

FIQH SAINS: ELABORASI KONSEP 'ILLAT MENUJU PEMBENTUKAN HUKUM ISLAM YANG AKTUAL

Ali Sodikin

Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Marsda Adi Sucipto Yogyakarta, Email: ali_sadikin6@yahoo.com

Abstract

Fiqh is the nearest part in the religious life of the Islamic society. Almost all of the religious practices in the society are based on the fiqh. On the other hand, fiqh is the product of fuqaha's ijtihad which open to the change and diversity. The one of causes which became the change and diversity in fiqh is illat concept. The existing or lacking of law are depend on the illat, therefore the illat of law elaboration became very important. The science and technology development can be recognized as the illat of law change. The law which had been formed by the classic and medieval ulama can be changed. It is not effective in the science and technology development era. The finding of new law become the new law illat. The concepts of majlis, safar, iddah need to be interpreted because of the information and transportation technology development. Therefore, it is important to develop the concept of illat which is suitable with the Islamic law formative orientation (maqasid asy-syari'ah). The illat of law must capable to make law which is implied the maslahah and relevant to the civilization development, in order to keep the fiqh flexibility and significancy to the life realities. The process can be conducted by activating ijtihad, fusing between the istinbat (deductive) and istiqlal (induktif) methods. The ijtihad model depends on the real problems, either by using the tarjih intiqai or ibdai insyay models.

Abstrak

Fiqh adalah bagian terdekat dalam kehidupan keagamaan umat Islam. Hampir semua praktek keagamaan umat Islam berpedoman pada

ketentuan fiqh. Padahal fiqh merupakan hasil ijtihad fuqaha yang terbuka bagi perubahan dan bahkan juga perbedaan. Salah satu yang menjadi penyebab perubahan dan perbedaan dalam ketentuan fiqh adalah konsep 'illat. Keberadaan 'illat menentukan ada atau tidaknya suatu hukum, sehingga elaborasi tentang 'illat hukum menjadi penting untuk dilakukan. Perkembangan ilmu dan teknologi dapat menjadi 'illat bagi perubahan hukum. Hukum yang diputuskan para ulama klasik dan pertengahan dapat berubah atau tidak lagi efektif karena adanya kemajuan sains dan teknologi. Penemuan baru dapat menjadi 'illat bagi hukum baru. Konsep majlis, safar, dan iddah, misalnya, perlu direinterpretasi karena kemajuan teknologi informasi dan transportasi. Oleh karena itu, perlu pengembangan konsep 'illat yang selaras dengan tujuan pembentukan hukum atau maqashid asy-syari'ah. 'Illat hukum harus dapat membuat hukum yang ditetapkan membawa masalah dan relevan dengan kemajuan peradaban, untuk menjaga fleksibilitas dan signifikansi fiqh dengan realitas kehidupan. Proses ini dapat dilakukan dengan mengaktifkan ijtihad, dengan memadukan antara metode istimbat (deduktif) dan metode istiqlal (induktif). Model ijtihadnya tergantung pada persoalan yang dihadapi, apakah menggunakan model tarjih intiqai atau ibdai insyaid.

Kata Kunci: 'illat, sains, ijtihad, maqashid asy-syari'ah.

A. Pendahuluan

Kemajuan sains dan teknologi telah menimbulkan pengaruh yang besar bagi kehidupan umat manusia. Pengaruh tersebut berupa pola pikir, perilaku, gaya hidup yang sifatnya personal hingga perubahan norma dan aturan hukum yang menyangkut masyarakat luas. Kenyataan ini juga tidak luput menerpa konsep-konsep keberagamaan. Sebagai agama universal, Islam memiliki sifat *shalih li kulli az-zaman wa al-makan*, dalam arti dapat diimplementasikan di wilayah mana pun dan pada waktu kapan pun. Konsekuensinya, ajaran-ajaran Islam harus mampu menjawab tantangan modernitas dengan segala problematikanya. Salah satunya adalah memberikan panduan bagi manusia dalam menjawab persoalan yang terkait dengan kemajuan sains dan teknologi.

Dalam Islam, bagian yang paling dekat dengan persoalan kemanusiaan adalah fiqh. Fiqh sering diartikan sebagai ilmu tentang hukum perbuatan manusia (*mukallaf*), baik yang menyangkut hubungan vertikal dengan Tuhan (*ibadah*) maupun yang menyangkut hubungan horizontal dengan sesama manusia (*mu'amalah*). Dalam realitasnya, fiqh

menjadi panduan bagi umat Islam dalam melaksanakan praktek-praktek keberagaman setiap harinya. Di sinilah fiqh menempati posisi yang urgen dalam pemikiran Islam.

Fiqh merupakan produk ijtihad fuqaha terhadap suatu permasalahan yang terjadi berdasarkan dalil-dalil dan metode tertentu. Peran akal (*ra'yu*) dalam fiqh sangat penting karena menjadi alat vital dalam menafsirkan dan menakwilkan *nash*. Di sisi lain, ijtihad fuqaha juga dipengaruhi oleh kondisi geografis, sosiologis, dan kultur masyarakat di mana fuqaha berdomisili. Di samping itu, subjektivitas dan kapabilitas pribadi fuqaha juga berperan dalam pelaksanaan ijtihadnya. Atas dasar hal inilah maka kebenaran fiqh bersifat relatif, sehingga perbedaan pendapat dalam fiqh adalah sebuah keniscayaan. Oleh karena itu harus dipahami bahwa fiqh adalah persoalan pengetahuan (*idrak*)¹ dan pemahaman (*fahm*)² para fuqaha, bukan manifestasi literer dari *khitab Syari'*.³

Dalam sejarah perkembangannya, fiqh sudah menunjukkan sifat elastisitasnya, yaitu menghasilkan hukum yang adaptif sesuai dengan kondisi zamannya tanpa keluar dari prinsip dasar syari'ah. Munculnya mazhab-mazhab dalam fiqh merupakan fenomena yang menunjukkan kedinamisan pemikiran dalam hukum Islam. Pembaruan pemikiran dalam bidang ini lebih inovatif dibanding dengan bidang yang lain.

Perubahan hukum dalam Islam menjadi hal yang biasa karena perbedaan faktor internal maupun eksternal. Para fuqaha juga telah menyusun kaidah sebagai dasar bagi terjadinya perubahan hukum. Kaidah tersebut antara lain: *al-hukmu yaduru ma'a 'illatibi wijudan wa adaman*⁴ dan *taghayyiru al-abkam bi taghayyiru az-azman wa al-makan*. Kedua kaidah tersebut intinya menyatakan bahwa perubahan hukum dapat terjadi karena perubahan *'illat* (kausa)nya.

Kaidah-kaidah di atas menunjukkan adanya ketergantungan hukum

¹ Ibn Amir al-Haj, *at-Taqrir wa at-Tabbir fi 'Ulm Ushul al-Fiqh*, Vol. 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), hlm. 26.

² Ibn Taimiyah, *Kutub wa Rasa'il wa Fatwa*, Abdul Rahman an-Najdi (ed.), Vol. 13 (Riyadh: Maktabah Ibn Taimiyah, t.th), hlm. 113.

³ Jasser Auda, *Maqāshid asy-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, A Systems Approach* (Herndon USA: The International institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 46.

⁴ Abdul Hamid Hakim, *Al-Bayan* (Jakarta: Sa'adiyah Putra, 1983), hlm. 19.

pada *'illat*. *'illat* adalah alasan logis bagi penetapan sebuah hukum. Kedudukan *'illat* bisa mengakibatkan tidak berlakunya suatu hukum atau berubahnya suatu hukum. Oleh karena itu, pencarian dan penetapan *'illat* hukum dari Al-Qur'an maupun al-Hadis menjadi hal yang penting dalam kajian fiqh. Perbedaan pendapat di kalangan fuqaha salah satunya juga disebabkan oleh perbedaan penentuan *'illat* hukumnya.

Penemuan-penemuan baru di bidang sains dan teknologi juga berakibat tidak relevannya beberapa konsep fiqh klasik. Apa yang ditetapkan sebagai *'illat* hukum pada masa dulu menjadi kurang signifikan ketika sains dan teknologi semakin maju. Kondisi ini mengharuskan ulama masa kini untuk mencari dan menemukan *'illat* baru yang lebih relevan, lebih logis, dan lebih riil sebagai dasar penetapan aturan hukum. Hal ini bertujuan untuk menginterpretasikan keuniversalan dan keelastisitasan ajaran Islam.

B. *'Illat* dan Urgensinya dalam Fiqh

Secara etimologis *'illat* berarti sebab, penyakit, atau sesuatu yang mempengaruhi yang lain.⁵ Terkadang *'illat* juga diartikan sebagai sesuatu yang kedatangannya dapat merubah sesuatu.⁶ Dalam kajian fiqh, *'illat* memiliki makna yang berbeda-beda sesuai dengan mazhabnya masing-masing.

Al-Karkhi (w. 340 H), ulama Hanafiyah, mendefinisikan *'illat* dengan sesuatu yang mewajibkan adanya hukum. Dia membedakan *'illat* dengan hikmah. Menurut Al Jashshash (w. 370 H) *'illat* adalah suatu makna, bilamana makna tersebut terwujud maka ditetapkanlah hukum. Dalam hal ini dia menyamakan *'illat* dengan tanda yang menunjukkan adanya hukum.

Asy-Syatibi, dari mazhab Maliki, menyamakan *'illat* dengan *hikmah* dan *sebab*. *'Illat* adalah kemaslahatan yang dijadikan landasan bagi suatu perintah maupun larangan.⁷ Sementara Muhammad Abu Zahrah

⁵ Jalaluddin Muhammad Ibn Mukram Ibnu Mandzur al-Afriqi, *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar ash-Shadr, 1994), hlm. 467. Lihat juga Muhammad al-Jurjani, *At-Ta'rifaat* (Jeddah: Al-Haramain, t.t.), hlm. 154.

⁶ Wahbah Zuhaily, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Juz I (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 646.

⁷ Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Gharnati Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari'ah*, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 185.

mengartikan *'illat* dengan sifat zahir yang dapat diukur dan relevan.⁸ Muhammad bin Idris as-Syafi'i menyebut *'illat* dengan istilah *ad-dala-il, al-'alamah* (tanda-tanda), terkadang dia juga menyebutnya dengan makna, dalam arti *'illat* harus semakna dengan *nash*. Imam al-Ghazali menyebut *'illat* dengan *manath al-hukmi* (tambahan hukum) dan menyamakannya dengan sebab. Sementara al-Amidi (w. 631 H.) menyamakan *'illat* dengan *hikmah*. Baginya, *'illat* adalah motivator dalam penetapan hukum. Motivator harus mengandung *hikmah* yang menjadi *maqashid asy-syar'iyah*. *'Illat* bukan sekedar tanda, tetapi ia memiliki kandungan yang lain.⁹ Ulama-ulama kelompok Hanabilah memiliki pandangan yang lebih luas tentang *'illat*. Ibnu Taimiyah (661-728 H) dan muridnya Ibnu Qayyim al-Jauziyah (691-751 H) mendefinisikan *'illat* dengan sifat atau suatu keadaan yang relevan dengan hukum.¹⁰

Dari beberapa definisi di atas dapat ditarik benang merah bahwa *'illat* adalah suatu sifat, keadaan (sebab, hikmah) yang diyakini dan diduga kuat menjadi tambahan hukum syara'. Bagi ulama Malikiyah dan Hanabilah, syarat bagi *'illat* adalah mengandung kemaslahatan, karena *'illat* sama dengan hikmah. Di sisi lain, ulama Syafi'iyah dan Hanafiyah mensyaratkan *'illat* harus jelas keadaannya, dapat diukur dalam arti tidak berbeda pada tiap-tiap individu dan dapat diproyeksikan ke masalah lain.¹¹ Di samping itu, *'illat* juga harus didukung oleh *nash*.¹²

Kedudukan *'illat* dalam proses ijtihad sangat urgen. Pada awalnya *'illat* digunakan ketika ulama mengistimbathkan hukum dengan menggunakan metode qiyas. *'Illat* berguna untuk mengetahui apa sebenarnya dasar dan tujuan penetapan sebuah hukum oleh Syari'. *'Illat* juga berfungsi untuk mengetahui mengapa suatu hukum itu ditetapkan, sehingga dapat diproyeksikan untuk kasus lain yang serupa. Di samping itu, *'illat* juga berguna untuk mengetahui apakah suatu ketentuan hukum

⁸ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, t.t.), hlm. 237.

⁹ Saifuddin Abu al-Hasan 'Ali Ibn Abi 'Ali Ibn Muhammad Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul al-Abkam*, Jilid III (Kairo: M. Ali Subaih, 1967), hlm. 17.

¹⁰ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, 1977), hlm. 29.

¹¹ Asy-Syarakhsy, *Ushul asy-Syarakhsy*, Jilid II (Kairo: Dar al-Kitab al Arabi, t.t.), hlm. 158.

¹² Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Al-Mustashfa fi Ilm al-Ushul*, (Kairo: Al-Jundi, 1971.), hlm. 395.

dalam *nash* masih berlaku atau terjadi perubahan karena '*illat* yang mendasarinya berubah. Konteks sosio-kultural masyarakat ketika ayat turun dapat dijadikan sebagai metode untuk menemukan '*illat*. '*Illat* mungkin saja berubah sesuai dengan perubahan zaman atau perubahan pemahaman '*illat* yang terkandung dalam *nash*. Dalam pandangan Asy-Syatibi, analisis terhadap keberadaan '*illat* dalam perintah maupun larangan merupakan salah satu cara memahami *maqasid asy-syari'ah*.¹³ Dengan kata lain, '*illat* adalah esensi dari keberadaan *maqasid asy-syari'ah*.¹⁴

Metode penemuan '*illat* dapat dilakukan melalui dua cara, yaitu *naqliyah* dan *aqliyah*.¹⁵ Kedua cara ini dilakukan secara berurutan. '*Illat* terlebih dahulu harus dicari dalam *nash* itu sendiri, melalui berbagai tanda atau simbol huruf yang dapat diidentifikasi. Jika tidak ditemukan maka cara kedua adalah dengan melakukan ijtihad.

Beberapa penjelasan di atas menunjukkan bahwa kedudukan '*illat* sangat penting dalam kajian fiqh, yaitu sebagai élan vitalnya ijtihad. Dengan mencari, menemukan, merumuskan, dan memverifikasi '*illat* maka hal itu akan membantu untuk menerjemahkan ajaran-ajaran Islam ke dalam situasi baru yang lebih relevan dan bermaslahah. Sehingga kesesuaian antara teks dengan konteks tetap terjaga, ajaran Islam dapat diaplikasikan tanpa tercerabut dari akarnya.

C. Integrasi Sains dalam Islam

Sains dalam bahasa Indonesia diartikan dengan ilmu pengetahuan. Kata ini memiliki beberapa padanan kata dalam bahasa asing, antara lain: *science* (Inggris), *wissenschaft* (Jerman), atau *wetenschap* (Belanda). Dalam kategori keilmuan, yang dimaksud dengan sains adalah ilmu-ilmu kealaman atau *natural sciences*. Ilmu-ilmu kealaman merupakan ilmu yang mempelajari fenomena-fenomena alam semesta dengan segala isinya. Kelompok ilmu yang termasuk dalam *natural sciences* adalah ilmu-ilmu dasar (*basic sciences*) yang disebut pula dengan ilmu-ilmu murni (*pure sciences*), seperti biologi, kimia, fisika, dan astronomi dengan segala

¹³ Asy-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, Jilid II, hlm. 275.

¹⁴ Kutbuddin Aibak, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 176.

¹⁵ Al-Hiti, *Mababis al-'Illat fi al-Qiyas Inda al-Ushuliyyin*, (Beirut: Dar al-Basyar al-Islamiyah, t.t.), hlm. 335.

cabangnya. Derivasi dari *basic sciences* adalah *applied sciences* atau ilmu-ilmu terapan, yaitu farmasi, kedokteran, pertanian, optometri, dan lain-lain.¹⁶

Menurut Baiquni, definisi sains adalah himpunan pengetahuan manusia tentang alam yang disimpulkan secara rasional dari hasil analitis kritis terhadap data-data pengukuran yang diperoleh melalui observasi pada fenomena-fenomena alam. Sedangkan Lafferty dan Rowe mendefinisikan sains dengan:

any systematic field of study or body of knowledge that aims, -through experiment, observation and deduction-, to produce reliable explanation of phenomena with reference to the material or physical world.

Menurut Morris, sains adalah *the systematic observation of natural events and conditions in order to discover facts about them and to formulate laws and principles based on these facts.*¹⁷ Unsur-unsur terpenting dalam pengembangan sains adalah observasi, pengukuran (*measurement*), eksplanasi dan verifikasi.

Dalam Islam, ilmu pengetahuan merupakan bagian dari wahyu Allah SWT yang diberikan kepada para Nabi-Nya untuk membangun peradaban manusia di muka bumi. Ilmu pengetahuan menjadi bekal bagi umat Islam untuk menjalankan tugas kekhalifahannya. Banyak sekali ayat-ayat Al-Qur'an yang menyeru, mendorong, dan menganjurkan penggalian ilmu pengetahuan, seperti penghormatan terhadap kaum ulama dan ilmuan,¹⁸ instruksi untuk mengajarkan dan menyebarkan ilmu, memberikan penjelasan tentang etikanya,¹⁹ dan kegunaan alam sebagai media observasi bagi manusia.²⁰

Al-Qur'an juga mengandung banyak informasi tentang fenomena-fenomena alam yang disebut dengan ayat-ayat *kauniyah*. Informasi dalam ayat-ayat kauniyah ini kesemuanya sangat cocok dengan teori saintifik

¹⁶ Selengkapnya baca Umar A Janie, "Ilmu Pengetahuan dan Teknologi dalam Perspektif Pemikiran Islam", dalam M. Amin Abdullah dkk., *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum, Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), hlm. 106.

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 107.

¹⁸ lihat QS. Ali Imran [3]: 3.

¹⁹ lihat QS. al-Isra [17]: 36, al-Mujadalah [58]: 11, al-Baqarah [2]: 151.

²⁰ lihat QS. al-Jatsiyah [45]: 13.

yang paling mutakhir. Jumlah ayat yang berkenaan dengan fenomena-fenomena alam/biologi adalah lima kali lebih banyak dibandingkan dengan ayat-ayat yang terkait dengan syari'at. Ayat-ayat yang berkaitan dengan syari'at hanya sekitar 150 ayat, sedangkan yang terkait dengan sains ada 756 ayat.

Terhadap teori sains, Al-Qur'an memberikan gambaran skala ilmu pengetahuan atau sains secara berurutan, yaitu: '*ilmu al-yaqin* (QS. at-Takatsur [106]: 5), '*Ain al-yaqin* (QS. at-Takatsur [106]: 7), dan '*Haqq al-yaqin* (QS. al-Haqqah [69]: 51). Ketiga bentuk pengetahuan ini harus dikembangkan berkonsistensi secara struktural agar tidak terjadi kontroversi dalam aplikasinya.²¹ Dalam catatan sejarah, peranan Islam dalam mendorong dan mengembangkan sains terjadi pada abad ke-7 sampai abad ke-14 M. Peradaban Islam pada masa ini mencapai puncak dengan munculnya para pionir dalam bidang sains, seperti: al-Khawarizmi (ahli Matematika dan Aljabar), Ibn al-Haitsam (Fisika-Optika), al-Biruni (Fisika-Astronomi), dan Ibnu Sina (Kedokteran).

Fakta-fakta di atas menjelaskan bahwa sejak awal Islam selalu mengintegrasikan sains ke dalam segala aspek kehidupan manusia. Sains menjadi bagian yang tak terpisahkan dari pengembangan keilmuan dalam Islam dan menjadi alat atau media untuk melaksanakan tugas-tugas kekhalifahan manusia. Hanya saja pada era kemunduran (yang dimulai pada paruh terakhir abad XIV M) pengembangan sains menjadi mandek dan tereliminir dari kajian keagamaan. Hal ini sangat dipengaruhi oleh situasi politik dan ekonomi umat Islam yang tidak menentu, di samping juga berbagai sebab internal lainnya. Dari sinilah kemudian terjadi dikotomi ilmu pengetahuan yang memisahkan antara ilmu agama dengan ilmu umum (sains). Dikotomi ini semakin diperparah dengan dimasukkannya ideologi dan unsur-unsur non ilmiah yang justru semakin melebarkan jurang pemisah antara keduanya.

D. Membangun dan Mengembangkan Fiqh Sains

Perkembangan sains dan teknologi pada masa kini berdampak pada munculnya problem-problem baru dalam kehidupan masyarakat,

²¹ Kamsul Abraha, "Epistemologi dan Paradigma Keterpaduan Iptek dan Islam dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sunnah", dalam Amin Abdullah dkk., *Menyatukan Kembali...*, hlm. 101.

termasuk kehidupan keagamaan. Hal ini dikarenakan wilayah sains merambah ke berbagai bidang yang dianggap menyentuh sisi sensitif keyakinan manusia. Kemajuan teknologi dalam hal rekayasa genetika dan bioteknologi memaksa para agamawan untuk berpikir dan mengkaji ulang konsep-konsep yang selama ini dianggap mapan.

Munculnya bayi tabung, cloning, transplantasi organ tubuh, mendorong para ulama untuk membuka kembali kitab-kitab tafsir dan fiqhnya. Bahkan kemudian mereka harus memberikan reinterpretasi dan mencari rumusan baru dari ayat-ayat Al-qur'an maupun sunnah nabi. Hal ini karena dalam kitab-kitab lama permasalahan tersebut tidak ada penjelasannya. Ijtihad dilakukan dalam rangka memberikan jawaban atas berbagai permasalahan yang muncul sebagai imbas kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Kebutuhan akan ijtihad bagi ummat Islam merupakan kebutuhan abadi, selama di masyarakat terjadi perkembangan dan perubahan, selama syari'at Islam masih cocok di setiap masa dan tempat serta masih harus menetapkan hukum dari suatu permasalahan.²² Perubahan sosial dalam kehidupan sebagai akibat revolusi industri dan kemajuan teknologi merupakan *raison d'être* perlunya ijtihad kontemporer. Ijtihad yang dilakukan pun ternyata bermasalah, karena tidak semua ulama memahami bagaimana cara kerja sains tersebut. Sehingga diupayakan ijtihad kolektif yang juga melibatkan ahli-ahli sains disamping tentu saja ahli-ahli agama. Di sinilah kemudian terjadi inovasi terhadap ijtihad dan syarat-syaratnya. Penguasaan akan pengetahuan modern, terutama sains dan teknologi, menjadi suatu keharusan bagi para mujtahid.

Kemajuan sains juga memaksa para ulama melihat kembali konsep-konsep yang dikembangkan ulama terdahulu terutama dari sisi relevansinya dengan situasi kekinian. Rekonsepsi ini penting karena sejumlah masalah muncul sebagai akibat munculnya teknologi baru, yang mempengaruhi konsep-konsep yang berhubungan dengan masalah ibadah dan muamalah. Di sisi lain, kebutuhan akan metode yang sistematis dan holistik dalam kajian usul fiqh sangat mendesak. Hal ini dapat dikembangkan dari analisis kasus-kasus baru, statemen-statemen logis menuju eksplanasi fenomena baru dalam term sistem yang holistik.

²² Yusuf al-Qaradlawi, *Ijtihad dalam Syari'at Islam, Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer*, terj. Achmad Syathori (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 132.

Kemajuan sains dan teknologi merupakan fenomena baru yang penyelesaiannya dapat dikembangkan dari analisis kasus yang sudah ada dalam kitab-kitab fiqh.

Reinterpretasi dan rekonsepsi terhadap hasil karya fuqaha dapat dilakukan melalui dua level, yaitu ijthad *tarjibi intiqa'i* dan ijthad *ibdai insyai*.²³ Ijthad *tarjibi intiqa'i* adalah penyeleksian terhadap berbagai pendapat fuqaha yang sudah ada untuk dipilih yang lebih relevan dan bermaslahah dengan situasi kekinian. Kekayaan pemikiran Islam klasik tidak selalu *out of date*, tetapi dapat dikaji ulang untuk melihat bagaimana semangat pemikiran yang ada dalam setiap pemikirannya. Kitab-kitab fiqh dapat dijadikan sebagai *strating point* untuk melakukan ijthad.

Ijthad *ibda'i insyai* digunakan ketika konsep-konsep dalam fiqh lama tidak membahas persoalan yang sedang diijthadi. Fungsi dan kegunaan ijthad level ini adalah memberi jawaban baru atas problem yang belum pernah terjadi pada masa sebelumnya. Dalam kajian usul fiqh, telah dikembangkan mekanisme khusus untuk mengatasi problema baru, seperti qiyas, maslahah, dan 'urf. Keberadaannya menunjukkan bahwa usul fiqh merupakan teori yang *open-sistem*, *living sistem*, yang mampu berinteraksi dengan lingkungan eksternal.²⁴ Oleh karena itu, metode-metode ini perlu dikembangkan lagi untuk menjadikan hukum Islam memiliki fleksibilitas dengan perkembangan dan perubahan masyarakat yang begitu cepat.

Ijthad model *ibdai-insyai* dapat memanfaatkan dalam proses penetapan hukum yang dipraktekkan oleh para fuqaha klasik, terutama dalam penalaran *ta'lily*-nya, yakni penalaran yang menggunakan 'illat yang terkandung dalam nash sebagai alat utamanya. 'Illat itu sendiri adalah suatu keadaan atau sifat yang jelas, dapat diukur dan mengandung relevansi sehingga kuat dugaan dijadikan sebagai dasar penetapan hukum.²⁵ Penalaran ini dapat dimanfaatkan untuk melihat kembali 'illat yang digunakan oleh para fuqaha dalam keputusan hukumnya. 'Illat tersebut kemudian dilihat kembali relevansinya dengan perkembangan sains yang terjadi, untuk melihat apakah harus terjadi perubahan

²³ *Ibid.*, hlm. 149.

²⁴ Jasser Auda, *Maqasid as-Syari'ah*, hlm. 48.

²⁵ Al Yasa Abubakar, "Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya", dalam Tjun Surjaman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran dan Praktek* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), hlm. 179.

penetapan *'illat* atau tidak. Hal ini penting mengingat kedudukan *'illat* sangat mempengaruhi ada tidaknya sebuah hukum.

Dapat disimpulkan bahwa *'illat* memiliki kedudukan sebagai sesuatu yang menyebabkan adanya hukum,²⁶ sedangkan keberadaan hukum tersebut memiliki motif-motif tertentu yang tujuannya adalah untuk merealisasikan kemaslahatan dan menolak kerusakan.²⁷ Oleh karena itu, penetapan hukum berdasarkan *'illat* harus selaras dengan tujuan pensyari'atan sebagaimana yang terkandung dalam *nash*. Sehingga penemuan *'illat* hukum memerlukan kajian historis-sosiologis-antropologis, atau dalam kajian *ulum al-qur'an* dikenal dengan *'ilmu asbab an-nuzul*.

Penggunaan *'illat* dalam proses penetapan hukum perlu dikembangkan ke arah yang sistematis dan holistik. Konsep *'illat* pada dasarnya memiliki signifikansi dengan konsep *maqasid asy-syari'ah*, meskipun dalam kajian fiqh dibedakan penggunaannya. Kriteria *'illat* dalam konsep ulama klasik dan pertengahan sangat rigid. Fuqaha mempersyaratkan bahwa *'illat* haruslah sesuatu yang eksak, terukur, dan konstan terhadap perubahan waktu dan tempat. Meskipun demikian, tidak semua fuqaha sepakat dalam masalah ini, termasuk Ibn Qudamah, fuqaha terkemuka dari mazhab Hambali.²⁸

Kriteria *'illat* yang eksak dalam pandangan para fuqaha dipengaruhi oleh logika Yunani, khususnya Aristoteles. Implikasinya, banyak para fuqaha yang dalam ijtihadnya mendahulukan deduksi (*istimbat*) daripada induksi (*istiqra'*). Induksi dianggap cara yang tidak *feasible* bagi kepastian logika. Atas alasan inilah, metode *istiqra'* tidak banyak digunakan oleh para fuqaha.

Penggunaan metode induksi dalam ijtihad memungkinkan terbentuknya sistem hukum yang holistik, karena mendekati *'illat*

²⁶ Abu Ishaq Ibrahim Ibn 'Ali Asy-Syirazi, *al-Luma' fi Ushul al-Fiqh* (Semarang: Toha Putra, t.th), hlm. 56.

²⁷ Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam, Membongkar konsep Al-Istiqra' al-Ma'nawi Asy-Syatibi* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), hlm. 137.

²⁸ Ibn Qudamah memberikan argumen penolakan keharusan *'illat* harus eksak dan konstan dengan mengambil contoh kasus sakit sebagai *'illat* untuk tidak berpuasa. Sakit bukanlah sesuatu yang eksak, karena sakit sangat variatif, dalam arti tidak semua sakit berkaitan dengan ketidakmampuan berpuasa. Lihat dalam Abdullah Ibn Qudamah al-Maqdisi, *Al-Mughni fi Fiqh al-Imam Ahmad Ibn Hanbal al-Shaibani*, vol. 3 (Beirut: Dar al-Fikr, 1985), hlm. 42.

kepada *maqasid*. Konsep *maqasid* merupakan hasil induksi dari beberapa dalil *nash*, sehingga tetap memiliki legitimasi yuridis. Oleh karena itu, kategori *maslahah mu'tabarah* dan *maslahah mursalah* dapat dimerges dalam satu kategori, karena pembedaan masalah tersebut hanya berdasarkan eksplisit dan implisitnya masalah dalam *nash*. Padahal, dari sisi sumbernya, kedua kategori masalah tersebut sama-sama berasal dari pemahaman terhadap *nash*.

Sejumlah konsep fiqh klasik yang perlu ditinjau ulang terkait dengan kemajuan sains antara lain adalah: konsep *majlis*, *iddah*, *safar*, dan *haidl*. Konsep *majlis* merupakan konsep yang selalu digunakan dalam membahas masalah transaksi dalam fiqh muamalah (jual beli) dan *munakabat* (perkawinan).²⁹ *Majlis* dalam konsep fiqh diartikan sebagai tempat di mana kedua pihak yang melakukan transaksi berada dalam satu tempat, saling berhadapan, dan dapat berkomunikasi secara langsung, sehingga pelaksanaan ijab qabul tidak terhalang.

Konsep *majlis* ini tentu saja menjadi perlu ditelaah lagi ketika model jual beli pada saat ini berkembang dengan pesatnya. Jual beli di swalayan, di mana pembeli tidak berhadapan dengan penjual aslinya, jual beli via internet, via telepon, dan sebagainya. Model jual beli seperti ini dapat terjadi tanpa harus menghadirkan penjual dan pembeli dalam satu tempat. Kedua pihak hanya mengandalkan komunikasi dengan memanfaatkan peralatan atau teknologi yang dapat mempertemukan mereka.

Demikian juga dalam fiqh *munakabat* muncul persoalan tentang bagaimana hukumnya nikah melalui telepon atau jaringan internet. Kedua pihak, calon mempelai pria dan wali mempelai wanita, tidak berada pada satu tempat tetapi dapat berkomunikasi langsung satu sama lain. Persoalan ini tentu saja memerlukan keputusan yang tepat karena menyangkut sah tidaknya pernikahan yang dilakukan. Disinilah kemudian penting untuk melakukan redefinisi terhadap konsep *majlis*, dengan tentu saja mencari '*illat* yang tepat, riil, dan logis dengan cara mendeduksinya dari beberapa dalil yang relevan.

Kedua, dalam masalah *iddah* bagi wanita yang ditalak suaminya. *Iddah* adalah masa tunggu yang wajib dipenuhi oleh wanita yang tertalak.

²⁹ Konsep *majlis* termasuk bagian dari *sigbat* akad yang menjadi salah satu rukun jual beli. Lihat Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Jilid 12, terj. Kamaluddin A. Marzuki (Bandung: Al-Ma'arif, 1996), hlm. 50

Al-Qur'an menetapkan lamanya masa *iddah* ini adalah tiga kali suci/haidh.³⁰ Selama masa itu wanita yang tertalak tidak boleh melakukan pernikahan dengan orang lain. Para ulama berpendapat bahwa '*illat*' adanya masa iddah adalah untuk mengetahui kondisi rahim si wanita, apakah hamil atau tidak. Di samping itu juga untuk mengembalikan kondisi psikis wanita pasca perceraian yang mengakibatkan kondisi kejiwaannya labil.

'*Illat* yang pertama dari iddah tentu saja menjadi kurang relevan pada masa sekarang. Tanpa harus menunggu masa iddah, seorang wanita dapat mengetahui apakah dirinya hamil atau tidak dengan menggunakan alat *test pack* atau melakukan USG (*ultrasonography*). Alat ini dalam waktu kurang dari lima menit dapat mengetahui kondisi rahim perempuan. Sedangkan jika '*illat* kedua yang digunakan, seharusnya iddah tidak hanya berlaku bagi wanita, tetapi juga untuk laki-laki. Tetapi mengapa dalam ayat tersebut hanya wanita (*muthallaqaat*) yang diharuskan menempuh masa iddah?³¹

Ketiga, dalam penentuan *safar* yang terkait dengan pemberlakuan hukum *rukhsah* berupa meng-*qashar* shalat. Menurut ulama klasik, sebagaimana dinyatakan dalam kitab-kitab fiqhnya, seorang musafir dapat meng-*qashar* shalat ketika dia menempuh perjalanan (*safar*) sejauh kurang lebih 83 kilometer (versi Syafi'iyah) atau sehari semalam (versi Hanafiyah). Ibnu Hajar membatasi *safar* sejauh 3 mil atau satu *farsakh* (5541 meter) berdasarkan hadis nabi.

Pembatasan jarak perjalanan di atas tentu didasarkan pada kondisi dan situasi transportasi masa itu. Seorang musafir yang menempuh jarak tersebut dianggap sudah menemukan kesulitan atau kepayahan dalam perjalanannya sehingga dia berhak untuk mendapatkan keringanan dalam menjalankan ibadahnya sesuai ketentuan Al-Qur'an. Dengan demikian, unsur kesulitan (*masyaqqah*) dalam perjalanan menjadi '*illat* diperbolehkannya meng-*qashar* shalat.

³⁰ QS. Al-Baqarah: 228. Al-qur'an membedakan lamanya masa iddah bagi wanita yang tertalak, dengan kategori: (1) ditalak tapi belum pernah disetubuhi tidak ada masa iddahnya (QS. Al-Ahzab: 49), (2) ditinggal mati suaminya, masa iddahnya 4 bulan 10 hari (QS. Al-Baqarah: 234), (3) wanita menopause masa iddahnya 3 bulan (QS. At-Thalaq: 4), dan (4) wanita hamil masa iddahnya sampai melahirkan (QS. At-Thalaq: 4).

³¹ Lihat bunyi ayat QS Al-Baqarah: 228

Kemajuan sains dan teknologi pada masa sekarang mengharuskan para ulama dan intelektual untuk merumuskan ulang ketentuan tentang jarak safar. Kecanggihan alat transportasi mengubah kondisi perjalanan seorang musafir. Jarak jauh tidak selamanya mengakibatkan kesulitan atau kepayahan, tergantung alat transportasi apa yang digunakan. Disinilah perlu merekonsepsi lagi tentang definisi *safar* untuk merumuskannya kembali sesuai kondisi kekinian.

Keempat, dilarangnya wanita haidl untuk memasuki tempat ibadah (masjid). Alasannya adalah adanya kekhawatiran darah haidlnya akan menetes dan mengotori masjid sehingga akan mengurangi kesucian masjid. Kemajuan teknologi sekarang menemukan alat pembalut yang memiliki kapasitas super (anti tembus darah haidl) dan menjamin kenyamanan beraktivitas bagi wanita haidl. Jika sekiranya '*illat* dilarangnya wanita haidl masuk masjid adalah kekhawatiran mengotori masjid, maka '*illat* tersebut menjadi hilang dengan ditemukannya pembalut tadi. Di sinilah perlunya mengkaji lagi apa sebenarnya '*illat* yang dituju oleh nash. Mungkinkah alasannya sekedar kekhawatiran saja, atau ada alasan lain yang lebih riil, logis, dan relevan?

Beberapa kasus di atas menunjukkan bahwa upaya meninjau ulang ketentuan dan konsep-konsep dalam fiqh sangat penting. Karena pada dasarnya ketentuan fiqh dirumuskan dengan pertimbangan-pertimbangan yang sifatnya rasional. Ketentuan dalam fiqh secara ontologis berasal dari pendapat seorang ulama yang kemudian diikuti oleh ulama lainnya dan disepakati oleh sebagian umat Islam.

Epistemologi pemikiran fiqh dipengaruhi oleh situasi masyarakat, kondisi geografis, serta subjektivitas sang faqih sendiri. Pengaruh tersebut tentu saja akan berbeda-beda pada setiap faqih, karena perbedaan tempat, waktu, dan pemahaman terhadap *nash*. Inilah bentuk kerelatifan kebenaran fiqh yang selalu menyebabkan keragaman pendapat meskipun berpijak pada *nash* yang sama.

Secara aksiologis, pendapat-pendapat dalam fiqh ditujukan untuk menyelesaikan berbagai persoalan kemasyarakatan pada zamannya. Fuqaha berusaha memahami dan menafsirkan *nash* dengan melihat teks dan konteks. Hasil ijtihad mereka kemudian dituangkan dalam kitab-kitab fiqh yang masih dapat kita jumpai pada masa sekarang. Dengan demikian, orientasi pada penyelesaian masalah merupakan pendorong utama para ulama melakukan ijtihad.

Atas dasar pemikiran di atas, menjadi hal yang urgen untuk melakukan ijtihad kontemporer. Perkembangan sains dan teknologi menjadi penyebab munculnya persoalan yang memerlukan jawaban. Penyelesaian terhadap persoalan ini dapat dilakukan dengan meninjau kembali konsep-konsep fiqh klasik untuk menemukan dasar pijakan (*'illat*) dari pendapat mereka. Elaborasi terhadap penalaran *ta'lily* menjadi sangat penting untuk mengembangkan fiqh yang berbasis sains dan teknologi.

Setiap ketentuan dalam *nash* pada dasarnya memiliki tujuan atau *maqashid asy-syari'ah* yang bertumpu pada kemashlahatan manusia. Oleh karena itu, perlu untuk mencari dan menemukan *maqashid asy-syari'ah* dengan senantiasa memadukan teks dengan konteks, baik konteks masa lalu (ketika *nash* tersebut diwahyukan) maupun konteks kekinian (di mana persoalan itu muncul dan memerlukan jawaban). Pemaduan teks dan konteks akan memunculkan *'illat* yang menjadi pijakan untuk menemukan *maqashid asy-syari'ah*. Usaha ini perlu didukung dengan kerangka teoretik yang mampu mengintegrasikan persoalan teologis dengan persoalan sosiologis. Kajian interdisipliner maupun multidisipliner menjadi suatu keharusan untuk menyusun kerangka berpikirnya. Hal inilah yang dilakukan oleh para ulama abad kedua hijriah yang mampu menghantarkan umat Islam ke puncak peradaban dunia.

E. Penutup

Fiqh pada dasarnya adalah jembatan yang menghubungkan antara *nash* (wahyu) dengan realitas masyarakat. Fuqaha sangat berjasa dalam mengkonstruksi jembatan ini yang sampai sekarang dapat kita manfaatkan. Konstruksi epistemologis para fuqaha tentu saja dipengaruhi oleh bahan baku atau materiil yang ada pada zamannya sehingga bersifat relatif. Para ulama dan intelektual sekarang berkewajiban meninjau kembali konstruksi tersebut, untuk kemudian mengkonstruksi ulang dengan menggunakan materiil yang baru dan relevan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zahrah, Muhammad, *Ushu al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, t.t.
- Al-Amidi, Saifuddin Abu al-Hasan 'Ali Ibn Abi 'Ali Ibn Muhammad, *Al-Ihkam fi Ushul al-Abkam*, Jilid III, Kairo: M. Ali subaih, 1967
- Al-Ghazali, Muhammad, *Al-Mustashfa*, Kairo: Al-Jundi, 1971
- al-Haj, Ibn Amir, *at-Taqrir wa al-Tabbir fi 'Ilm Usul al-Fiqh*, Vol. 2, Beirut: Dar al-Fikr, 1996 Al-Hiti, *Mababis al-'illat fi al-Qiyas Inda al-Ushuliyin*, Beirut: Dar al-Basyar al-Islamiyah, t.t.
- al-Jauziyah, Ibnu Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in*, Jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, 1977
- al-Jurjani, Muhammad, *Al-Ta'rifaat*, Jeddah: Al-Haramain, t.t.
- al-Maqdisi, Ibn Qudamah, Abdullah, *Al-Mughni fi Fiqh al-Imam Ahmad Ibn Hanbal al-Shaibani*, vol. 3, Beirut: Dar al-Fikr, 1985. Al-Syarakhshy, *Ushul al-Syarakhshy*, Jilid II, Kairo: Dar al-Kitab al Arabi, t.t.
- Al-Qaradlawi, Yusuf, *Ijtihad dalam Syari'at Islam, Beberapa Pandangan Analitis tentang Ijtihad Kontemporer*, terj. Achmad Syathori, Jakarta: Bulan Bintang, 1987
- Al Yasa Abubakar, "Beberapa Teori Penalaran Fiqh dan Penerapannya", dalam Tjun Surjaman (ed.), *Hukum Islam di Indonesia, Pemikiran dan Praktek*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994
- Asy-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa al-Gharnati, *Al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari'ah*, Jilid I dan II, Beirut: Dar al-Fikr, t.t
- Asy-Syirazi, Abu Ishaq Ibrahim Ibn 'Ali, *al-Luma' fi Ushul al-Fiqh*, Semarang: Toha Putra, t.th.
- Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam, Membongkar konsep Al-Istiqra' al-Ma'nawi Asy-Syatibi*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008
- Hakim, Abdul Hamid, *Al-Bayan*, Jakarta: Sa'adiyah Putra, 1983

Ibn Mukram, Ibnu Mandzur al-Afriqi, Jalaluddin Muhammad, *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar al-Shadr, 1994.

Ibn Taymiyah, Ahmad, *Kutub wa Rasa'il wa Fatwa*, Abdul Rahman an-Najdi (ed), Vol. 13, Riyadh: Maktabah Ibn Taymiyah, t.th.

Jasser Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law, A Systems Approach* (Herndon USA: The International institute of Islamic Thought, 2008.

Kamsul Abraha, "Epistemologi dan Paradigma Keterpaduan Iptek dan Islam dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sunnah" dalam Amin Abdullah dkk., *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum, Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Suka Press, 2003

Kutbuddin Aibak, *Metodologi Pembaruan Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Jilid 12, terj. Kamaluddin A. Marzuki, Bandung: Al-Ma'arif, 1996

Umar A Janie, "Ilmu Pengetahuan dan Teknologi dalam Perspektif Pemikiran Islam", dalam M. Amin Abdullah dkk., *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum, Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Suka Press, 2003

Zuhaily, Wahbah, *Ushu al-Fiqh al-Islami*, Juz I, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.