

TA'LÎL AL-AHKÂM DAN PEMBARUAN USHUL FIKIH

Muh. Nashirudin

Fakultas Syari'ah IAIN Surakarta
Jl. Pandawa, Pucangan, Sukoharjo, Jawa Tengah
E-mail: muh.nashirudin@gmail.com

Abstract. *Talil al-Ahkâm and Renewal of Ushul al-Fiqh.* Renewal of Islamic law was necessary to renew *fiqh* and *ushul al-fiqh* which become the method of determination of Islamic law. Among the classical *fiqh* issues that can currently be used as the entrance to reform is to perform the renewal *talil al-ahkâm* process, namely by making the wisdom and interests as a determinant of the presence and absence of law in a matter.

Keywords: *talil al-ahkâm, fiqh, ushul al-fiqh, masalah*

Abstrak. *Talil al-Ahkâm dan Pembaruan Ushul Fikih.* Pembaruan atas hukum Islam meniscayakan adanya pembaruan fikih dan ushul fikih yang menjadi metode penetapan hukum Islam. Diantara persoalan ushul fikih yang saat ini dapat dijadikan pintu masuk untuk melakukan pembaruan adalah dengan melakukan pembaruan dalam proses *talil al-ahkâm*, yaitu dengan menjadikan hikmah dan maslahat sebagai penentu ada dan tidak adanya hukum dalam sebuah masalah.

Kata Kunci: *talil al-ahkâm, fikih, ushul fikih, maslahat*

Pendahuluan

Hukum Islam merupakan bagian yang sangat penting dalam kehidupan seorang Muslim dan ajaran Islam. Kajian tentang hukum Islam menjadi sebuah kajian yang tidak akan lepas dari kajian tentang Islam itu sendiri. Joseph Schacht, misalnya, mengatakan bahwa hukum Islam adalah ikhtisar pemikiran Islam, manifestasi paling tipikal dari cara hidup seorang Muslim dan merupakan inti dan saripati Islam itu sendiri.¹ Oleh karena itu kajian tentang hukum Islam menjadi kajian yang sudah ada sejak periode awal Islam dan tetap berlangsung hingga saat ini.

Keberlangsungan hukum Islam (baca: fikih Islam) paling tidak tergantung kepada dua faktor utama. Pertama, bagaimana melakukan pembaruan terhadap fikih Islam sehingga sesuai dengan problematika sosial yang berkembang pada saat ini, dapat menemukan jalan keluar dan solusi yang tepat atas problem-problem tersebut serta tetap dalam koridor kesesuaian dengan *murâd al-syâri'*. Kedua, pembaruan dan pengembangan metodologi hukum Islam yang tidak lain adalah pembaruan dan pengembangan ushul fikih.

Selintas Sejarah Ushul Fikih

Ketika berbicara tentang sejarah ushul fikih sebagai sebuah keilmuan yang mandiri, hampir disepakati bahwa al-Syâfi'î adalah pelopor pertama dalam hal ini melalui karyanya, *al-Risâlah*. Melalui karya ini, al-Syâfi'î meletakkan dasar-dasar metodologis penetapan hukum Islam dengan lebih sistematis. Sebagai sebuah produk pemikiran, ilmu ushul fikih mengalami pergerakan dinamis sejak awal perkembangannya.

Perkembangan tersebut paling tidak menunjukkan adanya dua kutub besar dalam teori ushul fikih, yaitu teori yang menjadikan qiyas dan proses *talil al-ahkâm* sebagai poros dan dasarnya, dan teori yang menjadikan *maqâshid al-syari'ah* sebagai pondasinya. Keduanya memang tidak harus dipahami sebagai dua teori yang saling bertentangan karena pada dasarnya keduanya tetap menjadikan *nushûsh syar'iyah* sebagai titik tolak, hanya saja teori qiyas dianggap "terbelunggu" pada bagaimana mencari kesamaan '*illat* dalam peristiwa yang ada *nushûsh syar'iyah* dengan peristiwa baru yang belum ada hukumnya dalam *nushûsh syar'iyah*, sedangkan teori *maqâshid al-syari'ah* berjalan lebih jauh dari itu, yakni menggali tujuan utama disyariatkannya hukum yang ada dalam *nushûsh syar'iyah*.

Naskah diterima: 15 September 2014, direvisi: 10 November 2015, disetujui untuk terbit: 17 Desember 2014.

¹ Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford University Press, 1964), h.1.

Qiyas dan *Ta'lil al-Ahkâm*

Kajian tentang qiyas, dalam ilmu ushul fikih, menjadi sangat penting karena qiyas berhubungan erat dengan ijtihad, bahkan ada sebuah ungkapan yang dinisbatkan kepada al-Syâfi'î bahwa ijtihad adalah qiyas. Ungkapan ini dibantah oleh al-Mâwardî. Ia mengatakan bahwa yang dimaksud ungkapan itu adalah bahwa makna ijtihad adalah makna qiyas karena keduanya sama-sama dipakai untuk menemukan hukum yang tidak ada nashnya (*ghair manshûsh 'alayh*). Ada perbedaan antara ijtihad dan qiyas. Jika ijtihad adalah kesungguhan untuk mendapatkan kebenaran berdasarkan premis-premis yang ada, sedangkan qiyas adalah mengumpulkan antara *ashl* dengan *far'* karena kesamaan *'illat*. Untuk melakukan qiyas selalu dibutuhkan ijtihad, sedangkan ijtihad tidak selalu memerlukan qiyas.² Oleh karena itulah, al-Mâwardî mengatakan bahwa sebelum membahas qiyas, dua persoalan yang perlu dibahas terlebih dahulu adalah ijtihad dan *istinbâth*.³

Terlepas dari itu, pembahasan tentang qiyas pada dasarnya berkisar pada pembahasan *'illat* sebagai inti pembahasan dari qiyas. Dikatakan sebagai inti pembahasan qiyas karena dengan *'illat*-lah sebuah nas akan dapat diperluas "wilayah keberlakuannya" dengan menjadikan hukumnya berlaku pada peristiwa lain yang sama sehingga dapat menampung sebanyak mungkin peristiwa. Oleh karena itu, proses menemukan *'illat* dari teks-teks hukum (*talil al-ahkâm*) menjadi proses yang sangat penting karena proses inilah yang akan menjaga keberlangsungan dan kelanggengan teks-teks hukum Islam. Keterbatasan sumber hukum Islam dari sisi kuantitasnya, diharapkan dapat mengatasi problem sosial yang selalu berubah dan tidak terbatas karena ada proses yang dapat menjadikannya dapat mengantisipasi persoalan-persoalan baru yang muncul. Hanya saja, proses qiyas dengan *talil al-ahkâm* memang sangat terbatas karena harus mencari dua persoalan yang sama atau mirip, salah satunya merupakan persoalan yang sudah ada hukumnya dalam nas syariat dan persoalan lain adalah persoalan baru yang hendak diberikan status hukum, kemudian menemukan *'illat* yang sama antara keduanya agar dapat disamakan status hukumnya. Qiyas dengan model ini akan sulit memecahkan persoalan baru yang tidak dapat dicarikan kesamaannya dengan persoalan lama yang *manshûsh* dan mencari kesamaan *'illat*-nya.

Oleh karena itu maka banyak kalangan yang menyuarakan untuk meninggalkan metode qiyas melalui proses *talil al-ahkâm* menuju metode *maqâshid al-syarî'ah* yang bisa lebih fleksibel sehingga dapat lebih menjawab persoalan kontemporer yang semakin kompleks.

Maqâshid al-Syarî'ah sebagai Alternatif

Maqâshid al-syarî'ah menjadi salah satu tema dalam ushul fikih yang saat ini mendapat perhatian besar dari ulama dan pemikir kontemporer. *Maqâshid al-syarî'ah* menjadi alternatif atas ketidakmampuan metode qiyas dengan proses *talil al-ahkâm* dalam menyelesaikan persoalan-persoalan kontemporer.

Sebenarnya al-Syâthibî bukanlah orang pertama yang berbicara tentang *maqâshid al-syarî'ah*. Tercatat al-Hâkim al-Turmudzî (w. 320 H), al-Qaffâl al-Syâsyî (w. 365 H), Imâm al-Hâramayn al-Juwaynî (w. 478 H), Abû Hâmid al-Ghazâlî (w. 505 H), Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 606 H), Sayf al-Dîn al-Âmidî (w. 631 H), 'Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm (w. 660 H), Syihâb al-Dîn al-Qarrâfi (w. 685 H), Najm al-Dîn al-Thûfi (w. 716 H), Ibn Taymiyyah (w. 728 H) dan lain-lain adalah tokoh-tokoh yang membicarakan *maqâshid al-syarî'ah* dalam karya-karya mereka dengan beberapa perbedaan dalam titik berat pembahasan. Al-Raysûnî menulis bahwa munculnya kajian masalahat atau *maqâshid al-syarî'ah* dimulai sejak masa al-Hâkim al-Turmudzî. Ia telah menggunakan istilah *maqâshid* sebagai judul bukunya *al-Shalât wa Maqâshiduhâ* yang menguraikan *maqâshid* dan rahasia shalat. Ide ini kemudian dikembangkan oleh pakar-pakar berikutnya seperti Abû Manshûr al-Mâturidî (w. 333 H), al-Qaffâl al-Syâsyî (w. 365 H), Abû Bakr al-Abharî (w. 375 H) dan al-Bâqillanî (w. 403 H).⁴

Pada periode berikutnya Imâm al-Haramayn kemudian berupaya mensistematisasikan konsep ini dengan membaginya menjadi tiga strata, yaitu: *al-dharûriyyât*, *al-hâjiyyât*, dan *al-tahsîniyyât*. Kemudian dilanjutkan dan dikembangkan oleh muridnya, Abû Hâmid al-Ghazâlî dalam kitabnya, *al-Mankhûl min Talîq al-Ushûl, Syifâ' al-Ghalîl* dan *al-Mustashfâ Min 'Ilm al-Ushûl* yang membagi *maqâshid al-syarî'ah* dalam lima kategori, yakni menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Hanya saja, kajian *maqâshid al-syarî'ah* dalam karya-karya tersebut berada di bawah pembahasan tema usul fikih lain seperti masalahat *mursalah* atau *istishlâh*. Tema *maqâshid al-syarî'ah* hanya menjadi bagian dari tema usul fikih yang lain.

Maqâshid al-syarî'ah baru muncul sebagai sebuah tema yang mandiri dengan munculnya al-Syâthibî yang menuliskan tema tersebut dalam *al-Muwâfaqât*. Ia menjadi peletak dasar teori *maqâshid al-syarî'ah* sebagaimana al-Syâfi'î adalah peletak dasar ushul fikih dengan teori qiyas dan *'illat*. Al-Syâthibî menjadikan *maqâshid al-syarî'ah* sebagai bahasan utama dalam karyanya,

² Al-Mâwardî, *Al-Hâwî al-Kabîr*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.), juz XVI, h.117-118.

³ Al-Mâwardî, *Al-Hâwî al-Kabîr*, h.117-118.

⁴ Ahmad al-Raisûnî, *Nazhariyyah al-Maqâshid 'ind al-Imâm al-Syâthibî*, (t.t.p.: IIIT, 1995), cet. IV, mulai h. 40.

bukan sekedar bahasan sekunder di bawah tema-tema lain dalam ushul fikih. Hanya saja, sangat disayangkan bahwa karya monumental ini terkubur dalam waktu yang sangat lama karena baru dijadikan bahan kajian dan dipelajari dengan lebih intensif pada tahun 1884 H. Sejak saat itulah *maqâshid al-syarî'ah* menjadi kajian yang terus dikembangkan.

Di antara gagasan penting yang disampaikan oleh al-Syâthibî dalam *al-Muwâfaqât* adalah menjadikan pengetahuan atas *maqâshid al-syarî'ah* sebagai salah satu pra syarat seseorang laik melakukan ijtihad. Pengetahuan atas *maqâshid al-syarî'ah* tersebut dapat dilakukan dengan melakukan penelitian induktif (*istiqrâ'*) atas nas-nas *syar'î*. Dengan cara ini, al-Syâthibî menjadikan ayat-ayat dalam Alquran sebagai sebuah kesatuan yang membawa pesan-pesan yang universal. Ia menolak keras cara pemahaman ayat-ayat Alquran dengan pendekatan *atomistic* karena dapat menghilangkan pesan utama ayat-ayat Alquran yang tersebar di seluruh bagiannya.

Gagasan al-Syâthibî dengan teori *maqâshid*-nya kemudian dilanjutkan oleh beberapa tokoh kontemporer, diantaranya adalah Thâhir ibn 'Âsyûr dan 'Allâl al-Fâsî. Keduanya berasal dari Arab bagian barat, yakni Tunis dan Maroko yang bermadzhab Maliki, madzhab yang juga dianut oleh al-Syâthibî. Thâhir ibn 'Âsyûr seolah menghidupkan kembali kajian atas *maqâshid al-syarî'ah* yang sudah lama terpendam.

Beberapa pemikiran yang diusung oleh Thâhir ibn 'Âsyûr juga termasuk baru dan semakin memberikan warna pada pemikiran tentang *maqâshid al-syarî'ah*. Ia, misalnya, menambahkan tiga poin baru *maqâshid al-syarî'ah* selain lima poin yang sudah disampaikan oleh al-Ghazâlî, yakni *al-musâwâh*, *al-tasâmuh* dan *al-hurriyyah*.⁵

Selain menambahkan *maqâshid al-syarî'ah* dari lima poin yang ada, para ulama kontemporer, termasuk diantaranya Thâhir ibn 'Âsyûr, juga menambah kategori baru sebagai pembagian *maqâshid al-syarî'ah*. *Maqâshid al-syarî'ah* dibagi dalam tiga tingkatan, yaitu *âmmah*, *khâshshah* dan *juz'iyah*.⁶ *Maqâshid 'âmmah* adalah makna yang ada dalam seluruh atau sebagian besar *tasyrî'*, seperti toleransi (*al-tasâmuh*), mempermudah (*al-taysîr*), keadilan dan kebebasan. Termasuk diantara *maqâshid al-syarî'ah al-âmmah* adalah segala persoalan pokok yang menjadi tujuan syariat untuk kebaikan manusia di dunia dan akhirat yang dikenal dengan *al-dharûriyyât al-khams*, yakni menjaga agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

⁵ Muhammad Thâhir ibn 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Yordania: Dâr al-Nafâis, 2001), h.249.

⁶ Jâser 'Awdah, *Fiqh al-Maqâshid Inâthab al-Ahkâm al-Syar'iyah bi Maqâshidihâ*, (Virginia: al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 2006), h.15-17.

Al-maqâshid al-khâshshah merupakan makna dan kemaslahatan yang ada dalam sebuah hukum syariat yang sifatnya khusus, seperti adanya tujuan tidak menyakiti perempuan dalam masalah keluarga, disyariatkannya hukuman dengan tujuan membuat jera, atau tujuan tidak adanya penipuan dalam masalah hukum muamalah. Sedangkan yang dimaksud dengan *al-maqâshid al-juz'iyah* adalah hikmah dan rahasia yang terkandung dalam sebuah hukum yang sifatnya parsial seperti adanya keringanan untuk tidak berpuasa bagi yang berat melakukannya untuk tujuan menghilangkan kesulitan (*raf' al-masyaqqah wa al-haraj*), atau untuk menumbuhkan sikap saling berbagi antar umat Islam dalam hal larangan menyimpan daging kurban.

Pembagian seperti ini pada dasarnya bermanfaat untuk memetakan pelbagai manfaat dan tujuan ditetapkan sebuah hukum sehingga dapat dibedakan tingkat urgensi dan kepentingan antara satu manfaat dan tujuan dengan tujuan dan manfaat yang lain dan tidak terjadi tumpang tindih dalam menentukan prioritas manfaat dan tujuan yang akan dicapai.

Maqâshid al-syarî'ah, dengan pelbagai perkembangan terbaru tersebut, pada saat ini dianggap sebagai sebuah alternatif yang paling tepat dalam rangka melakukan pembaruan ushul fikih dan juga menjadikan dinamika fikih berjalan lebih baik dan fleksibel. Hanya saja, beberapa kalangan merasa bahwa teori *maqâshid al-syarî'ah* sudah banyak dipahami dan digunakan secara salah sehingga keluar dari apa yang ada dalam nas-nas *syar'î* dan terlepas dari kaidah-kaidah yang ditetapkan oleh para penggagas teori *maqâshid al-syarî'ah* yang oleh al-Qaradhawî misalnya dikatakan sebagai *al-mu'aththilah al-judûd*.⁷ Oleh karena itu, diperlukan gagasan untuk tetap menjadikan proses *talil al-ahkâm* sebagai sarana untuk mengembangkan ushul fikih dan juga menjaga fikih tetap dinamis tanpa harus meninggalkan nas sama sekali. Diantaranya adalah dengan memperbaiki proses *talil al-ahkâm*, tidak sekedar membatasinya pada *'illat*, akan tetapi mencoba untuk menjadikan hikmah dan juga maslahat dan mafsadat sebagai faktor penentu dalam proses *talil al-ahkâm*.⁸

Talil al-Ahkâm dengan hikmah

Salah satu persoalan yang masih menjadi persoalan dan perdebatan diantara para ulama akan tetapi laik untuk dijadikan sebagai salah satu terobosan dalam pengembangan ushul fikih adalah menjadikan hikmah sebagai *'illat* dalam proses *qiyas (talil al-ahkâm bi al-*

⁷ Lihat misalnya Yûsuf al-Qaradhawî, *Dirâsah fi Fiqh Maqâshid al-Syarî'ah*, (Kairo: Dâr al-Syurûq, 2006), cet. I.

⁸ Lihat misalnya dalam Muhammad al-Rûkî (ed.), *al-Ijtihâd al-Fiqhî, Ayy Dawr wa Ayy Jadid*, (Rabat: Universitas Muhammad V Rabat, 1996).

hikmah). Proses *talil al-ahkâm* dengan hikmah memang menimbulkan perdebatan diantara para tokoh. Al-Âmidî mengatakan bahwa ada tiga pendapat dalam hal ini, yaitu: (1) Melarang dijadikannya hikmah sebagai *'illat* apabila tidak ada batasannya yang jelas. (2) Sebagian ulama Mâlikiyyah dan Hanâbilah membolehkannya secara mutlak, dan (3) Apabila *'illat* bersifat jelas dan terukur (*zhâhir, munzhabith*), sedangkan hikmah tidak terukur (*ghayr munzhabith*) maka *talil* harus dengan *'illat*, tidak dengan hikmah, sedangkan bila *'illat* yang tidak jelas dan terukur, sedangkan hikmah yang bersifat jelas dan terukur, maka *talil* adalah dengan hikmah.⁹

Jaser 'Audah adalah salah satu tokoh modern yang membedakan antara hikmah dengan *'illat* (*al-maqshad* dalam bahasa 'Audah). Hikmah adalah kemaslahatan yang berakibat pada hukum dalam bentuk sekunder, sedangkan *'illat* adalah kemaslahatan yang ditentukan oleh pembuat syariat atau diduga kuat oleh mujtahid merupakan tujuan utama hukum secara asasi. Artinya, jika saja *'illat* itu tidak ada, tentu hukum juga tidak akan pernah ada. Hikmah bisa saja berbeda dengan *'illat* atau merupakan bagian dari *'illat* atau bahkan sama dengan *'illat*.¹⁰

Ada tiga alasan yang dipakai 'Audah untuk menolak hikmah sebagai *'illat* dalam hukum, yaitu *al-khafâ'* (samar, tidak jelas dan inderawi), *al-inzhibâth* (terukur), dan *takhalluf al-hukm 'an al-hikmah*.¹¹

Walaupun sebagian besar ulama menolak menjadikan hikmah sebagai *'illat* dalam proses *talil al-ahkâm*, akan tetapi ternyata para ulama yang menolaknya tetap menjadikan hikmah sebagai salah batasan dalam definisi *'illat*. Misalnya adalah definisi yang dikemukakan oleh Ibn Badrân:

العلة ما أضاف إليه الشرع الحكم وأناطه به..... وكان
الشأن في إناطته به أن يحقق حكمة التشريع.¹²

Dalam definisi lain, Abû Zahrah mengatakan:

العلة هي الوصف الظاهر المنضبط الذي تتحقق فيه
الحكمة في أكثر الأحوال لا في كل الأحوال.¹³

Definisi Abû Zahrah meninggalkan persoalan karena

menjadikan hikmah sebagai bagian yang tidak harus dicapai dalam proses *talil al-ahkâm*. Sebuah hukum akan kehilangan ruh yang sebenarnya jika tidak menjadikan hikmah sebagai salah satu bagian yang harus dicapai.

Diantara ulama yang membolehkan dengan hikmah adalah Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. Ia mengatakan:

والقرآن وسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم مملوآن
من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح وتعليل الخلق بما
والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الإحكام
ولأجلها خلق تلك الأعيان ولو كان هذا في القرآن والسنة
في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها ولكنه يزيد على
ألف موضع بطرق متنوعة فتارة يذكر لام التعليل الصريحة
وتارة يذكر المفعول لأجله الذي هو المقصود بالفعل وتارة
يذكر من أجل الصريحة في التعليل وتارة يذكر أداة كي
وتارة يذكر الفاء وأن وتارة يذكر أداة لعل المتضمنة للتعليل
المجردة عن معنى الرجاء المضاف إلى المخلوق.....¹⁴

Ungkapan Ibn al-Qayyim tersebut paling tidak menggambarkan bahwa hikmah dan juga maslahat bisa dijadikan sebagai alasan penetapan hukum, bukan sekedar dengan *'illat* fikih yang sudah didefinisikan dengan sangat terbatas oleh sebagian besar ulama ushul fikih.

Selain Ibn al-Qayyim, al-Râzî juga salah satu tokoh yang membolehkan dijadikannya hikmah sebagai *'illat*. Ia mengatakan bahwa yang memiliki pengaruh terhadap hukum (*al-muatstsir*) pada hakikatnya adalah hikmah dan bukan sifat (*'illat*). Sifat atau *'illat* dapat dijadikan sebagai *al-muatstsir* karena adanya hikmah di dalamnya. Bahkan selama hukum dapat disandarkan kepada hikmah, maka hukum tidak boleh disandarkan pada *'illat*. Kebolehan *talil* dengan *'illat* hanyalah jika tidak mampu melakukan proses *talil* dengan hikmah.¹⁵ Dan yang dimaksud dengan hikmah oleh al-Râzî dalam hal ini *jalb al-naf' aw daf' al-madharrah*, menarik manfaat atau menolak kerusakan.¹⁶ Artinya, pada dasarnya al-Râzî menjadikan terwujudnya maslahat dan hilangnya mudarat sebagai faktor utama dalam menentukan mana yang memiliki pengaruh terhadap ada dan tidak adanya

⁹ Al-Âmidî, *Al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1404 H), Jilid III, h.224, al-Subkî, *Al-Ibhâj*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1404 H), Jilid III, h.140.

¹⁰ Jâser 'Awdah, *Fiqh al-Maqâshid Inâthab al-Ahkâm al-Syar'iyyah bi Maqâshidihâ*, h.61.

¹¹ Jâser 'Awdah, *Fiqh al-Maqâshid Inâthab al-Ahkâm al-Syar'iyyah bi Maqâshidihâ*, h.59-60.

¹² Ibn Badrân, *Rawdhab al-Nazhir*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1990), Jilid II, h.229.

¹³ Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1980), h.237-238.

¹⁴ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Miftâh Dâr al-Sâ'adah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), Jilid II, h.22. Ibn al-Qayyim memberikan contoh-contoh dari Alquran dan Sunah mengenai penggunaan hikmah sebagai alasan penetapan hukum dalam karyanya yang lain *Ilâm al-Muwaqqi'in*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), Jilid I, h.270 dan seterusnya.

¹⁵ Al-Râzî, *Al-Mahshûl fi 'Ilm al-Ushûl*, (Riyadh: Jâmi'ah Muḥammad ibn Sa'ûd, 1400 H), Jilid V, h.391 dan seterusnya.

¹⁶ Al-Râzî, *Al-Mahshûl fi 'Ilm al-Ushûl*, h.397.

hukum. Dan hal itu dapat tercapai jika hikmahlah yang pertama kali dijadikan faktor penentunya.

Diantara contoh yang dapat dikemukakan dalam hal ini adalah adanya larangan dari Rasulullah Saw bagi seorang hakim untuk memutuskan hukum dalam keadaan marah karena ada sebuah hikmah yang terkandung di dalamnya, yaitu tidak jernihnya pemikiran saat marah. Atas dasar hikmah itu, hakim yang dalam keadaan sangat lapar dan haus juga dilarang membuat keputusan hukum karena adanya kesamaan hikmah. Anak kecil harus berada dalam perwalian karena hikmah yang terkandung di dalamnya, yaitu ketidakmampuannya dalam mengurus diri sendiri. Orang gila dapat diqiyaskan dalam masalah ini karena alasan yang sama.¹⁷ Kasus-kasus lain yang serupa dapat dijadikan sebagai contoh kemungkinan menjadikan hikmah sebagai *'illat* dalam penetapan hukum.

Ta'lil al-Ahkâm dengan Maslahat dan Mafsadat

Seluruh ulama sepakat bahwa disyariatkan hukum syarak tidak lain adalah untuk mencapai maslahat dan untuk menolak mafsadat. Maslahat secara terminologi adalah sesuatu yang bermanfaat, baik dengan menarik sesuatu atau menghasilkan sesuatu, seperti menghasilkan manfaat dan kebahagiaan atau dengan cara menolak, seperti menjauhkan dari kemudharatan dan penyakit.¹⁸ Maslahat adalah sesuatu yang merujuk atau dikembalikan kepada tegaknya kehidupan manusia.¹⁹ Mencapai kemaslahatan dan menolak mafsadat/kerusakan yang merupakan makna yang dimaksudkan oleh *Syâri'* untuk diwujudkan dalam mensyariatkan hukum itulah yang kemudian disebut dengan *maqâshid al-syari'ah*.²⁰

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, sebagaimana dalam kutipan kata-katanya di atas, termasuk salah satu tokoh yang menyerukan untuk menjadikan maslahat sebagai bagian dari proses *talil al-ahkâm*.²¹ Proses *talil al-ahkâm* tidak harus dengan menjadikan *'illat* yang di-*istinbâth*-kan dari teks sebagai penentu ada dan tidak adanya hukum, akan tetapi dengan melihat tujuan akhir penentuan *'illat* itu, yaitu terwujudnya kemaslahatan dan hilangnya kerusakan. Seruan ini pada dasarnya juga mendasari pemikiran beberapa tokoh selanjutnya, termasuk al-Syâthibî dan Thâhir ibn 'Âsyûr yang dikenal sebagai tokoh utama dalam teori *maqâshid al-syari'ah*. Mereka

memasukkannya dalam proses untuk mengetahui *maqâshid al-syari'ah*. Memasukkan maslahat dan mafsadat sebagai bagian dari proses *talil al-ahkâm*, pada dasarnya adalah untuk tetap menghasilkan fikih yang tidak terlepas dari teks atau nas *syar'i* di satu sisi, akan tetapi tidak kehilangan elastisitasnya dalam mengikuti perkembangan terbaru di sisi yang lain. Dan agar tidak terjadi kesalahan dalam menentukan *maqâshid al-syari'ah*, para ulama kemudian memberikan cara untuk mengetahuinya.

Para ulama terdahulu membatasi cara mengetahui *maqâshid al-syari'ah* secara tekstual bahwa setiap nas yang *zhâhir*, setiap perintah dan larangan yang ada dalam teks *syar'i* selalu mengandung *maqâshid al-syari'ah*. Setiap perintah dipastikan ditujukan untuk membawa sebuah kemaslahatan dan setiap larangan selalu ditujukan untuk menolak kerusakan sehingga *maqâshid al-syari'ah* selalu berada dalam lingkup pelaksanaan perintah dan larangan secara tekstual. Pemahaman seperti inilah yang kemudian dieksplorasi dengan lebih luas oleh al-Syâthibî. Identifikasi *maqâshid al-syari'ah* secara kaku dan tekstual belaka, dalam pandangan al-Syâthibî, justru akan menghilangkan tujuan utama ditetapkannya hukum yang ada dalam teks itu sendiri. Sebaliknya, ia meyakini bahwa *maqâshid al-syari'ah* tidak dapat dipahami dari teks secara literer, akan tetapi didapatkan dari bagian yang tidak disebutkan oleh teks atau di luar teks juga akan membawa pada paham yang membatalkan dan menganulir keberlakuan teks-teks *syar'i*. Oleh karena itu, selain melalui pemahaman tekstual, pengetahuan atas *maqâshid al-syari'ah* juga harus disertai dengan pemahaman atas tujuan utama ditetapkannya hukum yang ada dalam teks-teks lain. Untuk tujuan itulah, ia mengajukan metode induktif (*istiqrâ'*) yang menjadikan teks-teks *syar'i* tidak berdiri sendiri, akan tetapi kumpulan keseluruhan teks yang membawa kepada tujuan-tujuan utama penetapan hukum.²² Adanya klasifikasi *maqâshid al-syari'ah* dalam *al-dharûriyyât*, *al-hâjiyyât* dan *al-tahsinîyyât*, misalnya, tidak didapatkan melalui teks-teks secara mandiri, akan tetapi merupakan kesimpulan induktif dari pelbagai teks yang ada.

Thâhir ibn 'Âsyûr mengatakan bahwa ada tiga cara yang dapat digunakan untuk mengetahui *maqâshid al-syari'ah*, yaitu²³ pertama, dengan melakukan *istiqrâ'*. *Istiqrâ'* dilakukan dengan dua cara: (1) Dengan mengkaji dan meneliti semua hukum yang diketahui *'illat*-nya. Dengan meneliti *'illat*, *maqâshid al-syari'ah* akan dapat diketahui dengan lebih mudah. Misalnya adalah *'illat* dari larangan melamar perempuan yang sudah dilamar orang lain

¹⁷ Ibn Qudâmah, *Rawdhah al-Nazhir*, (Riyadh: Jâmi'ah Muḥammad ibn Sa'ûd, 1399 H), h.377.

¹⁸ Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân, *Al-Mashâlih al-Mursalah wa Makânatuhâ fi al-Tasyri'*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-Jâmi', t.t.), h.12-13.

¹⁹ Al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fi Ahkâm al-Syari'ah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), Jilid II, h. 29.

²⁰ Lihat dalam Abû Hâmid al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ min 'Im al-Ushûl*, (Damaskus: Bayt al-Husayn, t.t.), h.251, Muḥammad Thâhir ibn 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, h.180.

²¹ Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Miftâh Dâr al-Sâ'adah*, Jilid II, h.22.

²² Al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fi Ahkâm al-Syari'ah*, Jilid II, h.391 dan seterusnya.

²³ Muḥammad Thâhir ibn 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, h.190 dan seterusnya.

dan larangan menawar sesuatu yang ditawarkan orang lain adalah keserakahan yang dapat menghalangi kepentingan orang lain. *Maqâshid al-syarî'ah* yang dapat dipetik dari larangan tersebut adalah langgengnya persaudaraan antara saudaranya yang seiman. (2) Meneliti dalil-dalil hukum yang sama *'illat*-nya sampai merasa yakin bahwa *'illat* tersebut adalah tujuan ditetapkannya hukum. Banyaknya perintah untuk memerdekakan budak menunjukkan bahwa salah satu *maqâshid al-syarî'ah* adalah *al-hurriyyah* atau kebebasan.

Kedua, dalil-dalil Alquran yang jelas dan tegas *dalâlah*-nya yang kemungkinan kecil mengartikannya bukan pada makna zahirnya. Lafal *kutiba 'alaykum al-shiyâm* dalam Q.s. al-Baqarah [2]: 183, misalnya, tidak bisa diartikan selain pada makna zahirnya, yakni diwajibkannya puasa.

Ketiga, dalil-dalil Sunah yang *mutawâtir*, baik *mutawâtir* maknawi (dihasilkan dari kesaksian sebagian besar sahabat atas perbuatan Nabi) ataupun *mutawâtir* amali (dihasilkan dari kesaksian individual para sahabat atas perbuatan Nabi yang dilakukan secara berulang).

Cara pertama untuk mengetahui *maqâshid al-syarî'ah* yang disampaikan oleh Thâhir ibn 'Âsyûr merupakan bentuk pelibatan proses *talîl al-ahkâm* dalam menemukan dan mengetahui *maqâshid al-syarî'ah*. Artinya, pada dasarnya proses *talîl al-ahkâm* tidak dihilangkan sama sekali dalam metode *maqâshid al-syarî'ah*, bahkan menjadi bagian yang penting dalam menyingkap dan menemukan *maqâshid al-syarî'ah*. Hal inilah yang bisa dijadikan dasar bahwa proses *talîl al-ahkâm* saat ini bisa saja tetap digunakan selama menjadikan *maqâshid al-syarî'ah* sebagai tujuan akhirnya. Selama tujuan akhir dari proses *talîl al-ahkâm* adalah mewujudkan kemaslahatan atau menghilangkan mafsadat dan kerusakan, maka proses tersebut sangat laik untuk tetap dipertahankan. Hal inilah yang disebut dengan *talîl al-ahkâm bi al-mashlahah*. Proses *talîl al-ahkâm* dengan maslahat atau mafsadat mengharuskan pengetahuan bahwa maslahat yang dikehendaki atau mafsadat yang hendak dihindari, selain ada pada *ashl* juga harus ada pada *far'*. Belum adanya batasan yang benar-benar disepakati dalam hal ini menjadikan maslahat dan mafsadat sebagai faktor utama dalam proses *talîl al-ahkâm* memang belum banyak dilakukan.

Penutup

Pembaruan atas hukum Islam meniscayakan adanya pembaruan fikih dan ushul fikih yang menjadi metode penetapan hukum Islam. Diantara persoalan ushul fikih yang saat ini dapat dijadikan pintu masuk untuk melakukan pembaruan adalah dengan melakukan pembaruan dalam proses *talîl al-ahkâm*, yakni dengan

menjadikan hikmah dan maslahat sebagai penentu ada dan tidak adanya hukum dalam sebuah masalah. Jika selama ini *'illat* menjadi satu-satunya penentu bagi ada dan tidak adanya hukum yang terkadang tidak mewujudkan adanya hikmah dan maslahat, maka perlu dilakukan langkah lebih jauh lagi dengan menjadikan ada dan tidak adanya hukum pada ada dan tidak adanya hikmah dan maslahat. Jika selama ini dikenal istilah "*al-hukm yadûr ma'a 'illatih wujûdan wa' adaman*", maka saat ini perlu dilakukan pembaruan dengan mengatakan "*al-hukm yadûr ma'a hikmatih wa mashlahatih wujûdan wa' adaman*".[]

Pustaka Acuan

- 'Abd al-Rahmân, Jalâl al-Dîn, *Al-Mashâlih al-Mursalah wa Makânatuhâ fi al-Tasyrî'*, Beirut : Dâr al-Kutub al-Jâmi', t.t.
- 'Awdah, Jâser, *Fiqh al-Maqâshid Inâthah al-Ahkâm al-Syar'iyyah bi Maqâshidihâ*, Virginia: al-Ma'had al-Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 2006.
- Abû Zahrah, Muḥammad, *Ushûl al-Fiqh*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1980.
- Âmidî, al-, *Al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1404 H.
- Ghazâlî, al-, Abû Hâmid, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, Damaskus: Bayt al-Husayn, t.t.
- Ibn 'Âsyûr, Muḥammad Thâhir, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Yordania: Dâr al-Nafâis, 2001.
- Ibn Badrân, *Rawdhah al-Nazhîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1990.
- Ibn Qudâmah, *Rawdhah al-Nazhîr*, Riyadh: Jâmi'ah Muḥammad ibn Sa'ûd, 1399 H.
- Jawziyyah, Ibn al-Qayyim, *I'lâm al-Muwaqqi'in*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- _____, *Miftâh Dâr al-Sâ'adah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Mâwardî, al-, *Al-Hâwî al-Kabîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Qaradhawî, al-, Yûsuf, *Dirâsah fi Fiqh Maqâshid al-Syarî'ah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2006.
- Raisûnî, al-, Ahmad, *Nazhariyyah al-Maqâshid 'ind al-Imâm al-Syâthibî*, t.t.p.: IIIT, 1995.
- Râzî, al-, *Al-Mahshûl fi 'Ilm al-Ushûl*, Riyadh: Jâmi'ah Muḥammad ibn Sa'ûd, 1400 H.
- Rûkî, al-, Muḥammad (ed.), *al-Ijtihâd al-Fiqhî, Ayy Dawr wa Ayy Jadîd*, Rabat: Universitas Muhammad V Rabat, 1996.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, London: Oxford University Press, 1964.
- Subkî, al-, *Al-Ibhâj*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1404 H.
- Syâthibî, al-, *Al-Muwâfaqât fi Ahkâm al-Syarî'ah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.