khallaf, *op.cit.*, hlm. 74. Ali Hasballah, *op.cit.* h. 146. Abū Ishaq Ibrahim ibn Mūsa al-Khasmiyal-Syatibi, *op.cit.*, Juz IV, hlm. 47. Muhammad Abu al-Nur Zahir, *Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th., hlm. 65.

³⁶ Menurut al-Syaukani para ulama berbeda pendapat, apakah mendahulukan *nash* ataukah ijmak.. Pendapat pertama, *nash* lebih utama dibandingkan ijmak dannash sendiri menjadi landasan dasar bagi ijmak. Pendapat yang kedua ijmak lebih kuat dibandingkan *lafz zahir* dari *nash*. Al-Syaukani termasuk yang mendahulukan ijmak dibandingkan *nash*. Begitu pula al-Amidi dan Muhammad al-Khudari Bek. Sedangkan al-Baidawi, Abu Zahrah, Abd al-Wahab Khallaf termasuk ke dalam kelompok yang mendahulukan *nash* dibandingkan ijmak. Lihat Syaifuddin Abi al-Hasan Ali ibn Abi Ali ibn Muhamad al-Amidi, *op.cit.*, hlm. 171. Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Syaukani, *op.cit.* hlm. 210 dan Muhammad al-Khudari Bek, *loc.cit.*; Syamsuddin Mahmud Abdur Rahman al-Ashfihani, *Syarh al-Minhaj li al-Baidhawi*, Jilid II, Riyadh: Maktabah al-Rusyid, 1999, hlm. 669. Abu Zahrah, *op.cit.* hlm. 192. Abd al-Wahab Khallaf, *op.cit.* hlm. 75.

³⁷ Muhammad Abu Zahrah, *op.cit.*, hlm. 193.

³⁸ Ali Hasballah, *op.cit.* hlm. 184-185.

tentukan sebagai illat bagi hukum haramnya khamar.³⁹ 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.⁴⁰ Dalam hal ini upaya yang dilakukan dalam bentuk verifikasi sifat-sifat yang terdapat dalam *nash* apakah layak untuk dijadikan sebagai illat hukum 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 Ramadan. 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 Ramadan sebagai illat hukum memerdekakan budak.⁴¹ Sedangkan jalan yang ketiga adalah *tahqiq al-Manath*, yaitu penelitian untuk mengetahui dan memastikan adanya illat pada *furu'* setelah diketahui adanya illat tersebut pada *ashal* baik illat tersebut terdapat dalam *nash* dan ijmak 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.⁴² Ketiga metode di atas mempunyai suatu korelasi yang

³⁹ Syaifuddin Abi al-Hasan Ali ibn Abi Ali ibn Muhammad al- Amidi, *op.cit.* hlm. 204.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ 'AliHasballah, *op.cit.* hlm. 146.

⁴² Syaifuddin Abi al-Hasan Ali ibn Abi Ali ibn Muhammad al- Amidi, *loc.cit.*, Muhammad Abu Zahrah, *op.cit.* hlm. 194. Ali Hasballah, *op.cit.* hlm. 147-148.

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*⁴³.

Menurut al-Syatibi, *tahqiq al-Manath* merupakan metode yang akan selalu relevan dalam upaya mengidentifikasi illat dalam hukum, karena sifatnya yang selalu memfokuskan kepada upaya mengkaitkan problem hukum yang ada di tengah kehidupan masyarakat dengan kandungan makna yang terdapat dalam *nash*. Ini berbeda dengan metode *takhrij al-Manath* dan *tanqih al-Manath*⁴⁴ Lebih lanjut al-Syatibi menyatakan bahwa dalil *syara'* didasarkan atas dua hal yaitu *tahqiq al-Manat* dan hukum itu sendiri. *Tahqiq al-Manath* bersifat ijthadi 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 di jauhi.⁴⁵ Dalam konteks ini, al-Syatibi sudah begitu jauh mengelaborasi metode illat sebagai salah satu cara pengembangan hukum dengan menitik beratkan kepada prinsip-prinsip umum yang terkandung dalam *nash* dan menetapkan tujuan moral sosial yang terkandung dalam setiap legislasi Alquran yang dikenal dengan konsep *maqasid al-Syari'ah*.

Senada dengan Syatibi, Ibn Taimiyyah dalam kitab *Majmu' al-Fatawa* menyatakan bahwa *tahqiq al-Manath* adalah upaya *Syari'* menetapkan suatu hukum dengan makna yang umum (*kulli*) untuk kemudian diijthadkan dalam berbagai peristiwa-peristiwa yang berkembang

⁴³ *Ibid*

⁴⁴ Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Khasmiyal-Syatibi, *op.cit*, Juz IV., hlm. 47.

⁴⁵ *Ibid*, Jilid II, hlm. 31-32.

untuk dicarikan suatu ketetapan hukumnya. Dengan demikian menurut Ibn Taimiyyah, pola ini berbentuk *qiyas al-Tamsil* atau *qiyas al-Syumulyang* memasukkan hukum parsial kedalam bentuk hukum yang *kulli*.⁴⁶ Metode *tahqiq al-Manath* seperti ini pada umumnya ditolak jumbuh ulama yang mengakui eksistensi *qiyas* sebagai suatu metodologi hukum. Al-Gazali sebagaimana yang dikutip oleh al-Syaukani menyebutkan *tahqiq al-Manath* tidak bisa dikategorikan ke dalam bentuk *qiyas*. Pola tersebut harus dikategorikan sebagai salah satu bentuk ijtihad, karena ijtihad sendiri tidak diperselisihkan eksistensinya, sedangkan *qiyas* masih diperselisihkan.⁴⁷

C. Peran Illat Hukum dalam Fikih Progresif

Fikih dalam literatur keislaman sering diartikan sebagai norma hukum syarak yang mengatur perbuatan manusia (*mukallaf*) yang dirumuskan (*mustanbithah*) dari dalil-dalil syarak yang parsial. Karena mengatur perbuatan dan dirumuskan dari dalil syarak, maka fikih berkarakter dinamis dan *interpretable*. Ini berbeda dengan pengertian syariat yang bersifat statis dan absolut, dan karenanya bersifat *uninterpretable*. Dalam hal ini sering terjadi kerancuan dengan menyamakan makna fikih dengan Syariat. Fikih sebagai produk mujtahid tentu saja berbeda dengan syariat yang sering identik dengan wahyu, yang berarti di luar jangkauan manusia. Ahli fikih disebut dengan *faqih/ fuqaha*, sedangkan pembuat syariat disebut dengan *Syari'*.⁴⁸

Fikih sebagai sebuah hukum dituntut untuk dinamis, realistis, dan elastis terutama ketika mengatur tentang interaksi manusia. Norma fikih yang dibangun atas dasar *nash* harus pula bersinergi dengan faktor sosial budaya, pengetahuan untuk menuju fikih yang relevan. Ini

⁴⁶ Lihat, Ahmad ibn Abdul Halim Ibn Taimiyyah, *Majmu' al-Fatawa*, Jilid XIX, t.tp: al-Majlis al-Islami al-Asyawi Lajnah al-Da'wah wa al-Ta'lim, 1997, hlm. 16-17.

⁴⁷ Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-Syaukani, *loc.cit.* hlm. 222.

⁴⁸ Lihat ulasan yang lebih luas tentang perbedaan fikih dan syariat dalam A. Qadri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media, 2002, hlm. *ibid*, hlm. 47-57.

sudah diisyaratkan dengan kaidah hukum yang dirumuskan oleh para ulama bahwa berubahnya suatu hukum sangat erat kaitannya dengan perubahan masa dan tempat.

Kaidah di atas mengisyaratkan bahwa fikih sebagai sebuah hukum harus dibangun atas dasar progresifitas.⁴⁹ Produk fikih tidak bisa hanya dipahami secara tekstual sebagaimana yang telah dirumuskan oleh para ulama masa lalu, namun menjadi tugas para ulama sekarang bagaimana fikih beserta teori dan metodologisnya tersebut dapat relevan di masa sekarang dan yang akan datang sehingga fikih akan selalu *up to date*, kontekstual dan fleksibel. Fikih dalam penerapannya sebagaimana hukum pada umumnya juga harus berjalan pada asas dan tujuannya untuk merealisasikan kemaslahatan hidup manusia. Para ulama dengan intelektualitas yang luar biasa sudah mewariskan kepada generasi sesudahnya banyak teori fikih dan metode yang masih relevan untuk digunakan dengan mengedepankan kontekstualitasnya. Yang perlu digarisbawahi adalah bahwa teori fikih dan metode yang dibuat oleh para ulama terdahulu bukanlah sesuatu yang sakral sebagaimana Alquran dan hadits, bukanlah sesuatu yang tidak tersentuh oleh sebuah inovasi ulama kontemporer. Makna yang dikandung oleh Alquran dan hadits saja menurut para ulama masih bisa dipahami secara kontekstual, apalagi teori dan metode hukum yang dibangun oleh manusia. Oleh karena itu, tidak ada teori hukum dan metode yang bersifat mutlak. *Qiyas*

⁴⁹Paradigma progresif dicetuskan pertama kali oleh Sapjito Raharjo sebagai kritik terhadap kuatnya paradigma hukum positivistik yang dibangun dengan cara pandang yang sangat tekstualis dan dianggap membelenggu fleksibilitas hukum. Hukum dipahami sebagaimana yang terdapat dalam norma hukum sehingga kadang keadilan substantif dari hukum itu sendiri tidak terpenuhi. Cara pandang tekstualis dan formalistik dalam hukum tidak lah salah sebab walau bagaimana pun juga hukum harus terikat dengan norma yang dikandungnya. Namun dalam hukum progresif, hukum bertolak dari sebuah anggapan bahwa sesungguhnya hukum merupakan sebuah institusi yang bertugas untuk merealisasikan nilai keadilan dan kemaslahatan bagi manusia. Dalam konteks ini hukum bertindak bukan sebagai *model of reality* atau representasi dari realitas saja namun juga bertindak sebagai *model for reality* atau konsep bagi realitas, sehingga hukum mempunyai sifat aktif. Lihat Maulidi, "Paradigma Progresif dan Maqashid Syariah: Manhaj Baru Menemukan Hukum Responsif", dalam *Asy-Syir'ah Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol.49 No 2 Desember 2015, hlm. 252-255.

misalkan, walaupun secara umum ulama menerima sebagai metode hukum yang bisa diterapkan, namun sebagian kecil ulama menolaknya, begitu pula dengan istihsan.

Salah satu teori hukum yang perlu diaktualkan dan dikontekstualkan perannya dalam upaya mewujudkan fikih progresif adalah teori illat hukum atau dalam istilah ulama ushul fikih disebut dengan *ta'lil al-Ahkam*. *Ta'lil al-Ahkam* diartikan sebagai suatu usaha untuk mewujudkan adanya suatu sebab atas suatu hukum. Dalam hal ini *ta'lil al-Ahkam* menjadi sebuah pendekatan dalam memahami hukum baik dengan analogi (*qiyas*) ataupun dengan mengetahui tujuan dari sebuah hukum. Di samping itu pula, istilah *ta'lil al-Ahkam* merupakan representasi dari penggunaan akal terhadap hukum di mana para ulama ada yang mengapresiasinya dan sebagian lain ada yang menolaknya.⁵⁰ Menurut Rizwan bin Ahmad, ada empat manfaat kegunaan *ta'lil al-Ahkam* yaitu pertama, menjadi dasar utama dalam upaya memahami, dan merealisasikan *maqashid al-Syariah*. Kedua, merupakan salah satu rukun *qiyas* dalam upaya “melebarkan” keberlakuan hukum yang terdapat dalam *nash* ke persoalan hukum yang baru. Ketiga, dengan *ta'lil al-Ahkam*, dapat ditemukan illat hukum yang sesuai dengan perpektif jumhur ulama yaitu illat yang jelas dan terukur. Keempat, dapat dijadikan sarana untuk menggunakan metode yang lain selain *qiyas* dalam *me-istimbath*-kan dan menerapkan hukum, baik dengan menggunakan istihsan, *mashlahah al-Mursalah*, *sad al-Dzariat* yang walaupun diperlesihkan para ulama, namun sepakat dengan tujuannya yaitu merealisasikan kemaslahatan bagi manusia.⁵¹

Selama ini apabila berbicara tentang illat hukum, maka akan selalu dikaitkan dengan *qiyas*, padahal illat dalam *qiyas* bersifat konkrit dan statis sehingga dianggap hanya terfokus pada usaha mencari kesamaan illat pada kasus yang terdapat pada *nash syarak (nushus al-Syariah)* dengan kasus baru yang tidak terdapat pada *nash Syarak'i*. Cara ini dalam kajian ushul fikih

⁵⁰ Lihat Ridzwan bin Ahmad, *op.cit.*, hlm. 170.

⁵¹ *Ibid*, hlm. 175-177.

sering disebut dengan pendekatan *illat qiyasi*.⁵² Pendekatan dengan *illat qiyasi* sampai kapan pun masih relevan untuk diterapkan, terutama dengan adanya kasus yang serupa sebagaimana di sebutkan di atas. Musthafa Ahmad al-Zarqa mengungkapkan bahwa Alquran dan Sunnah dalam gaya bahasa memuat tentang *illat* dan tujuan hukum yang dimaksudkan untuk sebuah ketentuan hukum sehingga untuk kasus yang serupa dapat dianalogikan dengan apa yang terdapat dalam kedua sumber hukum tersebut pada setiap zaman.⁵³ Namun dalam kerangka pengembangan hukum Islam, menjadikan *illat qiyasi* sebagai metode dalam konteks *illat* tidak cukup, dan harus dilakukan pengembangan teori *illat* kearah yang lebih dinamis. Usaha tersebut dapat dilakukan dengan menjadikan *illat* sebagai *illat tasyri'*. *Illat tasyri'* adalah menjadikan *illat* sebagai poros dalam menentukan ada atau tidak adanya suatu hukum. Oleh karena itu, *illat* menjadi dasar dalam upaya adanya perubahan hukum.⁵⁴ Fungsi *illat* seperti ini berangkat dari sebuah keyakinan bahwa ketentuan-ketentuan hukum yang diturunkan oleh Allah untuk mengatur perilaku manusia sebagai subjek hukum memiliki nilai logis dan hikmah tertentu yang ingin dicapai.⁵⁵ Dalam konteks ini, para ulama sudah mengisyaratkan perlunya ada *illat tasyri'* ini dengan ungkapan bahwa hukum sangat terkait dengan *illatnya*. Ada dan tidak adanya hukum tergantung pada ada dan tidak adanya *illat*.⁵⁶ Contoh penggunaan '*illat tasyri'*' ini adalah seperti praktik khalifah Umar bin Khattab yang sudah disebutkan pada bagian terdahulu.

Salah satu cara menerapkan *illat tasyri'* ialah dengan menghubungkan *illat* dengan konsep maslahat dan mafsadat. Dalam konteks ini, maslahat dan mafsadat merupakan bagian dari proses *ta'lil al-Ahkam*. Dalam proses ini, *illat* hukum yang dirumuskan dari *nash* bukan

⁵² Lihat Muh. Nashirudin, "Ta'ili Ahkam dan Pembaharuan Hukum Islam" dalam Jurnal *Ahkam* Vol XV No.1, Januari 2015, hlm. 21. Lihat Pula Romli, *op.cit.*, hlm. 223.

⁵³ Lihat Muastahafa Ahmad al-Zarqa, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial: Studi Komparatif Delapan Mazhab Fikih*, terjemahan Ade Dedi Rohayana, Jakarta: Riora Cipta, 2000, hlm. 7.

⁵⁴ Lihat Romli, *op.cit.*, hlm. 227.

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 222

⁵⁶ Lihat Jamal Ma'mur Asmani, *op.cit.*, hlm. 87.

dijadikan sebagai penentu ada atau tidaknya sebuah hukum, namun dilihat dari aspek tujuan dari adanya illat hukumnya yaitu demi terealisirnya kemaslahatan dan menghindarkan kemudharatan. Menjadikan maslahat dan mafsadat sebagai bagian proses *ta'lim al-Ahkam* sesungguhnya merupakan cara untuk tidak meninggalkan teks sama sekali, namun juga tanpa mengabaikan prinsip elastis dan fleksibelnya hukum Islam sehingga hukum Islam yang progresif dapat terealisirkan.⁵⁷ Maslahat diartikan sebagai perolehan kemanfaatan dan penolakan terhadap kesulitan bagi kehidupan manusia, dan ini merupakan tujuan dari adanya hukum.⁵⁸

Konsep maslahat dan mafsadat merupakan bagian dari teori *maqashid al-Syariah* yang sudah sekian lama menjadi perhatian para ulama dalam upaya perumusan hukum. Konsep maslahat yang abstrak akan melahirkan pertimbangan hukum yang terlalu liberal apabila pengertian maslahat itu sendiri tidak diberikan limitasi atau batasan. Namun sebaliknya apabila penilaian maslahat atau tidak hanya didasarkan secara tekstual malah akan menjadikan hukum Islam terasa sempit, kehilangan substansinya sebagai norma syarak yang bertujuan merealisasikan kemaslahatan hidup manusia. Secara prinsip, kemaslahatan yang diinginkan dalam konteks hukum adalah sebuah kemaslahatan yang sifatnya universal, sejati, bersifat duniawi dan ukhrawi, lahir dan bathin dan berlaku sepanjang masa. Ini terkait dengan hukum Islam yang selalu relevan dengan kemaslahatan hidup manusia di mana pun dan kapan pun.

Terkait dengan pemahaman maslahat secara teks, para ulama dulu menyatakan bahwa segala ketentuan yang disebutkan oleh *nash* secara *zhahir* sesungguhnya mengandung dan membawa kemaslahatan hidup bagi manusia. Kalimat perintah (*amr*) dalam *nash* misalkan, sesungguhnya mengandung kemaslahatan dalam penerapannya, dan sebaliknya kalimat larangan (*nahy*) mengandung bentuk penghindaran terhadap kemudharatan. Dengan demikian, konsep

⁵⁷ Muh. Nashiruddin, *op.cit.*, hlm. 25.

⁵⁸ Lihat Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, Yogyakarta: UII Press, 2002, hlm.154.

maqashid al-Syariah dipahami secara tekstual. Imam al-Syatibi mengajukan teori *istiqra* (induktif) dalam upaya mengelaborasi prinsip yang dipahami para ulama sebagaimana di atas. Menurutnya bahwa untuk mengetahui adanya *maqashid al-Syariah* tidak cukup hanya melalui pemahaman literal saja, namun juga harus melibatkan pengetahuan tentang tujuan dan asas dari adanya hukum yang justru berada di luar bagian teks itu sendiri. Oleh karena itu, dalam mengetahui prinsip *maqashid al-syariah* yang memuat konsep maslahat dan mafsadat tidak cukup dengan pemahaman terhadap teks yang berdiri sendiri, namun juga pengetahuan tujuan dan asas dari hukum yang terdapat dalam teks-teks lain akan melahirkan sebuah konsep yang utuh tentang hukum dan memuat *maqashid al-Syariah*.⁵⁹

Menurut Thahir ibn Asyur sebagaimana yang dikutip oleh Muh. Nashiruddin bahwa dalam hubungan antara illat hukum dan *maqashid al-Syariah* perlu dilakukan dengan metode *istiqra'* yang ditempuh dengan dua cara yaitu pertama, dengan melakukan kajian semua hukum yang diketahui illatnya. Dengan melakukan penelitian terhadap illat, maka akan memudahkan untuk mengetahui *maqashid al-Syariah*. Kedua, meneliti dalil-dalil hukum yang mempunyai kesamaan illat sampai ada keyakinan bahwa illat tersebut merupakan tujuan ditetapkannya hukum. Sebagai contoh banyaknya perintah untuk memerdekakan budak menunjukkan bahwa *maqashid al-Syariah*-nya adalah *hurriyah* atau kebebasan.⁶⁰

Menerapkan *ta'lil al-Ahkam* dengan illat *syara'* yang berorientasi kepada *maqashid al-Syariah* tentu saja tidak lepas dari pemaknaan illat sebagai sebuah hikmah. Al-Syatibi mengartikan illat adalah hikmah hukum yaitu tercapainya kemaslahatan dan menghindari kemudharatan. Mengartikan illat dengan hikmah akan menjadikan hukum lebih dinamis dan terbuka dan memiliki jangkauan yang lebih luas dalam mewujudkan sebuah kemaslahatan. Harus

⁵⁹ Lihat Muh. Nashiruddin, *op.cit*, hlm. 25.

⁶⁰ *Ibid*, hlm. 25-26.

dipahami pula bahwa al-Syatibi harus didudukkan dalam konteks mazhab Maliki yang menyatakan bahwa kesesuaian antara illat dengan hukum bisa saja dalam bentuk *al-Munasib al-Mursal*, yaitu illat hukum yang tidak disebutkan oleh *nash* dan tidak pula disebutkan dalam *nash* yang lain, namun mengandung sebuah kemaslahatan.⁶¹

Menurut hemat penulis, illat dan hikmah dalam upaya penerapan illat *syar'* tidak perlu dikontradiktifkan, karena illat yang dapat dijadikan sebagai landasan hukum sebagaimana perspektif ulama umumnya, harus mempunyai suatu kandungan hikmah yang merupakan tujuan akhir dari rumusan hukum. Oleh karena itu, apabila suatu hukum tanpa adanya kandungan hikmah sama saja sebuah kebodohan yang tidak akan mungkin ada dalam hukum-hukum syarak. Praktik seperti ini sudah ditunjukkan oleh Umar bin Khattab. Inilah yang dimaksudkan perlunya integrasi illat dan hikmah sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, sebagaimana yang diinginkan oleh K.H. Sahal Mahfudz, sehingga fikih progresif yang berorientasi kepada kemaslahatan hidup manusia tercapai.⁶²

D. Penutup

Dengan papara di atas dapat disimpulkan bahwa, illat hukum dalam upaya pembaharuan hukum Islam masih sangat relevan untuk saat ini baik dalam konteks *illat qiyasi* maupun *illat syar'i*. Revitalisasi illat hukum dimaksudkan untuk mengembalikan fungsi illat sebagai poros utama melakukan ijtihad dalam kerangka pembaharuan hukum Islam untuk mewujudkan fikih yang progresif dengan dinamika perkembangan hidup manusia. Menjadikan illat *taysri'* yang lebih dinamis, terbuka sebagai paradigma rasionalisasi hukum akan membuat fikih lebih elastis dan fleksibel. Teori ada dan tidak adanya hukum tergantung dengan illat tidak dipahami sebagai illat hukum yang statis saja, terikat sebagaimana dalam illat *qiyasi*, namun illat haruslah

⁶¹ Lihat Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum Islam Dewan Hisbah Persis*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999, hlm. 65.

⁶² Lihat Jamal Ma'mur Asmani, *op.cit.*, hlm. 88.

mengandung hikmah yang menjadi tujuan hukum yaitu merealisasikan kemaslahatan dan menghilangkan kemudharatan dengan jalan integrasi antara illat dengan hikmah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Daud, Imam, *Sunan Abi Daud*, Bandung: Dahlan, t.th, j. III
- Abu Zahrah, Muhammad, *Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al'Arabi, t.th..
- Ahmad, Ridzwan Bin, "Permasalahan Ta'lil al-Ahkam Sebagai Asas Penerimaan Maqashid al-Shari'ah Menurut Ulama Usul dalam *Jurnal Fiqh*. No. 5 2008
- Al-Amidi, Syaifuddin Abi al-Hasan Ali ibn Abi Ali ibn Muhammad, *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Jilid III, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1404 H.
- Al-Ashfihani, Syam ad-Din Mahmud Abd ar-Rahman, *Syarh al-Minhaj li al-Baidhawi*, Jilid II, Riyadh : Maktabah al-Rusyd, 1999.
- Al-Haj, Ibn Amir, *al-Taqrir wa al-Tahbir fi 'ilm al-Usul*, jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1996/14117, cet. I.
- Al-Razi, Fakh al-Din Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husain, *Op.Cit.*
- Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, Mesir: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1967.
- Al-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Kahsmiyi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Jilid I, Tahqiq Syeikh Abdullah Darraz, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th..
- Al-Syaukani, Muhammad ibn 'Alibin Muhammad,
- Al-Zarqa, Musthafa Ahmad, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial: Studi Komparatif Delapan Mazhab Fikih*, terjemahan Ade Dedi Rohayana, Jakarta: Riora Cipta, 2000.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- An-Naim , Abdullah Ahmed, *Dekontruksi Syariah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam (Toward Reformation Civil Liberties, Human Right and International Law)*, Penerjemah Ahmad Suedy Amiruddin ar-Rany, cet. III, Yogyakarta: LKIS, 2001.
- Arief, Abdus Salam, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam Antara Fakta dan Realita Kajian Pemikiran Hukum Syaikh Mahmud Syaltut*, Yogyakarta, LESFI, 2003.
- Asmawi, Jamal Ma'mur, *Mengembangkan Fikih Sosial K.H.M.A. Sahal Mahfudh Elaborasi Lima Ciri Utama*, Jakarta: PT. Gramedia, 2015.
- Azizy, A. Qodri, *Eklektisisme Hukum nasional Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Bek, Muhammad al-Khudari, *Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1988/1409.
- Dahlan, Abdurrahman, *Ushul Fiqih*, Jakarta: Amzah, 2014.

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

Hasballah, Ali, *Ushul al-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Dar al-Ma'rifah, 1976.

Ibn Taimiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim, *Majmu' al-Fatawa*, Jilid XIX, t.tp.: al-Majlis al-Islami al-Asyawi Lajnah ad-Da'wah wa at-Ta'lim, 1997.

Khallaf, Abdul Wahab, *'Ilm Usul al-Fiqh Wa Khulasah at-Tasyri' al-Islami*, , Kuwait: Dar al-Qalam.

_____, *Mashadir al-Tasyri'i al-Islami fi Maa La Nasha Fih*, Kuwait: Dar al-Qolam, 1972/1392.

Khalil, Atha bin, *Ushul Fiqih, Kajian Ushul Fiqih Mudah dan Praktis*, Penterjemah Yasin as-Siba'i, Bogor: Pustala Thariqul Izzah, 2011.

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

Manzur, Ibnu, *Lisan al-Arabi*, Jilid IV, Beirut: Dar al-Ma'arif, t.th..

Maulidi, "Paradigma Progresif dan Maqashid Syariah: Manhaj Baru Menemukan Hukum Responsif", dalam *Asy-Syir'ah Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum*, Vol.49 No 2 Desember 2015.

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

Muttaqin, Zainal, "Diskursus *Qath'i* dan *Zhanni* dalam Gelombang Pemikiran Hukum Islam", dalam *Syariah Jurnal Ilmu Hukum* Nomor 1, Volume 9 Juni 200.

Nashirudin, Muh., "Ta'lil Ahkam dan Pembaharuan Hukum Islam" dalam *Jurnal Ahkam* Vol XV No.1, Januari 2015.

Nuruddin, Amiur, *Ijtihad Umar bin Khattab Studi tentang Perubahan Hukum dalam Islam*, Jakarta: Rajawali Press.

Rofiq, Ahmad, *Fiqh Kontekstual dari Normatif ke Pemaknaan Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Romli, "Illat dan Pengembangan Hukum Islam" dalam *Intizar* Vol 20 No. 2, 2014.

Saleh, Muhammad Adib, *Tafsir an-Nusus fi al-Fiqh al-Islami Dirasah Muqaranah limanahij al-'Ulama fi Istinbath al-Ahkam min nusus al-Kitab wa al-Sunnah*, jilid I, Beirut: al-Maktab al-Islami, 1983 M/1404 H, cet. III.

Supena, Ilyas dan M. Fauzi, *Dekontruksi dan Rekontruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gama Media, 2002.

Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqih*, Jakarta: Kencana, 2008.

Thalib, Shaufi Hasan Ibnu, *Tathbiq al-Syariah al-Islamiyah fi al-Bilad al-Arabiyah*, t.tp: Dar an-Nadhah al-Arabiyah, 1995.

Zahir, Muhammad Abu an-Nur, *Ushul al-Fiqh*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.

Zainuddin, “Hukum Islam dan Perubahan Sosial (Menyelaraskan Realitas dengan Maqashid al-Syariah)” dalam Jurnal *Media Bina Ilmiah*, Volume 6, Nomor 6 Desember 2012