

**RELASI KAIDAH FIQIH DENGAN KONSEP MAŞLAHAH
SEBAGAI 'ILLATHUKUM
Oleh: Moh. Dliya'ul Chaq***

Abstract

Rules of fiqh is the point of unity between the cross-section jurisprudence jurisprudence product that was originally to facilitate the study of jurisprudence since the pattern formulation by finding the point on the unity of jurisprudence products similar to the pattern qiyās, it's just a meeting point in qiyās referred to as' illat, as if the rules of fiqh can switch functions as a model of the determination of the law even though many scholars' who do not approve of these functions. Become more attractive especially when some scholars claim that the whole issue of jurisprudence back on one thing rather than on, the rule was interesting maş ah, not the 200 rules, while the maşlahat beneficiaries according to some scholars' can be used as a source or illat law. Through content analysis models interactif and with literature data found two studies. Firstly, was maşlahah which is representasi of maqāsid shari'ah has a strong relationship with the rules of fiqh because fiqh rules is implementation maşlahat the concrete. Second, the rules of fiqh is equivalent to illat law (1) because the rules of fiqh is the point of unity (al-jāmi') of a cross section of various products in the form of jurisprudence meaning kullī

¹ Fakultas Syari'ah Program Studi Akhwal al-Syakhsiyyah Institut Agama Islam Bani Fatah Jombang. email: yayakrafi@gmail.com

(general meaning) of some legal juz'i (partial), in which juz'i law derived from the Qur'an, hadīth, ijma', and qiyās order to maintain the benefit of the people in the world and the hereafter, and (2) because of the rules of fiqh is the one maṣlahat itself where maṣ at the one can be used as a illat if established, supported and demonstrated by naṣṣ shara' and do not contradict naṣṣ shara'.

Keywords: Rule Fiqh, Maṣlahah, illat Law.

A. Pendahuluan

Al-Qawā'id al-fiqhīyah yang lazim di sebut kaidah fiqh merupakan salah satu bidang ilmu dalam Islam. Melalui kaidah fiqh, studi terhadap fiqh dapat ditempuh dengan mudah dan tidak memakan waktu relatif lama sebab kaidah fiqh merupakan titik kesatuan (*al-jāmi'*) di antara berbagai cabang produk fiqh lintas bab yang telah ada, yang kemudian dirumuskan dalam sebuah kalimat yang maknanya dapat mencakup dan menyatukan berbagai cabang produk fiqh tersebut.² Pola perumusan kaidah fiqh dengan mencari titik kesatuan pada produk fiqh yang telah ada sama dengan pola *qiyās*, hanya saja titik temu dalam *qiyās* di sebut sebagai '*illat*'. Sekalipun pola kaidah fiqh sama dengan pola *qiyās* namun kedudukan dan fungsi kaidah fiqh sebagai dasar *istidlāl* hukum masih diperdebatkan ulama'. Bahkan banyak yang berpendapat bahwa kaidah fiqh tidak dapat dijadikan dasar *istidlāl*.³

Padahal, inisiatif ulama' mencari titik kesatuan produk fiqh akhirnya terumuskan dalam berbagai kaidah fiqh yang jumlahnya menurut Tāj al-Dīn al-Subkī melebihi 200 kaidah.⁴ Berbeda dengan al-Dabbās yang merumuskan kaidah fiqh

²Lihat perbedaan arti kaidah dengan *qābiṭ* dalam Muhammad Ṣidqī bin Ahmad al-Burnū, *al-Wajīz Fī Idāh al-Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah* (Riyāḍ: Maktabat al-Tawbah, 1994), 34.

³Baca al-Burnū, *al-Wajīz Fī Idāh al-Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah* (Riyāḍ: Maktabat al-Tawbah, 1994), 31.

⁴Abd al-Ḥamīd Ḥakīm, *al-Sulam*, Vol. II (Jakarta: al-Sa'adiyah Putera, t.th.), 62.

menjadi 17 Kaidah.⁵ Sementara menurut Izz al-Dīn bin Abd al-Salām bahwa seluruh produk fiqih kembali pada satu kaidah yaitu menarik *maṣlahah* dan menolak bahaya.⁶ Hal ini mengasumsikan bahwa inti dari kaidah fiqih adalah *maṣlahat*. Sementara itu, beberapa ulama’ berpendapat bahwa *maṣlahat* tidak dapat dijadikan sumber ataupun ‘*illat* hukum, sementara ada yang menyatakan bahwa *maṣlahat* (hikmah) dapat dijadikan sebagai ‘*illat* hukum atau sumber hukum.⁷ Oleh karenanya, fokus kajian ini adalah mencari jawaban atas pertanyaan, apakah konsepsi *maṣlahat* dapat dijadikan sebagai ‘*illat* hukum memiliki relasi kuat dengan keberadaan kaidah fiqih, dan apakah kaidah fiqih setara dengan ‘*illat* hukum yang layak dijadikan sebagai dasar penentuan hukum.

B. Pengertian dan Cakupan Kaidah Fiqih

Al-Subkī, sebagaimana dikutip Mukhtar Yahya, mendefinisikan kaidah fiqih dengan kaidah-kaidah umum (*al-amr al-kullī*) yang meliputi (menampung) seluruh cabang masalah fiqih yang menjadi pedoman untuk menetapkan hukum setiap peristiwa fiqihyah.⁸

Muṣṭafā Aḥmad Zarqā sebagaimana diikuti al-Burnū, mendefinisikan kaidah fiqih dengan pokok (*uṣūl*) fiqih yang umum (*kullī*) yang tertulis dalam peraturan yang menampung hukum-hukum tasyrī’i yang luas/umum yang permasalahan fiqih baru dapat masuk dalam tema kaidah tersebut.⁹

Sedangkan Muhammad Anīs ‘Ubādah mendefinisikannya dengan kesimpulan (*qaḍīyah*) yang global (*kullīyah*) yang dapat menampung berbagai masalah cabang hukum yang berada pada lingkup kesimpulan tersebut.¹⁰

Sekalipun kaidah fiqih sifatnya umum (*kullīyah*) dan dapat mencakup berbagai permasalahan fiqih yang ada, namun faktanya banyak sekali kaidah fiqih yang memuat eksepsi

⁵Jalāl al-Dīn Abd al-Rahman bin Abū Bakr al-Suyūṭī, *al-Ashbah wa al-Nazāir* (Surabaya: al-Hidayah, t.th), 6.

⁶Moh. Djamaluddin Ahmad, *al-Ināyah Sharh al-Farāid al-Bahīyah* (Jombang: Pustaka al-Muhibbin, 2010), 19.

⁷M. Hasbi Ashshidieqi, *Filsafat Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 395.

⁸Mukhtar Yahya, *Dasar-Dasar Pembinaan Fiqh Islam* (Bandung: Al-Ma’arif, 1986), 485.

⁹Al-Burnū, *al-Wajīz*, 16.

¹⁰Ibid.

(*mustathnayāt*) masalah. Hal inilah yang kemudian memunculkan pendapat ulama bahwa kaidah fiqih bersifat mayoritas (*aghlabīyah*), artinya hanya mencakup sebagian besar masalah fiqih, bukan keseluruhan (*kullīyah*). Oleh karenanya, kaidah fiqih dibedakan menjadi dua, yaitu kaidah sentral (*kullīyah*) dan marginal (*juz'īyah*). Disebut kaidah fiqih yang berperan sentral, karena kaidah tersebut memiliki cakupan-cakupan yang begitu luas. Kaidah ini dikenal sebagai *al-Qawā'id al-Kubrā al-Asasīyat*. Sementara kaidah marginal memiliki cakupan yang lebih sempit dan memiliki berbagai eksepsi hukum.¹¹

Namun demikian, menurut al-Burnū bahwa jika sekalipun kaidah fiqih yang bersifat *aghlabīyah* banyak memuat eksepsi/pengecualian sehingga bertentangan dengan kaidah *qiyās*. Tetapi *qiyās* juga terdapat pengecualian yang tidak merusak aturan *qiyās*. Seperti, hukum diperbolehkannya jual beli pesanan (*salām*) atau persewaan (*ijārah*) yang merupakan eksepsi dari *qiyās* sebab '*illat* hukumnya tidak sesuai dengan aturan *qiyās*.¹² Oleh karenanya, logika seperti ini seperti dijadikan sebagai salah satu alasan penguat bahwa sifat *aghlabīyah* yang menempel pada kaidah fiqih tidak merusak sifat umum (*kullīyah*) yang menempel pada kaidah fiqih. Selain itu menurut al-Burnū, bahwa masalah fiqih yang dikecualikan dari satu kaidah fiqih hakekatnya masuk pada kaidah fiqih yang lain. Oleh karenanya sifat *aghlabīyah* kaidah fiqih atau adanya eksepsi dalam kaidah fiqih tidak merusak makna bahwa kaidah fiqih sifatnya umum (*kullīyah*) dan dapat mencakup berbagai permasalahan fiqih yang ada.¹³

Dengan demikian, sifat umum (*kullīyah*) pada kaidah fiqih menunjukkan bahwa kaidah fiqih dapat mencakup dan diterapkan pada berbagai permasalahan fiqih yang ada yang memiliki kesamaan pokok dengan masalah yang sudah terselesaikan dengan kaidah fiqih.

C. Perumusan Kaidah Fiqih

Abū al-Ḥasan Ubaydillah bin al-Husain al-Karkhī (w. 340 H) adalah ulama' *ḥanafīyah* yang dikenal sebagai ulama' pertama

¹¹Ali Ahmad Al-Nadwī, *Al-Qawā'id al-Fiqhīyah* (Beirut: Dar al-Kalam, 1998), 132.

¹²al-Burnū, *al-Waf'iz*, 18.

¹³Ibid., 19.

yang menulis kitab kaidah fiqih *madhhab hanafi* dalam karyanya Risalah al-Karkhi. Kitab ini berisi 17 kaidah milik Abū Ṭāhir al-Dabbās dan ditambah kaidah-kaidah lain milik al-Karkhī hingga jumlahnya mencapai 39 kaidah. Menurut Muhammad al-Burnū kitab ini sebenarnya tidak berisi kaidah saja, sebab di dalamnya juga memuat beragam *ḍābiṭ*, rumusan hukum dan pedoman ber-*madhhab* bagi ulama' *hanafiyah*. Selain itu istilah kaidah belum digunakan oleh al-Karkhī sehingga tidak ada pemilahan antara kaidah dan *ḍābiṭ*. Al Karakhi ini dalam kitabnya hanya memakai satu istilah, yakni *al-aṣl* (pedoman asal/pokok), baik untuk menunjukkan *ḍābiṭ*, kaidah atau pedoman *madhhab*.¹⁴

Langkah al-Karakhi menuliskan kaidah-kaidah fiqih dalam kitab tersendiri mendorong para ulama' dari berbagai *madhhab* untuk melakukan hal yang sama. Terlebih ketika ramai kabar bahwa di sebuah daerah yang di sebut Harah terdapat seorang sorang alim ber-*madhhab hanafiyah* bernama Abu Ṭāhir al-Dabbās,¹⁵ yang merumuskan kesimpulan fiqih *madhhab hanafiyah* menjadi 17 kaidah dan selalu mengulang-ulang bacaan kaidah tersebut setiap selesai shalat isya' di sebuah masjid di daerah yang di sebut *mā wara' al-nahar* setelah semua jama'ah keluar dari masjid. Ketika al-Harawi ber-*madhhab shāfi'iyah* mendengar kabar tersebut, ia berusaha menyelinap ke dalam masjid dan berhasil mendengarkan al-Dabbās mengulangi bacaan kaidah tersebut. Namun sampai pada kaidah yang ke tujuh, al-Harawi batuk sehingga al-Dabbās mengeluarkan al-Harawī dari masjid itu. Sejak saat itulah kaidah fiqih mulai di kenal masyarakat.¹⁶

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa inisiatif merumuskan kaidah fiqih muncul dari Abu Ṭāhir al-Dabbās. Teori perumusan kaidah fiqih diciptakan oleh al-Dabbās dengan cara mencari kesimpulan atau titik temu yang dapat menyatukan / mencakup (*al-jāmi'*) berbagai produk fiqih yang telah ada pada saat itu. Kesimpulan atau titik temu tersebut disusun dalam sebuah kalimat yang kemudian di sebut sebagai kaidah fiqih. Di lihat dari proses perumusannya pada saat itu, tujuan awal dari

¹⁴Ibid., 39.

¹⁵Al-Dabbās adalah seorang ulama' *ahli ra'yi* yang hidup di Iraq pada abad ke 3 hijrah yang sempat menjadi *qāḍī* di Siria (Syam) dan meninggal di Mekkah.

¹⁶Al-Suyūṭī, *al-Ashbah*, 6.

inisiatif perumusan kaidah fiqh adalah untuk memudahkan belajar dan menghafal fiqh.

D. Fungsi dan Kedudukan Kaidah Fiqh

Ketika pada mula perumusan kaidah fiqh berfungsi untuk memudahkan belajar dan menghafal fiqh sebab pola perumusannya berawal dari pencarian titik kesamaan di antara berbagai produk fiqh yang ada, namun dalam perkembangannya fungsi tersebut diperdebatkan.

Muṣṭafā Ahmad Zarqā berpendapat bahwa sedikit sekali kaidah fiqh yang tidak memiliki eksepsi, dan jika menerapkan kaidah fiqh dalam kondisi demikian, sama halnya dengan menetapkan hukum berdasarkan *istiḥsān* murni. Oleh karenanya kaidah fiqh tidak dapat dijadikan sebagai dasar *istinbāṭ* hukum.¹⁷ Ibnu Nujaym juga senada dengan menyatakan bahwa kaidah fiqh tidak dapat dijadikan sandaran hukum sebab sifat dari kaidah fiqh bukanlah *kullīyah* (umum mencakup seluruh bab) tetapi *aghlabīyah* (mayoritas). Selain itu, alasan lainnya adalah bahwa tidak logis menjadikan sesuatu yang merupakan himpunan dari sejumlah persoalan *furū'* (fiqh) sebagai dalil *shara'*.¹⁸

Sementara itu, al-Burnū berpendapat bahwa kesimpulan para ulama' tersebut tidak dapat diberlakukan secara umum, mengingat sebagian kaidah fiqh ada yang langsung didasarkan dan disandarkan pada dalil-dalil dari Qur'an dan Sunnah, ada pula yang awalnya dirumuskan dari produk fiqh yang memiliki dalil dari Qur'an dan Sunnah. Oleh karena itu, menetapkan hukum dengan kaidah fiqh diperbolehkan karena sama halnya dengan menetapkan hukum berdasarkan *naṣṣ*, kecuali jika kaidah fiqh tersebut tidak memiliki dasar sama sekali dari *naṣṣ* maka tidak diperbolehkan. Hanya saja jika terdapat masalah kontemporer yang tidak ditemukan dalam *naṣṣ* atau dalil *uṣūl*, maka diperbolehkan menggunakan kaidah fiqh.¹⁹

E. *Maṣlaḥat* dan Kedudukannya Sebagai '*Illat* atau Sumber Hukum

¹⁷Al-Zarqā, *Al-Madkhal al-Fiqhī* Vol. II (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2010), 934-935.

¹⁸al-Burnū, *al-Wajīz*, 31.

¹⁹Ibid., 33-34.

Secara etimologis, *maşlahah* dapat berarti kebaikan, kebermanfaatn, kepantasan, kelayakan, keselarasan, kepatutan. Kata *al-maşlahah* adakalanya dilawankan dengan kata *al-mafsadah* dan adakalanya dilawankan dengan kata *al-mađarrah*, yang mengandung arti kerusakan.²⁰

Secara terminologis, *maşlahah* telah diberi muatan makna oleh beberapa ulama *uşul al-fiqh*. Al-Ghazālī, mengatakan bahwa makna *genuine* dari *maşlahah* adalah menarik/mewujudkan kemanfaatan atau menyingkirkan/menghindari kemudaratan (*jalb al-manfa‘ah atau daf‘ al-mađarrah*). Menurut al-Gazālī, yang dimaksud *maşlahah*, dalam arti terminologi adalah memelihara dan mewujudkan tujuan hukum Islam (*sharī‘ah*) yang berupa memelihara agama, jiwa, akal budi, keturunan, dan harta kekayaan. Ditegaskan oleh al-Gazālī bahwa setiap sesuatu yang dapat menjamin dan melindungi eksistensi salah satu dari kelima hal tersebut dikualifikasi sebagai *maşlahah*. Sebaliknya, setiap sesuatu yang dapat mengganggu dan merusak salah satu dari kelima hal tersebut dinilai sebagai *al-mafsadah*. Maka, mencegah dan menghilangkan sesuatu yang dapat mengganggu dan merusak salah satu dari kelima hal tersebut dikualifikasi sebagai *maşlahah*.²¹

Menurut al-Shāṭibī pada dasarnya *sharī‘at* ditetapkan untuk mewujudkan kemaslahatan hamba (*maşālih al-‘ibād*) baik di dunia maupun di akhirat. Kemaslahatan inilah dalam pandangan beliau menjadi *maqāshid al-syarī‘ah* (tujuan-tujuan syariat).²² Selanjutnya al-Shāṭibī mengkalsifikasi *maqāshid* menjadi tiga, yaitu *đarūriyat*, *ḥājiyat* dan *taḥsīnat*. *Đarūriyat* artinya harus ada demi kemaslahatan hamba yang jika tidak ada akan menimbulkan kerusakan misalnya rukun Islam. *Ḥājiyat* maksudnya sesuatu yang di perlukan untuk menghilangkan kesempitan seperti *rukḥṣah* (keringanan) tidak berpuasa bagi orang sakit. *Taḥsīnat* artinya sesuatu yang diambil untuk kebaikan kehidupan dan menghindarkan keburukan misalnya

²⁰Jamāl al-Dīn Muhammad bin Mukarram bin Manzūr al-Ifriqi, *Lisān al-‘Arab* Vol. II (Riyad: Dār Alam al-Kutub, 2003), 348.

²¹Abū Ḥāmid Muḥammad al-Gazālī, *al-Mustaşfā min ‘Ilm al-Uşul* Vol. I (Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1997), 416 - 417.

²²Abū Ishāq al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fi Uşul al-Sharī‘at* Vol. II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2003), 2-3.

akhlak yang mulia, menghilangkan najis dan menutup aurat dalam keadaan sendirian dan tidak akan mengerjakan shalat. Sedangkan *ḍarūriyat* beliau jelaskan lebih rinci dengan merangkum lima tujuan, yaitu menjaga agama (*hifẓ al-dīn*), menjaga jiwa (*hifẓ al-nafs*), menjaga akal (*hifẓ al-‘aql*), menjaga keturunan (*hifẓ al-nasl*), dan menjaga harta (*hifẓ al-māl*).²³

Mewujudkan *maṣlaḥah* merupakan tujuan utama hukum Islam (*maqāsid sharīah*). Setiap hukum yang ditentukan oleh *Shāri’* (pencipta hukum) pasti bertujuan pada terealisasinya kemakmuran dan kesejahteraan di dunia maupun akhirat. Norma hukum yang dikandung teks-teks suci *sharīah* (*nuṣūṣ al-sharīah*) pasti dapat mewujudkan *maṣlaḥah*, sehingga tidak ada *maṣlaḥah* di luar petunjuk teks *sharī’ah*. Oleh karenanya, tidaklah tepat pemikiran yang menyatakan *maṣlaḥah* harus diprioritaskan bila berlawanan dengan teks-teks suci *sharīah*.²⁴ Sebab, *maṣlaḥah* itu sesungguhnya adalah memelihara dan memperhatikan tujuan-tujuan *sharīah* berupa kebaikan dan kemanfaatan yang dikehendaki oleh *sharī’ah*, bukan oleh hawa nafsu manusia.²⁵ Dalam arti lain, *maṣlaḥat* sejatinya adalah inti sari dari teks *shara’* sehingga tidak mungkin dipertentangkan dengan teks *shara’* yang lain. Begitupun sebaliknya, interpretasi terhadap teks *shara’* dapat bahkan harus bertumpu pada *maṣlaḥat*. Maka, sejatinya *maṣlaḥah* adalah sumbu peredaran dan perubahan hukum Islam.

Bahkan, dalam tataran aplikasi, *maṣlaḥah* termanifestasikan pada metode-metode/dalil-dalil ijtihad untuk menetapkan hukum *shara’*, seperti *al-qiyās*, *al-maṣlaḥah al-mursalah*, *al-istiḥṣān*, *sadd al-dharī’ah*, dan *al-‘urf*. Oleh karena itu, setiap metode/dalil ijtihad yang bertumpu pada prinsip *maṣlaḥah* dapat dikualifikasi sebagai upaya menggali kandungan makna teks suci *sharī’ah* (*istidlāl bi al-nuṣūṣ al-sharīyah*).²⁶

Dengan demikian, operasional *maṣlaḥat* sebagai sumber atau ‘*illat* hukum harus mempertimbangkan *naṣṣ shara’*. Jika *maṣlaḥat* memiliki dasar khusus sebuah dalil *naṣṣ* yang mengesahkan atau

²³Ibid., 4-5.

²⁴Husayn Hāmid Hisān, *Nazarīyat al-Maṣlaḥah fi al-Fiqh al-Islāmīy*, (Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabīyah, 1971), 607.

²⁵Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Rahmān, *al-Maṣālīḥ al-Mursalah wa Makānatuhā fi al-Tashrīḥ*, (t.tp: Maṭba’at al-Sa’ādah, 1983), 12-13.

²⁶Husayn, *Nazarīyat*, 607.

memiliki sandaran dalil yang makna umumnya (*ma'nā kullīy*) / *dilālah*-nya mendukung *maṣlahat* tersebut walaupun bertentangan dengan makna *naṣṣ* lainnya sekalipun makna kulli tersebut dibentuk berdasarkan makna *juz'ī* (parsial) yang didasarkan pada *naṣṣ shara'* maka *maṣlahat* model ini dinyatakan sebagai *maṣlahat mu'tabarah* yang dapat dijadikan sumber ataupun 'illat hukum. Begitupun sebaliknya, jika *maṣlahat* tersebut bertentangan dengan dengan *naṣṣ shara'* baik secara eksplisit maupun implisit dan tidak ditemukan *naṣṣ* lain yang makna atau *dilālah*-nya mendukung keberadaan *maṣlahat* tersebut maka *maṣlahat* model ini disebut *maṣlahat mulghā* yang tidak dapat dijadikan sumber ataupun 'illat hukum. Sedangkan jika *maṣlahat* tersebut keberadaannya tidak didukung dan tidak bertentangan dengan *naṣṣ shara'*, maka *maṣlahat* yang demikian ini disebut *maṣlahat mursalat* yang dapat dijadikan sumber ataupun 'illat hukum.

Oleh karenanya, sesuai dengan pendapat al-Shāṭibī, bahwa salah besar jikalau akal memiliki otoritas melebihi *naṣṣ shara'* yang berkonsekuensi *sharī'at* dapat dibatalkan oleh akal.²⁷ Artinya segala *maṣlahat* yang akan dijadikan sebagai sumber atau 'illat hukum haruslah dicarikan sandaran *naṣṣ shara'* sehingga *maṣlahah* yang mulanya bersifat relatif, subjektif dan tergantung individu akan dapat dinafikan dengan adanya *naṣṣ shara'* tersebut.

Penelitian atas *naṣṣ* al-Qur'an dan Hadits memang menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan bahwa doktrin *sharī'ah* senantiasa dilekati *ḥikmah* dan 'illah yang bermuara kepada *maṣlahah*, baik bagi masyarakat maupun bagi orang perorangan.²⁸ Bahkan, doktrin hukum Islam (*sharī'ah*) dimaksud bukan saja di bidang *muāmalat* umum tetapi juga ibadah *maḥḍah*. Jadi, semua bidang hukum dengan aneka norma hukum yang telah digariskan oleh al-Qur'an dan Hadith berhulu dari, sekaligus bermuara kepada *maṣlahah* bagi kehidupan umat manusia. Hal ini karena Allah tidak butuh kepada sesuatupun, sekalipun itu ibadah *maḥḍah*. Tegasnya, manusialah yang

²⁷Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, 87-88.

²⁸Ibid., 4-5., Ṭāhir bin 'Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2006), 12.

diuntungkan dengan adanya kenyataan bahwa *maṣlaḥah* menjadi alas tumpu hukum Islam (*sharī'ah*) itu.²⁹

Sekalipun jelas terdapat rumusan *maṣlaḥat mu'tabarāh*, namun para ulama' masih memperdebatkan *maṣlaḥat* dijadikan sebagai '*illat* hukum. Muhammad Husain Abdillah menyatakan bahwa para ulama dalam masalah ini terbagi menjadi 3 (tiga) pendapat. Pertama, pendapat ulama *Ash'arīyah* dan *Zāhirīyah* yang menolak bahwa *sharī'at* didasarkan pada '*illat maṣlaḥat*. Artinya, *maṣlaḥat* bukanlah '*illat* (motif) penetapan suatu hukum *sharī'at* karena mungkin saja Allah menetapkan hukum *sharī'at* yang tidak mengandung *maṣlaḥat*. Namun mereka tetap mengakui bahwa hasil *istiqrā'* yang menyimpulkan seluruh hukum *shara'* bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan menjaga agama, akal, keturunan, jiwa, dan harta. Kedua, pendapat *Shāfi'iyah* dan *Ḥanafiyah* yang menyatakan bahwa *maṣlaḥat* layak menjadi '*illat* hukum. Akan tetapi *maṣlaḥat* ini lebih difahami sebagai pertanda hukum (*amārat al-ḥukm*) bukan sebagai latar belakang/motif penetapan hukum (*bā'ith 'ala al-ḥukm*). Jadi, *maṣlaḥat* dipahami lebih dekat pada sebab (*al-sabab*) daripada '*illat*. Ketiga, pendapat Muktaẓilah, *Māturīdīyah*, *Mālikīyah*, dan sebagian ulama *Ḥanābilah* yang memandang bahwa hukum-hukum *sharī'at* didasarkan pada '*illat maṣlaḥat* tanpa ada *taqyīd* (pembatasan). Namun mereka mensyaratkan penetapan *maṣlaḥat* sebagai '*illat* tidak boleh bertentangan dengan *naṣṣ shara'*.³⁰

Taqy al-Dīn al-Nabhanī merupakan bagian dari yang menyatakan bahwa *maṣlaḥat* tidak dapat dijadikan '*illat* sebab *maṣlaḥat* merupakan hikmah penerapan *sharī'at*. Jadi, pada dasarnya al-Nabhanī mengakui adanya hubungan *maṣlaḥat* dengan *sharī'at*. Menurut al-Nabhanī bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* (yaitu mewujudkan kemaslahatan) merupakan tujuan dari *sharī'at* secara keseluruhan (*kullī*) bukan tujuan *sharī'at* sebagai satu persatu hukum (*li kulli ḥukmin bi 'aynīhi*).³¹ Artinya, terwujudnya kemaslahatan merupakan hasil penerapan *sharī'at*

²⁹Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Madkhal li Dirāsāt al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001), 58.

³⁰Muhammad Husain Abdillah, *Al-Wadhīh fī Ushūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Bayariq, 1995), 273.

³¹Baca Taqiyuddīn Al-Nabhani, *Al-Syakhṣīyah al-Islāmīyah Vol III* (Al-Quds: Manshūrat Hizb al-Tahrīr, 1953), 359-363

secara keseluruhan bukan hasil penerapan dari masing-masing hukum. Setiap ayat tidak selalu menyebutkan hikmah walaupun terdapat ayat yang menyebutkan hikmahnya. Oleh karenanya jika setiap ayat memiliki hikmah (*maṣlahat*) independen maka pastinya penentuan hikmah (*maṣlahat*) tersebut berdasarkan akal. Padahal penentuan hukum tidak dapat berdasarkan akal, oleh karenanya hikmah (*maṣlahat*) tidak dapat dijadikan ‘*illat*.³²

Jika dinalisa, pendapat al-Nabhānī tentang larangan menjadikan *maṣlahat* sebagai ‘*illat* bertumpu pada satu alasan, yakni kekhawatiran al-Nabhānī jika penentuan hukum akan didasarkan pada akal sebab menurutnya tidak semua hukum/*sharī’at/naṣṣ* tidak menjelaskan hikmah secara khusus dan tegas. Hal ini telah dijawab oleh para ulamā’ sebagaimana penjelasan sebelumnya bahwa penemuan *maṣlahat* haruslah didasarkan atau didukung *naṣṣ shara’* (*maṣlahat mu’tabarah*) kecuali *maṣlahat* yang tidak bertentangan dengan *naṣṣ* dan tidak ada *naṣṣ* yang mendukungnya (*maṣlahat mursalah*) seperti *maṣlahat* tidur di malam hari agar tubuh sehat, mencatatkan kelahiran anak agar mendapat legalitas kejelasan hak anak dan lainnya.

Pendapat al-Nabhānī memang berbeda dengan hasil penelitian al-Shāṭibī dan Ibnu ‘Ashūr atas *naṣṣ* al-Qur’an dan Hadits memang menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan bahwa doktrin *sharī’ah* senantiasa dilekati *ḥikmah* dan ‘*illah* yang bermuara kepada *maṣlahah*, baik bagi masyarakat maupun bagi orang perorangan.³³ Hadirnya *ḥikmah* dan ‘*illah* dalam norma hukum Allah (baik berupa *al-amr* maupun *al-nahy*) itu pada gilirannya menjamin eksisnya *maṣlahah*. Pada sisi lain, formulasi sejumlah *legal maxim* (*al-qawā’id al-fiqhīyah*) bertumpu pada penemuan *ḥikmah* dan ‘*illah* yang nota bene menjadi garansi eksisnya *maṣlahah*. Dengan demikian, *maṣlahah* merupakan poros dan titik beranjak bagi formulasi *al-aḥkām al-shar‘īyah* dan *al-qawā’id al-shar‘īyah*.³⁴

F. Kaidah Fiqih Sebagai ‘Illat Hukum

³²Ibid., 365-366.

³³Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, 4-5., Ibnu ‘Ashūr, *Maqāsid*, 12.

³⁴Allāl al-Fāsiy, *Maqāsid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah wa Makārimuha*, (Rabat: Maktabah al-Wihdah al-., Arabiyyah, t.thlm.), h. 138.

Inisiatif ulama' mencari titik kesamaan produk fiqh akhirnya terumuskan dalam berbagai kaidah fiqh yang jumlahnya menurut Tāj al-Dīn al-Subkī melebihi 200 kaidah.³⁵ Adapun al-Dabbās merumuskan kaidah fiqh menjadi 17 Kaidah.³⁶ Sementara menurut Izz al-Dīn bin Abd al-Salām menyatakan bahwa seluruh produk fiqh kembali pada satu kaidah yaitu menarik *maṣlaḥah* dan menolak bahaya.³⁷ Bahkan sebagian ulama' menyatakan bahwa produk fiqh hanya kembali pada satu kaidah yakni menarik *maṣlaḥah*.³⁸

Hal ini mengasumsikan bahwa inti dari kaidah fiqh adalah *maṣlaḥat*. Hal ini bisa dibuktikan dengan berbagai macam kaidah fiqh yang ada, misalnya kaidah "*al-mashaqqah tajlīb al-taysīr*" yang artinya kesulitan/keberatan itu menarik kemudahan. Aplikasi kaidah ini adalah terkait dengan jama' dan qashar shalat. Mashaqqah yang ada berupa safar yang jaraknya telah ditentukan oleh fiqh. Dengan adanya *mashaqqah* maka hukum menjadi lebih ringan dengan diperbolehkannya *jama'* dan *qashar* shalat.³⁹ Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa kaidah fiqh memiliki relasi kuat dengan *maṣlaḥat*. Bahkan, kaidah fiqh adalah implementasi konkrit *maṣlaḥat*.

Ketika kaidah fiqh merupakan makna *kullī* (makna umum) yang terumuskan berdasarkan hukum-hukum *juz'ī* (parsial), yang mana hukum *juz'ī* tersebut telah bersumber dari Qur'an, hadits, ijma', dan qiyas dengan tujuan menjaga kemaslahatan umat di dunia dan akherat, maka sebenarnya makna *kullī* tersebut terkadang secara tidak langsung telah merujuk pada dasar-dasar hukum *juz'ī*, sehingga kaidah fiqh yang merupakan *maṣlaḥat* pun pada dasarnya bersumber dari dalil *shara'* dan dapat dijadikan sumber atau *'illat* hukum.

³⁵ Abd al-Ḥamīd Ḥakīm, *al-Sulam*, Vol. II (Jakarta: al-Sa'adiyah Putera, t.th.), 62.

³⁶ Al-Suyūfī, *al-Ashbah*, 6.

³⁷ Djamaluddin, *al-Ināyah*, 19.

³⁸ Abd al-Ḥamīd, *al-Sulam*, 62.

³⁹ Djamaluddin, *al-Ināyah*, 64.

G. Kesimpulan

Hasil kajian ini dapat disimpulkan dalam dua poin. Pertama, *maşlahah* yang merupakan representasi dari *maqāşid sharī’ah* memiliki relasi kuat dengan kaidah fiqih karena kaidah fiqih adalah implementasi *maşlahat* yang konkrit.

Kedua, kaidah fiqih setara dengan ‘*illat* hukum (1) karena kaidah fiqih merupakan titik kesatuan (*al-jāmi’*) dari berbagai produk fiqih lintas bab yang berupa makna *kullī* (makna umum) dari beberapa hukum *juz’ī* (parsial), yang mana hukum *juz’ī* bersumber tersebut dari Qur’an, *hadīth*, *ijmā’*, dan *qiyās* demi menjaga kemaslahatan umat di dunia dan akherat, dan (2) karena kaidah fiqih adalah *maşlahat* itu sendiri di mana *maşlahat* dapat dijadikan sebagai ‘*illat* jika ditetapkan, didukung dan ditunjukkan oleh *naşş shara’* serta tidak bertentangan dengan *naşş shara’*.

Daftar Pustaka

- Abdillah, Muhammad Husain. *Al-Wadhīh fī Ushūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Bayariq, 1995.
- Ahmad, Moh. Djamaluddin. *al-Ināyah Sharh al-Farāid al-Bahīyah*. Jombang: Pustaka al-Muhibbin, 2010.
- al-Burnū, Muhammad Ṣidqī bin Ahmad. *al-Wajīz Fī Idāḥ al-Qawā'id al-Fiqh al-Kullīyah*. Riyāḍ: Maktabat al-Tawbah, 1994..
- Allāl al-Fāsiy, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmīyah wa Makārimuha*. Rabat: Maktabah al-Wihdah al-'Arabīyah, t.th.
- Al-Nabhani, Taqiyuddīn. *Al-Syakhṣīyah al-Islāmīyah* Vol III. Al-Quds: Manshūrat Hizb al-Taḥrīr, 1953.
- Al-Nadwī, Ali Ahmad. *Al-Qawā'id al-Fiqhīyah*. Beirut: Dar al-Kalam, 1998.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Madkhal li Dirāsāt al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.
- al-Shātībī, Abū Ishāq. *Al-Muwāfaqāt Fi Ushūl al-Sharī'at Vol. I*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn Abd al-Rahman bin Abū Bakr. *al-Ashbah wa al-Nazāir*. Surabaya: al-Hidayah, t.th.
- Al-Zarqā, *Al-Madkhal al-Fiqhī* Vol. II. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2010.
- Ashshidieqi, M. Hasbi. *Filsafāt Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Gazālī (al), Abū Ḥāmid Muḥammad. *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Usūl* Vol. I. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1997.
- Ḥakīm, Abd al-Ḥamīd. *al-Sulam Vol. II*. Jakarta: al-Sa'adiyah Putera, t.th.
- Hisān, Husayn Ḥāmid. *Nazarīyat al-Maṣlahah fī al-Fiqh al-Islāmīy*. Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah.
- Ibnu 'Ashūr, Ṭāhir. *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2006.
- Ibnu Manzūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad bin Mukarram al-Ifriqi, *Lisān al-'Arab* Vol. II. Riyad: Dār Alam al-Kutub, 2003.
- Yahya, Mukhtar. *Dasar-Dasar Pembinaan Fiqh Islam*. Bandung: Al-Ma'arif, 1986.