

## HIKMAH DALAM PERSPEKTIF PEMBINAAN HUKUM ISLAM

Muh. Hasyim\*

*Abstrak : Dalam kajian perkembangan epistemologi hukum Islam, terjadi perdebatan, apakah Allah (shāri') ai dalam memberlakukan hukum (tasāri' al-ahkām) didasarkan pada pertimbangan tertentu (ta'lil al-ahkām). Perdebatan tersebut berdampak pada munculnya perdebatan seputar boleh tidaknya menetapkan suatu hukum atas dasar maqālah, hikmah atau pertimbangan yang lain. Tulisan ini, secara khusus akan mendeskripsikan kedudukan hikmah dalam pengembangan hukum Islam dan relevansinya dengan maqāsid al-shari'ah. Kesimpulan tulisan ini, sikap ulama tentang ta'lil al-ahkām bi al-hikmah terbagi menjadi tiga, sikap yang menolak secara mutlak, menerima secara mutlak dan sikap moderat, menerima dan menolak secara bersyarat.*

*Kata Kunci : Maqāsid al-Shari'ah, Ta'lil, Istinbāt*

### PENDAHULUAN

Dalam kajian Hukum Islam, hubungan organik antara sumber hukum dengan pemahaman hukum merupakan masalah sentral dalam *usūl al-fiqh*. Sumber hukum pada hakekatnya adalah wahyu Ilahi yang menempati posisi sumber segala sumber. Oleh karena itu, hakekat hukum berada di tangan kuasa Tuhan. Dengan keyakinan bahwa al-Qur'an merupakan sumber autentik, sedangkan kekuasaan hukum berada di tangan-Nya, maka yang mengetahui secara persis rumusan hukum sebagai yang dikehendaki dalam al-Qur'an hanya Allah. Dengan

---

\* Dosen IAIN Antasari Banjarmasin.

demikian, tugas para ahli hukum, hanyalah mengarahkan segenap kemampuannya memahami makna hukum yang dikandung dari firman-firman-Nya sebagai yang tersirat dan tersurat pada redaksi al-Qur'an.<sup>1</sup>

Rangkaian penegasan sebagai termaktub dalam QS. al-Anbiyā': 107, tentang misi Muhammad sebagai *rahmatan li al-'ālamīn*<sup>2</sup> dan juga QS. Yūnus: 57<sup>3</sup> tentang fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk, telah memperjelas dan mempertegas fungsi shari'ah Islam sebagai rahmat bagi umat manusia.

Menurut Abū Zahrah, Islam sebagai suatu sistem hukum telah meletakkan tiga dasar pikiran :

1. Shari'ah Islam merupakan sumber nilai dan norma individu serta masyarakat bagi terwujudnya satu sistem Hukum Islam.
2. Shari'ah Islam ingin menegakkan keadilan, sehingga setiap individu memiliki hak serta kewajiban yang sama di depan hukum.
3. Shari'ah Islam ingin mewujudkan kemaslahatan di tengah-tengah umat manusia.<sup>4</sup>

Atas tiga dasar pikiran inilah, para ahli *uṣūl* mencoba menggali dan membina hukum Islam, yang selaras dengan tuntutan serta perkembangan masyarakat antara ruang dan waktu. Pada tahapan periode Makkah, shari'ah Islam masih merupakan seruan-seruan etika

<sup>1</sup> *Uṣūl al-Fiqh* pada prinsipnya adalah upaya manusia memahami maksud Tuhan yang telah ia tuangkan dalam suatu redaksi, atau dengan kata lain upaya memahami dan menggiring (*hifz*) makna redaksi *nass*. Lihat Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* ( ttp: Dār al-Fikr al-'Arabi, tt.), 364-366.

<sup>2</sup> وَمَا أَرْسَلْنَا إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

<sup>3</sup> يَا أَيُّهَا النَّاسُ فَذَعَابِكُمْ نَزَعْتُمْ مِّن رَّبِّكُمْ وَخِفَاءً لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَغَدَىٰ وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ

<sup>4</sup> *Ibid.*

mengenai sikap serta perilaku mana yang baik dan mana yang buruk, sebagai persiapan menghadapi masa terbentuknya masyarakat dan tatanan hukum baru dalam periode Madinah. Di Madinah inilah, aturan-aturan hukum diletakkan dengan ayat-ayat al-Qur'an dan *hadith-hadith* Nabi. Dengan kata lain, bahwa awal pembinaan hukum Islam secara langsung berada di bawah bimbingan serta wewenang *risalah* Muhammad Saw. Pada periode pasca kenabian, yang tertinggal hanyalah sekumpulan ayat-ayat al-Qur'an serta *sunnah* Nabi. Ketika umat Islam telah meluas ke berbagai penjuru dunia, terhimpunlah ayat-ayat sebagai satu kesatuan kitab suci al-Qur'an serta terekamnya *hadith-hadith* Nabi mempunyai arti penting bagi pembinaan hukum Islam selanjutnya. Imam al-Shāfi'i (w.204 H) dianggap tokoh penting berjasa merumuskan secara tegas posisi al-Qur'an serta *Sunnah* Nabi sebagai sumber hukum Islam yang paling primer, meskipun kedua sumber tersebut telah lazim dimaklumi oleh generasi sebelumnya.<sup>5</sup>

Tampaknya para ahli fiqh atau *uṣūl* telah menyadari betul, bahwa untuk mengatur kehidupan umat manusia diperlukan suatu sistem tatanan yang memiliki akar tiga dimensi dasar pikiran, aspek etik (nilai dan norma), aspek keadilan, serta aspek kemaslahatan umat. Untuk itu, semua rumusan hukum mesti dikembalikan kepada sumber yang menjamin ketiga

<sup>5</sup> Sebagaimana dikemukakan oleh Coulson, bahwa al-Shāfi'i telah diakui merupakan bapak *Jurisprudensi* Hukum Islam. Ia berhasil menumuskan sumber utama Hukum Islam secara sistematis, yakni al-Qur'an, al-Sunnah (al-Hadith), *Ijmā'* (konsensus) dan *Qiyās* (Analogi). Skema yang diajukan oleh al-Shāfi'i ini merupakan usaha untuk mempertemukan antara kubu penganut *Ahl-Hadith* dan kubu penganut pendapat pribadi (*ahl al-ra'y*). Lihat NJ. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh; Edinburgh University Press, 1964), 60-61.

dasar pikiran itu, yakni wahyu (al-Qur'an) serta khabar yang sah dari Nabi (Sunnah). Pemahaman dalam konteks pembinaan hukum akan menjadi rancu apabila tidak terdapat benang merah yang menghubungkan antara kesimpulan hukum atas kasus-kasus tertentu (*far'* : cabang) dengan dalil yang termaktub dalam kedua sumber (*asl* : pangkat atau sumber). Pemahaman yang mempersambungkan kedua sisi (*far'* dan *asl*) itulah yang dicoba dirumuskan oleh para ahli hukum dengan term-term *istislāh*, *qiyās* dan *ḥikmah*. Term terakhir inilah yang dijadikan fokus pembahasan.

#### PEMBINAAN HUKUM ISLAM : IDE DAN LATAR BELAKANG

Secara umum, yang menentukan berlakunya sesuatu hukum terletak pada *maṣlahah* sebagai inti dari *maqāsid al-sharī'ah* (tujuan shara'). Dalam konteks metodologi, pemahaman terhadap *maṣlahah* yang merupakan esensi tujuan shara' terlihat bagaimana al-Shāfi'i mengetengahkan *qiyās*. Sedangkan ulama' lain, Abū Hanifah (w. 150 H) misalnya, mengajukan konsep *istihsān*. Imam Mālik (W. 179 H) dianggap pencetus ide *istislāh* atau lebih dikenal *maṣlahah mursalah*. Sedangkan Ahmad ibn Ḥanbal (W. 241 H) dan beberapa ulama lain memaparkan konsep *istishāb* sebagai salah satu metode menggali *maqāsid al-sharī'ah* dalam pembinaan sekaligus penerapan Hukum Islam. Namun keempat istilah tersebut tanpaknya dapat disepadankan dengan ide *istislāh*, yaitu mengambil kesimpulan hukum (*beristidlāl*) berdasarkan atas kemaslahatan, atau disebut juga dengan *qiyās* dalam pengertian umum.

### Konsep *Istislāh*.

Pada awalnya, konsep *istislāh* muncul dari Imam Mālik. Ia bermaksud ingin memecahkan persoalan hukum yang terjadi di tengah masyarakat, sementara tiada satupun dalil (*nass*) yang secara khusus mengaturnya. Meskipun demikian, ide *istislāh* yang diketengahkan tetap selaras dengan tujuan shara' secara umum, yaitu terciptanya kemaslahatan umat manusia, baik di dunia maupun di akherat. Untuk itu Imam Mālik mensyaratkan tiga hal :

1. *Maṣlahah* itu selaras dengan kemaslahatan yang ditunjuk oleh hukum asal dan relevan dengan tujuan yang dikehendaki oleh shara'. Artinya kemaslahatan itu harus tidak terlepas dari pangkalnya, meskipun tiada dalil khusus yang menunjukkannya.
2. Esensi *maṣlahah* itu harus memiliki sifat-sifat *munāsabah* yang dapat diterima secara rasional.
3. *Maṣlahah* itu telah secara lazim dapat melepaskan kesulitan, bahkan sekiranya tidak ditempuh pertimbangan kemaslahatan dalam menetapkan hukum umat manusia pasti terjerumus ke dalam kesengsaraan.<sup>6</sup>

Dalam perkembangan berikutnya, para ahli *uṣūl* mengembangkan konsep *istislāh* dengan *al-munāsabah*, yang secara teknis dapat dianggap sama dengan metodologi *qiyās* dalam pengertian umum. Metode *istislāh* atau *al-munāsabah* ini tampaknya, di samping untuk mensistematisasikan teknis ber-*istidlāl* sekaligus untuk menganalisis berbagai ragam metodologi *uṣūl* yang pernah diketengahkan oleh para ulama. Al-Ghazāli (w. 1111 M), sebagaimana yang dikemukakan oleh

<sup>6</sup> Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 279-280.

Husayn Hāmid Hasan, merinci *istiṣlāḥ* ke dalam empat kategori :

1. *Maslahah* yang jenis (*naw'*)nya ditunjuk oleh *shāri'* (*maslahah i'tibar al-shāri' naw'ah*).
2. *Maslahah* yang relevan dengan jenisnya sebagai yang ditunjuk oleh *shāri'* (*maslahah mulā'imah li jins taṣarrufāt al-shāri'*).
3. *Maslahah* yang berlawanan dengan *nass shara'* (*al-maslahah al-bāṭilah aw al-mulghah*).
4. *Maslahah* yang sunyi dari *nass-nass shara'* yang mendukung atau kontradiksi dan dikenal dengan *al-maslahah al-gharibah*. Bagi al-Ghazālī, *maslahah mursalah* termasuk dalam kategori kedua, yaitu *maslahah* yang memiliki landasan *shara'* dilihat dari aspek *jins*-nya. Sedangkan *maslahah gharibah* serta *mulghah*, keduanya secara tegas tertolak.<sup>7</sup>

### Konsep *Qiyās*

Latar belakang munculnya konsep *qiyās* - seperti halnya *istiṣlāḥ* - pada dasarnya merupakan sistematisasi penalaran hukum dari ide *ijtihād* yang secara tegas diperoleh legitimasi *shar'i* dari Sunnah Nabi. Al-Shāfi'i pencetus awal konsep *qiyās*, melihat kelemahan-kelemahan pada metodologi *istidlāl* dalam *istiḥsān* serta *maslahah mursalah*. Kedua metode tersebut, oleh al-Shāfi'i dipandang sebagai *manhaj al-istinbāt* yang terlepas dari al-Qur'ān, Sunnah maupun *ijmā'*. Oleh karena itu, ia mengajukan konsep *qiyās* sebagai metode *istidlāl* yang - menurutnya- *linier* dengan ketiga sumber tersebut. Dengan demikian, setiap keputusan hukum tentang suatu persoalan (*far'*) yang belum ada *nass*-nya, mesti

<sup>7</sup> Husayn Ahmad Hasan, *Nagāḥiyat al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut : Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah, 1971), 18-19.

dicarikan sandaran *nass* (*asli*) yang telah memiliki ketentuan hukum (hukum *asli*), sehingga terdapat benang merah ('*illah*') yang menghubungkan antara hukum *asli* dengan *far'*-nya.<sup>8</sup>

Selanjutnya, para ahli *uṣūl* memandang bahwa persoalan '*illah*' merupakan unsur sentral dari keseluruhan pembicaraan *qiyās*. Namun dalam merumuskan pengertian '*illah*' ternyata banyak ditemukan ragamnya. Sebagian ulama ada yang mengartikan '*illah*' secara khusus, yaitu sifat, ciri, alasan, motif atau sebab yang dapat diukur, baik bentuk, individu, waktu maupun keadaannya. Artinya, antara dalil yang dijadikan pangkal *qiyās* memiliki persamaan sifat dasar yang dapat diukur dengan kasus khusus (*far'*) sehingga hasil keputusan hukum pada *far'* sama atau ber-*munāsabah* dengan kandungan hukum yang terdapat pada pangkalnya. Hal tersebut dapat dilihat pada contoh diharamkannya (hukum *asli*) khamr (*asli*). Khamr memiliki ciri kongkrit dan dapat diukur ('*illah*') memabukkan. Nabidh (*furū'*) adalah benda cair lain yang memiliki ciri yang sama ('*illah*') dengan khamr, yaitu memabukkan. Oleh karena itu nabidh juga haram. Dalam definisi ini, dibedakan antara '*illah*' dengan *maṣlahah*. '*Illah*' semata-mata melihat ciri atau sifat yang dapat diukur tanpa memperhatikan *maṣlahah* atau manfaat di balik '*illah*', meskipun diyakini bahwa setiap '*illah*' mesti ada manfaat atau *maṣlahah* nya. Hanya saja, '*illah*' terkadang ditemukan *maṣlahah* atau manfaatnya, tetapi terkadang tidak ditemukan. Sedangkan keputusan hukum, semata-mata ditentukan berdasarkan '*illah*' itu. Jadi, meskipun tidak juga diketemukan manfaatnya, asalkan '*illah*' nya telah

<sup>8</sup>. Mughaffa Zuyd, *Al-Maṣlahah fi al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Zāfi* (Dār al-Fikr al-'Arabī, 1964), 38

ada, baik karena ditunjuk langsung oleh *nass* atau ditemukan dari hasil *istiqrā'* (penelusuran induktif) terhadap sejumlah *nass*, maka hukum pada *asl* telah dapat diterapkan untuk memberikan keputusan hukum terhadap *far'*. Pandangan inilah yang dipegangi secara kuat oleh al-Shāfi'i serta para pengikutnya.<sup>9</sup>

Sementara itu, Imam Mālik beserta para pengikutnya sebagai dikemukakan oleh Abū Ishāq al-Shātibī, bahwa *'illah* mempunyai arti lebih luas, yakni sifat-sifat yang memberikan ciri kemaslahatan. Ini selaras dengan *maqāsid al-shūri'ah* yang bermaksud ingin menciptakan kemaslahatan umat. Kemaslahatan memang tampak lebih abstrak daripada pengertian *'illah* sebagaimana yang dimaksud oleh Al-Shāfi'i berikut golongan shāfi'iyah. Namun kemaslahatan yang mereka maksudkan tidak boleh terlepas dari kelima asas kemaslahatan, yakni terjaganya kepentingan agama (*hifz al-dīn*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-'aql*), keturunan (*hifz al-nass*) serta harta (*hifz al-māl*). Diakui bahwa kelima asas tersebut memiliki tiga peringkat, yakni peringkat asasi atau primer (*ḍarūrī*), peringkat tuntutan kondisional (*ḥājji*) dan peringkat perlengkapan (*taḥsīnī*). Namun urutan priotitasnya, pertama adalah yang *ḍarūrī*, baru *ḥājji* dan terakhir *taḥsīnī*. Pandangan ini tampaknya juga didukung oleh golongan Hanafiyah serta kelompok rasional Mu'tazilah. Hanya saja, kelompok rasionalis ini memberikan porsi kepada akal manusia untuk menentukan (*muthbit*) dan menggali *maṣlahah*. Artinya, *maṣlahah* sebagai alasan hukum dapat saja ditemukan berdasarkan pemikiran akal semata. Legitimasi hukum dari dalil *nass* dapat dilakukan dengan memahami *nass*

<sup>9</sup>. Zahrah, *Uṣūl*, 237, 238, 244 dan 247.

melalui interpretasi *ma'nawī*, bukan *lafzī*. Apabila terjadi pertentangan antara *maslahah* yang ditemukan oleh akal dengan *nass*, maka *nass* tersebut harus dita'wilkan agar selaras dengan pemikiran akal manusia. Sementara golongan Hanafiyah serta jumhūr ulama Sunni pada umumnya menganggap bahwa akal manusia hanyalah berfungsi sebagai *kāshif* (penemu), bukan *muthbit* (penentu).<sup>10</sup>

### KEDUDUKAN HIKMAH

Ditinjau dari sudut latar belakang kemunculannya dalam khazanah pengetahuan fiqh, istilah hikmah tampak kurang populer. Karena keempat ulama pendiri madhhab pada zaman klasik tidak pernah menyebut istilah hikmah dalam perangkat fiqh maupun *uṣūl*nya. Bahkan tidak jelas, siapa ulama yang mula-mula memperkenalkannya. Meskipun demikian, terlepas dari popularitas peristilahan, yang terpenting dalam kajian ini adalah istilah hikmah termasuk dalam jajaran peristilahan *uṣūl al-fiqh*, setidak-tidaknya sejak masa pasca keempat ulama pendiri madhhab fiqh.

Menurut 'Abd al-Ḥākim al-Sa'īdi,<sup>11</sup> hikmah dalam pengertian bahasa dapat dipahami sebagai hal yang dianggap istimewa dalam melihat sesuatu menurut kacamata ilmu. Ia bisa juga diartikan sebagai pengetahuan yang mampu memisahkan antara yang baik dan yang buruk. Orang alim sering disebut sebagai orang yang bijak (ahli hikmah : *al-ḥakim*) karena ia cermat dalam melihat dan memahami sesuatu perkara secara

<sup>10</sup> al-Shātibī, *Al-Muwāfaqāt li Uṣūl al-Aḥkām*, vol. 1, Ed. M. Huein Mukduf (Beirut : Dār al-Fikr, tt), 185 dan vol. 2, 2-5. Mengenai pandangan Mu'tazilah di sekitar 'illah, lihat al-Sa'īdi, *Mabāḥiṭh al-'illah li al-Qiyās 'anf al-Uḡaliyyin* (Beirut : Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyah, 1986), 77-86.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 104-105

proporsional. Lebih lanjut, al-Sa'idi mengatakan bahwa para ahli *uṣūl* memahami hikmah sebagai aspek positif yang terjadi akibat sesuatu tindakan, bukan sebaliknya dalam pengertian aspek negatif yang diakibatkan oleh sesuatu tindakan.

Dengan ragam pemahaman serta pemakaian istilah tersebut, para ahli *uṣūl* telah mencoba merumuskan suatu definisi, bahwa hikmah dalam konteks *uṣūl al-fiqh* adalah sesuatu yang datang mengiringi ketetapan hukum *shara'*. Itu berarti bahwa focus kajian hikmah terletak pada timbulnya kemaslahatan dan kesempurnaan sesuatu perbuatan, sekaligus melepaskan *mafsadah* atau sekurang-kurangnya memperkecilnya.<sup>12</sup> Dengan demikian, pengertian hikmah menjadi identik dengan apa yang disebut *al-'amr al-munāsib*, atau dalam istilah lain disebut juga sebagai *istidlāl bi al-maṣlahah*.

Namun penyamaan pengertian ini masih menghadapi kesulitan dalam konteks analisis penerapannya. Karena banyak di antara ulama yang berkeberatan menggunakan alasan hikmah sebagai penentu keputusan hukum dalam ber-*istidlāl*, meskipun mereka meyakini bahwa setiap keputusan hukum *shar'i* mesti mengandung hikmah. Golongan yang kuat mempertahankan *qiyās* sebagai satu-satunya metode pembinaan hukum hanya menerima *istidlāl al-munāsib al-mu'aththir* serta *al-munāsib li jins taḡarrufūt al-shāri'*. Karena mereka memandang *al-munāsib* tersebut adalah identik dengan *'illah*. Sementara itu *'illah* tidak sama dengan hikmah. Dasar lain yang mendukung keberatan ber-*ta'lil* dengan hikmah, adalah rumusan hikmah yang dianggapnya terlalu abstrak. Sedangkan *istidlāl* dengan

---

<sup>12</sup> Ibid.

*al-maslahah* telah memiliki rumusan yang kongkrit. Karena *usul al-khamsah* beikut rumusan ketiga peringkatnya (*daruri*, *haji* dan *tahsini*) telah dianggap baku sebagai parameter (*maqādi*) shara' yang fundamental dan didukung oleh dalil-dalil shara' (al-Qur'an, Sunnah dan *ijma'*). Dengan rumusan itu, mereka ingin *menghindari* kemungkinan terjerumus ke dalam kategori *al-maslahah al-gharibah*, yang oleh jumhur ulama dinilai sebagai pengambilan keputusan hukum *bi al-hawa* (hanya bersandar kepada akal semata terlepas dari keterkaitannya dengan *nass*). Sementara itu konsepsi hikmah sebagai dasar pengambilan keputusan hukum, di samping terkesan abstrak, juga tidak tampak memiliki rumusan yang baku. Hikmah seperti demikian sulit diukur ada tidaknya keterkaitan antara keputusan hukum yang diambil dengan *nass* atau setidaknya tidaknya dengan *maqāsid al-shari'ah*.<sup>13</sup> Perbedaan pandangan mengenai ini dikemukakan oleh al-Sa'idi ke dalam tiga kategori:

#### Pendapat Pertama : Menolak Secara Mutlak Berta'il Dengan Hikmah

Menurut pendapat ini, hikmah secara mutlak baik yang *mundabit* (dapat dipertegas dengan ukuran-ukuran tertentu) maupun tidak (bersifat abstrak), tidak dapat dijadikan *ta'il al-ahkam*. Pendapat ini sekurang-kurangnya didukung oleh argumen-argumen berikut:

1. Sekiranya boleh ber-*ta'il* dengan hikmah secara mutlak, maka 'illah dalam pengertian sifat yang *mundabit* tidak mempunyai pengaruh dalam menentukan hukum. Misalnya ber-*ta'il* meng-*qasr*

<sup>13</sup> Zahrah, *Usul al-Fiqh*, 238-243

shalat dengan karena alasan *mashaqqah*. Dalam konteks ini, hikmah sama dengan *mashaqqah* yang menyebabkan diperbolehkannya *qasr al-salāh*. Jadi, bukan karena bepergian (*safar*) sebagai 'illah hukum. Sehingga kapan saja seseorang sedang dalam kesulitan, telah cukup alasan untuk meng-*qasr* shalat. Kesimpulan ini bertentangan dengan pandangan mayoritas ahli uṣūl yang secara *istiqrā'* berpendirian bahwa keputusan hukum mestilah berdasar 'illah. Artinya, bahwa *qasr al-salāh* hanya berlaku untuk orang yang sedang bepergian, tidak untuk setiap orang yang sedang dalam *mashaqqah*.

2. Sekiranya hikmah yang dijadikan dasar, pastilah keputusan hukum berbeda dengan *illah*-nya. Contoh diharamkannya pernikahan sepersusuan, 'illahnya adalah penyusuan, sedangkan hikmahnya adalah pengaruh susu terhadap yang disusu. Di sini, pengaruh susuan jelas berbeda dengan aktivitas menyusui itu sendiri. Karena bila semata-mata dilihat pengaruh susuan, hukumnya pastilah sama dengan hukum anak kandung. Padahal antara anak kandung dengan anak sepenyusuan terdapat perbedaan hukum. Akibatnya keputusan hukum, jelas berbeda dengan alasan yang berdasar 'illah.
3. Essensi dalam hikmah adalah samar (abstrak) dan tidak *mundabih*, artinya masih dipertentangkan ukuran bentuk, individu, waktu serta keadaannya. Dalam contoh kebolehan *qasr al-salāh*, karena di dalamnya ada hikmah menghilangkan *mashaqqah*, masih menimbulkan sejumlah persoalan. Di antaranya, apakah setiap orang menghadapi kesulitan dalam bepergian boleh *qasr al-salāh*?, kapan kesulitan itu terjadi sehingga boleh *qasr al-salāh*?, dalam keadaan

atau wujud apa kesulitan itu ? Bisa saja kesulitan yang dirasakan pengendara binatang tidak ditemukan oleh pemakai kendaraan modern. Dan dari sisi lain, sesungguhnya ber-*ta'lil* dengan hikmah banyak menimbulkan kesulitan bagi mukallaf (subyek hukum). Karena si mukallaf masih diharuskan membahas dan menentukan pendapatnya sendiri. Padahal, baik *hikmat al-tashri'* maupun *nass-nass* yang ada bermaksud menghilangkan kesulitan itu. Oleh karena itu, terutama bagi para ahli *qiyās*, ber-*ta'lil* dengan hikmah sulit dapat diterima.

#### Pendapat Kedua : Membolehkan Secara Mutlak Ber-*ta'lil* Dengan Hikmah.<sup>14</sup>

Pendapat tersebut didasarkan pada dua argumentasi, yaitu:

1. Apabila tidak dibenarkan ber-*ta'lil* dengan hikmah, maka seharusnya juga tidak dibenarkan ber-*ta'lil* dengan sifat *al-munāsib*. Penolakan terhadap ber-*ta'lil* dengan hikmah itu tampaknya berdasar pada :
  - a. Hikmah tidak memiliki ukuran yang kongkrit (*mundābit*).
  - b. Hikmah mengarahkan perhatiannya pada posisi *maṣlahah* atau *mafsadah* yang kemunculannya mengiringi atau terjadi sesudah adanya penentuan hukum *aṣl*.
  - c. Hikmah tidak akan mampu mengetahui wujud hukum yang bersifat kasuistik (*far'*) kecuali setelah mengaitkannya dengan hukum *aṣl*. Menurut al-Bayḍāwī, dasar penolakan ini janggal

<sup>14</sup> Menurut al-Sa'īdi, kelompok yang membolehkan ber-*ta'lil* atas hikmah secara mutlak antara lain al-Bayḍāwī, al-Rāzī dan al-Ghazālī. lihat al-Sa'īdi : *Mabāḥiṭh al-Māh*, 107-113.

dan aneh. Karena ber-*ta'lil* dengan *al-wasf al-munāsib* pada dasarnya juga muncul dari ketiadaan ukuran yang kongkrit alasan hukum yang dijadikan dasar penentuan hukum, selain semata-mata melihat pada aspek *maslahah* serta *mafsadah*. Padahal ber-*ta'lil* dengan *al-wasf al-munāsib* telah nyata diakui secara sah oleh semua pihak. Pendapat ini dalam menganalisis persoalan *safar* tetap mempertahankan *mashaqqah* sebagai '*illah el-qasr*, dan *safar* tidak mungkin dapat dijadikan alasan yang berdiri sendiri untuk dijadikan dasar pertimbangan hukum. Sedangkan *mashaqqah* telah mengandung persangkaan yang kuat tentang adanya aspek *maslahah* serta *mafsadah*-nya. Dengan demikian, esensi hukum terletak pada ide hikmah bagi penentuan hukum *far'*-nya.

2. Bila diakui bahwa *al-wasf al-munāsib* boleh dijadikan dasar ber-*ta'lil*, maka hikmah merupakan kategori sifat yang lebih pantas untuk dijadikan dasar ber-*ta'lil*, karena esensi sifat terletak pada hikmah. Sehingga ia merupakan *al-asl* (pangkal) yang memenuhi *maqāsid al-shari'ah*. Dengan demikian, hikmah cukup kuat untuk diperpegangi sebagai dasar untuk menentukan keputusan hukum terhadap *far'* yang diakui secara sah menurut *shara'*.

#### **Pandangan Ketiga : Pandangan Yang Moderat (*al-Tafsīl*)**

Pandangan ini menerima ber-*ta'lil* dengan hikmah yang kongkrit dan tegas makna berikut ukurannya. Sebaliknya, menolak ber-*ta'lil* dengan hikmah yang tidak jelas pengertian dan ukurannya. Pandangan ini

didukung oleh al-Amidi, Ibn al-Hājib, Safiy al-Din al-Hindi (seorang *faqih* dan ahli usūl dari madhhab Shāfi'i) dan beberapa ulama dari golongan Hanbali.<sup>15</sup> Ada dua argumen yang diajukan untuk mendukung pandangan ini.

1. Apabila hikmah memenuhi persyaratan memiliki sifat yang kongkrit (*muḥdabit*), maka sebenarnya telah selaras dengan yang diinginkan oleh ahli *qiyās*. Bahkan ber-*ta'lil* dengan hikmah dalam pengertian demikian lebih utama, karena telah mengacu kepada *maqāsid al-sharī'ah*. Namun hal tersebut, haruslah dalam konteks ketiadaan 'illah secara *mu'ayyanah mu'aththirah* dalam *nass*. Tetapi, bila ada 'illah, maka mestilah didahulukan 'illah tersebut dan dilarang ber-*ta'lil* dengan hikmah.
- b. Pelarangan ber-*ta'lil* dengan hikmah yang *ghayr zāhirah muḥdabitah*, karena disamping tidak tegasnya ukuran baik dari segi bentuk, individu, waktu maupun keadaan yang dapat menimbulkan perbedaan *manāt al-hikmah*, juga menyulitkan pihak si subyek hukum (*mukallaḥ*). Karena, ia masih dibebani lagi untuk melakukan pembahasan serta menentukan pilihan-pilihan dari sederetan hikmah yang muncul atau yang mungkin dianggap tepat.<sup>16</sup>

## RELEVANSI HIKMAH DENGAN MAQĀSID AL-SHARĪ'AH

Terlepas dari perbedaan pendapat mengenai keabsahan ber-*ta'lil* dengan hikmah, bahwa sekurang-kurangnya oleh para pendukungnya, hikmah mempunyai relevansi yang erat dengan *maqāsid al-sharī'ah*. Karena hikmah telah dianggap bahkan merupakan esensi tujuan *sharī'ah*.

<sup>15</sup> Ibid., 113-116.

<sup>16</sup> Ibid.

Dengan demikian, hikmah sebagai dasar ber-*ta'liil* dalam rangka pembinaan Hukum Islam telah dianggap pula memiliki legitimasi *shar'i*.<sup>17</sup> Banyak *nass* al-Qur'an, Sunnah Nabi maupun *aqwāl al-fuqahā* yang mendukung teas tersebut, yaitu:

1. Q.S. Al-Mā'idah ayat 90-91 menunjuk kepada keharaman minum khamr serta berbagai jenis perjudian. Firman Allah tersebut menunjukkan bahwa keadaan khamr dan perjudian yang selalu menimbulkan permusuhan serta menghilangkan kesadaran untuk ingat kepada-Nya, menjadi sebab timbulnya larangan. Hal seperti itu termasuk salah satu bentuk dari ber-*ta'liil* dengan hikmah. Q.S. al-Anfāl ayat 60 menunjuk kepada perintah mempersiapkan strategi politik dan militer untuk menangkal ancaman serangan musuh, baik terhadap agama, umat Islam maupun negaranya. Hal tersebut menunjukkan bahwa perintah tersebut merupakan hikmah yang mendasari bela negara, umat dan agama Islam. Q.S. Al-Aḥzāb ayat 37 menunjukkan keabsahan secara juridis perkawinan antara seseorang (Nabi) dengan bekas istri anak angkatnya (Zayd). Keabsahan hukum atas perkawinan semacam itu didasarkan atas kebijaksanaan Tuhan sendiri (hikmah) yang ingin menghilangkan tradisi tabu mengawini bekas istri anak angkat. Perintah menunaikan zakat serta shalat dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 103 didasarkan atas hikmah pensucian kekayaan serta konsumsi batin untuk mencapai peringkat pribadi yang *muṭmainnah*. Perintah membagi hasil pendapatan yang diperoleh dari *fay'* (semacam pajak dari warganegara non-muslim) kepada *al-qurbā*, anak-anak

<sup>17</sup> Lihat al-Shāḡibi : *al-Muwāfaqāt*, vol. I, 176-178.

yatim, orang-rang miskin dan *ibn al-sabil* sebagaimana tersebut dalam Q.S. al-Hashr ayat 7, agar dana itu tidak berputar-putar di kalangan orang-orang kaya, telah dianggap jelas tentang sahnya ber-*ta' lil* atas dasar hikmah.<sup>18</sup>

## 2. Al-Sunnah

Hadith riwayat Ahmad ibn Hanbal, Ibn Mājah serta al-Dārimī menyatakan bahwa Nabi memperkenankan Mughīrah bin Shu'bah melakukan pendekatan ketika ia bermaksud melamar wanita calon istrinya dengan tujuan agar tidak timbul kekecewaan di kemudian hari, sehingga perkawinannya menjadi lestari penuh dengan kecintaan. Hadith Ahmad bin Hanbal tentang larangan Nabi kepada 'Umar bin al-Khattāb yang meminta izin nabi untuk membunuh seorang pemuka kaum *munāfiq*. Dalam kasus tersebut, Nabi melarang Umar dengan alasan ingin memperlihatkan kepada dunia bahwa Nabi bukan seorang yang haus darah sebagai yang dituduhkan orang-orang *jāhiliyah*. Dan masih banyak lagi hadith yang lain, telah dianggap terang menunjuk keabsahan ber-*ta' lil* atas hikmah.<sup>19</sup>

## 2. Pendapat para ulama

Abū Hanifah, dan sejumlah pengikut (*ashūb*)nya pernah ber-*ta' lil* dengan hikmah. Hal tersebut dapat dilihat dari sikap Abū Hanifah yang melarang menjual atau menyerahkan tawanan perang yang telah menyatakan diri tunduk serta bersedia bergabung di bawah *dār al-Islām*. Sikap tersebut didasarkan pada hikmah, bahwa jika tawanan dijual atau diserahkan

<sup>17</sup> Lihat al-Saidi : *Mubahits al-'Ulāh*, 118-120.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 120-123

kepada musuh-musuh, maka tawanan tersebut akan memperkuat pertahanan militer musuh.

Golongan Shāfi'iyah membolehkan menebang batang atau cabang pohon yang tumbuh melintang merintang jalanan umum tanpa sepengetahuan pemiliknya, berdasar pertimbangan kemaslahatan pemakai jalan agar tidak terganggu dalam perjalanannya. Demikian juga Imām Mālik yang dianggap paling masyhur menerapkan *ta'lil* dengan dasar *maslahah*. Beberapa contoh dapat disebut sebagai berikut:

- a. Imām Mālik pernah membolehkan berjihad bersama pemimpin yang tidak adil, sekiranya ada alasan (*ta'lil*) bahwa meninggalkan keikutsertaannya dalam jihad pasti akan merugikan umat Islam.
- b. Menurut Imām Mālik, warga dhimmi tidak berkewajiban membayar zakat didasarkan pertimbangan bahwa kewajiban zakat mengandung maksud memperberat ikatan persaudaraan sesama muslim. Pihak yang kaya merasakan diri serta hartanya tersucikan dan pihak yang fakir merasakan penghargaan atas dana santunan yang diterimanya. Sementara itu, warga dhimmi dibebani wajib membayar *jizyah* dengan dengan dasar pertimbangan agar mereka menyadari akan kehinaannya selama masih dalam statusnya sebagai non muslim.<sup>20</sup>

Dalam kitab *al-Mughni* disebutkan bahwa sebagian pengikut maddhab Hanbali membolehkan pihak-pihak yang terlibat jual beli menentukan

---

<sup>20</sup> Ibid., 123-125

persyaratan *khiyār* lebih dari tiga hari sampai batas waktu yang disepakati. Hal tersebut didasarkan pada pertimbangan bahwa *khiyār* ditentukan menurut pertimbangan kebutuhan (*li ḥajāh*), yang senantiasa berkembang sesuai dengan dinamika perkembangan zaman. Hal tersebut sesuai dengan pendapat Ibn Qayyim al-Jawziyah dalam kitab *l'lam al-Muwāqī'in*, tentang kemungkinan terjadinya perubahan dan perbedaan fatwa hukum karena perubahan masa dan tempat. Sikap apriori terhadap perubahan-perubahan tersebut dapat menimbulkan kesalahan besar dalam menentukan hukum. Kemaslahatan seperti yang dikehendaki shara' tidak akan tercapai apabila keputusan hukum membawa kepada kesulitan serta derita ummatnya. Padahal kemaslahatan maupun hikmah telah merupakan asas yang fundamental dari pembinaan hukum. Oleh karena itu, setiap keputusan hukum yang mengabaikan segi-segi keadilan, rahmat serta perwujudan lain dari asas *maṣlahah* tidak termasuk shari'ah.<sup>21</sup>

## PENUTUP

Dari paparan di atas, penulis melihat bahwa kelompok yang menolak ber-*ta'lil* dengan hikmah ternyata, tanpa mereka sadari menerapkan *ta'lil* dengan hikmah pula, meskipun terminologi hikmah jarang mereka munculkan. Sehingga bagi penulis, terjadinya friksi pandangan atau *mansha' al-khilāf* tersebut terletak pada ada tidaknya benang merah yang menghubungkan (*al-munāsib*) dengan *nusus* serta seberapa jauh memfungsikan akal dalam konteks hikmah.

<sup>21</sup> Ibid., 125-127. Bandingkan dengan Zahrah, *Uṣūl*, 250-253.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abū Zahrah, Muḥammad. *al-Aḥwāl al-Shakhsīyah*. Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Aḥmad Ḥasan, Ḥusayn. *Nazariyat al-Maṣlahah fi al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut : Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, 1971.
- Al-'Asqalānī, Ibn Ḥajr. *Fath al-Bārī*. Vol. 9. ttp: Maṭba'ah Salafīyyah, tt.
- Al-Dimyāṭī. *l'ānat al-Tālibīn*. Ttp: Dār al-Iḥyā al-Kutub al-'Arabīyyah, tt.
- Al-Jawziyyah, Ibn al-Qayyim. *Zād al-Ma'ād fi Hudā al-Khayr al-'Ibād*. ttp: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1870.
- Al-Jazayrī, 'Abd al-Raḥmān. *Kitāb al-Fiqh 'alā Madhāhib al-'Arba'ah*. Vol. 4 Beirut: Dār al-Kutub al-Aḥkāmīyyah, 1990.
- Al-Nawāwī, Zakariyā. *al-Majmū' fi Sharh al-Muhaddab*. Vol. 6. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- al-Sa'īdī, 'Abd al-Ḥakīm. *Mabāḥith al-'Illah fi al-Qiyās 'ind al-Uṣūliyyīn*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, 1986.
- Al-Shāfi'i. *al-Umm*. Vol. 7. Terj. Ismail Ya'kub. Jakarta: Fajar, 1989.
- Al-Sharakhsī. *al-Mabsūt*. Beirut: Dār al-Marfū'ah, 1989.
- al-Shāṭibī, Abū Ishāq. *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Aḥkām*. Beirut : Dār al-Fikr, tt.

Al-Zuhayli, Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Vol. 7. Beirut: Dār al-Fikr, 1998.

\_\_\_\_\_. *al-Wasīṭ fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus : al-Maṭba'ah al-'Ilāmiyah, 1969.

Coulson, NJ. *A History of Islamic Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.

Zahrah, Abū. *Uṣūl al-Fiqh*. Dār al-Fikr, tt.

Zayd, Muṣṭafā. *al-Maṣṭalah fī al-Tashrī' al-Islāmī wa Najm al-Din al-Ṭūfi*. Dār al-Fikr al-'Arabi, 1964.