

BAB II KAJIAN TEORITIS

A. Sumber Hukum Islam

Sumber hukum Islam dapat dibagi menjadi dua bagian yakni sumber hukum Islam materil yakni sumber hukum yang bentuk hukum dalam sebuah negara dan sumber hukum formil yaitu sumber isi hukum yang menentukan corak isi hukum. Sumber hukum formil inilah yang kemudian disebut sebagai *mashadir al-ahkam*, sementara *al-adillah asy-syar'iyah* merupakan sumber hukum materil.

Istilah *mashadir al-ahkam* sendiri tidak dikenal dalam catatan-catatan para ahli hukum masa klasik. Karena pada umumnya para ahli hukum klasik menggunakan istilah *al-adillah asy-syar'iyah*. Secara umum kedua istilah ini memiliki pengertian yang berbeda antara satu sama lain. *Mashadir* berarti sumber, yakni wadah yang darinya digali norma-norma hukum tertentu, sedangkan *al-adillah* berarti dalil, yakni petunjuk yang akan membawa kepada hukum tertentu.¹

Membicarakan pengkatagorian untuk sumber hukum Islam, maka akan banyak spekulasi pambagian. Ada yang mengatakan empat (Alquran, Hadis, Ijmak dan *qiyas*), ada pula yang mengatakan hanya tiga (tanpa mengikutkan *qiyas*). Namun yang pasti dan diakui untuk semua kalangan adalah dua yakni Alquran dan Hadis. Sedangkan untuk dua lainnya, masih menjadi perdebatan dan memerlukan kajian yang lebih dalam.

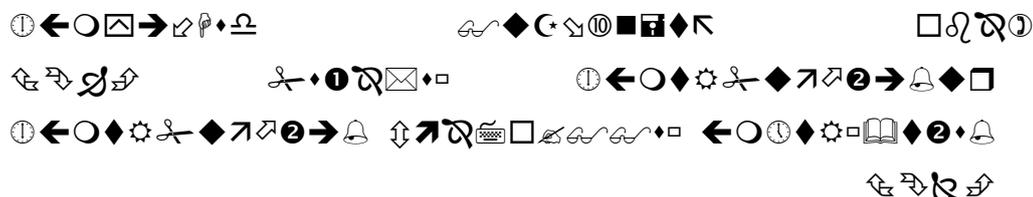
1. Alquran

Alquran dan wahyu memiliki kaitan yang erat, karena Alquran merupakan bagiar dari wahyu Allah. Menurut etimologi, wahyu sendiri bermakna isy¹⁵ ng cepat (termasuk bisikan dalam hati dan ilham), surat, tulisan dan segala sesuatu yang disampaikan

¹Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 82.

kepada orang lain untuk diketahui. Sedangkan secara istilah wahyu adalah pengetahuan seseorang di dalam dirinya serta diyakininya bahwa pengetahuan itu datang dari Allah baik dengan perantara atau tanpa perantara.²

Untuk definisi Alquran, meskipun berbagai kalangan memberikan definisi yang berbeda-beda, namun tidak memiliki perbedaan yang begitu berarti. Secara bahasa *quran* berasal dari kata *qira'ah*, yakni *masdar* dari kata *qara'a*, *qira'atan*, *qur'anan*. Sebagaimana firman Allah dalam QS. al Qiyamah:17-18.



“Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (dalam dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya, Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu.”³

Adapun secara istilah yang banyak disepakati oleh para ulama Alquran adalah *kalam* Allah yang bernilai mukjizat yang diturunkan kepada nabi Muhammad Saw., dengan perantaraan malaikat Jibril yang tertulis dalam mushhaf, diriwayatkan secara mutawatir, yang membacanyanya dinilai ibadah, diawali dengan surat al Fatiha dan dan diakhiri dengan surat an-Nas.⁴

Setelah menjelaskan definisi Alquran baik secara bahasa maupun istilah, maka ada beberapa hal yang perlu untuk digaris bawahi terhadap soal Alquran, yakni:

a. Alquran tidak tersusun atas masalah-masalah hukum.

² Qurais Shihab, *Sejarah dan Ulumul Quran* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), h. 48.

³ *Alquran dan Terjemahan* (Jakarta: Departemen Agama, 2001). QS al-Qiyamah: 17-18.

⁴ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *At-Tibyan Fi Ulum al-Quran*, terj. Muhammad Qadirun Nur, *Ikhtisar Ulumul Quran Praktis* (Jakarta: Pustaka Amani, 2001), h.3.

- b. Legislasi Alquran bersifat prinsip umum.⁵
- c. Dari keseluruhan ayat Alquran, hanya 5,8 % saja yang merupakan ayat-ayat hukum, yakni ibadah sebanyak 140 ayat, hukum keluarga sebanyak 70 ayat, ekonomi dan kontrak sebanyak 70 ayat, pidana sebanyak 30 ayat, peradilan sebanyak 13 ayat, hak dan kewajiban warga negara 10 ayat, hubungan ummat muslimin dengan non-muslim sebanyak 25 ayat, hubungan kaya dengan miskin sebanyak 10 ayat.⁶
- d. Dari ayat-ayat hukum tersebut hanya 80 ayat saja yang secara eksplisit menggunakan kata hukum.⁷
- e. Sanksi dari pelanggaran hukum-hukum yang ditetapkan oleh Alquran adalah bersifat moral, hanya ada beberapa yang bersifat konkrit seperti potong tangan dan rajam.
- f. Dalam beberapa ayat, seperti pada pelarangan riba', substansi pelarangannya adalah larangan mengambil keuntungan dari kesusahan orang lain, bukan pelarangan perlipatan jumlah secara eksplisit.

Melihat beberapa hal di atas, maka akan terasa sejalan dengan apa yang diungkapkan oleh Ahmad an Na'im bahwa Alquran bukanlah kitab hukum maupun kitab kumpulan hukum. Namun akan lebih pantas bila dikatakan sebagai kitab petunjuk untuk standar moral perilaku manusia, daripada dikatakan sebagai kitab penetapan hak dan kewajiban seseorang.⁸

2. Sunnah

⁵Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, terj. (Yogyakarta: pustaka Pelajar, 1996), h. 17.

⁶Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1978), jil. 2, h. 7. lihat juga Dede Rosyada, *Hukum Islam dan Pranata Sosial* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 31.

⁷Abdullah Ahmad An-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suedy (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), h. 41.

⁸*Ibid.*, h. 40. Pernyataan seperti ini juga diuraikan dengan baik oleh Marsh. Hodgson dalam *The Venture of Islam*, juga Schacht dalam *An Introduction to Islamic Law*.

Sebelum dijelaskan lebih jauh tentang sunnah, maka ada baiknya dijelaskan terlebih dahulu beberapa istilah lain yang memiliki kemiripan dengan istilah sunnah, agar dapat terlihat perbedaan diantaranya, meskipun hal tersebut sebenarnya berbeda.

- a. *Khabar*: *Khabar* menurut bahasa berarti *an-Naba'* (berita). Yaitu segala berita yang disampaikan oleh seseorang kepada orang lain. Sedangkan menurut terminologi *khabar* lebih bersifat umum dibanding Hadis, yakni sesuatu yang datang dari Nabi saw atau orang selain Nabi.⁹ Ulama lain mengatakan bahwa *khabar* adalah suatu berita yang datang dari selain Nabi, sedangkan Hadis adalah berita yang bersumber dari Nabi.¹⁰
- b. *Atsar*. Secara bahasa, *atsar* sama artinya dengan *khabar*. Secara istilah *Asar* merupakan segala sesuatu yang disandarkan kepada sahabat dan tabi'in yang terdiri dari perkataan dan perbuatan.¹¹ Ulama Khurasan berpendapat bahwa *atsar* dipakai untuk yang *mauquf* dan *khabar* untuk yang *marfu'*.¹²
- c. *Sanad*. *Sanad* menurut bahasa berarti *mu'tamad*, yaitu tempat bersandar, tempat berpegang yang dipercaya. Dikatakan demikian, karena Hadis itu bersandar kepadanya dan dipegangi atas kebenarannya. Sedangkan menurut istilah, sanad adalah jalannya matan, yaitu silsilah para perawi yang meriwayatkan matan dari sumbernya yang pertama.¹³ Yang dimaksud dengan silsilah adalah susunan atau rangkaian orang-orang yang menyampaikan materi Hadis tersebut, mulai dari yang pertama sampai kepada Nabi saw.¹⁴
- d. *Matan*. *Matan* menurut bahasa adalah sesuatu yang keras dan tinggi (terangkat) dari bumi. Sedangkan secara istilah, matan

⁹*Ibid.*, h. 20.

¹⁰Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis* (Jakarta : Gaya Media Pratama, 1998), h. 11.

¹¹Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadis*, h. 32.

¹² Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis*, h.11.

¹³Mahmud at-Thahhan, *Taisir Musth.ah al-Hadis* (Beirut: Dar Alquranul Karim, 1979), h. 16.

¹⁴ Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis*, h.92.

berarti lafaz-lafaz Hadis yang di dalamnya mengandung makna-makna tertentu.¹⁵ Dengan demikian matan adalah lafaz Hadis itu sendiri.

- e. Rawi. Rawi adalah orang yang meriwayatkan atau orang yang memberikan Hadis. Defenisi lain mengatakan, bahwa rawi adalah orang yang menerima Hadis kemudian menghimpunnya dalam satu kitab *tadwin*. Seorang rawi dapat juga disebut sebagai *mudawwin*, yaitu orang yang membukukan Hadis.

Sunnah yang merupakan kata bahasa Arab berakar dari kata kerja *sanna-yasunnu-sunnatan*,¹⁶ yang berarti jalan yang sering dilalui, adat-istiadat, kebiasaan, tradisi. Konsep dari arti sunnah ini secara bahasa adalah sesuatu yang sering dikerjakan dan telah mapan.¹⁷

Makna sunnah dalam bentuk yang asli inilah yang selalu dipahami kaum Muslimin secara konseptual dan teori. Tetapi bagi para *Muhaddisin*, 'sunnah Nabi' dipahami sebagai segala informasi "verbal" mengenai diri Nabi baik berupa perkataan, perbuatan, sikap, sifat-sifat alamiah (*khalqiyah*) dan etik (*khulqiyah*), baik yang terjadi sesudah (telah diangkat menjadi Nabi), atau sebelumnya.¹⁸

Selain kata sunah, terdapat istilah lain yang kerap kali digunakan dan bahkan terkadang terkesan seperti sinonim dari kata sunnah, yakni Hadis. Kata Hadis berasal dari bahasa Arab; *al-Ḥadīḥ* jamaknya: *al-aḤadīḥ*, *al-Ḥidān* dan *al-Ḥudān*.. secara bahasa memiliki banyak arti di antaranya:

- a. *al-Jadid* (yang baru), lawan dari *al-qadim* (yang lama).

¹⁵Daud Rasyid, *Pembaharuan Islam dan Orientalisme dalam Sorotan* (Jakarta : Media Eka Sarana, 2002), h. 147.

¹⁶ Munawwwir, *Kamus Arab-Indonesia*.

¹⁷ Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, h. 55.

¹⁸ MuḤammad Ajj±j al-Kh±tib. *U-i-l al-Had³Ḥ 'Ul-muhu wa Mui⁻al±huhu*. (Bair-t: D±r al-Fikri, 1971), h. 18.

- b. *al-Khabar* (kabar atau berita)¹⁹, seperti “*ma yuta Yadda£u bihi wa yunqalu*” sesuatu yang dipindahkan dari seseorang kepada seseorang, sama maknanya dengan “*Yadi£ul*” dari makna inilah diambil perkataan “*hadis rasulullah*”.²⁰
- c. *al-Qarib* (yang dekat, yang belum lama terjadi), seperti dalam perkataan “*hadisul ahli bil Islam*” orang yang baru memeluk agama Islam.

Namun tidak selamanya apa yang dikatakan Hadis hanyalah yang melingkapi perbuatan-perbuatan pada Rasul semata. Kalangan ulama seperti at-Tibby berpendapat bahwa, Hadis itu melingkapi sabda Nabi, perbuatan dan *taqrir* beliau, melingkapi perbuatan-perbuatan sahabat Nabi, sebagaimana pula melingkapi perkataan, perbuatan *al-tabiin* disebut juga dengan Hadis. Sebagai bukti telah dikenal dengan istilah Hadis *marfu'*, *mawquf*, dan *maqtu'*.²¹

Sebagian ulama berpendapat bahwa kata Hadis dan sunnah memiliki pengertian yang sama, yaitu sama-sama segala berita yang bersumber dari Nabi saw baik berupa perkataan, perbuatan maupun taqrir Nabi. Pendapat lain mengatakan bahwa pemakaian kata Hadis berbeda dengan sunnah. Kata Hadis dipakai untuk menunjukkan segala berita dari Nabi secara umum. Sedang kata sunnah dipakai untuk menyatakan berita yang bersumber dari Nabi yang berkenaan dengan hukum syara'. Atau dengan kata lain sunnah lebih kepada hasil deduksi hukum yang bersumber dari Hadis. Jadi Hadis adalah media pembawa sunnah. Klaim ini dapat

¹⁹Muhammad ibn Mukarram ibn Manzhur. *Lisan al-`Arab*, (Mesir: D±r al-Miir³yah,t.th),juz.II. h. 436-439

²⁰Muhammad Ajjaj al-Khatib. *As Sunnah Qabla Tadwin*, (Beirut: D±r al-Fikr,1971), h. 20.

²¹Hadis *marfu'*:Berita yang hanya disandarkan kepada Nabi saja baik yang disandarkan itu perkataan, perbuatan dan baik sanadnya bersambung maupun terputus; Hadis *Mawquf*: berita yang hanya disandarkan kepada Shahabat saja baik yang disandarkan itu perkataan atau perbuatan dan baik sanadnya bersambung atau terputus;Hadis *maq'u'*: berita yang hanya disandarkan kepada al-tabi'in saja baik yang disandarkan itu perkataan atau perbuatan dan baik sanadnya bersambung atau terputus.

dibuktikan dengan istilah *uswah* yang dikategorikan sebagai sunnah.²²

3. Ijmak

Seperti yang disinggung sebelumnya, adalah mengherankan untuk memasukkan ijmak ke dalam sumber hukum. Karena ijmak sebagaimana yang dipahami dalam literatur-literatur filsafat hukum Islam hanyalah metode dalam mengambil keputusan hukum. Akan tetapi posisi ijmak sebagai sumber hukum menjadi jelas seperti yang dikemukakan oleh Ahmad an-Naim.²³

Pengertian ijmak sebagai sumber hukum harus dipahami dari konsep awal ijmak tersebut. Ketika sunnah dikonotasikan dengan sunnah Nabi, maka tradisi hidup sahabat dan beberapa generasi setelahnya diturunkan derajatnya sebagai sumber hukum Islam yakni sebagai sumber ketiga. Semuanya diakumulasi dalam ijmak.

Meskipun ijmak telah diterima sebagai sumber hukum Islam sejak masa dini, akan tetapi masih banyak perdebatan di dalamnya, baik terkait definisi, cakupan dan batasan. Kontroversi ini merupakan akibat dari tidak memadainya perangkat metodologi yang mengantarkan ummat Islam kepada ijmak ke berbagai masalah. Kritiik modern terhadap ijmak menyatakan bahwa definisi ijmak telah gagal untuk menjadi jalan keluar untuk berbagai persoalan karena terlalu lamban. Kritik awal ijmak diajukan oleh ad-Dahlaw³ yang berpendapat ijmak seharusnya merupakan relativitas. Dengan kata lain ijmak bukanlah konsensus bersama tapi hanya berupa kesepakatan orang atau institusi yang berwenang di sebuah tempat saja. Iqbal juga berpendapat bahwa sungguh mengherankan kenapa ijmak ini tidak menjadi otoritas sebuah institusi yang mapan.²⁴

²²Kamali, *Prinsip* h. 60.

²³ Naim, *Dekonstruksi Syari'ah*, h 47.

²⁴ Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, h. 245.

Apakah ijmak harus bersyarat kesepakatan bulat adalah masalah yang sungguh berat yang dihadapi ijmak dengan defenisi yang beredar sekarang. Banyak alasan untuk menyatakan bahwa ijmak tidak akan pernah tercapai dan bahkan tidak perlu ada. Para mujtahid cukup untuk mengkaji sumber-sumber hukum dengan metode lain yang layak.²⁵ Beberapa tokoh yang berpendapat bahwa ijmak tidak akan mungkin terpastikan ada adalah seperti an-Na§§±m, AŸmad b. |anb±l dan beberapa tokoh az-¨±hir³.³ Mereka lebih cenderung untuk menyatakan ijmak sebagai konsensus para sahabat dan penduduk Madinah. Dengan begitu memang ijmak dapat diterima sebagai sumber hukum. Menurut al- Ghazali³ hanya surah an-Nisa ayat 15 yang bisa dijadikan dalil. Memang gagasan ijmak ini muncul dari konsep persatuan masyarakat Arab dalam masalah politik

Lebih dasar lagi, bahkan dasar ijmak tidak bisa dibuktikan dengan jelas dan kuat. Semua dalil-dalil ijmak lebih condong kepada perpaduan dan kesatuan ummat bukan dalam masalah memutskan hukum. Selain itu ternyata tidak ada defenisi yang jelas tentang konsep ijmak, *ummat* dan *jama'ah* pada masa awal.²⁶

Bila ijmak didefenisikan sebagai kesepakatan bulat mujtahid muslim dari suatu priode setelah wafatnya Muhammad, maka tidak ada alasan yang tepat untuk memasukkannya sebagai sumber hukum, ia lebih kepada metode pengambilan hukum.

Meskipun banyak persoalan yang menyoal ijmak, sumbangannya terhadap perkembangan hukum Islam sungguh besar. Ia tidak hanya dianggap sebagai sumber hukum akan tetapi juga sebagai dalil intrepretasi.²⁷

4. Qiyas

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Ahmad An-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah*, h 47.

Sumber yang sering ditempatkan sebagai sumber ke-empat adalah *Qiyas*. *Qiyas* merupakan perluasan dari hukum yang ada. *Qiyas* merupakan wadah bagi akal dalam sebagai peran dalam pengambilan hukum. *Qiyas* ini pada mulanya merupakan ikatan dan batasan terhadap penggunaan *ra'yu* yang telah marak hingga zaman Syafi'i. ³ Dengan tujuan menyandarkan hukum kepada Alquran maupun sunnah, maka *qiyas* inipun diatur dalam sistem metode pengambilan hukum.²⁸ Ijmak dan *qiyas* merupakan sumber hukum yang disepakati pada abad ke-2 dan 3 H.

Seperti disinggung sebelumnya, apakah *qiyas* memang sumber hukum atautkah metode adalah permasalahan yang jarang dikaji. Banyak literatur filsafat hukum Islam hanya menyebutnya sebagai sumber, ada juga yang menyatakannya sebagai teknik, tapi mengkajinya dalam bab yang sama dengan sumber hukum.

Penulis tidak meragukan bahwa *qiyas* adalah metode pengambilan hukum. *Qiyas* ini baru bisa menjadi sumber hukum bila yang dimaksud adalah hasil deduksi dari *qiyas* tersebut. Akan tetapi itu tidak mungkin. Seorang mujtahid tidak bisa mengambil hukum baru dari hasil deduksi *qiyas*, ia harus ber*qiyas* kembali dari Alquran atau Sunnah.

5. Beberapa Sumber Lain.

Yang menjadi bagian dari sumber lain yang dimaksud sebenarnya bukanlah sesuatu hal yang baru. Karena sebenarnya diawal telah dibahas, namun disini ingin mempertegas kembali akan eksistensinya sebagai sumber hukum Islam. Adapun beberapa sumber lain yang dimaksudkan tersebut adalah:

- a. Pendapat sahabat yang ternyata tidak dapat ditinggalkan oleh para mujtahid. Karena pengetahuan sahabat yang jauh lebih banyak terhadap hukum-hukum apa yang dimaksud oleh

²⁸ Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-Teori Hukum Islam*, h. 256. lihat juga Marsh.l, *The Venture*, h.

Rasulullah, yang mungkin tidak terekam dalam kitab-kitab Hadis. tidak hanya sahabat, pendapat-pendapat tabi'I dan tabi'I tabi'iiin juga memiliki tempat yang istimewa. Meskipun tidak ada alasan yang kuat bahwa menggunakan pendapat mereka lebih pantas daripada pendapat tokoh yang berkualitas zaman sekarang.

- b. Tradisi. Baik tradisi Arab maupun tradisi apapun. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, Alquran yang merupakan kitab standar moral, maka tidak akan ada masalah dari mana hukum itu diambil, baik dari tradisi suatu masyarakat, kitab hukum Barat, atau kitab suci agama lain, asalkan sesuai dengan nilai-nilai universal Alquran. Maka akan wajar jika ditemui adanya hukum Islam yang bercorak keIndonesian, kesukuan tertentu. Karena memang jarang sekali corak hukum Islam itu dekat dengan keseragaman dari dulu hingga sekarang. Yang terpenting adalah bahwa yang seragam adalah syari'atnya yakni nash-nash Alquran.

B. Metode Istinbat Hukum

1. Qiyas

Kata *Qiyas* merupakan derivasi (bentukan) dari kata Arab “*qasa*” artinya mengukur.²⁹ Secara singkat dalam pengertian etimologis, *qiyas* berarti mengukur sesuatu dengan benda lain yang dapat menyamainya. Misalnya, Fulan tidak di*qiyaskan* dengan si Fulan lain tidak disamakan.³⁰ Dan secara terminologis, *qiyas* adalah menerangkan hukum sesuatu yang tidak ada nassnya, baik dalam

²⁹ Louis Ma`luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-A`lam* (Beirut: Dar al-Masriq, 1986), H. 665. Lebih lanjut lihat Sya`ban Muhammad Isma'il, *Dirasah Hawla al-Ijma wa al-Qiyas* (Mesir: Maktabah an-Nahdah, 1988), h.153.

³⁰ *Ibid.*

Alquran maupun Hadis, dengan cara membandingkan dengan sesuatu yang sudah ditetapkan hukumnya berdasarkan nass.³¹

Menurut istilah *usuliyyun* (ulama usul fiqh), *qiyas* adalah menghubungkan kejadian yang belum ada nass hukumnya dengan kejadian yang ada nass hukumnya dan keduanya sama di dalam hukum syara' karena adanya persamaan 'illat'.³²

Imam Al-Syafi'i yang dipandang seorang yang pertama menyusun metode *qiyas*, tidak menggambarkan secara sistematis tentang definisi *qiyas*. Namun, dari beberapa *statementnya* yang menyangkut *qiyas*, dapat disimpulkan bahwa *qiyas* adalah menghubungkan sesuatu yang tidak disebutkan atau disinggung oleh nass (Alquran dan Hadis) kepada sesuatu yang disebutkan dan telah ditetapkan hukumnya, karena serupa makna hukum yang disebutkan.³³

Artinya *qiyas* adalah suatu metode penetapan hukum dengan cara menyamakan sesuatu kejadian yang tidak tertulis hukumnya secara tekstual dengan kejadian yang telah ditetapkan hukumnya secara tekstual. Hal ini dimungkinkan dengan pertimbangan adanya kesamaan 'illat dalam hukumnya. Dengan demikian ketetapan hukum suatu peristiwa yang tidak ada nassnya dapat dikategorikan sebagai *qiyas*.

Dari definisi *qiyas* dapat diketahui, bahwa unsur *qiyas* itu ada empat,³⁴ yaitu:

³¹Abd al-Wahhab Khalaf, *Masadir al-Tasyri* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1987), H. 22

³² Ali Hasaballah, *Usul al-Tasyri' al-Islamiy* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1959), H. 91

³³Muhammad Abu Zahrah, *Al-Syafi'i: Hayatuhu wa Asyuruhu wa Fiqhuhu* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt), H. 296

³⁴ Pada dasarnya semua *usuliyyun* sepakat tentang unsur *qiyas* yang empat ini. Perbedaannya paling tidak hanya seputar peristilahan. Umpamanya Wael B. H.laq yang menyebut *far'u* sebagai "kasus baru" yang membutuhkan solusi hukum, *asl* sebagai "kasus asli" yang ada dalam sumber-sumber utama Alquran, Hadis dan konsensus (Ijmak), 'illat sebagai "alasan, *ratio legis*", yaitu sifat umum yang ada pada kasus baru dan kasus asli, dan *hukum al-asl* sebagai "norma hukum" yang dinisbatkan kepada kasus baru dan, karena kesamaannya antara dua kasus yang ditransfer dari kasus lama ke kasusu baru. Lihat kembali Wael B.H.laq, *A History of Islamic Legal Theory*, H. 123

1. *Al-asl*,³⁵ yaitu sumber hukum yang terdiri dari nass yang menjelaskan tentang hukum. Sebagian besar ulama menyebutkan bahwa sumber hukum yang dipergunakan sebagai dasar *qiyas* harus berupa *nass*, baik nass Alquran, Hadis, maupun ijmak dan tidak boleh meng-*qiyas*-kan sesuatu dengan hukum yang ditetapkan dengan *qiyas*.³⁶
2. *Al-Far'u*, yaitu sesuatu yang tidak ada ketentuan *nassnya*, artinya, kasus yang ada tidak diketahui hukumnya secara pasti. Al-Syafi'I dalam hal ini mengatakan bahwa *far'u* itu adalah suatu kasus yang tidak disebutkan hukumnya secara tegas dan di-*qiyas*-kan kepada hukum *aslnya*.
3. *Al-Hukm* atau *Hukm Al-asl* yaitu hukum yang dipergunakan *qiyas* untuk memperluas hukum dari *asl* ke *far'u*. menurut al-Syafi'I, hukum di sini adalah hukum yang ditetapkan oleh Allah dan RasulNya, baik secara tegas, maupun *ma'nawi*.³⁷ Ini berarti, hukumnya harus berdasarkan Alquran dan Hadis, harus dapat dicerna akal tentang tujuannya, dan hukum yang ditetapkan bukan masalah *rukhsah* dan khusus.
4. *'Illat*, yaitu alasan yang serupa antara *asl* dan *far'u*. Sesungguhnya *'illat* berbeda dengan hikmah. *'illat syar'iyah* merupakan sifat yang sesuai, jelas, dan pasti yang dijadikan sebagai dasar pembinaan hukum, sedangkan *hikmah* adalah tujuan yang dimaksudkan syara' untuk menarik *masalah* dan menolak *mafsadah*, dan itu sifatnya

³⁵ *Al-Asl* memiliki beberapa syarat, yakni:(1) hukum *asl* ditetapkan berdasarkan syara', (2) hukm *asl* itu adalah hukum yang telah tetap dan tidak dinas-kan, (3) *asl* itu bukan *far'u* dari *asl* lainnya, (4) dalil yang menetapkan *'illat* pada *asl* itu adalah dalil khusus, tidak bersifat umum, (5) *asl* tidak berubah setelah dilakukan *qiyas*, (6) hukum *asl* itu tidak keluar dari kaidah-kaidah *qiyas*. Silakan baca al-Amidi, *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam*, III: 136-137.

³⁶Isma'il, *Dirasah Hawla al-Ijma*, H. 205. lihat juga, Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, H. 228. as-Syafi'I, *al-Risalah* (Mesir: Dar al-Saqafah, 1973) h. 25

³⁷Al-Syafi'I, *ar-Risalah*, h.223

tidak pasti.³⁸ Juga hukum itu ada atau tidak adalah berdasarkan *'illat*, meskipun hikmahnya berbeda-beda.³⁹

Pembagian *qiyas* dapat dilihat dari beberapa segi, yaitu sebagai berikut:

- a. Dilihat dari segi kekuatan *'illat* yang terdapat pada *far'u* dibandingkan dengan yang terdapat pada *asl*. *Qiyas* dari segi ini dibagi kepada tiga bentuk, yaitu:
 - 1) *Qiyas Aulawi*, yaitu *qiyas* yang hukumnya pada *far'u* lebih kuat daripada hukum *asl*, karena *'illat* yang terdapat pada *far'u* lebih kuat daripada yang ada pada *asl*, misalnya meng-*qiyas*-kan memukul pada ucapan “ ah” terhadap orang tua dengan *'illat* menyakiti. Keharaman pada perbuatan “memukul” lebih kuat daripada keharaman pada ucapan “ah”, karena sifat menyakiti yang terdapat pada memukul lebih kuat dibandingkan dengan ucapan “uff”.
 - 2) *Qiyas Musawiy*, yaitu hukum pada *far'u* sama kualitasnya dengan hukum yang ada pada *asl*, karena kekuatan *'illatnya* juga sama.
 - 3) *Qiyas Adna*, yaitu *'illat* pada *far'u* lebih lemah dibandingkan dengan *'illat* yang ada pada *asl*. Misalnya meng-*qiyas*-kan buah apel pada gandum dalam hal berlakunya riba *fadhi*, karena keduanya mengandung *'illat* yang sama, yaitu sama-sama jenis makanan. Memberlakukan hukum riba pada apel lebih rendah daripada berlakunya hukum riba pada gandum, karena *'illatnya* lebih kuat.⁴⁰
- b. Dilihat dari kejelasan *'illat* yang terdapat pada hukum, *qiyas* dapat dibagi kepada dua macam yaitu:

³⁸ *Ibid*

³⁹ *Ibid*, h. 105

⁴⁰ Lihat Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz al-Fiqh* (Bagdad: Dar al-Fikr, 1993), h. 218-219. bandingkan dengan Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, .h. 247-249.

- 1) *Qiyas Jaliy*, yaitu *qiyas* yang ‘*illatnya* ditetapkan oleh *nass* bersamaan dengan hukum *asl* atau *nass* tidak menetapkan ‘*illatnya*, tetapi dipastikan tidak ada pengaruh perbedaan antara *asl* dengan *far’u*. pada *usuliyyun* menyatakan bahwa *qiyas jaliy* mencakup *qiyas aulawy* dan *qiyas musawy*.
 - 2) *Qiyas Khalif*, yaitu *qiyas* yang ‘*illatnya* tidak disebutkan dalam *nass*. Contohnya meng-*qiyas*-kan pembunuhan dengan benda berat kepada pembunuhan dengan benda tajam dalam memberlakukan hukum *qiyas*, karena ‘*illatnya* sama-sama pembunuhan sengaja dengan unsur permusuhan. *Qiyas* ini termasuk kepada *qiyas adna* dalam pembagian di atas.
- c. Dilihat dari segi keserasian ‘*illat* dengan hukum, *qiyas* terbagi kepada dua bentuk, yaitu:
- 1) *Qiyas Mu’assir*, yaitu *qiyas* yang menjadi penghubung antara *asl* dengan *far’u* ditetapkan melalui *nass sarih* atau *ijma* atau *qiyas* yang ‘*ain* (sifat itu sendiri) yang menghubungkan *asl* dengan *far’u* berpengaruh pada hukum itu sendiri.
 - 2) *Qiyas Mula’im*, yaitu *qiyas* yang ‘*illat hukm asl-nya* mempunyai hubungan yang serasi.
- d. Dilihat dari segi kejelasan atau tidaknya ‘*illat* pada *qiyas* tersebut dapat dibagi kepada tiga bentuk, yaitu:
- 1) *Qiyas al-Ma’na*, atau *qiyas* pada makna *aslyaitu qiyas* yang di dalamnya tidak dijelaskan ‘*illatnya*, tetapi antara *asl* dengan *far’u* tidak dapat dibedakan, sehingga *far’u* seakan-akan *asl*.
 - 2) *Qiyas al’Illat*, yaitu *qiyas* yang dijelaskan ‘*illatnya* dan ‘*illat* itu sendiri merupakan dorongan bagi *hukm al-asl*.⁴¹

⁴¹ Al-Syirazimengatakan bahwa *qiyas al-’illat* adalah mengembalikan *far’u* pada *asl* dengan ketentuan yang jelas ada keterkaitan hukum di dalamnya menurut syara’.

- 3) *Qiyas al-Dilalah*, yaitu *qiyas* yang ‘*illat*nya bukan pendorong bagi penetapan hukum itu sendiri, tetapi ‘*illat* itu merupakan keharusan yang memberi petunjuk adanya ‘*illat*.
- e. Dilihat dari segi metode dalam menemukan ‘*illat*, *qiyas* dapat dibagi kepada empat macam, yaitu:
- 1) *Qiyas al-Ikhalah*, yaitu yang ‘*illat*nya ditetapkan melalui *munasabah* dan *ikhalah*.⁴²
 - 2) *Qiyas al-Syabah* yaitu yang ‘*illat*nya ditetapkan melalui metode *syabah*.⁴³
 - 3) *Qiyas al-Sabr* yaitu yang ‘*illat*nya ditetapkan melalui *al-sabr wa al-taqsim*.⁴⁴
 - 4) *Qiyas al-Thard* yaitu yang ‘*illat*nya ditetapkan melalui metode *thard*.

Menyangkut kehujjahan atau otoritas *qiyas* sebagai dalil hukum, pertanyaan yang segera akan muncul adalah bagaimana kedudukan *qiyas* sebagai dalil hukum? Pertanyaan ini memang menimbulkan perdebatan dikalangan *uluwiyyun*. Di satu pihak sebagian ulama mengatakan, bahwa *qiyas* adalah dalil dan bahkan sumber hukum yang wajib diikuti. Namun, di pihak lain, sebagian ulama *usul* memandang *qiyas* bukan dalil dan sumber hukum.

Keterkaitan hukum itu bisa saja berbentuk *ma'nawi* yang kemudian biasa disebut hikmah (*'illat*) seperti sifat atau unsur merusak yang terdapat dalam *khamr* (minuman keras). Lihat Abu Ishaq al-Syirazi al-Fairuzabadi, *al-Luma' fi Usul al-Fiqh* (Surabaya: Maktabah Muhammad Bin Ahmad Nabban wa Auladuh, tt), h.53.

⁴²Yakni dengan cara mujtahid mencari sifat yang diketahui akal kesesuaiannya dengan hukum dan disuga keras membawa kemaslahatan. Lihat Ali Hasaballah, h. 107

⁴³Yaitu seorang mujtahid (*muqis*) mengembalikan atau menyandarkan *far'u* kepada *asl* yang paling mendekati kemiripan (yang paling mirip). Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, h. 248.

⁴⁴*Al-Sabr wa al-Taqsim* adalah metode penentuan ‘*illat* yang ditempuh apabila diketahui ada beberapa sifat yang sesuai untuk dijadikan ‘*illat* hukum. *Al-Taqsim* adalah membatasi sifat-sifat yang sesuai dan cocok untuk dijadikan ‘*illat*, sedangkan *Al-Sabri* adalah membahas setiap sifat dan memilih mana yang paling sesuai untuk dijadikan ‘*illat* hukum. H. ini menjadi lahan yang rawan perdebatan dan perselisihan pendapat dikalangan *usuliyyun*. Lihat kembali Ali Hasaballah. Wael B. Hallaq menyebut metode ini dengan sebutan “metode klasifikasi dan eliminasi secara berturut-turut”, yaitu sebuah metode yang terdiri dari menyortir semua alasan yang dianggap kandidat, dan dengan jalan menyingkirkan secara berturut-turut, akan sampai pada sebuah alasan yang tetap, itulah ‘*illat al hukm*. Lihat Hallaq, *A History of Islamic*, h. 136.

Sementara itu, pandangan lainnya menyebutkan bahwa *qiyas* bukan dalil dan sumber hukum, tetapi ia hanyalah sebuah metode (*manhaj*) saja dalam menggali hukum dari sumbernya.⁴⁵

Sama seperti *ijmak*, tapi tidak sama dengan Alquran dan Sunnah, *qiyas* tidak dipahami sebagai sebuah sumber hukum yang diwahyukan, sebagai sebuah derivasi dari sumber-sumber utama, *qiyas* meminta pembenarannya di dasarkan atas ke dua sumber di atas. Persoalan mendasar yang muncul dalam hal ini berkaitan dengan sumber-sumber otoritas di balik *qiyas*, juga status epistemologi dari metode penyimpulan ini. Pertanyaan apakah metode ini bisa dibenarkan atau tidak boleh akal dan argumen rasional, bebas dari pewahyuan, benar-benar kehilangan signifikansinya. Sebagai konsekuensinya, *qiyas* harus dibenarkan oleh sumber-sumber yang diwahyukan (Alquran dan Sunnah) dan produk langsungnya, yakni konsensus (*ijmak*), yang keotoritasannya (*hujjiyatuh*), seperti yang terlihat, terkena argumen yang sama.⁴⁶

Sementara sebagian kecil *fuqaha* mengemukakan pandangan mereka, bahwa otoritas *qiyas* tidak dapat dibenarkan dengan kepastian, sebagian besar *fuqaha* Sunni berpendapat bahwa bukti dalam dua sumber utama (Alquran dan Sunnah), ditambah dengan konsensus (*ijmak*), membuktikan bahwa metode ini otoritatif yang mempunyai nilai pasti. Bahkan sebagian dari mereka yang berada di pinggiran, di luar kalangan Sunni, dan yang menolak *qiyas* secara prinsipil, mengakui *qiyas* yang jelas (*al-qiyas al-jaliy*) dan penyimpulan linguistik (misalnya, mengucapkan “uh” di hadapan orang tua) mewakili dua bentuk *qiyas* yang otoritatif dan valid.⁴⁷

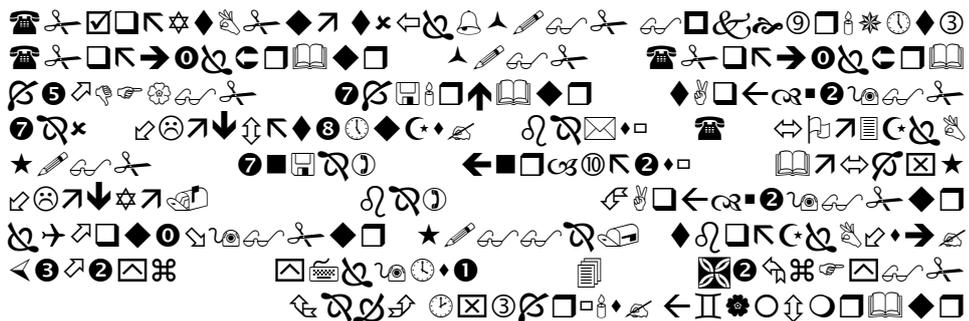
⁴⁵Demikian digambarkan oleh Romli S.A., *Muqaramah Mazahib fil Ushul* (Jakarta: Gya Media Pratama, 1999), h. 131-132.

⁴⁶Halalq, *A History of Islamic*, h. 154

⁴⁷*Ibid*

Romli mencatat, dari sejumlah literatur, ditemukan bahwa paling tidak terdapat tiga kelompok ulama yang berbeda pendapat tentang keberadaan *qiyas* dan kehujjahan sebagai dalil hukum.

Kelompok Pertama, mengatakan bahwa *qiyas* adalah dalil dan sumber hukum. Kelompok pertama ini menyatakan bahwa para *fuqaha* telah sepakat tentang posisi *qiyas* sebagai salah satu pokok atau dasar *tasyri'* dan dalil hukum syariah. Pandangan kelompok pertama ini melahirkan sikap dan dianut oleh mayoritas ulama bahwa *qiyas* adalah dalil hukum dan karenanya, ia menjadi *hujjah syar'iyah*. Kelompok pertama ini dengan sebutan *musbit al-qiyas*, yaitu kelompok pendukung *qiyas* (*pro-qiyas*).⁴⁸ Adapun alasan kelompok ini, bahwa *qiyas* adalah dalil dan sumber hukum di antaranya adalah Alquran.⁴⁹



“Wahai orang-orang yang beriman! Taatlah kamu kepada Allah, taatlah kamu pada Rasul, serta *ulul amri* (pemimpin) di antara kamu, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, kembalikan kepada Allah (Alquran) dan Rasul (Hadis) jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kiamat. Yang demikian itu lebih utama bagimu dan lebih baik akibatnya.”⁵⁰

- a. Menurut *jumhur fuqaha*, kata-kata “*fa ruddu*“ mengandung arti mengembalikan semua peristiwa yang muncul kepada Alquran dan Hadis meliputi berbagai cara, termasuk dengan menghubungkan suatu peristiwa yang tidak ada *nass*, hukumnya, karena ada kesamaan *‘illat*. Hal ini menunjukkan bahwa sebenarnya Alquran

⁴⁸*Ibid*

⁴⁹QS.Al-Nisa (4): 59

⁵⁰ *Alquran dan Terjemahan* (Jakarta: Departemen Agama, 2001).

maupun Hadis telah menjawab segala persoalan yang muncul, baik secara tekstual maupun isyarat. Dengan kata lain, pengembalian kepada Allah (Alquran) dan Rasul (Hadis) itu mencakup seluruh persoalan, baik yang mengandung isyarat untuk mengembalikan kepada *qaidah syar'iyah* yang umum, maupun yang tidak and nassnya dengan cara menetapkan hukum yang sama atas dasar kesamaan *'illat*. Menetapkan hukum berdasarkan kesamaan *'illat* tidak hanya berdasarkan akal semata, melainkan ada sandarannya, yakni nass. Dan *qiyas* pun didasarkan pada *'illat* ini. Oleh karena itu, keberadaan *qiyas* memiliki otoritas dalam menetapkan hukum tidak bisa diingkari.

- b. Berpijak pada Hadis nabi yang memuatkan dialog antara Nabi dengan Muaz bin Jabal.

Atas dasar Hadis ini, menurut kalangan *jumhur* ulama bahwa Rasulullah telah menunjukkan cara untuk mengetahui dan menetapkan bahwa *syara'* dan di dalamnya mencakup ijtihad dengan *ra'yu*. Jika tidak ditemukan dalil *nass* Alquran dan Sunnah haruslah menggunakan ijtihad, dan *qiyas* jelas merupakan bagian dari ijtihad dengan *ra'yu*. Dengan demikian, *qiyas* menjadi *hujjah syar'iyah*.

- c. Berdasarkan praktek sahabat. Kelompok pertama dari kalangan *jumhur* ulama ini berpendapat, bahwa sahabat telah sepakat menggunakan *qiyas* sebagai *hujjah*. Pemilihan Abu Bakar sebagai khalifah adalah berdasarkan hasil *qiyas* yang didasarkan pada pertimbangan, bahwa Abu Bakar selalu menjadi imam dalam salat ketika nabi tidak ada.⁵¹

- d. Kelompok ini juga beralasan bahwa *nass* Alquran dan Hadis terbatas, sementara persoalan-persoalan baru yang tidak ada *nassnya* akan terus bermunculan setiap waktu, untuk menjawab persoalan tersebut, tidak ada jalan lain kecuali dengan meneliti

⁵¹Lihat Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*. h. 223-224

'illat hukum yang ada dalam *nass* dan atas dasar *'illat* itulah diterapkan hukum bagi persoalan baru tersebut. Dengan terbatasnya *nass*, sementara persoalan baru terus bermunculan, maka ijtihad dengan menggunakan *qiyas* adalah wajib.

Kelompok Kedua, yaitu kelompok yang menolak keberadaan *qiyas* sebagai dalil dan *hujjah syar'iyah*. Kelompok ini dikenal dengan sebutan *nufat al-qiyas*. Kelompok ini terdiri dari al-Nazzam⁵² dan pengikutnya dari kalangan Mu'tazilah, Daud Zahiri, Ibn Hazm dan sebagian kaum Syi'ah.⁵³ Seperti Syi'ah Imamiyah.

Dalil yang digunakan oleh kelompok yang tidak menggunakan *qiyas* adalah:

a. Firman Allah:

لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّكَ بِرَأْيِكَ بِرَبِّكَ أَفْوٰهٌ
 وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّكَ بِرَأْيِكَ بِرَبِّكَ أَفْوٰهٌ
 وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّكَ بِرَأْيِكَ بِرَبِّكَ أَفْوٰهٌ
 وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّكَ بِرَأْيِكَ بِرَبِّكَ أَفْوٰهٌ

Artinya: “Janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak memiliki pengetahuan tentangnya”.⁵⁴

Ayat ini menurut mereka melarang seseorang untuk beramal dengan sesuatu yang tidak diketahui secara pasti dan *qiyas* tergolong ke dalam sesuatu yang tidak pasti. Sya'ban Muhammad Isma'il sendiri mengatakan bahwa ayat ini menunjukkan bahwa tidak sah hukum yang berdasarkan dugaan semata, dan *qiyas* adalah salah satu hasil dugaan (*zanny*).

⁵²Dia bernama Ibrahim binSiyar al-Nazzam Syaikh al-Jahiz. Dia merupakan orang yang paling menonjol dari kalangan anti-*qiyas*, disamping yang paling keras yaitu Ibn Hazm al-Andalusi. Baca kembali Abu Zahrah, *Usul al-Fiqh*, h. 224

⁵³Golongan Syi'ah umpamanya, menentang penggunaan *qiyas* karena ia berdasarkan akal semata dan penggunaan akal itu dilarang dan bertentangan dengan apa yang telah ditetapkan oleh Allah, *Ibid*.

⁵⁴ *Alquran dan Terjemahan* (Jakarta: Departemen Agama, 2001). QS.Al-Isra': 36

- b. Alasan selanjutnya adalah mereka berpegang kepada para sahabat, seperti Abu Bakar dan Ibnu Mas'ud mengingkari *qiyas*, serta mengingatkan agar berhati-hati terhadap ra'yu. Umar Bin Khattab juga mengingatkan dengan pernyataannya: "hendaklah kalian berhati-hati terhadap ahl al-ra'yi yang menentang sunnah Nabi."

Kelompok Ketiga, yakni kelompok yang berlawanan dengan dua kelompok di atas (*musbit al-qiyas dan nufat al-qiyas*). Kelompok ketiga ini kelihatannya ingin mendudukkan keberadaan *qiyas* pada posisinya dalam hukum Islam. Al-Ghazali misalnya, sebagaimana dikutip oleh Romli SA, mengatakan bahwa *qiyas* adalah sebuah cara dalam menghasilkan hukum dari penalaran *nass*, melalui analogi.⁵⁵

2. Istihsan

Secara denotatif, istihsan artinya memandang baik terhadap sesuatu.⁵⁶ Pendirian Dewan Madzalim dipandang baik; artinya, harus dilakukan berdasarkan istihsan. Menarik sekali, para ulama yang mempertahankan istihsan mengambil dalil dari Alquran dan Sunnah yang menyebutkan kata istihsan dalam pengertian denotatif ini (yaitu, orang-orang yang mendengarkan kata dan diturutinya yang paling baik, QS. al-Zumar: 18; "Dan turutlah (pimpinan) yang sebaik-baiknya yang telah diturunkan kepadamu dari Tuhanmu", al-Zumar: 55

Bila kita mengacu pada literatur, kita akan menemukan banyak sekali definisi istihsan, yang tidak selalu menunjukkan referensi yang sama. Ada definisi yang dibuat dengan memperhatikan segi-segi politis dan bukan segi-segi ilmiahnya.

Untuk menunjukkan bagaimana definisi-definisi itu lebih banyak menyulitkan daripada membantu, kita lihat contoh di bawah ini:

- a. Istihsan adalah meninggalkan *qiyas* untuk mengambil yang lebih sesuai dengan orang banyak.

⁵⁵ *Ibid*

⁵⁶ Louis Ma'luf, *al-Munjid fil Lughah wa al-A'lam* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), h. 134.

- b. Istihsan adalah mencari kemudahan dari hukum-hukum yang dihadapi orang banyak atau orang tertentu.
- c. Istihsan adalah mengambil keluasan dan mencari kelegaan.
- d. Istihsan adalah mengambil yang permisif dan memilih yang di dalamnya ada ketenangan (semuanya dari al-Sarkhashi).
- e. Istihsan artinya meninggalkan kepastian *qiyas* kepada *qiyas* yang lebih kuat atau mentakhshiskan *qiyas* dengan dalil yang lebih kuat (al-Bazdawi dari madzhab Hanafi).
- f. Istihsan artinya mengamalkan yang lebih kuat di antara dua dalil (al-Syathibi dari madzhab Maliki).
- g. Istihsan artinya meninggalkan hukum masalah dari yang semacamnya karena dalil syara' yang tertentu (al-Thufi dari madzhab Hambali).
- h. Istihsan adalah apa yang dipandang baik oleh mujtahid dengan akalunya.⁵⁷

Karena kita mengalami kesulitan memahami istihsan dari berbagai definisi itu, marilah kita ambil contoh kasus yang oleh para mujtahid disebut sebagai istihsan. Melihat aurat perempuan yang bukan muhrim haram, karena dapat menimbulkan "fitnah" (membawa orang kepada kemaksiatan). Yang dalam kurung itu disebut 'illat yang sangat jelas (kita sekarang sedang melakukan *qiyas jaliy*). Bagaimana hukumnya seorang dokter yang harus memeriksa pasien wanitanya? Bila ia tidak melihat auratnya, ia tak bisa menolong pasien itu dengan baik. Ia harus menolong pasien itu untuk mengembalikan kesehatannya, untuk kemaslahatan pasiennya. Tapi alasan ('illat) ini hanya dalam kasus pasien saja dan dianggap tegas (kita sedang melakukan *qiyas khafiy*). Bila kita meninggalkan *qiyas jaliy* dan mengambil *qiyas khafiy*, kita melakukan istihsan.

⁵⁷ Lihat, Muhammad Taqiy, *Al-Ushul al-Ammah fi al-Ammah fi al-fiqh al-Muqaran* (Beirut: Dar al-Andalus, 1979), h. 361-362.

Kadang-kadang seorang mujtahid meninggalkan *qiyas* karena menemukan hadits yang lebih kuat, atau karena memperhatikan kemaslahatan, atau karena 'urf (adat kebiasaan yang sudah lazim). Bila kita memperhatikan praktek-praktek yang disebut istihsan, kita menemukan istihsan dalam tiga pengertian:

Pertama, istihsan berarti memilih yang lebih kuat di antara dua dalil yang bertentangan atau berbeda (berikhtilaf). Boleh jadi ikhtilaf di antara dua dalil lafzhi --yakni dalil yang diambil dari Alquran dan Sunnah. Atau ikhtilaf di antara dua dalil ghair lafzhi; misalnya, antara *qiyas* jaliy dengan *qiyas* khafiy. Atau ikhtilaf di antara dalil lafzhi dan ghair lafzhi.

Marilah kita mulai dengan ikhtilaf di antara dua dalil lafzhi. Dalam hal ini, ikhtilaf dapat berupa tazakam dan ta'arudh. Yang dimaksud dengan Tazabum adalah membenaran dua hukum yang berasal dari syara', yang tidak mungkin digabungkan. Ta'arudh artinya perbedaan hukum karena perbedaan kasus (ikhtilaf shawar al-masalah).

Kita melakukan istihsan bila kita mentarjih (menganggap lebih baik) salah satu di antaranya. Sambil memberikan contoh-contohnya, saya akan menunjukkan petunjuk-petunjuk praktis penggunaan istihsan pada tazahum dan ta'arudh.

- a. Mendahulukan hukum yang mendesak (*mudhiq*) di atas hukum yang memberikan kelonggaran (*musi'*). Misalnya, antara menghilangkan najis di masjid dengan melakukan shalat pada awal waktunya, atau antara menolong orang yang celaka dengan melakukan shalat Jum'at. Pilihlah menghilangkan najis dan menolong orang yang celaka. Dulukan yang tidak ada penggantinya dengan yang ada penggantinya. Misalnya, menggunakan air untuk memuaskan rasa haus atau untuk berwudhu'. Wudhu' itu ada penggantinya, yaitu tayammum. Tapi memuaskan haus tidak bisa diganti dengan batu.

- b. Mendahulukan yang sudah tertentu (mu'ayyan) di atas urusan yang memberikan alternatif (mukhayyar). Misalnya memenuhi nadzar atau membayar kifarat.
- c. Mendahulukan yang lebih penting dari pada yang penting.
- d. Ta'arudh terjadi kalau ada dua dalil syara' yang bertentangan. Para ulama ushul mengusulkan beberapa cara, yang tidak dapat kita perinci satu per satu: mendulukan yang mutlak di atas yang muqayyad, takhshish di atas 'am, nasikh di atas mansukh, hakim di atas mahkum, Alquran di atas Sunnah, yang disepakati di atas yang diikhtilafi.

Kedua, istihsan berarti mengambil sesuatu yang sudah dipandang baik oleh 'urf atau akal. Misalnya, mencatat pernikahan di kantor departemen Agama. Istihsan dalam arti ini harus dilakukan dengan sangat hati-hati. Karena apa yang dipandang baik 'urf atau akal itu boleh jadi sangat subyektif, sehingga besar kemungkinan mengikuti bias-bias sosio-psikologis. Kita juga tidak cukup waktu membicarakan hal ini.

Ketiga, istihsan berarti meninggalkan dalil-dalil tertentu untuk mendatangkan maslahat atau menegakkan hukum di atas pertimbangan maslahat yang lima: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Istihsan jenis terakhir ini disebut juga istishan atau al-mashalih al-mursalah.⁵⁸

Qiyas berbeda dengan istihsan. Pada *qiyas* ada dua peristiwa atau kejadian. Peristiwa atau kejadian pertama belum ditetapkan hukumnya karena tidak ada nash yang dapat dijadikan dasarnya. Untuk menetapkan hukumnya dicari peristiwa atau kejadian yang lain yang telah ditetapkan hukumnya berdasarkan nash dan mempunyai persamaan 'illat dengan peristiwa pertama. Berdasarkan persamaan 'illat itu ditetapkanlah hukum peristiwa pertama sama dengan hukum

⁵⁸Jalaluddin Rakhmat, *Peranan Tuntutan Situasi Dalam Memahami Hukum Islam* dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 2001), h. 73.

peristiwa kedua. Sedang pada istihsan hanya ada satu peristiwa atau kejadian. Mula-mula peristiwa atau kejadian itu telah ditetapkan hukumnya berdasar nash. Kemudian ditemukan nash yang lain yang mengharuskan untuk meninggalkan hukum dari peristiwa atau kejadian yang telah ditetapkan itu, pindah kepada hukum lain, sekalipun dalil pertama dianggap kuat, tetapi kepentingan menghendaki perpindahan hukum itu.⁵⁹

Dengan perkataan lain bahwa pada *qiyas* yang dicari seorang mujtahid ialah persamaan 'illat dari dua peristiwa atau kejadian, sedang pada istihsan yang dicari ialah dalil mana yang paling tepat digunakan untuk menetapkan hukum dari satu peristiwa.

Yang berpegang dengan dalil istihsan ialah Mazhab Hanafi, menurut mereka istihsan sebenarnya semacam *qiyas*, yaitu memenangkan *qiyas* khafi atas *qiyas* jali atau mengubah hukum yang telah ditetapkan pada suatu peristiwa atau kejadian yang ditetapkan berdasar ketentuan umum kepada ketentuan khusus karena ada suatu kepentingan yang membolehkannya. Menurut mereka jika dibolehkan menetapkan hukum berdasarkan *qiyas* jali atau maslahat mursalah, tentulah melakukan istihsan karena kedua hal itu pada hakekatnya adalah sama, hanya namanya saja yang berlainan. Disamping Madzhab Hanafi, golongan lain yang menggunakan istihsan ialah sebagian Madzhab Maliki dan sebagian Madzhab Hambali.

Yang menentang istihsan dan tidak menjadikannya sebagai dasar hujjah ialah Madzhab Syafi'i. Istihsan menurut mereka adalah menetapkan hukum syara' berdasarkan keinginan hawa nafsu. Imam Syafi'i berkata: "Siapa yang berhujjah dengan istihsan berarti ia telah menetapkan sendiri hukum syara' berdasarkan keinginan hawa nafsunya, sedang yang berhak menetapkan hukum syara' hanyalah Allah SWT."⁶⁰ Dalam buku Risalah Ushuliyah karangan beliau,

⁵⁹Abdul Wahab Kh.af, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali, 1996), h.120.

⁶⁰ As-Syafi'I, *al-Umm* (Beirut: Dar Fikr, t.t.), h.313.

dinyatakan: "Perumpamaan orang yang melakukan istihsan adalah seperti orang yang melakukan shalat yang menghadap ke suatu arah yang menurut istihsan bahwa arah itu adalah arah Ka'bah, tanpa ada dalil yang diciptakan pembuat syara' untuk menentukan arah Ka'bah itu."

Jika diperhatikan alasan-alasan yang dikemukakan kedua pendapat itu serta pengertian istihsan menurut mereka masing-masing, akan jelas bahwa istihsan menurut pendapat Madzhab Hanafi berbeda dari istihsan menurut pendapat Madzhab Syafi'i. Menurut Madzhab Hanafi istihsan itu semacam *qiyas*, dilakukan karena ada suatu kepentingan, bukan berdasarkan hawa nafsu, sedang menurut Madzhab Syafi'i, istihsan itu timbul karena rasa kurang enak, kemudian pindah kepada rasa yang lebih enak. Seandainya istihsan itu diperbincangkan dengan baik, kemudian ditetapkan pengertian yang disepakati, tentulah perbedaan pendapat itu dapat dikurangi. Karena itu asy-Syathibi dalam kitabnya *Al-Muwâfaqât* menyatakan: "orang yang menetapkan hukum berdasarkan istihsan tidak boleh berdasarkan rasa dan keinginannya semata, akan tetapi haruslah berdasarkan hal-hal yang diketahui bahwa hukum itu sesuai dengan tujuan Allah SWT menciptakan syara' dan sesuai pula dengan kaidah-kaidah syara' yang umum".

Ditinjau dari segi pengertian istihsan menurut ulama ushul fiqh di atas, maka istihsan itu terbagi atas dua macam, yaitu:

- a. Pindah dari *qiyas* jali kepada *qiyas* khafi, karena ada dalil yang mengharuskan pemindahan itu.
- b. Pindah dari hukum kulli kepada hukum juz-i, karena ada dalil yang mengharuskannya. Istihsan macam ini oleh Madzhab Hanafi disebut istihsan darurat, karena penyimpangan itu dilakukan karena suatu kepentingan atau karena darurat.⁶¹

Contoh istihsan jenis pertama: Menurut Madzhab Hanafi: bila seorang mewaqafkan sebidang tanah pertanian, maka termasuk yang

⁶¹As-Sarkhasi, *Ushul as-Sarkhasi*, jil. II (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1993), h. 200.

diwaqafkannya itu hak pengairan, hak membuat saluran air di atas tanah itu dan sebagainya. Hal ini ditetapkan berdasar istihsan. Menurut *qiyas jali* hak-hak tersebut tidak mungkin diperoleh, karena meng*qiyaskan* waqaf itu dengan jual beli. Pada jual beli yang penting ialah pemindahan hak milik dari penjual kepada pembeli. Bila waqaf di*qiyaskan* kepada jual beli, berarti yang penting ialah hak milik itu. Sedang menurut istihsan hak tersebut diperoleh dengan meng*qiyaskan* waqaf itu kepada sewa-menyewa. Pada sewa-menyewa yang penting ialah pemindahan hak memperoleh manfaat dari pemilik barang kepada penyewa barang. Demikian pula halnya dengan waqaf. Yang penting pada waqaf ialah agar barang yang diwaqafkan itu dapat dimanfaatkan. Sebidang sawah hanya dapat dimanfaatkan jika memperoleh pengairan yang baik. Jika waqaf itu di*qiyaskan* kepada jual beli (*qiyas jali*), maka tujuan waqaf tidak akan tercapai, karena pada jual beli yang diutamakan pemindahan hak milik. Karena itu perlu dicari asalnya yang lain, yaitu sewa-menyewa. Kedua peristiwa ini ada persamaan 'illatnya yaitu mengutamakan manfaat barang atau harta, tetapi *qiyasnya* adalah *qiyas khafi*. Karena ada suatu kepentingan, yaitu tercapainya tujuan waqaf, maka dilakukanlah perpindahan dari *qiyas jali* kepada *qiyas khafi*, yang disebut istihsan.

Menurut Madzhab Hanafi: sisa minuman burung buas, seperti sisa burung elang burung gagak dan sebagainya adalah suci dan halal diminum. Hal ini ditetapkan dengan istihsan. Menurut *qiyas jali* sisa minuman binatang buas, seperti anjing dan burung-burung buas adalah haram diminum karena sisa minuman yang telah bercampur dengan air liur binatang itu di*qiyaskan* kepada dagingnya. Binatang buas itu langsung minum dengan mulutnya, sehingga air liurnya masuk ke tempat minumannya. Menurut *qiyas khafi* bahwa burung buas itu berbeda mulutnya dengan mulut binatang huas. Mulut binatang buas terdiri dari daging yang haram dimakan, sedang mulut burung buas merupakan paruh yang terdiri atas tulang atau zat tanduk dan tulang

atau zat tanduk bukan merupakan najis. Karena itu sisa minum burung buas itu tidak bertemu dengan dagingnya yang haram dimakan, sebab diantara oleh paruhnya, demikian pula air liurnya. Dalam hal ini keadaan yang tertentu yang ada pada burung buas yang membedakannya dengan binatang buas. Berdasar keadaan inilah ditetapkan perpindahan dari *qiyas* jali kepada *qiyas* khafi, yang disebut istihsan.

Contoh istihsan macam kedua: Syara' melarang seseorang memperjualbelikan atau mengadakan perjanjian tentang sesuatu barang yang belum ada wujudnya, pada saat jual beli dilakukan. Hal ini berlaku untuk seluruh macam jual beli dan perjanjian yang disebut hukum kullī. Tetapi syara' memberikan rukhsah (keringanan) kepada pembelian barang dengan kontan tetapi barangnya itu akan dikirim kemudian, sesuai dengan waktu yang telah dijanjikan, atau dengan pembelian secara pesanan (salam). Keringanan yang demikian diperlukan untuk memudahkan lalu-lintas perdagangan dan perjanjian. Pemberian rukhsah kepada salam itu merupakan pengecualian (istitana) dari hukum kullī dengan menggunakan hukum juz-i, karena keadaan memerlukan dan telah merupakan adat kebiasaan dalam masyarakat.

Menurut hukum kullī, seorang pemboros yang memiliki harta berada di bawah perwalian seseorang, karena itu ia tidak dapat melakukan transaksi hartanya tanpa izin walinya. Dalam hal ini dikecualian transaksi yang berupa waqaf. Orang pemboros itu dapat melakukan atas namanya sendiri, karena dengan waqaf itu hartanya terpelihara dari kehancuran dan sesuai dengan tujuan diadakannya perwalian, yaitu untuk memelihara hartanya (hukum juz-i).

Dari contoh di atas nampak bahwa karena adanya suatu kepentingan atau keadaan maka dilaksanakanlah hukum *juz-i* dan meninggalkan hukum *kullī*.

C. Fikih Maqasid Syari'ah

Teori *maqasid syariah* dalam ilmu hukum Islam dipopulerkan oleh Abu Ishaq as-Syatibi pada abad 8 H. Imam Syatibi melalui bukunya *al-Muwafaqat* telah meletakkan pondasi untuk kajian ini. Idenya adalah mengkategorikan *maqasid syari'ah* ke dalam dua kelompok besar. pertama, *maqasid as syari'* (tujuan pembuat syari'ah yaitu Allah swt. dan Rasul-Nya), kedua, *maqasid al-mukallaf* (tujuan para hamba yang menjadi target hukum). Dengan dua kategori pokok ini, imam Syatibi kemudian menekankan kajiannya seputar maqasid syari'ah pada enam point berikut:⁶²

1. Tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam membuat syari'at agama bagi umat manusia.
2. Tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam memberikan pemahaman tentang syari'at kepada umat manusia.
3. Tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam membebaskan hukum syari'at pada umat manusia.
4. Tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam mentargetkan hukum syari'at hanya pada kalangan mukallaf (orang dewasa dan berakal sehat) saja.
5. Tujuan manusia dalam menjalankan hukum-hukum syari'at.
6. Metode untuk menguak maqasid syari' (tujuan Allah dan Rasul-Nya)

Teori *maqasid syari'ah* Syatibi, yang dibagi kepada 5 jenis dan 3 tingkatan, kemudian menjadi sangat populer dan mempengaruhi berbagai tokoh pemikir Hukum Islam. Mayoritas ulama yang mempunyai pemikiran tentang *maqasid syari'ah* mempunyai kemiripan atau kesamaan dengan konsep Syatibi.

⁶² Nuruddin Mukhtar, *al-Ijtihad al-Maqasidi* (Qatar: Maktabah Surah, 1998), h. 50.

Maqasid syariah, maqasid syar'i dan *al-maqasid al-syar'iyah* adalah istilah-istilah yang mempunyai maksud yang sama.⁶³ Para ulama terdahulu tidak mendefinisikan *maqasid syariah* secara jelas dan terperinci. Ibnu Qayyim umpunya, ia hanya menyatakan bahwa *maqasid* adalah *maslahah*. Syariat Islam didasarkan pada hikmah dan *maslahah*. Baik hikmah dan *maslahah* tersebutlah yang disebut dengan *maqasid*.

Pembahasan definitif istilah ini banyak dipelopori oleh ulama kontemporer. Seperti Muhammad al-Tahir bin 'Asyur yang menyatakan bahwa *maqasid syariah* ialah makna dan hikmah yang menjadi perhatian syarak dalam semua keadaan pensyariatan atau dalam sebahagian besar pensyariatannya.⁶⁴

Al-Husni mengemukakan bahwa yang dimaksud dengan *maqashid syari'ah* adalah tujuan yang memberikan kebaikan yang dikehendaki oleh hukum-hukum syari'at dan makna yang dikehendaki oleh Allah.⁶⁵

Pemikiran tentang *maqashid as-syari'ah* dihubungkan kepada Ibnu Taimiyah sebagai tokoh pertama paling populer yang mengembangkan teori *maqashid as-syari'ah*. Yusuf Ahmad al-Badwi, menyimpulkan dari penelitiannya terhadap berbagai karya Ibn Taimiyyah bebrapa poin yang berhubungan dengan *maqasid syariah* menurut pandangan Ibnu Taimiyah sebagai berikut:⁶⁶

1. Akibat, tujuan, kebaikan, objektif, hikmah, kehendak, keperluan adalah istilah yang mempunyai maksud yang sama.
2. Allah mempunyai tujuan dan kehendak dalam penciptaan dan perintah-Nya.

⁶³Ahmad al-Rusaini, *Nazariyat al-Maqashid Inda al-Imam al-Syathibi* (Beirut: Muassasah al-Jamiah, 1992), h. 17.

⁶⁴Moh Thahir Ibn 'Asyur, *Maqashid Syari'at al-Islamiyah*, (Yordan: Dar Nafais, 2001), h. 251.

⁶⁵ al-Rusaini, *Nazariyat*, h. 119.

⁶⁶Yusuf Ahmad Muhammad al-Badwi, *Maqasid al-Syari'ah 'Inda Ibn Taimiyyah* (Amman: Dar al-Nafais, 2000), h. 52.

3. Tujuan-tujuan tersebut tersebut merupakan kehendak Allah dalam syarak-Nya dan disukai olehNya karena mencerminkan penghambaan kepada-Nya.

Secara definitif, *maqasid Syaria'ah* ialah tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Tujuan ini dapat ditelusuri dalam ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Rasul sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan umat manusia.⁶⁷

Maqasid Syaria'ah yang ditunjukkan melalui hukum-hukum Islam dan ditetapkan berdasarkan nash-nash agama adalah maslahat hakiki. Maslahat ini mengacu terhadap pemeliharaan terhadap lima hal: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Kehidupan dunia ditegakkan atas lima pilar tersebut, tanpa terpeliharanya kelima hal ini tidak akan tercapai kehidupan manusia yang luhur secara sempurna.

Kemuliaan manusia tidak bisa dipisahkan dari pemeliharaan lima hal yang merupakan inti dari *maqasid syari'ah*. Abu Zahrah menjelaskannya sebagai berikut:⁶⁸:

1. Memelihara Agama (*al-Muhafazhah ala al-Diin*)

Agama merupakan keharusan bagi manusia, dengan nilai-nilai kemanusiaan yang dibawa oleh ajaran agama, manusia lebih tinggi derajatnya dari derajat hewan. Sebab keagamaan adalah ciri khas manusia.

Dalam rangka memelihara dan mempertahankan kehidupan beragama serta membentengi jiwa dengan nilai-nilai keagamaan itulah, maka berbagai macam ibadah disyariatkan. Ibadah-ibadah itu dimaksudkan untuk membersihkan jiwa dan menumbuhkan semangat keberagamaan.

2. Memelihara Jiwa (*al-Muhafazhah ala an-Nafs*)

⁶⁷ M. Zein Satria Efendi, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Kencana, 2003), h. 233.

⁶⁸ M. Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, terj. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), h. 548-552.

Ialah memelihara hak untuk hidup secara terhormat dan memelihara jiwa agar terhindar dari tindakan penganiayaan, berupa pembunuhan, pemotongan anggota badan maupun tindakan melukai.

Termasuk juga memelihara kemuliaan atau harga diri manusia dengan jalan mencegah perbuatan *qadzaf* (menuduh zina), mencaci maki serta perbuatan-perbuatan serupa. Atau, berupa pembatasan gerak langkah manusia tanpa memberi kebebasan untuk berbuat baik, karenanya Islam melindungi kebebasan berkarya (berprofesi), kebebasan berfikir dan berpendapat, kebebasan bertempat tinggal serta kebebasan-kebebasan lain yang bertujuan menegakan pilar-pilar kehidupan manusia yang terhormat serta bebas bergerak ditengah dinamika sosial yang utama sepanjang tidak merugikan orang lain.

3. Memelihara Akal (*al-Muhafadzah ala al-'Aql*)

Ialah terjaminnya akal fikiran dari kerusakan yang menyebabkan orang yang bersangkutan tak berguna di tengah masyarakat, menjadi sumber kejahatan, atau bahkan menjadi sampah masyarakat. Upaya pencegahan yang bersifat preventif yang dilakukan syariat Islam sesungguhnya ditujukan untuk meningkatkan kemampuan akal pikiran dan menjaganya dari berbagai hal yang membahayakannya. Diharamkannya meminum arak dan segala sesuatu yang memabukkan/menghilangkan daya ingatan adalah dimaksudkan untuk menjamin keselamatan akal.

4. Memelihara Keturunan (*al-Muhafadzah ala an-Nasl*)

Ialah jaminan kelestarian populasi umat manusia agar tetap hidup dan berkembang sehat dan kokoh, baik pekerti serta agamanya. Hal itu dapat dilakukan melalui penataan kehidupan rumah tangga dengan memberikan pendidikan dan kasih sayang kepada anak-anak agar memiliki kehalusan budi pekerti dan tingkat kecerdasan yang memadai.

5. Memelihara Harta (*al-Muhafadzah ala al-Mal*)

Mencegah perbuatan yang menodai harta, misalnya *ghashab*, pencurian. Mengatur sistem muamalah atas dasar keadilan dan kerelaan serta mengatur berbagai transaksi ekonomi untuk meningkatkan kekayaan secara proporsional melalui cara-cara yang halal, bukan mendominasi kehidupan perekonomian dengan cara yang lalim dan curang.

Maslahat/Maqasid Syari'ah sebagaimana terumuskan dalam kelima segi diatas tidak berada pada satu tingkatan. Akan tetapi menurut penelitian Abu Ishaq al-Syatibi terbagi menjadi tiga tingkatan, yakni:⁶⁹

1. Kebutuhan *Dharuriyat* (Primer)⁷⁰

Ialah kemaslahatan yang menjadi dasar tegaknya kehidupan asasi manusia baik yang berkaitan dengan agama maupun dunia. Jika dia luput dari kehidupan manusia maka mengakibatkan rusaknya tatanan kehidupan manusia tersebut. Zakaria al-Biri menyebutkan bahwa masalah *dharuriyat* ini merupakan dasar asasi untuk terjaminnya kelangsungan hidup manusia. Jika ia rusak, maka akan muncul fitnah dan bencana yang besar.

Yang termasuk dalam lingkup *marsalah dharuriyat* ini ada lima macam, yaitu hal-hal yang berkaitan dengan pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Umumnya ulama ushul fikih sependapat tentang lima hal tersebut sebagai masalah yang paling asasi.

Imam al-Ghazali menerangkan:

"Memelihara kelima hal tersebut termasuk kedalam tingkatan dharuriyat. Ia merupakan tingkatan masalah yang paling kuat. Diantara contoh-contohnya, syara' menetapkan hukuman mati

⁶⁹ Romli. *Muqaramah Mazahib fi Ushul* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), h. 157.

⁷⁰ Abu Zahrah, *Ushul*, h. 554.

atas orang kafir yang berbuat menyesatkan orang lain dan menghukum penganut bid'ah yang mengajak orang lain kepada bid'ahnya, karena hal demikian mengganggu kehidupan masyarakat dalam mengikuti kebenaran agamanya; memasyarakatkan hukuman qishas,. karena dengan adanya ancaman hukuman ini dapat terpelihara jiwa manusia; mewajibkan hukuman had atas peminum khamar, karena dengan demikian dapat memelihara akal yang menjadi sendi taklif; mewajibkan had zina, karena dengan hal itu dapat memelihara nasab (keturunan); mewajibkan mendera pembongkar kuburan dan pencuri, karena dengan demikian dapat memelihara harta yang menjadi sumber kehidupan dimana mereka sangat memerlukannya.”⁷¹

Secara umum, menghindari setiap perbuatan yang mengakibatkan tidak terpeliharanya salah satu dari kelima hal pokok (masalah) tersebut, tergolong *dharury* (prinsip). Syariat Islam sangat menekankan pemeliharaan hal tersebut, sehingga demi mempertahankan nyawa (kehidupan) dibolehkan makan barang terlarang (haram), bahkan diwajibkan sepanjang tidak merugikan orang lain. Karena itu bagi orang dalam keadaan darurat yang khawatir akan mati kelaparan, diwajibkan memakan bangkai, daging babi dan minum arak.

2. Kebutuhan *hajjiyat* (Sekunder)

Ialah segala sesuatu yang oleh hukum syara' tidak dimaksudkan untuk memelihara lima hal pokok tadi, akan tetapi dimaksudkan untuk menghilangkan kesulitan, kesusahan, kesempitan dan *ihthyath* (berhati-hati) terhadap lima hal pokok tersebut.

Dalam lapangan ibadah Islam, mensyariatkan beberapa hukum *rukhsah* (keringanan) bilamana kenyataan mendapatkan kesulitan dalam menjalankan perintah-perintah *taklif*. Misalnya, Islam

⁷¹ Sebagaimana dikutip oleh Abu Zahrah. *Ibid.*

memperbolehkan tidak berpuasa dalam perjalanan dalam jarak tertentu dengan syarat diganti pada hari lain begitu pula untuk orang yang sedang sakit. Kebolehan meng-*qasar* shalat adalah juga dalam rangka memenuhi kebutuhan *hajiyat* ini.

Didalam lapangan muamalat, ialah diperbolehkannya banyak bentuk transaksi yang dibutuhkan manusia, seperti akad *muzara'ah*, *salam*, *murabahab*, dan *mudharabah*.

Dilapangan *'uqubah* (sanksi hukum), islam mensyariatkan hukuman *diyat* (denda) bagi pembunuhan tidak disengaja.

Perlu ditegaskan bahwa termasuk dalam katagori *hajjiyat* adalah memelihara kebebasan individu dan kebebasan beragama. sebab manusia membutuhkan kedua kebebasan ini. Akan tetapi terkadang manusia menghadapi kesulitan. Termasuk *hajjiyah* dalam keturunan, ialah diharamkan berpelukan. Sedang *hajjiyat* dalam hal harta, seperti diharamkan *ghasab* dan merampas, keduanya tidak menyebabkan lenyapnya harta, karena masih mungkin untuk diambil kembali, sebab keduanya dilakukan secara terang-terangan. Sedangkan *hajjiyat* yang berkaitan dengan akal seperti diharamkannya meminum *khamar* walau hanya sedikit.

3. Kebutuhan *Tahsiniyat* (Tersier) atau *Kamaliyat* (Pelengkap)

Ialah tingkat kebutuhan yang apabila tidak terpenuhi tidak mengancam eksistensi salah satu dari kelima pokok diatas serta tidak pula menimbulkan kesulitan.

Yang dimaksud dengan maslahat jenis ini ialah sifatnya untuk memelihara kebagusan dan kebaikan budi pekerti serta keindahan saja. Sekiranya kemaslahatan tidak dapat diwujudkan dalam kehidupan tidaklah menimbulkan kesulitan dan kegoncangan serta rusaknya tatanan kehidupan manusia. Dengan kata lain



Katakanlah kepada wanita yang beriman: “Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau Saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita islam, atau budak- budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. dan janganlah mereka memukulkan kakinyua agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, Hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung. (An-Nur : 31)⁷²

Larangan wanita memakai perhiasan di luar rumah ini termasuk kategori *tahsinat*, karena memelihara kesempurnaan *ashl nasl* (pokok keturunan). Selain itu larangan tersebut sebagai wujud dari kehormatan, kemuliaan, dan dapat mengangkat harkat wanita yang pada dewasa ini diletakkan pada tempat yang rendah.

Tahsinat dalam kaitan dengan memelihara agama diantaranya adalah larangan terhadap dakwah yang menyimpang, yang tidak menyentuh pokok keimanan (*ashlul itiqad*), dimana semakin genjarnya gerakan dakwah semacam ini malah menimbulkan keraguan terhadap ajaran islam. Demikian pula larangan

⁷² Alquran dan Terjemahan (Jakarta: Departemen Agama, 2001). QS an-Nur: 31.

mempelajari kitab-kitab yang sumber-sumber ajaran agama lain bagi orang yang tidak mampu melakukan studi perbandingan secara rasional dan mendalam diantara kebenaran-kebenaran agama.

Sedangkan *tahsinat* yang berkaitan dengan memelihara akal, contohnya seperti melarang *kafir dzimmi* meminum dan menjual *khamar* ditengah masyarakat muslim, walaupun minuman keras tersebut dijual khusus untuk kalangan *kafir dzimmi* sendiri.