

Abstrak

Dalam kegiatan *istinbath* hukum yang dilakukan oleh para ulama sepanjang sejarah pemikiran hukum Islam, maka salah satu permasalahan yang paling mendasar dikalangan mereka adalah menyangkut 'illat (alasan) apa saja yang mendasari suatu ketetapan hukum. Secara lebih tegas bahwa setiap perintah dan larangan pasti mempunyai 'illat yang logis dan tujuan masing-masing. Untuk memahami apa yang menjadi 'illat (alasan) logis dari semua ketentuan hukum yang telah ditetapkan itu, maka para ulama berupaya meneliti *nash* dengan melihat hubungan antara suatu ketentuan hukum dengan 'illat yang mendasarinya. Kegiatan ini akhirnya melahirkan suatu teori yang dalam Ilmu Ushul Fiqh dinamai dengan 'illat hukum

Kata kunci : 'illat, Ushul Fiqh

A. Pengertian 'Illat Hukum

Secara etimologi kata 'illat adalah bentuk masdar dari kata "عل - يعل - علة" yang berarti sakit atau penyakit.¹ Menurut al-Jurjani² 'illat dinamakan penyakit karena ia mengubah kondisi fisik seseorang dari kuat menjadi lemah. Dalam dunia kedokteran sesuatu yang menyebabkan tubuh merasa sakit disebut dengan 'illat.

Secara terminologi ditemukan sejumlah rumusan pengertian tentang 'illat hukum yang redaksionalnya berbeda antara satu dengan yang lainnya. Ulama ushul fiqh klasik, misalnya al-Ghazali³ menyebut 'illat hukum itu dengan "manath al-hukm" (keterpautan hukum), yaitu "keterpautan hukum dimana Syari' menggantungkan hukum dengannya". Al-Ghazali terkadang menyebut 'illat dengan "al-Mu'atstsir" (yang membawa

pengaruh), terkadang dengan ungkapan "al-'alamah" (suatu tanda).⁴ Rumusan al-Ghazali ini tidak berbeda dengan rumusan yang dikemukakan oleh al-Subki⁵ yang menyebutkan bahwa 'illat itu yaitu suatu tanda dan petunjuk bagi ditetapkannya hukum.

Adapun rumusan yang dibuat oleh Abu Zakariya al-Anshari⁶ maksud 'illat hukum itu adalah merupakan sesuatu yang memberitahu atau yang mempengaruhi, yang mendorong untuk menimbulkan penetapan hukum bagi mukallaf. Dalam pengertian ini Abu Zakariya memberikan tambahan ungkapan bahwa penetapan hukum itu ada hubungannya dengan pembebanan orang mukallaf.

Sementara itu Shadiq Hasan Khan, menyebutkan bahwa 'illat hukum itu diungkapkan dengan rumusan "sebab, tanda atau petunjuk, yang mendorong, yang menuntut, yang menghendaki, yang menjadi motif, yang menjadi pautan,

*Penulis adalah Dosen Tetap pada Fakultas Syariah dan Ekonomi Islam IAIN Antasari Banjarmasin

¹Luis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughat wa al-Adab wa al-Ulum* (Beirut, al-Mathba'at al-Katsulikiyah, 1956) h. 523.

²Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat* (Singapore-Jeddah, t.th.) h. 154.

³Al-Ghazali, *al-Mustashfa*, h. 395.

⁴Al-Ghazali, *al-Mustashfa*, h. 399, 433.

⁵Ibnu Subki, *Syarh Matan Jami' al-Jawami'* JI. II (Maktabah Dar Ihya, t.th.) h. 231.

⁶Abu Yahya Zakariya al-Anshari, *Ghayah al-Washil: Syarh Lubb al-Ushul*, (Surabaya, t.tp. t.th.) h. 144)

yang menjadi petunjuk, yang menentukan, yang mengharuskan, atau yang mempengaruhi”⁷

Rumusan tentang *'illat* hukum yang dikemukakan oleh para ulama klasik di atas berbeda dengan rumusan yang dikemukakan oleh para ulama kontemporer, misalnya Muhammad Abu Zahrah⁸ dalam bukunya *Ushul Fiqh* menyebutkan bahwa *'illat* hukum itu yaitu suatu sifat atau keadaan yang jelas yang serasi sebagai dasar penetapan hukum. Abd al-Karim Zaidan⁹ yang merumuskan bahwa *'illat* hukum itu adalah sesuatu sifat yang jelas dan pasti yang dapat dijadikan sebagai dasar pembinaan dan pautan hukum, karena ada atau tidak adanya hukum berhubungan dengan ada dan tidak adanya *'illat*. Sementara itu, Abd al-Wahhab Khallaf¹⁰ mengatakan bahwa *'illat* hukum itu sesuatu yang jelas dan teratur (akurat) yang dapat dijadikan landasan pembinaan dan tambatan hukum karena ada atau tidak adanya *'illat* tersebut.

Dari sejumlah pengertian yang dikemukakan oleh para ulama klasik maupun ulama kontemporer, maka *'illat* itu merupakan sesuatu yang memberitahu dan sesuatu yang mendorong yang menjadi landasan hukum. Namun para ulama kontemporer bukan saja melihat kepada fungsi *'illat* sebagaimana ulama klasik, tetapi lebih kepada kriterinya. Misalnya Muhammad Abu Zahrah, Abd al-Wahhab Khallaf maupun Abd al-Karim Zaidan merumuskan *'illat* lebih

tegas dan rinci dan jelas kriterinya terhadap sifat-sifat yang dapat dijadikan *'illat* dalam penetapan hukum.

Para ulama klasik, tidak membedakan antara *'illat* dengan sebab, keduanya sama-sama menjadi dasar atau alasan adanya ketetapan hukum. Sedangkan para ulama kontemporer, misalnya Abd al-Wahhab Khallaf¹¹ membedakan antara *'illat* dengan sebab. *'Illat* itu Sesuatu yang menjadi landasan atau alasan penetapan hukum itu harus dapat dipahami kaitannya dengan ketentuan hukum yang ditetapkan. Dengan demikian sesuatu yang tidak dapat dipahami kaitannya antara yang menjadi landasan atau alasan penetapan hukum dengan ketentuan hukum yang ditetapkan maka bukanlah *'illat* hukum. Dalam kaitan ini Abd al-Wahhab Khallaf memberikan contoh “menyaksikan bulan sebagai “sebab” timbulnya kewajiban “puasa Ramadhan”. Hal ini tidaklah dinamakan “sebab” bukan “*'illat*”, karena tidak dapat dipahami bagaimana hubungannya antara menyaksikan bulan dengan adanya kewajiban puasa. Atau contoh lain, terbenamnya matahari di barat, maka timbulnya kewajiban shalat maghrib. Baik menyaksikan bulan atau terbenam matahari di barat adalah sebab yang mengakibatkan kewajiban puasa atau kewajiban shalat maghrib. Ini sebab-akibat, tetapi bukan *'illat*. Atas dasar itulah Abd al-Wahhab Khallaf menjelaskan bahwa setiap *'illat* itu adalah sebab, tetapi tidaklah semua sebab itu dapat disebut *'illat*.

B. Menemukan *'Illat* Hukum

Kembali kepada qaidah fihiyyah “bahwa hukum itu berputar dengan *'illat*, baik dalam mewujudkan atau meniadakan”, pemakaian qiyas dalam

⁷ Shadiq Hasan Khan, *Mukhtashar Hushul al-Ma'mul Min 'Ilm al-Ushul*, (Kairo, Dar al-Shahwah, 1403) h. 106-108.

⁸ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Kairo, Dar al-Fikr al-Arabi, 1958), h. 237.

⁹ Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, (Baghdad, al-Dar al-Arabiyyah li al-Tiba'ah, 1977), h. 201-202.

¹⁰ Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Mesir, Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah, 1990), h. 65.

¹¹ Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, h. 67-68.

berijtihad, maka salah satu fokus utamanya adalah mengkaji dan menemukan tentang ‘*illat* hukum yang menjadi dasar dan terkandung dalam *nashh* yang dikembangkan kepada cabang (*fara'*) . Dengan kata lain, ‘*illat* yang melandasi suatu hukum harus diselidiki. Para ulama ushul fiqh telah mengembangkan beberapa cara untuk mengidentifikasi sesuatu sifat yang menjadi ‘*illat* hukum yakni melalui konteks suatu *nash*, *ijma'* dan melalui ijtihad.¹²

‘*Illat* ditunjuk oleh *nash*, maksudnya dalam hal ini *nash* sendiri yang menunjukkan bahwa suatu sifat merupakan ‘*illat* hukum dari sesuatu yang diterangkan oleh *nash*. ‘*Illat* yang demikian disebut ‘*illat manshushah*¹³ Menurut Abd al-Wahhab Khallaf¹⁴ petunjuk *nash* tentang ‘*illat* hukum ada dua macam, yaitu ; *sharahah* dan *isyarah* atau ‘*ima*.

Dalalah *sharahah*, yaitu lafal yang terkandung dalam *nash* yang menunjuk kepada ‘*illat* hukum sangat jelas. Karena sangat jelas, maka tidak ada kemungkinan bahwa yang ditunjuk oleh *nash* itu ada ‘*illat* yang lain. Misalnya firman Allah dalam surah An-Nisa ayat 165: “(Mereka Kami utus) selaku rasul-rasul pembawa berita gembira dan pemberi peringatan agar supaya tidak ada alasan bagi manusia membantah Allah sesudah diutusnya rasul-rasul itu”. Lafal "*Li'alla yakuna*" dan "*ba'da al-Rasul*" dalam ayat ini merupakan ‘*illat* hukum yang ditunjuk oleh *nash* secara pasti, tidak mungkin dialihkan kepada yang lain.

¹² Al-Gazzali, *al-Mustashfa min ‘ilm al-Ushul* (Kairo : Syirkah ath-Thiba'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah, 1971), h. 430-440; ‘Abd al-Wahhab al-Khallaf, ‘*Ilm...*, h. 75-79.

¹³ Ibnu al-Subki, *Syarah Matan Jami' al-Jawami'*, h. 245-253.

¹⁴ Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, h. 75.

Disamping *sharahah*, diketahui pula bahwa *nash* menunjukkan ‘*illat* hukum itu dengan *isyarah*, maksudnya adalah petunjuk yang dipahami dari sifat yang ditunjuk oleh *nash* itu tidak langsung dapat diketahui kecuali melalui pemahaman (kajian) bahwa ada sifat yang menyertainya, sifat inilah yang menjadi ‘*illat* hukum. Jika penyertaan sifat itu tidak dapat dipahami, maka tidak ada gunanya menyertakan sifat itu. Misalnya al-Quran dalam surah al-Baqarah ayat 222: “Dan janganlah kamu mendekati mereka sehingga mereka suci...” Pada ayat ini diterangkan bahwa "kesucian" merupakan batas (‘*illat*) kebolehan suami mencampuri isterinya. Dengan demikian, ‘*illat* yang ditunjuk oleh *nash* secara *isyarah* pada ayat ini adalah membedakan antara dua hukum dengan batasan (*ghayah*), yakni “kesucian”.

Suatu ‘*illat* jika tidak ditunjuk langsung oleh *nash*, maka para ulama dapat menentukan apa yang menjadi ‘*illat* hukum. dengan melalui *ijma'*, maksudnya bahwa ‘*illat* itu ditetapkan dengan *ijma'*. Misalnya belum baligh menjadi ‘*illat* dikuasanya oleh wali harta anak yang belum dewasa. ‘*Illat* ini disepakati oleh para ulama.

Apabila suatu ‘*illat* hukum tidak ditunjuk langsung oleh *nash*, tidak ada pula *ijma'* yang menetapkannya, maka dapat ditempuh dengan cara yang ketiga yaitu dengan ijtihad. Melakukan ijtihad dengan melalui *sabru wa al-taqsim* dan *tanqih al-manath*. al-Subki¹⁵ ‘*Illat* diketahui melalui ijtihad disebut pula dengan ‘*illat al-mustanbathah*

Dalam menentukan ‘*illat* hukum melalui ijtihad dapat dilakukan dengan cara *al-Sabru wa al-Taqsim*,¹⁶ yaitu mengkaji kemungkinan-kemungkinan

¹⁵ al-Subki, *Matan Jami' al-Jawami'*, h. 245-253.

¹⁶ Abd al-Wahhab Khallaf, ‘*Ilm Ushul al-Fiqh*, h. 77

sfat-sifat pada suatu kasus, kemudian memisah-misah di antara sifat-sifat itu, yang paling tepat dijadikan sebagai 'illat hukum. *al-Sabru wa al-Taqsim* dilakukan apabila ada *nash* yang menerangkan tentang suatu kasus, tetapi tidak ada *nash* yang menerangkan 'illa-nya. Misalnya Sunnah Nabi saw. tentang harta ribawi: "Emas dengan emas, perak dengan perak, gandum dengan gandum, padi dengan padi, kurma dengan kurma, garam dengan garam, hendaklah sama jenisnya, sama ukurannya lagi kontan, apabila berbeda jenisnya, maka jual menurut kehendakmu, bila hal itu dilakukan dengan kontan"¹⁷ Berdasarkan Sunnah tersebut, ditetapkan hukum haramnya riba *fadl*. Untuk menetapkan *illat* hukum, para mujtahid mencari sifat-sifat dari enam macam yang disebutkan dalam Sunnah itu, maka yang diperoleh satu sifat yang dipunyai oleh enam macam tersebut, yaitu sifat yang dapat dipastikan dengan ukurannya baik timbangan atau takaran. Dengan demikian, para ulama menetapkan 'illat riba *fadl* adalah ukuran yaitu takaran atau timbangan.

Adapun dengan cara *Tanqih al-Manath*, yaitu mengumpulkan sifat-sifat yang ada pada *ashl* dan sifat-sifat yang ada pada *far'*, kemudian dicari sifat-sifat yang sama. Sifat-sifat yang sama itulah dijadikan 'illat hukum. Sedangkan sifat-sifat yang berbeda ditinggalkan. 'Illat semacam ini diketahui setelah 'illat tersebut muncul lewat penalaran akal. Untuk itu diperlukan suatu proses tersebut, dengan tiga tahap, yaitu tahap identifikasi 'illat, tahap seleksi 'illat, dan tahap penetapan 'illat. Contohnya adalah penetapan 'illat wali dalam akad nikah. Tahap pertama adalah *takhrij* 'illat, yang mengidentifikasi seluruh hal yang berkaitan dengan perempuan yang harus

¹⁷ Abul Husain Muslim bin bin al-Hajjaj, *Shahih Muslim*, juz 5, (Beirut, Darl al-Jail, t.th.) h. 43.

ada walinya, meliputi jenis kewanitaannya, kelemahannya, kedudukannya sebagai anak yang belum dewasa atau sudah dewasa, statusnya sebagai wanita yang belum kawin atau sudah kawin. Setelah itu melangkah ke tahap kedua *tanqih* 'illat, yakni menyeleksi satu persatu hal-hal tersebut, maka ditemukan sebagai berikut:

1. jenis kewanitaan saja tidak dapat menjadi 'illat karena tidak semua wanita diharuskan punya wali dalam nikahnya.
2. kelemahan wanita juga tidak menjadi 'illat wali dalam akad nikah, karena wanita yang kuatpun harus dinikahkan oleh walinya.
3. kedudukan sebagai anak juga tidak menjadi 'illat, baik dewasa ataupun kanak-kanak, karena terkadang yang menjadi wali itu bukan bapak, melainkan saudara laki-laki atau paman.
4. status wanita yang belum kawin inilah yang menjadi 'illat.

Setelah menempuh seleksi 'illat di atas, proses berikutnya ialah *tahqiq* 'illat (pengukuhan 'illat) dengan menetapkan satu hal yang menjadi 'illat setelah menyeleksi hal-hal yang diduga menjadi 'illat, yang terseleksi haruslah memiliki semua cirri-ciri:

1. Merupakan sifat dasar sesuai dengan tabiat dan esensinya.
2. Sesuatu yang bersifat nyata, jelas dan tidak boleh yang samarasamar atau tersembunyi.
3. Ada kesesuaian, yakni sifat 'illat itu relevan dengan persoalan yang tengah di bahas hukumnya.
4. Berada pada posisi yang paling kuat di antara segala hal yang diduga sebagai 'illat.

Pada contoh kasus di atas, yang menjadi 'illat wali dalam akad nikah

adalah status kewanitaan yang belum kawin, karena di antara semua hal yang disebutkan satu-satunya hal yang memiliki kesesuaian cirri-ciri secara kolektif adalah status sebagai wanita yang belum kawin.

C. Pembagian 'Illat Hukum

Para ulama membagi 'illat hukum baik dilihat dari segi eksistensinya maupun segi aplikasinya. Dari segi eksistensi 'illat baik dalam pemikiran ulama ushul klasik maupun ulama kontemporer telah terjadi perbedaan. Hal ini nampak terlihat baik dari segi pembagiannya, maupun terhadap sebutan peristilahan yang digunakan oleh para ulama tersebut.

al-Ghazali¹⁸ membagi 'illat hukum dari segi eksistensinya kepada dua bagian, yaitu 'illat *al-Naqliyyah* (yang didasarkan dalil *naql*), dan 'illat *al-Mustanbithah* (yang didasarkan pada *tasyri*). Menurut al-Ghazali, 'illat *al-Naqliyyah* ialah 'illat yang ditunjukkan langsung oleh *nash* secara jelas, dengan ungkapan lafal tertentu. Sedangkan al-Subki¹⁹, Muhammad Mushthafa Syalabi²⁰ dan Abd al-Wahhab Khallaf²¹ menyebutnya dengan *al-Manshushah*. 'Illat *al-Mustanbithah* adalah 'illat yang didasarkan pada *tasyri*, yaitu berdasarkan pemahaman dengan melalui ijtihad, karena 'illat itu tidak disebutkan langsung oleh *nash*.

'Illat *al-Manshushah* keberadaannya ditetapkan berdasarkan *nash*, dalam bentuk yang jelas, maupun tidak jelas. Sedangkan 'illat *al-Mustanbithah* keberadaannya ditetapkan

berdasarkan ijtihad, dalam bentuk *Munashib Muatstsir*, *Munashib Mulaim*, *Munashib Mursal* dan *Munashib Mulgha*.

Abd al-Wahhab Khallaf²² mengemukakan bahwa *Munashib muatstsir*, yaitu persesuaian yang diungkapkan oleh *Syari'* dengan sempurna, atau dengan perkataan lain bahwa pencipta hukum telah menciptakan hukum sesuai dengan sifat itu, seperti firman Allah SWT pada surah al-Baqarah ayat 222: "Mereka bertanya kepadamu tentang *haidh*, katakanlah *haidh* itu adalah suatu kotoran. Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu *haidh*." Pada ayat tersebut Allah SWT (sebagai *Syari'*) telah menetapkan hukum, yaitu haram mencampuri isteri yang sedang *haidh*. Sebagai dasar penetapan hukum itu ialah kotoran, karena kotoran itu dinyatakan dalam firman Allah SWT di atas sebagai 'illat-nya. Kotoran sebagai sifat yang menjadi sebab haram mencampuri isteri yang sedang *haidh* adalah sifat yang sesuai dan menentukan penetapan hukum.

Munashib mulaim, yaitu persesuaian yang diungkapkan *Syari'* pada salah satu jalan saja. Maksudnya ialah persesuaian itu tidak diungkapkan *Syari'* sebagai 'illat hukum pada masalah yang sedang dihadapi, tetapi diungkapkan sebagai 'illat hukum dan disebut dalam *nash* pada masalah yang lain yang sejenis dengan hukum yang sedang dihadapi. Contohnya, ialah kekuasaan wali untuk mengawinkan anak kecil yang di bawah perwaliannya tidak ada *nash* yang menerangkan 'illat-nya. Pada masalah lain yaitu pengurusan harta anak yatim yang masih kecil, *Syara'* mengungkapkan keadaan kecil sebagai 'illat hukum yang menyebabkan wali berkuasa atas harta anak yatim yang berada di bawah

¹⁸ Al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, h. 425-435.

¹⁹ Al-Subki, *Matan Jami' al-Jawami'*, h. 245-253

²⁰ Muhammad Mushthafa Syalabi, *Ta'wil al-'Illat*, h 189-198

²¹ Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, h. 75.

²² Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, h. 71-74.

perwaliannya itu. Berdasarkan pengungkapan *Syari'* itu maka keadaan kecil dapat pula dijadikan *'illat* untuk menciptakan hukum pada masalah lain, seperti penetapan kekuasaan wali dalam mengawinkan anak yatim yang berada di bawah perwaliannya.

Munashib mursal, yaitu *munashib* yang tidak dinyatakan dan tidak pula diungkapkan oleh *Syari'*. *Munashib mursal* berupa sesuatu yang nampak oleh mujtahid bahwa menetapkan hukum atas dasarnya mendatangkan kemaslahatan, tetapi tidak ada dalil yang menyatakan bahwa *Syari'* membolehkan atau tidak membolehkannya, seperti mengumpulkan al-Quran dalam satu *mushhaf* agar al-Quran tidak lenyap, atau Usman bin Affan melihat kemaslahatannya bagi seluruh kaum muslimin, yaitu al-Quran tidak lagi berserakan karena telah tertulis dalam satu buku serta dapat menghindarkan kaum muslimin dari kemungkinan terjadinya perselisihan tentang dialek al-Quran, hal ini tidak ada dalil yang menunjukkannya .

Munashib mulghaa, yaitu *munashib* yang tidak diungkapkan oleh *Syari'* sedikitpun, tetapi ada petunjuk yang menyatakan bahwa menetapkan atas dasarnya diduga dapat mewujudkan kemaslahatan. Dalam pada itu *Syari'* tidak menyusun hukum sesuai dengan sifat atau *'illat* tersebut, bahkan *Syari'* memberi petunjuk atas pembatalan atas sifat tersebut. Sebagai contohnya, ialah kedudukan laki-laki dan perempuan dalam kerabat. Kemudian atas dasar persamaan itu mungkin dapat ditetapkan pula persamaan dalam warisan. Tetapi *Syari'* mengisyaratkan pembatalannya dengan menyatakan bahwa bagian laki-laki adalah dua kali bagian perempuan.²³

²³ Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, h. 75.

Adapun *'illat* hukum dilihat dari segi aplikasinya, maka ada hukum itu yang *'illat*-nya hanya berlaku untuk suatu kasus tertentu saja dan tidak dapat diperluas kepada kasus-kasus lain. *'Illat* hukum seperti ini digolongkan kepada *'illat qashirah*. Amir Syarifuddin²⁴ menjelaskan bahwa *'illat qashirah* adalah *'illat* yang terbatas pada wadah tertentu dan tidak mungkin berlaku pada wadah lain dan tidak dapat dijadikan sebagai *'illat* pada hukum pokok.

Tetapi ada pula hukum yang *'illat*-nya berlaku untuk hukum yang dijelaskan oleh *nash* dan dapat pula diberlakukan pada kasus-kasus lain yang tidak dijelaskan oleh *nash* karena adanya kesamaan *'illat* di antara keduanya. *'Illat* hukum seperti ini digolongkan kepada *'illat muta'addiyyah*. Amir Syarifuddin²⁵ mengatakan bahwa *'illat muta'addiyyah* itu adalah *'illat* disamping dapat ditemukan pada wadah yang menjadi tempat bertemunya hukum *ashl*, juga dapat ditemukan di tempat lain. Yang menurut Alyasa Abubakar²⁶ disebutnya dengan *'illat qiyasi*.

Pemahaman terhadap *'illat qiyasi* dalam teori qiyas adalah salah satu unsur pokok, yakni berusaha mencari kesamaan *'illat* yang ada pada kasus hukum yang disebutkan oleh *nash* dengan kasus hukum yang tidak terdapat ketentuan hukumnya di dalam *nash*. Maksudnya, menetapkan dua kasus dalam ketentuan hukum yang sama, kasus yang pertama telah disebutkan oleh *nash* dan kasus kedua tidak disebutkan oleh *nash*, tetapi didasarkan pada kesamaan *'illat*. Dalam

²⁴ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh I*, h. 176

²⁵ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh I*, h. 176

²⁶ Alyasa Abubakar, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 179

hubungan ini Abd al-Wahhab Khallaf²⁷ memberi contoh dengan *'illat iskar* (memabukkan) yang merupakan sifat yang menjadi dasar pengharaman *khamar* yang disebutkan oleh *nash*. Atas alasan ini maka diberlakukanlah ketentuan hukum yang sama terhadap jenis minuman yang mengandung sifat memabukkan tersebut.

D. Hubungan *'Illat* Dengan Tujuan Hukum

Para ulama ushul fiqh, baik klasik maupun kontemporer selalu menghubungkan persoalan *'illat* hukum dengan *maqashid al-syariat* (tujuan ditetapkan hukum *syara'*). Hal ini disebabkan dugaan kuat para ulama bahwa semua ketetapan hukum *syara'* mengandung tujuannya. Tidak mungkin suatu ketetapan hukum yang disyari'atkan *Syari'* tidak mengandung tujuannya.

Maqashid al-Syariat terdiri dari dua unsur kata, yaitu "*maqashid*" dan "*al-syari'ah*". Kata "*Maqashid*" adalah jamak dari kata "*maqshud*" yang berarti tujuan atau maksud. Sedangkan kata "*al-syari'ah*" berakar dari kata kerja "*syara'a*" yang secara bahasa berarti peraturan perundang undangan. Para ulama ushul fiqh mengartikan *al-syari'ah* dengan semua ketentuan hukum yang telah ditetapkan Allah baik yang berhubungan dengan persoalan-persoalan *ibadat*, *muamalat* maupun pidana.²⁸ Dengan demikian dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan *maqashid al-syari'ah* yaitu sesuatu yang menjadi tujuan dari syari'at dan rahasia-rahasia yang terkandung di dalamnya bagi setiap ketentuan-ketentuan hukum yang ditetapkan oleh *Syari'*.

²⁷ Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, h. 63.

²⁸ Quthb Musthafa Sanu. *Mu'jam Musthalahât Ushûl al-Fiqh*. (Damaskus-Suriyah: Dar al-Fikr, 2000), h. 248.

Di kalangan ulama terdapat perbedaan istilah antara satu dengan lainnya. *Maqashid al-syari'ah* merupakan istilah yang digunakan oleh Imam Abu Ishaq al-Syatibi²⁹ dan Abd al-Karim Zaidan.³⁰ Sedangkan Zaki al-Din Sya'ban³¹ dan Abd al-Wahhab Khallaf³² mengistilahkan dengan *maqashid al-tasyri'*. Muhammad Abu Zahrah, menyebutnya dengan *maqashid al-ahkam*.³³ Sekalipun terdapat perbedaan istilah di kalangan ulama, tetapi mengandung pengertian yang sama.

Imam Abu Ishaq al-Syatibi menyebutkan bahwa tujuan Allah mensyari'atkan hukum yaitu untuk kemaslahatan umat manusia, baik di dunia ini maupun di akhirat.³⁴ Kemaslahatan di sini adalah menyangkut kemaslahatan yang dihajatkan oleh manusia dalam segala bagian kehidupan mereka. Begitu pula Abd al-Karim Zaidan menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan *maqashid al-syari'ah* itu yaitu menyangkut upaya untuk mewujudkan kemaslahatan bagi manusia serta mempertahankan eksistensi kemaslahatan nya.³⁵

Untuk memahami tujuan hukum *syara'* dengan menelusuri ayat-ayat al-Quran dan Hadis Rasulullah saw. bukanlah pekerjaan yang mudah. Para ulama baik pada masa klasik maupun kontemporer telah berupaya untuk

²⁹ Abû Ishaq al-Syatibi, *al-Muwâfaqât Fî Ushûl asl-Syari'ah*. H. 268.

³⁰ Abd al-Karim Zaidan, *al-Wajîz Fî Ushûl al-Fiqh*, h. 383.

³¹ Zakî al-Dîn Sa'bân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. H. 381.

³² Abd Wahab Khallaf. *'Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 197.

³³ Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl al-Fiqh*. 364.

³⁴ Abû Ishaq al-Syatibi, *al-Muwâfaqât*, h. 268.

³⁵ Abd l-Karim Zaidan, *al-Wajîz Fî Ushûl al-Fiqh*. h. 384.

memahami tujuan hukum *syara'*. Hal ini tidak lain agar apa yang menjadi tujuan pensyari'atan hukum dapat terealisasi dalam kehidupan umat manusia. Atas dasar inilah, maka dapat dipahami bahwa tujuan hukum *syara'* bermuara pada kemaslahatan, yang merupakan tujuan akhir dari pensyari'atan hukum Islam. karena inti dari tujuan hukum *syara'* ialah mashlahat yang harus diwujudkan.

Al-Ghazali, menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan mashlahat ialah memperoleh manfaat dan menolak kemudharatan atau keburukan.³⁶ Dalam pandangan al-Ghazali mashlahat dapat dibedakan kepada tiga macam³⁷, yaitu:

1. Mashlahat yang diakui atau didukung keberadaannya oleh *syara'*. Mashlahat jenis ini, di kalangan ulama, di kenal pula dengan istilah *masalahah mu'tabarah*.³⁸ Mashlahat jenis ini adalah mashlahat yang dijelaskan oleh nash keberadaannya. Sebagai contoh, nash menjelaskan tidak baiknya mendekati atau menggauli perempuan (isteri) ketika sedang *haid* dengan alasan bahwa *haid* itu adalah kotoran. Hal ini ditegaskan dalam al-Quran surah al-Baqarah ayat 222.
2. Mashlahat yang ditolak atau tidak diakui oleh *syara'*. Mashlahat jenis ini disebut pula dengan *masalahah mulghah*.³⁹ Mashlahat jenis ini adalah mashlahat yang dianggap baik oleh akal manusia, tetapi terdapat petunjuk nash yang menolaknya. Artinya mashlahat jenis ini berlawanan dengan petunjuk yang terdapat di dalam

nash, sehingga ia ditolak. Sebagai contohnya “menyamakan” hak waris anak laki-laki dengan anak perempuan. Hal ini berdasarkan pertimbangan akal adalah dipandang baik atau mashlahat bila menyamakan pembagian harta waris antara anak laki-laki dengan anak perempuan, karena pada zaman modern sekarang ini perempuan dipandang sama dengan laki-laki. Akan tetapi, mashlahat seperti ini berlawanan atau ditolak oleh nash yang menyatakan “*hak waris anak laki-laki itu dua kali lipat anak perempuan dan hak waris saudara laki-laki dua kali lipat saudara perempuan*”, sebagaimana firman Allah dalam surah an-Nisa ayat 11.

3. Mashlahat yang tidak ada nash tertentu baik yang mengakui atau mendukungnya maupun yang menolaknya. mashlahat ini disebut dengan *masalahah mursalah*.⁴⁰ Menurut Amir Syarifuddin bahwa hakekat *masalahah mursalah* itu ialah sesuatu yang baik menurut akal dengan pertimbangan dapat mewujudkan kebaikan atau menghindarkan keburukan bagi manusia. Apa yang baik menurut akal itu juga selaras dan sejalan dengan tujuan *syara'* dalam menetapkan hukum. tetapi hal tersebut tidak ada petunjuk *syara'* secara khusus yang menolaknya, juga tidak ada petunjuk *syara'* yang mengakuinya.⁴¹

Pemikiran Al-Syatibi tentang tujuan hukum *syara'* dapat disimpulkan kepada tiga tingkatan yaitu: *dharuriyyah*,

³⁶ Al-Ghazali. *al-Mustasfâ*, h. 250-258.

³⁷ Al-Ghazali, *al-Mustasfâ*, h. 250-258.

³⁸ Husein Hamid Hasan, *Nazhâriyat al-Maslahat Fî al-Fiqh al-Islâmî*, (Kairo: Dar al-Nahdah al-Arabiyah, 1971), h. 15.

³⁹ Al-Ghazali. *Al-Mustasfa*, h. 250.

⁴⁰ Quthb Muathafa Sanu, *Mu;jam Musthalahât*. h. 413.

⁴¹ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh II*, h. 338.

hajjiyah dan *tahsiniyyah*. Masing-masing tingkatan masalah ini menunjukkan tingkat kepentingannya. Masalah *dharuriyyah* merupakan peringkat pertama atau menyangkut kepentingan pokok. Ada lima kepentingan pokok yang termasuk ke dalam masalah *dharuriyah* ini yaitu memelihara: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.⁴²

Kemudian masalah *hajjiyah* ialah menyangkut kepentingan atau masalah yang sifatnya sekunder. Sekiranya aspek *hajjiyat* ini belum terwujud tidaklah membawa atau menimbulkan bencana atau kerusakan, tetapi dapat menimbulkan kesulitan bagi manusia. Misalnya dalam lapangan ibadah Allah memberikan jalan keluarnya, yaitu ada *rukhsah*. Misalnya boleh tidak berpuasa jika sakit.

Adapun masalah *tahsiniyyah* adalah menyangkut kepentingan yang sifatnya kesempurnaan saja. Sekiranya tidak terpenuhi tidaklah menimbulkan kesulitan dan tidak pula mengancam salah satu dari lima kepentingan pokok di atas. Imam Syatibi menjelaskan bahwa kepentingan *tahsiniyah* ini hanya berkaitan dengan kepantasan menurut adat kebiasaan keindahan yang sesuai dengan ketentuan akhlak yang berlaku dalam kehidupan. Misalnya dalam ibadah mendirikan shalat, menutup aurat adalah syarat sebagai syahnya shalat, Namun diperlukan pakaian bukan saja hanya sekedar menutup aurat, tetapi memakai pakaian yang menurut adat pantas untuk shalat, dan menggunakan harum-haruman.

Dari penjelasan yang telah dikemukakan di atas baik yang terkait dengan pengertian, macam dan tingkatan, maupun cara memahaminya, maka inti tujuan hukum *syara'* adalah menyangkut

kemaslahatan yang menjadi tujuan dari ditetapkannya hukum *syara'*.

Kemudian, bagaimana hubungan *maqashid al-syari'ah* (tujuan hukum *syara'*) dengan *'illat* hukum. Tegasnya, dapat dinyatakan bahwa hubungan *'illat* dengan tujuan hukum *syara'* itu adalah hubungan alasan yang menjadi dasar penetapan hukum dengan tujuan yang hendak dicapai dari penetapan hukum.

dapat dipahami bahwa hukum itu ada karena ada *'illat* dan hukum menjadi tidak ada karena ketiadaan *'illat*. Hal ini sesuai dengan kaidah yang berbunyi: *الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما*.⁴³ Tentu bahwa pensyari'atan suatu hukum yang dilatarbelakangi oleh *'illat* itu pasti mempunyai tujuan, yaitu mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia. Dalam kenyataannya ada hubungan *'illat* dengan tujuan *syara'* yang menjadi tujuan pensyari'atan hukum itu dapat dipahami menurut akal dan ada pula yang tidak dapat dipahami secara akal.

Adapun hubungan *'illat* dengan tujuan hukum *syara'* yang dapat dipahami secara akal, bahwa sesuatu yang menjadi *'illat* akan melahirkan nilai yang hendak dicapai dari suatu ketetapan hukum di mana antara keduanya; *'illat* dan nilai yang hendak dicapai dapat diketahui oleh akal pikiran. Contohnya adalah larangan berbuat zina. Allah berfirman pada surah al-Isra ayat 32 : "Dan jangan kamu dekati (lakukan) zina, karena sesungguhnya zina itu adalah kotor dan seburuk-buruk jalan". Larangan berbuat zina merupakan ketetapan hukum haram. Adapun *'illat*-nya adalah karena zina perbuatan kotor, keji dan jalan/cara yang tidak baik. Tujuan hukum *syara'*-nya adalah menjaga keturunan dan ini merupakan masalah *dharuriyat* yang wajib dipelihara, sebab jika tidak

⁴² Quthb Musthafa Sanu, *Mu'jam Musthalahât*. h. 413.

⁴³ Al-Sarkhasi, *Ushul al-Sarkhasi*, juz 2, (Beirut, Dar al-Kitab al-Ilmiyah, 1993),h. 182

demikian, tentu Allah tidak melarangnya. Oleh karena itu, disyariatkan adanya pernikahan yang merupakan jalan yang baik dan terhormat untuk mendapatkan keturunan. Lewat pernikahan manusia akan memperoleh keturunan yang baik dan jelas nashabnya dan akan menepatkan manusia pada posisi dan martabat yang mulia. Larangan berbuat zina dan disyariatkannya pernikahan adalah merupakan ajaran pokok dan ia menempati posisi primer, *dharuriyah* dalam ajaran Islam. Bila mengabaikan ajaran pokok ini, maka akan rusaklah sendih-sendi kehidupan manusia yang wajib dijunjung kemuliaannya.

Adapun contoh hubungan '*illat* dengan tujuan hukum *syara'* yang tidak dapat dipahami oleh akal atau nalar adalah waktu shalat Zhuhur setelah tergelincirnya matahari. Misalnya firman Allah dalam surah al-Isra ayat 78: *Dirikanlah shalat ketika matahari telah tergelincir*. Karena tergelincir matahari adalah '*illat*, sedang adanya kewajiban shalat Zhuhur adalah hukum yang ditetapkan sebagai akibat dari tergelincirnya matahari. Antara tergelincir matahari dan adanya ketetapan hukum berupa kewajiban shalat Zhuhur (keduanya lebih merupakan hubungan "sebab-akibat" yang sesungguhnya '*illat*-nya disebut dengan *sebab*). Dalam kasus seperti ini hubungan '*illat* dengan hukum yang ditetapkan tidak dapat dipahami dengan nalar, karena bentuknya hubungan sebab akibat. Dan sudah barang tentu, juga hubungannya dengan tujuan hukum *syara'* tidak dapat dipahami oleh nalar dan akal.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa hubungan '*illat* dengan tujuan hukum *syara'* tidak lain adalah menyangkut hubungan alasan-alasan atau sebab-sebab yang menjadi dasar pensyari'atan hukum dan nilai kemaslahatan yang terkandung di

dalamnya. Hal ini sangat penting diketahui, karena semakin jauh kita memahami tujuan hukum *syara'* dan '*illat-illat* yang melatar-belakanginya, maka akan merasakan betapa agungnya hukum Islam yang menjamin keselamatan dan kebahagiaan manusia baik di dunia maupun di akhirat.⁴⁴

E. '*Illat* Hukum Sebagai Dasar *Istinbath*

Istinbath Menurut etimologi, merupakan akar kata dari kata *nabathay-nabuthu-nabthan* yang berarti air yang pertama kali keluar/tampak pada seseorang yang menggali sumur. Al-Jurjani memberikan arti *istinbath* menurut bahasa dengan mengeluarkan air dari mata air (dalam tanah).⁴⁵ Karena itu secara umum kata *istinbath* digunakan dalam arti *al-istikhrāj* (mengeluarkan). Sedangkan menurut terminologi, kata *istinbath* diberikan pengertian oleh para ulama dengan beberapa penekanan yang hampir sama. Misalnya al-Jurjani memberikan definisi *istinbath* dengan : "mengeluarkan kandungan hukum dari nash al-Qur'an dan sunnah dengan ketajaman nalar serta kemampuan yang optimal."⁴⁶

Kata *istinbath* terdapat dalam al-Qur'an dalam bentuk *fi'l al-mudhari'* yaitu *yastanbithunah* yang terdapat dalam surat an-Nisa' ayat 83 : Muhammad Mushtafa al-Maraghi mengartikan kata *istinbath* dengan mengeluarkan sesuatu yang tersembunyi dari pandangan mata. Ketika menafsirkan ayat 83 dari surat an-Nisa', dia menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *yastanbithunah* adalah mengeluarkan sesuatu yang tersembunyi

⁴⁴ Al-Amûdî, *al-Ihkâm fî Ushûl al-Ahkâm*, h. 183.

⁴⁵ Asy-Syarif Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Kitab at-Ta'rifat* (Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), h. 22.

⁴⁶*Ibid.*

(tidak jelas) dengan ketajaman pemikiran mereka.⁴⁷

Secara garis besar ada dua macam metode yang dikembangkan oleh para ulama dalam usaha *istinbath* hukum yang meliputi metode *istinbath* yang dilakukan dengan cara menggali hukum kepada *nash* secara langsung dan kedua metode yang dilakukan dengan cara menggali hukum dengan cara mengembalikan kepada *nash* secara tidak langsung, tetapi hanya melalui kaidah-kaidah umum yang dikenal dengan *al-qawaid al-fiqhiyyah*.

Untuk jenis metode yang pertama, para ulama merumuskan tiga metode penemuan hukum yakni (1) metode interpretasi linguistik (*ath-thuruq al-bayaniyah*); (2) metode kausasi (*istinbath ta'lili*); dan (3) metode *istinbath istishlahi*.⁴⁸ Ketiga metode tersebut dikenal juga dengan nama metode *istinbath ushuli* (pokok). Disebut demikian sebab wujud dari metode tersebut mendahului fikih yang merupakan produk dari penerapan metode *istinbath* tersebut.

Sedang metode kedua dapat disebut dengan metode *istinbath qawa'id kulliyah*. Metode ini merupakan seperangkat kaidah yang dibangun

berdasarkan penelitian secara induktif terhadap berbagai kasus fikih yang kemudian dijustifikasi dengan *nash* yang bersifat umum. Fungsi dari kaidah tersebut adalah untuk mengembalikan berbagai permasalahan fiqhiyah maupun menyelesaikan kasus-kasus baru yang bersifat cabang.

Mengenai '*illat* hukum sebagai dasar *istinbath*. Maka '*illat* dilihat dari segi penggunaannya menurut Alyasa Abubakar⁴⁹ dapat dibedakan menjadi dua macam yaitu: '*illat tasyri'i* dan '*illat qiyasi*. Dalam hubungannya dengan aplikasi '*illat* hukum, dimana adakalanya '*illat* tersebut hanya berlaku bagi suatu ketentuan hukum saja dan tidak dapat diperluas kepada kasus-kasus lain. Inilah yang kemudian disebut oleh Alyasa Abubakar dengan '*illat tasyri'i*. Selanjutnya '*illat* ini digolongkan kepada '*illat qashirah*.

Menurut Alyasa Abubakar⁵⁰ yang dimaksud dengan '*illat tasyri'i* yaitu '*illat* yang dipergunakan untuk mengetahui apakah suatu ketentuan hukum dapat terus berlaku atau sudah sepantasnya berubah karena '*illat* yang mendasarinya telah berubah. Ketentuan ini telah dirumuskan dalam sebuah kaidah *kulliyah* tersebut diatas. Kaidah tersebut memberikan pengertian bahwa adanya hukum karena adanya '*illat* dan hukum menjadi tidak ada karena tidak ada '*illat*. Begitu pula, bila terjadi perubahan '*illat* maka hukum akan mengalami perubahan.

Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam, ternyata kaidah *kulliyah* dalam penerapannya telah diaplikasikan dalam berbagai persoalan hukum. Dalam pandangan Alyasa Abubakar banyak ketentuan Fikih yang berubah dan

⁴⁷ Muhammad Mushtafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi* (Kairo : t.p., t.t.), jilid V, h. 104.

⁴⁸ Muhammad Salam Madzkur, *al-Ijtihad fi at-Tasyri' al-Islami* (Beirut : Dar an-Nahdhah al-'Arabiyah, 1984), h. 42-49; Muhammad Ma'ruf ad-Dawalibi, *al-Madkhal ila 'Ilm Ushul al-Fiqh* (Damaskus : Dar al-Kutub al-Jadidah, 1965), h. 405-412. Sejauh ini para ahli hukum Islam tidak menyebut penyelarasan/sinkronisasi (*at-taufiq*) sebagai salah satu metode penemuan hukum. Menurut Syamsul Anwar, sesungguhnya metode *ijtihad qiyasi* dan metode *ijtihad istishlahi* dapat dimasukkan ke dalam satu kategori, yaitu metode kausasi. Dengan demikian, metode penemuan hukum Islam dapat dibedakan menjadi tiga macam yaitu metode interpretasi linguistik, metode kausasi dan metode penyelarasan. Lihat Syamsul Anwar, "Teori Konformitas...", h. 275.

⁴⁹ Lihat: Alyasa Abubakar, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 180-183 dan tesisnya "Metode Istinbath Fiqh di Indonesia", h. 44-50.

⁵⁰ Alyasa Abubakar, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 179.

berkembang berdasarkan azas ini. Perubahan ini dapat dilihat dari dua segi: **Pertama**, pemahaman tentang 'illat hukum memang telah berubah sesuai dengan perkembangan pemahaman terhadap dalil *nash* yang menjadi landasannya. Alyasa Abûbakar mengemukakan contoh, misalnya pemahaman tentang 'illat zakat hasil pertanian. Terhadap kasus ini yang bisa dipahami sebagai 'illat-nya ialah makanan pokok (القوت) yang dapat disimpan lama dan bisa ditakar. Untuk kasus ini tentu 'illat-nya hanya bisa berlaku terhadap hasil pertanian yang dikategorikan kepada makanan pokok saja, dan tidak dapat menjangkau hasil-hasil pertanian yang lain yang dalam kenyataannya jauh lebih produktif.

Penetapan 'illat zakat hasil pertanian berupa makanan pokok yang bisa disimpan lama dan bisa ditakar itu adalah merupakan pemahaman 'illat yang digunakan dalam praktek *tasyrî*' hukum selama ini. Pemahaman 'illat seperti ini tentu dilatarbelakangi oleh kondisi dan keadaan yang berkembang pada masa ini. Akan tetapi, sekarang muncul pemahaman dan pendapat baru bahwa 'illat itu adalah produktif (النماء). Dengan pemahaman 'illat seperti ini, maka tanaman yang produktif tidak terkecuali hanya tanaman yang menjadi makanan pokok wajib dikeluarkan zakatnya.

Dengan melihat perubahan pemahaman 'illat ini, maka jenis tananaman apa saja yang produktif, yang diusahakan dan dikelola oleh petani akan dapat dikenakan zakatnya, karena jangkauan dan sasaran penerapan 'illat hukum lebih luas dan mencakup. Dengan kata lain, mengubah pemahaman 'illat dari arti semula kepada pemahaman yang lebih luas, seperti pada kasus yang disebutkan ini, merupakan lompatan dan

perkembangan baru dalam pemikiran Ushul Fiqh.

Perubahan pemahaman 'illat seperti pandangan Alyasa Abubakar di atas, jelas dipengaruhi oleh perkembangan dan pertumbuhan berbagai jenis usaha pertanian yang dikelola oleh manusia pada masa modern sekarang ini, yang tentu sangat berbeda jika dibandingkan dengan kondisi usaha pertanian yang dilakukan oleh masyarakat pada masa lampau.

Apalagi, budidaya berbagai jenis usaha pertanian berkembang dengan pesatnya dan akan terus dikembangkan secara lebih intensif dalam rangka memenuhi kebutuhan manusia. Dan dalam kenyataannya, justeru model pertanian sekarang ini mampu mendatangkan *income* (pendapatan) yang lebih besar.

Dapat bayangkan bahwa, jika pemahaman 'illat masih seperti semula, bila dihadapkan dengan berbagai jenis usaha pertanian yang berkembang seperti sekarang ini, tentu tidak terkana kewajiban zakat. Hal ini memang menjadi perdebatan di kalangan pakar Ushul Fiqh kontemporer dengan kalangan yang masih tetap berpegang kepada pemahaman 'illat seperti semula.

Kedua, pemahaman 'illat tetap seperti semula, tetapi maksud tersebut akan tercapai lebih baik, sekiranya ketentuan hukum yang didasarkan atas 'illat tersebut yang diubah.⁵¹ Dengan kata lain, yang diubah adalah ketentuan penerapan hukumnya, sedangkan 'illat-nya tidak diubah. Misalnya, berkenaan dengan pembagian harta rampasan perang, baik harta bergerak maupun tidak bergerak berupa tanah dan tanam-tanaman, yang disebut dengan *al-fay`*

⁵¹ Alyasa Abubakar, *Hukum Islam di Indonesia*, h.172.

dan *al-ghanîmah*⁵² sebagaimana disebutkan dalam surat al-Hasyr ayat 7 yang pembagiannya dibagi lima, yaitu: “Apa saja harta rampasan (*al-fay`*) yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang diperoleh dari berbagai penduduk negeri (kota), maka adalah untuk Allah dan Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar diantara orang-orang kaya saja diantara kamu ...” Dan dalam surat al-Anfal ayat 14 disebutkan sebagai berikut: “Ketahuilah, bahwa apa saja yang kamu peroleh dari harta rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnu sabil (orang yang sedang dalam perjalanan) ...”

Dalam prakteknya, baik *al-fay`* maupun *al-ghanimah*, seperti disebutkan dalam kedua ayat di atas, Rasulullah saw. selalu dibagi-bagikan. Jika satu suku atau negeri tidak mau damai dan menyerah, tetapi harus bertempur, maka tanah dan harta benda mereka disita sebagai rampasan yang kemudian dibagi-bagikan kepada pasukan muslim. Maksudnya, harta yang dibagi-bagikan kepada pasukan muslim yang bertempur itu adalah empat perlimanya, sedangkan seperlimanya dibagikan kepada Allah dan Rasul-Nya, kerabat Rasul, anak yatim, orang miskin dan ibn sabil.

Praktek pembagian seperti yang dilakukan oleh Rasulullah saw. ini dipahami berpijak pada *'illat* agar harta rampasan perang tersebut tidak dimonopoli atau hanya bertumpuk dan beredar pada orang-orang kaya saja. Praktek ini oleh kaum Muslimin

dipandang sebagai sunnah yang harus diikuti. Akan tetapi pada masa pemerintahan Umar bin Khattab tidak demikian halnya, karena umat Islam sudah tersebar luas dan penaklukan telah melebar ke berbagai daerah yang berada di luar Jazirah Arab yang cakupannya lebih besar dan lebih luas, jika dibandingkan dengan masa Nabi dan masa Abu Bakar al-Siddiq. Pada masa Umar, harta rampasan perang berupa tanah pertanian yang luas dan subur, seperti yang terdapat di Irak tidak dibagi-bagikan kepada para pasukan yang ikut perang, meskipun perang telah selesai.

Menurut Umar bin Khattâb bahwa jika harta rampasan perang tersebut dibagi-bagikan, sebagaimana praktek pada masa Rasulullah saw. justeru akan melahirkan orang-orang kaya baru dan hal seperti inilah yang tidak dibenarkan atau dilarang oleh al-Qur`an. Bagi Umar, seperti dijelaskan Alyasa Abubakar⁹³, tanah harus dikuasai oleh negara, tetapi disewakan kepada penduduk dan yang dibagi adalah hasil sewanya kepada pihak yang tidak mampu dan pihak-pihak yang memerlukan bantuan negara. Di sini bahwa Umar telah melakukan dan mengambil kebijakan yang berbeda dengan apa yang telah dipraktekkan oleh Rasulullah saw. dan apa yang tertulis secara tekstual dalam al-Qur`an. Pembagian harta rampasan perang pada masa Rasulullah saw., sebenarnya juga menimbulkan berbagai pandangan bahwa apakah pembagian tersebut merupakan sunnah yang harus diikuti atau merupakan aturan yang berlaku pada masa itu saja.

Fazlur Rahman⁵³ dalam hal ini menegaskan bahwa pembagian harta

⁵² *Al-fay`* dengan *al-ghanimah* berbeda dari segi memperolehnya; *Al-fay`* diperoleh dari musuh tanpa perang, sedangkan *al-ghanimah* diperoleh setelah terjadi peperangan. Dalam prakteknya, keadaan pembagiannya adalah sama.

⁹³ Alyasa Abubakar, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 181-183.

⁵³ Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anas Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1884), h. 271-272.

rampasan perang seperti yang dipraktekkan oleh Rasulullah saw., mungkin sekali sesuai dengan aturan perang yang berlaku pada masa itu dan terdapat kemungkinan berubah sebagai akibat dari perkembangan masyarakat Islam, seperti apa yang dilakukan oleh Umar bin Khattâb.

Berbagai pandangan yang muncul, pro dan kontra terhadap kebijakan Umar tentang pembagian harta ini. Menurut Jalaluddin Rahmad⁵⁴ paling tidak ada lima pandangan tentang ijtihad Umar: *Pertama*, Umar tidak meninggalkan *nash*, apalagi mengganti atau menghapusnya. *Kedua*, Umar meninggalkan *zhahir nash* dan berpegang kepada substansi (ruh) *nash* atau tujuan hukum *syara'*. *Ketiga*, ijtihad Umar berkenaan pada masalah-masalah *qath'iyah* bukan bidang ijtihad, tetapi diperbolehkan khusus untuk Umar. *Keempat*, Umar telah meninggalkan *nash* yang *sharih*, tetapi ijtihadnya tetap memperoleh satu pahala. *Kelima*, Umar banyak melakukan pelanggaran terhadap *nash* yang *qath'i* dan ini terjadi karena kekurangan informasi yang diterimanya untuk persoalan yang bersangkutan. Akan tetapi betulkah Umar meninggalkan *nash*, melakukan kesalahan dan pelanggaran atau tidak mengerti terhadap persoalan yang ia putuskan, padahal ia salah seorang sahabat yang terkemuka yang cukup lama bergaul dengan Nabi, dimana kemampuan dan pengetahuannya tidak diragukan lagi?

Dari berbagai literatur mengungkapkan bahwa kebijakan Umar tentang pembagian harta rampasan perang itu tetap berpijak pada pemahaman '*illat*' seperti semula, yaitu agar harta rampasan tidak hanya "beredar di tangan orang-

⁵⁴ Jalaluddin Rahmad, "Kontroversi Reaktualisasi Ijtihad Umar" dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 44-46.

orang kaya saja", tetapi penerapannya yang diubah, karena menurut Umar cara tersebutlah yang lebih tepat. Jika demikian halnya, maka Umar tidak dapat dipandang sebagai orang yang telah melakukan kesalahan atau meninggalkan *nash* yang *sharih*, tetapi ia menerapkan *ruh syari'at* dengan melihat sasaran maksud *syara'*, yakni dengan mengutamakan kemaslahatan.

Kemudian mengenai '*illat qiyasi*' ialah '*illat*' yang digunakan untuk mengetahui apakah ketentuan yang berlaku terhadap sesuatu masalah yang dijelaskan oleh *nash* dapat diberlakukan pada masalah baru yang tidak dijelaskan oleh *nash* karena ada kesamaan '*illat*' antara keduanya.⁵⁵ Hal ini sesungguhnya terkait dengan '*illat muta'adiyah*', ialah '*illat*' disamping dapat ditemukan pada wadah yang menjadi tempat bertemunya hukum *ashl*, juga dapat ditemukan di tempat lain.⁵⁶ Artinya, '*illat*' ini disamping berlaku pada hukum *ashl*, tetapi juga dapat diterapkan pada kasus-kasus hukum lainnya.

Dalam *qiyas*, salah satu unsur pokok atau rukunnya ialah adanya '*illat*'. Pemahaman tentang '*illat*' ini ialah usaha mencari persamaan '*illat*' yang ada pada persoalan hukum yang disebutkan oleh *nash* dengan persoalan baru yang tidak terdapat ketentuan hukumnya di dalam *nash*.

Dasar kesamaan ini harus dilihat pada sifat yang menjadi hubungan hukum yang disebut oleh *nash*. Karena menurut Abd al-Wahhab Khallaf,⁵⁷ bahwa pada hakikatnya '*illat*' itu merupakan sifat yang menjadi dasar penetapan hukum di dalam *nash* dan atas dasar sifat itu pula

⁵⁵ Alyasa Abubakar, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 181-183.

⁵⁶ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh I*, h. 176.

⁵⁷ Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh*, h. 63.

ditetapkan atau diberlakukan ketentuan hukum yang sama pada persoalan baru yang tidak disebutkan oleh nash. Menurut Zaki al-Din Sya'ban⁵⁸ hal yang paling mendasar tentang 'illat itu ialah 'illat yang tidak hanya terdapat pada hukum *ashl* (yang disebut oleh *nash*), tetapi harus juga ditemukan di tempat lain (cabang) sehingga keduanya dapat disamakan ketentuan hukumnya. Sebab, lanjut Zakî al-Dîn Sya'ban⁵⁹ *qiyas* itu antara *ashl* (pokok) dan *far'u* (cabang) dapat disatukan karena kesamaan 'illat hukum. Oleh karena itu, 'illat hukum yang terdapat pada *al-ashl* akan menjadi ukuran atau standar bagi cabang (masalah baru), dimana cabang akan mengacu kepada ketentuan hukum yang terdapat pada pokok.

Dalam hubungan ini Abd al-Wahhâb Khallâf⁶⁰ memberikan contoh dengan 'illat *iskar* (اسكار), yaitu "memabukkan" yang merupakan sifat yang menjadi dasar pengharaman *khamar* yang disebutkan di dalam *nash*. Atas dasar ini, maka diberlakukanlah ketentuan hukum yang sama terhadap jenis minuman yang mengandung sifat atau unsur yang memabukkan tersebut. Dari sini jelas bahwa 'illat dilihat dari segi penggunaan dan penerapannya tidak saja dipakai untuk kepentingan *qiyâs* semata, tetapi ia juga untuk menetapkan hukum di luar *qiyâs*, yaitu apa yang disebut dengan istilah 'illat *tasyrî'î*.

Adapun 'illat *qashîrah* Menurut Zaki al-Din Sya'ban ialah 'illat yang hanya terdapat pada suatu ketetapan hukum *syara'* yang tidak bisa diperluas penerapannya kepada masalah lain yang belum ada ketentuan hukumnya dalam

rangka pemberlakuan *qiyas*. Contoh kasus untuk 'illat *qashirah* ini adalah berkenaan dengan kebolehan mengkasar shalat bagi musafir yang sedang dalam perjalanan. Hikmahnya adalah untuk menghilangkan kesulitan dan meringankan beban bagi hamba. Akan tetapi *Syari'* mengaitkan penetapan 'illat dengan *safar*. Allah berfirman dalam surah an-Nisa ayat 101: *Dan jika kamu berpergian di muka bumi, maka tidaklah mengapa kamu mengqasar shalat (mu), jika kamu takut di serang oleh orang-orang kafir...* Ayat ini menunjukkan bahwa *safar* (berpergian) merupakan 'illat bolehnya meng-*qashar* shalat, dan *safar* itu sendiri merupakan 'illat *qashirah* yang tidak dapat diberlakukan kepada kasus lain, mengqiyaskannya kepada orang-orang yang bekerja berat. Kemudian, yang dimaksud dengan 'illat *muta'adiyah* ialah 'illat yang terdapat pada hukum *ashl* dapat diberlakukan kepada kasus lain.⁶¹

F. Simpulan

Dengan demikian, terdapat dua kelompok pemikiran yang berbeda satu sama lain. Kelompok pertama berpegang dengan hikmah hukum yang menjadi 'illat yang mendorong penetapan suatu ketentuan hukum. Kelompok ini mengatakan bahwa pada hakikatnya 'illat hukum itu suatu keserasian (*munashib*) yang mempunyai hubungan terhadap pensyariatan hukum, dengan atas keserasian inilah hukum dibuat demi terciptanya kemaslahatan dan terhindar dari mafsadat.⁶² Oleh karena itu, kemaslahatanlah yang mewajibkan adanya hukum, namun terkadang hal ini tidak nampak dan tidak bisa menentukan

⁵⁸ Zakî al-Dîn Sya'bân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, h. 143.

⁵⁹ Zakî al-Dîn Sya'bân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, h. 143.

⁶⁰ Abd al-Wahhâb Khallâf, *Ilm Ushûl al-Fiqh* h. 63.

⁶¹ Zakî al-Dîn Sya'bân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, h. 143-144.

⁶² Mushthafa Syalabi, *Ta'lîl al-Ahkam*, (Beirut, Dar al-Nahdhahal-Arabiyyah, 1981), h. 133.

'*illat* dengan sifat, kecuali hal tersebut semata-mata dugaan. Maksudnya apa yang menjadi ukuran dan alasan ketentuan *Syari'* dalam pensyariatan hukum adalah tersembunyi dan para ulama dituntut untuk mencari relevansinya dengan melihat tujuan hukum yaitu kemaslahatan. Dengan demikian, setiap hikmah mengandung kemaslahatan dan inilah '*illat* yang menjadi motif pensyariatan hukum, karenanya hukum tidak akan memiliki arti, jika tidak mengandung kemaslahatan.

Sedangkan kelompok kedua mengatakan, bahwa suatu ketentuan hukum yang berpengaruh adalah sifat-sifat '*illat*. Oleh karena itu, sifat yang mempengaruhi ketentuan hukum itu harus berupa sifat yang jelas dan tegas. Namun bagaimana untuk menentukan sifat itu diketahui dengan jelas dan tegas, sementara sifat itu ada yang jelas dan ada pula yang tidak jelas, demikian berarti penentuan sifat itu hanya dengan dugaan saja.

Kajian terhadap rumusan '*illat* hukum di masa akhir-akhir ini menjadi sesuatu yang sangat intens terhadap persoalan hikmah sebagaimana yang dirumuskan oleh kelompok pertama. Karena dalam kenyataannya, pemikiran terhadap rumusan '*illat* hukum dan perkembangannya sebagai dasar pembinaan hukum Islam, terutama di abad modern ini lebih banyak berorientasi pada maslahat sebagai '*illat*-nya. Sebut saja misalnya dalam lapangan muamalah yang luas dan terus berkembang yang selalu dihayatkan oleh masyarakat. Begitu pula persoalan yang berhubungan dengan kasus-kasus bidang kesehatan, kedokteran dan kependudukan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abubakar, Al Yasa, *Tesis*, 1987, *Metode Istimbath Fiqih di Indonesia (Kasus –Kasus Majelis Muzakarah Al Azhar)*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga.
- Abu Yahya Zakariya al-Anshari, t.th. *Ghayah al-Washil: Syarh Lubb al-Ushul*, Surabaya, t.tp.
- Abul Husain Muslim bin al-Hajjaj, t.th. *Shahih Muslim*, juz 5, Beirut, Darl al-Jail.
- Abu Zahrah, Muhammad, 1958, *Ushul al-Fiqh*, Kairo, Dar al-Fikr al-Arabi, 1958.
- Amidi, Ali bin Muhammad Al- 1404, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, Beirut Darl al-Kitab al-Araby.
- Dawalibi, Muhammad Ma'ruf, ad, 1965, *al-Madkhal ila 'Ilm Ushul al-Fiqh*, Damaskus : Dar al-Kutub al-Jadidah.
- Gazali, Muhammad bin Muhammad, al-, 1971, *al-Mustashfa min "ilm al-Ushul*, Kairo ,Syirkah ath-Thiba'ah al-Fanniyyah al-Muttahidah.
- Hasan, Husein Hamid, 1971, *Nazhariyat al-Maslahat Fi al-Fiqh al-Islami*, Kairo: Dar al-Nahdah al-Arabiyah.
- Ibnu Subki, Tajuddin Abdu al-Wahhab bin Ali, t.th. *Syarh Matan Jami' al-Jawami'* Jl. II, Maktabah Dar Ihya.
- Jurjani, Asy-Syarif Ali bin Muhammad al-, 1988, *Kitab at-Ta'rifat*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Khan, Shadiq Hasan, 1403, *Mukhtashar Hushul al-Ma'mul Min 'Ilm al-Ushul*, Kairo, Dar al-Shahwah.
- Khallaf, Abd al-Wahhab, 1990, *'Ilm Ushul al-Fiqh*, Mesir, Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah.
- Luis Ma'luf, 1956, *al-Munjid fi al-Lughat wa al-Adab wa al-Ulum* (Beirut, al-Mathba'at al-Katsulikiyah.
- Madzkur, Muhammad Salam, 1984, *al-Ijtihad fi at-Tasyri' al-Islami*, Beirut, Dar an-Nahdhah al-'Arabiyah.
- Maraghi, Muhammad Mushtafa al-, *Tafsir al-Maraghi*, Kairo : t.p., t.t. jilid V.
- Sanu, Quthb Musthafa, 2000, *Mu'jam Musthalahât Ushûl al-Fiqh*. Damaskus-Suriyah: Dar al-Fikr.
- Sarkhasi, 1993, Al, *Ushul al-Sarkhasi*, juz 2, (Beirut, Darl al-Kitab al-Ilmiyah.
- Syalabi, Mushthafa 1981, *Ta'lil al-Ahkam*, Beirut, Dar al-Nahdhahal-Arabiyah.
- Syarifuddin, Amir, 2011 *Ushul Fiqh I*, Jakarta, Kencana Prenada Media Group.
- Rahmad, Jalaluddin, 1988, *Kontroversi Reaktualisasi Ijtihad Umar*” dalam *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta, Pustaka Panjimas.

Fathurahman Azhari

Rahman, Fazlur, 1984, *Membuka Pintu Ijtihad*, terj. Anash Mahyudin, Bandung, Pustaka.

Zaidan, Abd al-Karim, 1977, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, Baghdad, al-Dar al-Arabiyah li al-Tiba'ah.