PENALARAN *TA'LILI* DALAM HUKUM ISLAM
Telaah Corak Penalaran Hukum Islam dalam Upaya Penerapan *Maqasid al-Shari'ah*

*Kutbuddin Aibak**

***Abstract**: Ijtihad is the third legal source of Islam whose object is all things about which the Qur'an and the Sunnah are silent (ma la nass fih). From the perspective of the Usul al-Fiqh, there have been methods of ijtihad put forward by the 'Ulama, which include qiyas, istislah, istishab and 'urf. These methods in the final analysis, should be based on what is commonly known as maqasid al-shari'ah (human interest) when put into practice. When ijtihad is undertaken furthermore, two modes of thinking are normally born out of maqasid al-shari'ah, one of which being –and this is the focus of our analysis- the ta'lili mode of thinking. The ta'lili mode of thinking is about discovering the reasons ('illah) behind certain religious rulings. It comes into existence as a result of the fact that the texts of the Qur'an and the Sunnah always mention the reasons when issuing religious rulings. And this has become the starting point of the mujtahids in resolving various legal issues that they face. They start by discovering first the reasons and then proceed to issue the ruling. As far as the science of Usul al-Fiqh is concerned, qiyas and istihsan belong to this ta'lili mode of thinking.*

***Keywords**: ijtihad, maqasid al-shari'ah, ta'lili mode of thinking, qiyas, istihsan.*

Pendahuluan

Pembicaraan tentang pembentukan atau pengembangan hukum—yang dalam istilah *usul al-fiqh* disebut *ijtihad*—tidak bisa dipisahkan dengan perubahan-perubahan sosial (transformasi sosial) yang terjadi dan berlangsung dalam kehidupan masyarakat dari zaman ke zaman. Perubahan-perubahan tersebut terjadi baik karena adanya permasalahan-permasalahan yang baru sama sekali maupun karena permasalahan yang telah terjadi di masa yang lalu yang belum terselesaikan. Sehingga di sinilah peran hukum Islam untuk menunjukkan kerelevanan dan kefleksibelannya dalam setiap waktu dan di segala zaman.[1] Secara umum *ijtihad* itu dapat dikatakan sebagai suatu upaya berpikir serius secara optimal dan maksimal dalam menggali hukum Islam dari sumbernya untuk memperoleh kepastian jawaban terhadap permasalahan hukum yang muncul dalam masyarakat.[2]

Ijtihad dalam pengertian demikian, adalah upaya untuk mengantisipasi tantangan-tantangan baru yang senantiasa muncul sebagai akibat sifat evolusioner kehidupan. Di sini,

---

* STAIN Tulungagung, Jl. Mayor Sujadi Timur 46 Tulungagung, e-mail: aibak@plasa.com, telepon: 081335246476.

[1] Murtada Mutahhari, *Inn al-Din 'ind Allah al-Islam,* ter. Ahmad Sobandi (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), 164; Daud Rasyid, *Islam dalam Berbagai Dimensi* (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), 176.

[2] 'Abd al-Wahhab Khalaf, *Masadir al-Tashri' al-Islami fima la Nass fih* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), 7; Muhammad Kamal al-Din Imam, *Usul al-Fiqh al-Islami* (Iskandariyah: Dar al-Matbu'ah al-Jami'iyah, t.t.), 309-310; Kemal A. Faruki, *Islamic Jurisprudence* (Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1994), 79; Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties, Human Rights and International Law,* ter. A. Suaedy & Amirudin ar-Rany (Yogyakarta: LKiS, 2001), 54; T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Pengantar Hukum Islam* (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997), 50, dan *Pengantar Ilmu Fiqh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), 192; M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), 9.

peran manusia sebagai khalifah Tuhan dituntut untuk senantiasa berpikir, tetapi bukan dalam pengertian berpikir bebas tanpa kontrol, ia harus berpikir dalam batas-batas bingkai Islam, yakni senantiasa terkait dengan makna al-Qur'an dan Sunnah.

Sekalipun demikian, antara upaya ijtihad di satu pihak dan tuntutan perubahan sosial di pihak lain terdapat suatu interaksi yang tidak bisa dipisahkan. Ijtihad, baik langsung maupun tidak langsung dipengaruhi oleh perubahan-perubahan sosial yang salah satu di antaranya diakibatkan oleh perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, sedangkan hal yang perlu disadari adalah bahwa perubahan-perubahan sosial itu harus senantiasa diberi arah oleh hukum, sehingga perubahan-perubahan sosial tersebut dapat mewujudkan kebutuhan dan kemaslahatan bagi umat manusia, bukan malah sebaliknya.

Walaupun secara umum sebenarnya perubahan masyarakat atau perubahan sosial itu ada yang mempunyai akibat menguntungkan dan membawa pengaruh positif, yang berarti membawa kemajuan dan perkembangan (*progress*), tetapi ada juga perubahan sosial yang mempunyai akibat merugikan dan membawa pengaruh negatif, yang berarti membawa kemunduran (*regress*),[3] seperti banyak terjadi perubahan sosial yang menjadikan masyarakat tenggelam di dalam persoalan-persoalan yang dihadapinya dan tidak dapat mengambil suatu sikap yang tepat terhadap keadaan yang baru itu.

Dalam sosiologi hukum, hukum dalam posisi di atas dituntut untuk dapat memainkan peranan ganda yang sangat penting. *Pertama*, hukum dapat dijadikan sebagai alat kontrol sosial (*social control*) terhadap perubahan-perubahan yang terjadi dalam kehidupan manusia. *Kedua*, hukum dapat dijadikan sebagai alat rekayasa sosial (*social change*), dalam rangka mewujudkan kemaslahatan umat manusia sebagai tujuan hakiki hukum itu sendiri.[4]

Tujuan yang demikian itu terdapat pada semua sistem hukum, termasuk dalam hal ini hukum Islam. Bahkan, karena hukum Islam didasarkan pada wahyu, hukum Islam itu mempunyai perbedaan dan keistimewaan tersendiri dibandingkan dengan sistem hukum yang lainnya.[5] Sehingga tidak menuntut kemungkinan hukum Islam itu akan dijadikan sebagai pertimbangan dan rujukan dalam memecahkan masalah dan menetapkan hukum atas suatu masalah oleh masyarakat dunia, tidak hanya oleh mereka yang beragama Islam saja.

Sebagai suatu sistem hukum yang berdasarkan wahyu, hukum Islam mempunyai tujuan yang jelas, yaitu untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan kebahagiaan di akhirat. Tujuan perwujudan ini sangat ditentukan oleh keharmonisan hubungan antara manusia baik secara individu maupun kolektif (*habl min al-nas*), serta hubungan manusia dengan alam sekitarnya (*habl min al-'alam*). Di atas semuanya itu ditentukan juga oleh ada atau tidaknya keharmonisan hubungan antara manusia sebagai makhluk dengan Allah sebagai Dzat Pencipta (*habl min Allah*).[6]

---

[3] Muhammad Tholchah Hasan, *Prospek Islam dalam Menghadapi Tantangan Zaman* (Jakarta: Bangun Prakarya, 1986), 19.

[4] Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2001), 99-107.

[5] J.N.D. Anderson, *Islamic Law in The Modern World,* ter. Machnun Husein (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1994), 3-11.

[6] Sayyid Sabiq, *'Anasir al-Quwwah fi al-Islam,* ter. Haryono S. Yusuf (Jakarta: PT. Intermasa, 1981), 169-170; Mohammad Muslehuddin, *Islamic Jurisprudence and The Rule of Necessity and Need,* ter. Ahmad Tafsir (Bandung: Pustaka, 1985), 15; Abul A'la al-Maududi, *Principles of Islam,* ter. Abdullah Suhaili (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1975), 140.

Dalam rangka mewujudkan harmonisasi hubungan-hubungan tersebut di atas, Allah SWT. memberikan pedoman berupa aturan-aturan hukum. Aturan-aturan hukum tersebut berisi peraturan yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhan dalam masalah akidah dan ibadah terdiri dari *nash* (al-Qur'an dan Hadith) yang rinci, memiliki daya ikat dan validitas yang kuat bersifat *qat'i* (pasti).[7] Oleh karena terdapat pengaturan yang *qat'i*, dalam hal ini manusia tidak diperbolehkan melakukan perubahan-perubahan dan pengembangan serta interpretasi lain selain yang dimaksud oleh *Shari'* sedikit pun. Dalam hal ini adalah bidang akidah, ibadah wajib (*mahdah*) serta bidang yang berkaitan dengan kehidupan sosial kemasyarakatan yang telah diatur secara rinci oleh *nash*. Dengan kata lain, dalam bidang ini tidak boleh ada campur tangan manusia sedikit pun, yang dengan sendirinya bidang-bidang tersebut bukanlah merupakan lapangan ijtihad.

Berbeda dengan masalah-masalah tersebut di atas, maka masalah mu'amalah atau sosial kemasyarakatan dalam arti yang luas, aturan-aturan hukumnya dinyatakan oleh Allah dalam bentuk garis-garis besarnya saja (*mujmal*) dan bersifat *zanni* (tidak pasti). Betitik tolak dari garis-garis besar tersebut, manusia dengan potensi akal yang dianugerahkan Allah kepadanya, diberi "kebebasan" dan "keleluasaan" untuk mencari alternatif-alternatif pemecahan terhadap permasalahan-permasalahan kehidupan yang dihadapinya dalam kehidupan sehari-hari selama tidak bertentangan dengan prinsip dan jiwa Islam itu sendiri.[8]

Salah satu tujuan diberikannya kebebasan kepada manusia untuk mencari alternatif pemecahan terhadap permasalahan-permasalahan kehidupan sosial kemasyarakatan adalah untuk merealisasikan kemaslahatan manusia itu sendiri. Kemaslahatan dan kebutuhan manusia tidaklah tetap, melainkan senantiasa mengalami perubahan-perubahan. Dimana perubahan-perubahan itu terjadi disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain karena kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Oleh karena pengaturan sebagian besar masalah sosial kemasyarakatan dalam hidup dan kehidupan manusia adalah dengan *nash-nash* dalam bentuk pokok-pokok (*ijmal*)nya saja, maka masalah sosial kemasyarakatan ini menjadi lapangan ijtihad.[9] Dalam bidang ini, kita dapat melihat bagaimana dinamika hukum Islam dalam mengantisipasi dan mengatasi perkembangan dan perubahan yang terjadi dalam masyarakat dalam berbagai bidang. Ini tidaklah berarti bahwa masalah sosial kemasyarakatan tidak mengandung dimensi ibadah. Akan tetapi, pembagian tersebut lebih ditujukan untuk memberikan penekanan terhadap masalah-masalah yang tidak menerima perubahan dan pengembangan dengan berbagai metode ijtihad dan pertimbangan yang diterapkan.

Jadi, dapat dikatakan bahwa jiwa dan prinsip hukum Islam bersifat konstan, permanen, dan stabil, tidak berubah sepanjang masa, betapa pun kemajuan peradaban manusia. Sementara itu, peristiwa hukum, teknis, dan cabang-cabangnya mengalami perubahan-perubahan, berkembang sejalan dengan perkembangan zaman. Sehingga dengan tetap teguhnya jiwa dan prinsip hukum, dibarengi dengan terbuka lebarnya perubahan dan perkembangan cabang-

[7] Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqasid al-Shari'ah menurut al-Shatibi* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1996), 2.
[8] Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 42.
[9] Khallaf, *Masadir*, 7-9; Rachmat Syafe'i, *Ilmu Ushul Fiqih* (Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999), 107.

cabangnya, terjaminlah modernisasi dan kemajuan ilmu pengetauan secara leluasa, dengan tetap dilandasi oleh norma hukum yang ketat dan kuat. Dengan adanya perubahan dan perkembangan masyarakat, cabang-cabang hukum Islam di bidang mu'amalah semakin bertambah materi hukumnya, semakin banyak perbendaharaannya dan semakin sempurna pembahasannya.

Dengan kata lain, sebagai sumber *tashri'* ketiga, obyek *ijtihad* itu adalah segala sesuatu yang tidak diatur secara tegas dalam *nash* al-Qur'an dan al-Sunnah serta masalah-masalah yang sama sekali tidak mempunyai landasan *nash* (*ma la nash fih*).

Dalam perspektif pemikiran hukum Islam (*ushul al-fiqh*) para ulama *ushul* menerapkan berbagai metode dalam melakukan ijtihad hukum. Metode-metode yang diterapkan itu antara lain, adalah *qiyas, istishlah, istishhab* dan *'urf.*[10] Dimana dalam penerapannya, metode-metode tersebut selalu didasarkan pada *maqashid al-shari'ah* (tujuan pensyari'atan hukum).

Selanjutnya, dalam melihat metode ijtihad apa yang harus dikembanglanjutkan dan kemungkinan peranan *maqashid al-shari'ah* yang lebih besar dalam metode tersebut, penelaahan yang dilakukan harus bertitik tolak dari obyek ijtihad itu sendiri. Dimana dalam penelaahan itu pada akhirnya ditemukan adanya dua macam corak penalaran yang perlu dikembangkan dalam upaya penerapan *maqashid al-shari'ah*. Dalam dua corak itu terdapat metode-metode ijtihad yang perlu dikembangkan. Kedua corak itu adalah corak penalaran *ta'lili*, dan corak penalaran *istishlahi*.[11]

Berdasarkan uraian di atas itulah, pada akhirnya diperlukan adanya suatu pembahasan secara mendalam dan tersendiri dalam kaitannya dengan corak penalaran yang perlu dikembangkan dalam upaya penerapan *maqashid al-shari'ah*. Dalam pembahasan ini hanya akan dijelaskan tentang penalaran *ta'lili* saja.

Corak Penalaran *Ta'lili* dalam Upaya Penerapan *Maqashid al-Shari'ah*

Sebagaimana telah dijelaskan dalam uraian di atas bahwa dalam melihat metode ijtihad apa yang harus dikembanglanjutkan dan kemungkinan peranan *maqashid al-shari'ah* yang lebih besar dalam metode tersebut, penelaahan harus bertitik tolak dari objek ijtihad itu sendiri; yaitu segala sesuatu yang tidak diatur secara tegas dalam *nash* baik al-Qur'an maupun Sunnah serta masalah-masalah yang sama sekali tidak mempunyai landasan *nash* (*ma la nash fih*).

Bertitik tolak dari objek ijtihad itu, ada dua macam corak penalaran yang perlu dikemukakan dalam upaya penerapan *maqashid al-shari'ah*. Dimana dalam dua corak itu terdapat metode-metode ijtihad yang perlu dikembanglanjutkan. Salah satu dari corak penalaran itu adalah corak penalaran *ta'lili*.

Corak penalaran *ta'lili* adalah upaya penggalian hukum yang bertumpu pada penentuan '*illah*-'*illah* hukum yang terdapat dalam suatu *nash*.[12]

Berkembangnya corak penalaran *ta'lili* ini karena didukung oleh suatu kenyataan bahwa

---

[10] Khallaf, *Masadir*, 67-176; Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution* (Bandung: Mizan, 1998), 196.
[11] Bakri, *Konsep,* 132-133.
[12] Ibid., 133.

nass al-Qur'an atau al-Hadith dalam penuturannya tentang suatu masalah hukum sebagian diiringi dengan penyebutan '*illah*-'*illah* hukumnya. Atas dasar '*illah* yang terkandung di dalam suatu *nass*, permasalahan-permasalahan hukum yang muncul diupayakan oleh mujtahid pemecahannya melalui penalaran terhadap '*illah* yang ada dalam nass tersebut. Dalam perkembangan pemikiran usul fiqh, yang termasuk dalam corak penalaran *ta'lili* ini adalah metode *qiyas* dan *istihsan*. Dalam pembahasan berikut ini akan diuraikan tentang kedua macam metode tersebut.

1. *Qiyas*

Dalam pembahasan yang terdahulu telah dijelaskan bahwa *qiyas* secara bahasa atau etimologi mempunyai arti mengukur, menyamakan dan menghimpun. Dimana sebagai suatu metode *qiyas* didefinisikan oleh para ulama dengan redaksi bahasa yang agak sedikit berbeda-beda, namun pada hakekatnya memiliki maksud yang sama. Oleh karena itu untuk memberikan gambaran lagi secara jelas dalam pembahasan ini hanya dikemukakan salah satu pendapat saja, dan hal ini tiada lain adalah untuk menghindari pengulangan pembahasan secara luas. Abdul Wahhab Khallaf memberikan definisi bahwa *qiyas* adalah upaya menghubungkan suatu peristiwa yang tidak ada *nass* tentang hukumnya dengan peristiwa yang ada *nass* hukumnya, karena terdapat persamaan '*illat*.[13]

Qiyas sebagai metode *ijtihad* dipakai oleh hampir semua *madhhab* hukum dalam Islam, walaupun pemakaiannya dalam intensitas yang berbeda-beda. Oleh karena itulah *qiyas* termasuk dalam kategori dalil hukum yang *muttafaq 'alayh* (disepakati), setelah al-Qur'an, al-Hadith dan ijma'. Masuknya *qiyas* ke dalam dalil yang disepakati dapat ditinjau dari beberapa pertimbangan, antara lain:[14]

a. Kedekatan *qiyas* dengan sumber *nass* hukum dalam mekanisme penalaran *ta'lili* ('*illah* hukum). Hal itu terlihat dari rukun-rukun dalam penerapan *qiyas*. Pertama, *asl* (*maqis* '*alayh*) yaitu peristiwa yang sudah ada *nass*nya. Kedua, *far'* (*maqis*) yakni peristiwa yang tidak ada *nass*nya. Ketiga, hukum *asal* yaitu hukum shara' yang ditetapkan oleh suatu *nass*. Keempat, '*illah* yaitu suatu sifat yang terdapat pada peristiwa *asl*. Sifat yang ada pada *asl* ini melahirkan suatu hukum. Oleh karena sifat itu ditemukan pula dalam cabang (*far'*), maka hukum cabang itu disamakan dengan hukum *asl*. Kedekatan *qiyas* dengan *nass* melalui mekanisme *ta'lili* inilah yang menjadikan *qiyas* sebagai sumber atau dalil hukum yang disepakati dalam Islam.
b. Pertimbangan pertama di atas sekaligus menjadikan *qiyas* sebagai langkah awal proses penggalian hukum, dari hukum-hukum yang ada *nass*nya kepada hukum-hukum yang tidak ada atau belum ada landasan *nass*nya dengan fokus pada analisa '*illah* hukum.
c. Upaya ke arah pemikiran analogi dianjurkan oleh Allah dalam al-Qur'an. Di samping itu, pola pemikiran analogis ini pada hakikatnya telah dipergunakan sepanjang sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam.

Persoalan yang mendasar yang perlu dikaji dalam kaitannya *qiyas* ini adalah bagaimana

[13] 'Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilm Usul al-Fiqh* (t.tp.: Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah Shabab al-Azhar, 1987), 52.
[14] Bakri, *Konsep,* 135.

urgensi pertimbangan *maqasid al-shari'ah* dalam metode *qiyas* sebagai corak penalaran *ta'lili*.

Berbicara tentang kedekatan *qiyas* dengan *nass*, berarti berbicara tentang hubungan *qiyas* dengan *maqasid al-shari'ah*. Sebab *maqasid al-shari'ah* sebagai tujuan disyari'atkannya hukum oleh Tuhan secara substansial digali dari *nass* itu sendiri. Keterkaitan metodologis juga tampak antara *qiyas* dan *maqasid al-shari'ah*. *Qiyas* merupakan metode *ijtihad* yang memfokuskan pada penelitian '*illah*, sedangkan salah satu cara untuk memahami *maqasid al-shari'ah* sebagaimana yang dikemukakan al-Shatibi adalah dengan analisa terhadap '*illah* perintah dan larangan dalam suatu *nass*.[15] Manusia harus berpedoman pada '*illah* yang tertulis, karena dengan mengikuti '*illah* tertulis sebagai tujuan hukum, pada akhirnya perintah dan larangan itu dapat dicapai.

Upaya untuk melakukan pemecahan terhadap permasalahan permasalahan-permasalahan hukum yang selalu muncul dan berkembang dengan berbagai metode *ijtihad* antara lain *qiyas* harus bertolak dari telaah mendasar terhadap '*illah*-'*illah* yang tertera di dalam *nass* shara'. '*Illah* merupakan bagian dari esensi *maqasid al-shari'ah*. Pengembangan hukum dengan metode *qiyas* harus melewati contoh '*illah* yang dizahirkan oleh Tuhan dalam *nass*, yang tiada lain adalah untuk merealisasikan *maqasid al-shari'ah* seperti kemaslahatan dan keadilan.

Dalam kaitannya dengan hal tersebut, Ibn al-Qayyim al-Jawziyah mengatakan bahwa proses *qiyas* harus selaras dengan perintah dan larangan shara'. Apabila pemikiran akal sehat tidak bertentangan dengan shara', Allah dan Rasul-Nya sebagai *al-Shari'* tidak menyampaikan sesuatu yang bertentangan dengan akal sehat dan tidak akan mensyari'atkan sesuatu yang bertentangan dengan keadilan.[16] Proses *qiyas* yang benar sebagai pemikiran akal sehat, harus tidak bertentangan dengan *maqasid al-shari'ah* bahkan selalu berupaya untuk merealisasikan *maqasid al-shari'ah* itu. '*Illah* yang menjadi fokus *qiyas* merupakan bagian dari *maqasid al-shari'ah*.

Kaitan peran dari *maqasid al-shari'ah* dalam metode *qiyas* itu tampak dalam contoh-contoh berikut ini:

a. Ketidakbolehan melakukan sesuatu yang merugikan anak yatim dengan cara apa pun adalah atas dasar tunjukan al-Qur'an dalam surat al-Nisa'[4] ayat 10 yaitu tentang tidak bolehnya memakan harta anak yatim dengan cara yang zalim. Kata *zulma* yang dapat dikategorikan sebagai *'illah* larangan itu harus dianalisis secara mendasar baik dari segi keberadaan anak yatim sebagai sumber daya manusia yang harus mendapat bimbingan dan arahan, karena ia mempunyai hak dan kewajiban yang sama seperti manusia pada umumnya, dengan demikian jiwanya harus dipelihara, maupun dari segi pemilikannya terhadap harta harus mendapat jaminan. Baik jiwa maupun harta termasuk dalam *maqasid al-daruriyah* dari *maqasid al-shari'ah*. Contoh tentang perusakan terhadap harta anak yatim di atas, dilihat dari tingkat capaian, *ta'diyah* '*illah* dari suatu *qiyas* berada dalam tingkatan

---

[15] Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Gharnati al-Shatibi, *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam,* juz 2 (t.tp.: Dar al-Fikr, t.t.), 275.

[16] Shams al-Din Abu Abd Allah Muhammad bin Abu Bakar ibn Qayyim al-Jawziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin,* juz 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1977), 52.

yang sama, *qiyas musawi*. Artinya '*illah* yang terdapat dalam *nas* sama kualitasnya dengan '*illah* yang terdapat dalam masalah yang tidak disebut *nas*nya. Pada akhirnya kesamaan '*illah* tersebut melahirkan kesamaan dalam hukum.

b. Ketidakbolehan bersikap kasar dalam bentuk memukul orang tua, yang dianalogkan kepada ketidakbolehan berkata kasar yang menyakitkan sebagaimana yang ditunjukkan oleh al-Qur'an dalam surat al-Isra' [17] ayat 23. Ayat ini bertujuan untuk membimbing dan memberi arah kepada manusia untuk selalu menempatkan orang tua pada posisi yang terhormat dalam rangka menjaga martabat dan kehormatan sebagai bagian dari *maqasid al-shari'ah*. Contoh yang kedua ini dilihat dari capaian '*illah* melebihi dari '*illah* yang terdapat dalam *nas*. *Qiyas* seperti ini disebut *qiyas awlawi*. Artinya, '*illah* pada masalah yang tidak dicakup *nas* lebih tinggi kualitasnya dari '*illah* yang disebut oleh *nas*. Dengan demikian hukum terhadap masalah yang tidak disebutkan *nas*nya menjadi lebih tegas dan jelas.

c. Keharaman perasan anggur diqiyaskan kepada meminum minuman keras atau *khamr* yang ditegaskan oleh Allah SWT. dalam al-Qur'an surat al-Ma'idah [5] ayat 90 dengan '*illah* sama-sama memabukkan. Pengharaman ini mutlak karena sifatnya yang memabukkan itu dapat menimbulkan kerusakan jaringan otak manusia. Sedangkan pemeliharaan jaringan otak manusia itu merupakan *maqasid al-daruriyah* dari *maqasid al-shari'ah* yang harus diwujudkan. Kualitas '*illah* hukum masalah nabiz yang tidak disebut oleh *nas* lebih rendah dari yang disebut oleh *nas* (*khamr*). *Qiyas* dengan '*illah* seperti ini disebut *qiyas adna*.

Dari uraian di atas, dapat dikatakan bahwa qiyas sebagai *istinbat ta'lili* merupakan upaya nalar yang memiliki kedekatan hubungan dengan *nas*. *Qiyas* sebagai penalaran *ta'lili* harus senantiasa dipertajam dengan pertimbangan *maqasid al-shari'ah* baik yang berkaitan dengan kemasyarakatan, ekonomi maupun politik dan moral. Pertimbangan *maqasid al-shari'ah* menjadikan metode *qiyas* lebih dinamis sebagai solusi permasalahan-permasalahan hukum.

2. *Istihsan*

Istihsan merupakan salah satu metode *ijtihad* yang diperselisihkan oleh para ulama, meskipun dalam kenyataannya, semua ulama menggunakannnya secara praktis. Pada dasarnya, para ulama menggunakan *istihsan* dalam arti bahasa (*lughawi*), yaitu berbuat sesuatu yang lebih baik. Tetapi dalam pengertian istilahnya (yang biasa berlaku), para ulama berbeda pendapat disebabkan oleh perbedaan dalam memahami dan mendefinisikan *istihsan* itu. Ulama yang menggunakan metode *istihsan* dalam berijtihad mendefinisikan *istihsan* dengan pengertian yang berlainan dengan definisi dari orang yang menolak cara *istihsan*. Sebaliknya ulama yang menolak penggunaan *istihsan* mendefinisikan *istihsan* dengan pengertian tidak seperti yang didefinisikan pihak yang menggunakannya. Seandainya mereka sepakat dalam mendefinisikan *istihsan* itu, tentu mereka tidak akan berbeda pendapat dalam menggunakannya sebagai suatu metode *ijtihad*.

Seperti telah dijelaskan bahwa *istihsan* itu digunakan oleh sekelompok ulama karena dalam menghadapi suatu pada keadaan tertentu merasa kurang puas jika menggunakan pendekatan yang berlaku secara konvensional, seperti dengan menggunakan *qiyas jali* atau

dalil umum menurut cara-cara biasa dilakukan. Dengan cara konvensional itu, ketentuan hukum yang dihasilkan kurang (tidak) mendatangkan kemashlahatan yang diharapkan dari penetapan hukum. Dalam keadaan demikian, seorang mujtahid menggunakan dalil atau pendekatan lain sebagai alternatif (pengganti) dari pendekatan yang konvensional tersebut. Pendekatan yang mereka lakukan adalah dalam bentuk ijtihad yang disebut *istihsan*.

Dewasa ini dan lebih-lebih lagi pada masa yang akan datang permasalahan kehidupan manusia akan semakin berkembang dan semakin kompleks. Permasalahan itu harus dihadapi umat Islam yang menuntut adanya jawaban penyelesaiannya dari segi hukum Islam. Kalau hanya semata mengandalkan pendekatan dengan cara atau metode lama (konvensional) yang digunakan ulama terdahulu untuk menghadapinya, mungkin akan tidak mampu menyelesaikan semua permasalahan tersebut dengan baik (tepat). Karena itu, seorang mujtahid harus mampu menemukan pendekatan atau dalil alternatif di luar pendekatan lama, meskipun dengan berat hati untuk meninggalkan pendekatan lama yang selama ini ia gunakan dan ia pertahankan dengan setia. Oleh karena itu kecenderungan untuk menggunakan *istihsan* akan semakin kuat karena kuatnya dorongan dari tantangan persoalan hukum yang berkembang dalam kehidupan manusia yang semakin cepat berkembang dan semakin kompleks.

Sebenarnya, sebagaimana yang telah dijelaskan dalam pembahasan yang terdahulu bahwa secara bahasa (*lughah*), *istihsan* berarti meninggalkan *qiyas* untuk mengambil atau mendapatkan sesuatu yang lebih baik untuk (kemaslahatan) manusia.[17] Sedangkan secara istilah (terminologi), *istihsan* adalah berpalingnya mujtahid dari suatu ketentuan hukum dalam suatu masalah dari yang sebanding kepada ketentuan hukum yang lain.[18] Menurut Abdul Wahhab Khallaf, *istihsan* adalah pindahnya pemikiran seorang mujtahid dari ketentuan *qiyas jali* kepada *qiyas khafi* atau *dalil kulli* kepada ketentuan hukum *takhsis* atas dasar adanya dalil yang memungkinkan perpindahan itu.[19]

Dalam Islam misalnya dilarang melakukan transaksi jual beli sesuatu yang belum ada wujudnya secara nyata di tangan penjual ketika terjadi transaksi jual beli. Larangan ini dimaksudkan untuk menghindari perselisihan pendapat yang terjadi antara penjual dan pembeli pada waktu serah terima, karena kemungkinan tidak sama sebagaimana yang dijanjikan. Ketentuan umum ini berdasarkan kepada *nash* yakni hadith Nabi yang melarang menjual sesuatu yang belum ada wujudnya.[20]

Dalam kenyataannya ketentuan yang berlaku umum itu sulit untuk diterapkan sepenuhnya. Hal ini seringkali bertentangan dengan kepentingan masyarakat sebagai konsumen yang cenderung menghendaki barang-barang dalam kriterianya sendiri yang berbeda dari yang sudah tersedia pada penjual. Sehingga pembeli harus memesan terlebih dahulu. Bentuk jual beli seperti ini apabila diukur dengan persyaratan dan ketentuan umum jual beli, dapat disebut sebagai jual beli yang tidak sah. Akan tetapi apabila tidak dengan

---

[17] Ibrahim Madkur, *al-Mu'jam al-Wasit*, juz. 1 (t.tp.: t.p., t.t.), 174.
[18] Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958), 207.
[19] Khallaf, *'Ilm Usul*, 79.
[20] Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Shawkani, *Nayl al-Awtar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), v, 234-235.

jalan memesan terlebih dahulu akan menimbulkan kesulitan bagi masyarakat.

Perbenturan antara menerapkan ketentuan umum dengan upaya menghilangkan kesulitan, mengharuskan upaya menghilangkan kesulitan lebih diutamakan karena merupakan prinsip-prinsip dasar syari'at, sekaligus merupakan dalil yang lebih kuat apabila dibandingkan dengan keharusan mengikuti persyaratan dan ketentuan umum dalam transaksi jual beli.

Contoh klasik yang sering ditemukan dalam literatur-literatur *usul al-fiqh* berkaitan dengan bentuk *istihsan* ini adalah kedudukan hukum sisa minuman yang juga bekas minuman burung buas. Menurut ketentuan *qiyas*, minuman bekas minuman burung buas itu haram karena sudah menjadi najis dengan mengqiyaskan kepada bekas minuman binatang buas yang tidak boleh dimakan karena najis. Metode *istihsan* melahirkan ketentuan hukum yang berbeda terhadap minuman bekas burung buas. Status najis yang dikenakan kepada minuman bekas binatang buas adalah oleh karena cara minum binatang buas yang berstatus najis dengan air bekas minumannya. Sedangkan cara minum burung melalui paruh, tidak membuat bekas minuman menjadi najis walaupun daging burung buas itu najis. Terdapat pula pandangan dalam *fiqh* yang menyebutkan bahwa kenajisan air liur binatang di atas bukan karena ia binatang buas, akan tetapi disebabkan di dalam air liurnya terdapat bakteri-bakteri penyakit.

Contoh lain adalah suatu ketentuan yang selama ini dipegang teguh adalah ketidakbolehan melihat aurat. Akan tetapi pemberlakuan ketentuan ini secara umum tanpa pengecualian akan menimbulkan kesulitan dan hilangnya kemaslahatan yang dikehendaki. Oleh karena itu ketentuan umum tersebut harus dikecualikan, yakni dengan tidak menerapkan ketentuan tersebut terhadap orang-orang yang sedang dalam pengobatan. Karena apabila tidak dikecualikan akan menimbulkan kesulitan-kesulitan dalam kehidupan manusia. Dengan metode *istihsan*, melihat aurat orang yang sedang dalam pengobatan, tidak dilarang. Karena pertimbangan pengobatan untuk kemaslahatan jauh lebih kuat dan penting dibanding dengan keperluan menutup aurat.

Bagaimana hubungan *istihsan* dengan *maqasid al-shari'ah*? Apakah *maqasid al-shari'ah* merupakan pertimbangan yang menentukan dalam metode *istihsan*?

Dari ketiga contoh istihsan di atas, terlebih dahulu dapat dikatakan bahwa istihsan di samping sebagai upaya *takhsis* terhadap dalil-dalil umum, juga secara metodologis merupakan alternatif pemecahan permasalahan yang tidak dapat dilakukan pemecahannya melalui *qiyas* sebagai penalaran *ta'lili*, yang pada tingkat tertentu tampak kaku. Kekakuan *qiyas* pada tingkat tertentu itu dapat membawa pada pengabaian tujuan pensyari'atan hukum atau *maqasid al-shari'ah*.

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa metode *istihsan* itu merupakan metode alternatif menempati fungsi *qiyas* yang berupaya mewujudkan *maqasid al-shari'ah*. Metode ini dapat dipertajam dengan metode *maqasid al-shari'ah* itu sendiri yang dikemukakan oleh al-Shatibi. Metode al-Shatibi yang dimaksud adalah pemahaman *'illah-'illah* hukum pada bentuk perintah dan larangan,[21] yang terkandung dalam *nass* sebagai bagian dari *maqasid al-shari'ah*.

Menurut al-Shatibi, *istihsan* harus selalu berorientasi kepada usaha untuk mewujudkan

[21] Al-Shatibi, *al-Muwafaqat*, juz 2, 275.

maqāṣid al-shari'ah,[22] serta memperhitungkan dampak positif dan negatif dari penerapan suatu hukum, yang dalam istilah al-Shatibi disebut *al-nazṛ fi al-ma'alat.*[23] Urgensi dari prinsip *al-nazṛ fi al-ma'alat* dalam metode *istiḥsān* adalah mempertajam analisis *istiḥsān* itu sendiri.

Apabila *istiḥsān* dapat dipertajam dengan pendekatan prinsip *al-nazṛ fi al-ma'alat*, sedangkan fokus *al-nazṛ fi al-ma'alat* adalah dampak dari suatu hukum yang tidak terlepas keterkaitannya dengan *maqāṣid al-shari'ah* baik substansi maupun metode, maka penajaman metode *istiḥsān* tidak bisa terlepas dari keharusan pertimbangan *maqāṣid al-shari'ah* itu sendiri.

Demikianlah pembahasan mengenai corak penalaran *ta'lili* yang perlu diketengahkan dalam upaya penerapan *maqāṣid al-shari'ah* dengan kedua metodenya yaitu metode *qiyas* dan *istiḥsān*. Dari uraian tersebut tampak bahwa metode-metode *ijtihad* yang telah dikemukakan ulama khususnya dalam hal ini berkaitan dengan corak penalaran *ta'lili* sangat dimungkinkan dan dapat berperan besar dalam memberikan pemecahan terhadap permasalahan-permasalahan hukum yang muncul dewasa ini apabila diberi muatan dan pendekatan *maqāṣid al-shari'ah*, khususnya sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Shatibi.

Penutup

Corak penalaran *ta'lili* adalah upaya penggalian hukum yang bertumpu pada penentuan '*illah*-'*illah* hukum yang terdapat dalam suatu *naṣṣ*. Berkembangnya corak penalaran *ta'lili* ini karena didukung oleh suatu kenyataan bahwa *naṣṣ* al-Qur'an atau hadith dalam penuturannya tentang suatu masalah hukum sebagian diiringi dengan penyebutan '*illah*-'*illah* hukumnya. Atas dasar '*illah* yang terkandung di dalam suatu *naṣṣ*, permasalahan-permasalahan hukum yang muncul diupayakan oleh mujtahid pemecahannya melalui penalaran terhadap '*illah* yang ada dalam *naṣṣ* tersebut. Dalam perkembangan pemikiran *uṣūl al-fiqh*, yang termasuk dalam corak penalaran *ta'lili* ini adalah metode *qiyas* dan *istiḥsān*.

Qiyas merupakan metode *ijtihad* yang memfokuskan pada penelitian '*illah*, yaitu melakukan analisa terhadap '*illah* perintah dan larangan dalam suatu *naṣṣ* dalam rangka menemukan *maqāṣid al-shari'ah*. Dimana '*illah* merupakan bagian dari esensi *maqāṣid al-shari'ah*. Pengembangan hukum dengan metode *qiyas* harus melewati contoh '*illah* yang diẓahirkan oleh Tuhan dalam *naṣṣ*, yang tiada lain adalah untuk merealisasikan *maqāṣid al-shari'ah* seperti kemaslahatan dan keadilan.

Istiḥsān merupakan pen-*takhṣīṣ* terhadap dalil-dalil umum dan secara metodologis merupakan alternatif pemecahan permasalahan yang tidak dapat dilakukan pemecahannya melalui *qiyas* sebagai penalaran *ta'lili*, yang pada tingkat tertentu tampak kaku yang dapat membawa pada pengabaian tujuan pensyari'atan hukum atau *maqāṣid al-shari'ah*.

Metode *istiḥsān* ini merupakan metode alternatif menempati fungsi *qiyas* yang berupaya mewujudkan *maqāṣid al-shari'ah*. Metode ini dapat dipertajam dengan metode *maqāṣid al-shari'ah* itu sendiri yaitu pemahaman *'illah-'illah* hukum pada bentuk perintah dan larangan, yang terkandung dalam *naṣṣ* sebagai bagian dari *maqāṣid al-shari'ah*.

---

[22] Ibid., juz 4, 116-117.
[23] Ibid., 110.

Daftar Rujukan

Abu Zahrah, Muhammad. *Usul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958.

Anderson, J.N.D. *Islamic Law in The Modern World,* ter. Machnun Husein. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 1994.

Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqasid al-Shari'ah menurut al-Shatibi.* Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1996.

Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.

Faruki, Kemal A. *Islamic Jurisprudence.* Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1994.

Hasan, Muhammad Tholchah. *Prospek Islam dalam Menghadapi Tantangan Zaman.* Jakarta: Bangun Prakarya, 1986.

Imam, Muhammad Kamal al-Din. *Usul al-Fiqh al-Islami.* Iskandariyah: Dar al-Matbu'ah al-Jami'iyah, t.t.

al-Jawziyah, Shams al-Din Abu 'Abd Allah Muhammad bin Abu Bakar ibn Qayyim. *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin,* juz 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1977.

Khallaf, 'Abd al-Wahhab. *'Ilm Usul al-Fiqh*. t.tp.: Maktabat al-Da'wah al-Islamiyah Shabab al-Azhar, 1987.

————. *Masadir al-Tashri' al-Islami fima la Nass fih.* Kuwait: Dar al-Qalam, 1972.

Madkur, Ibrahim. *al-Mu'jam al-Wasit,* juz 1. t.tp.: t.p., t.t.

al-Maududi, Abul A'la *Principles of Islam,* ter. Abdullah Suhaili. Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1975.

Mudzhar, M. Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad: antara Tradisi dan Liberasi.* Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

Muslehuddin, Mohammad. *Islamic Jurisprudence and The Rule of Necessity and Need,* ter. Ahmad Tafsir. Bandung: Pustaka, 1985.

Mutahhari, Murtada. *Inn al-Din 'ind Allah al-Islam,* ter. Ahmad Sobandi. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.

Muzani, Saiful (ed.). *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution*. Bandung: Mizan, 1998.

an-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties, Human Rights and International Law,* ter. A. Suaedy & Amirudin ar-Rany. Yogyakarta: LKiS, 2001.

Rasyid, Daud. *Islam dalam Berbagai Dimensi.* Jakarta: Gema Insani Press, 1998.

Sabiq, Sayyid. *'Anasir al-Quwwah fi al-Islam,* ter. Haryono S. Yusuf. Jakarta: PT. Intermasa, 1981.

al-Shatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Gharnati. *al-Muwafaqat fi Usul al-Ahkam,* juz 2. t.tp.: Dar al-Fikr, t.t.

al-Shawkani, Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad. *Nayl al-Awtar*. Beirut: Dar al-Fikr, 1994.

ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. *Pengantar Hukum Islam*. Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1997.

————. *Pengantar Ilmu Fiqh*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

Soekanto, Soerjono. *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2001.

Syafe'i, Rachmat. *Ilmu Ushul Fiqih*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999.