

HUBUNGAN MAQĀSĪD AL SYARĪ'AH DENGAN METODE ISTINBĀTH HUKUM

Ali Mutakin

STAI Nurul Iman Parung Bogor
nabilamandor@gmail.com

Abstrak

Kemaslahatan sebagai inti dari Maqāṣid al-Syarī'ah, memiliki peranan penting dalam penentuan hukum Islam. Sebab hukum Islam diturunkan mempunyai tujuan untuk mewujudkan kemaslahatan umat baik di dunia maupun di akhirat. Dengan demikian sesungguhnya Maqāṣid al-Syarī'ah memiliki hubungan yang sangat erat dengan metode istinbath hukum, dengan kata lain bahwa setiap metode istinbath hukum berdasar pada kemaslahatan. Adapun cara yang digunakan oleh para ulama dalam menggali kemaslahatan tersebut ada dua macam yakni; Pertama metode Ta'liīlī (metode analisis substantif) yang meliputi Qiyas dan Istihsān. Kedua metode Istiṣlāhī (Metode Analisis Kemaslahatan) yang meliputi Al-Maṣālah al-Mursalāh dan al-Dharī'ah baik kategori sadd al-Ẓarī'ah maupun fath al-Ẓarī'ah.

Kata kunci: Maqāṣid al-Syarī'ah, Ta'liīlī, Istiṣlāhī

Abstract

The benefit, as the core of Maqāṣid al-ṣaria, has an important role in the determination of Islamic law, since the Islamic law was descended to secure the benefit for people in this world and hereafter. Thus, Maqāṣid al-Syaria is closely related to law development, serving as the basis of method of the law development. Some Islamic scholars have mentioned two ways of achieving the benefits, i.e. Ta'lili method (Substantive Analysis Method) and Istiṣlāhi (Benefit Analysis Method). Ta'lili includes Qiyas and Istihsan, while Istislahi covers al-Maṣlahah al-Mursalāh and al-Dharī'ah, either Sadd al-Ẓarī'ah or Fathal-Ẓarī'ah.

Keywords: Maqāṣid al-ṣari'a, ta'liīlī, Istiṣlāhī

A. Pendahuluan

Allah SWT sebagai pembuat syariat tidak menciptakan suatu hukum dan aturan di muka bumi ini tanpa tujuan dan maksud begitu saja, melainkan hukum dan aturan itu diciptakan dengan tujuan dan maksud tertentu. Syariat diturunkan oleh Allah pada dasarnya bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan hamba sekaligus untuk menghindari kerusakan, baik di dunia maupun di akhirat.

Semua perintah dan larangan Allah yang terdapat dalam al-Qur'an, begitu pula perintah dan larangan Nabi Muhammad SAW yang ada dalam Hadits, yang diasumsikan ada keterkaitan dengan hukum memberikan kesimpulan bahwa semuanya mempunyai tujuan tertentu dan tidak ada yang sia-sia. Semuanya mempunyai hikmah yang mendalam, yaitu sebagai rahmat bagi umat manusia.¹

Menurut al-Syāṭibi tujuan tersebut dapat dicapai manusia melalui dua hal. *Pertama* pemenuhan tuntutan syariat (*taklīf*), yaitu berupa usaha untuk menciptakannya (*wujud*) dengan melaksanakan perintah-perintah (*awāmir*) dan mempertahankan (*ibqā'*) dari kehancurannya dengan menjauhi larangan-larangannya (*nawāhi*) yang terkandung dalam *syarī'at* tersebut.²

Pada dasarnya inti dari tujuan syariat (hukum) atau *Maqāṣid al-Syarī'ah* adalah kemaslahatan umat manusia. Berkaitan dengan ini al-Syāṭibi menyatakan bahwa:

أَنَّ وَضْعَ الشَّارِعِ إِنَّمَا هُوَ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْعَاجِلِ وَالْآجِلِ مَعًا

¹ Lihat Ghafar ṣidiq, "Teori Maqāṣid al-Syarī'ah Dalam Hukum Islam", dalam Jurnal *Sultan Agung*, Vol XLIV No. 118 Juni-Agustus 2009, h. 120. Lihat pula La Jamaa, "Dimensi Ilahi dan Dimensi Insani dalam "Maqāṣid al-Syarī'ah" dalam Jurnal *Ilmu Syarī'ah dan Hukum* Vol. 45 No. II, Juli-Desember 2011, h. 1255-1256. Lebih lanjut mereka menjelaskan bahwa ini sesuai dengan firman Allah dalam surat al-Anbiya' ayat 107 tentang tujuan Nabi Muhammad SAW diutus di muka bumi ini, yaitu: "...dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi seluruh alam...". Ungkapan 'rahmat bagi seluruh alam' dalam ayat di atas diartikan dengan kemasalahatan umat. Dalam kaitan ini para ulama sepakat, bahwa memang hukum *ṣara'* itu mengandung kemaslahatan untuk umat manusia.

² Lihat Abu Iṣḥāq al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt Fī Uṣūl al-Syarī'ah*, (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyah, 2003), Juz II, h. 7. Lihat juga Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī Ilmi Uṣūl al-Fiqh* (Bayrut: Dār al-Kutub, 1999), Juz. II, h. 281-282.

³ Abu Iṣḥāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūli al-Syarī'ah*, h. 4.

“*Sesungguhnya syāri' (pembuat syariat) dalam mensyariatkan hukumnya bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan hambanya baik di dunia maupun di akhirat secara bersamaan*”

Jika diperhatikan dari pernyataan al-Syāṭibi tersebut, dapat ditarik simpulan bahwa kandungan *Maqāṣid al-Syarī'ah* adalah kemaslahatan manusia. Sejalan dengan pemikiran al-Syāṭibi tersebut Fathi al-Daryni menyatakan bahwa hukum-hukum itu tidaklah dibuat untuk hukum itu sendiri, melainkan dibuat untuk tujuan lain yakni kemaslahatan.⁴ Sedangkan Muhammad Abu Zahrah menegaskan bahwa semua ajaran yang dibawa oleh Islam mengandung maslahat yang nyata. Allah menegaskan bahwa ajaran Islam baik yang terkandung dalam al-Qur'an maupun Hadits Nabi merupakan rahmat, obat penyembuh dan petunjuk.⁵ Jadi, tujuan hakiki hukum Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan. Tak satu pun hukum yang disyariatkan baik dalam al-Qur'an maupun Hadits melainkan di dalamnya terdapat kemaslahatan.

Penekanan inti *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang dilakukan oleh al-Syāṭibi secara garis besar bertitik tolak dari kandungan ayat-ayat al-Qur'an yang menunjukkan bahwa hukum-hukum Allah mengandung kemaslahatan.⁶ Banyak ayat-ayat al-Qur'an maupun Hadits yang berhubungan dengan hukum, setelah disimpulkan menunjukkan bahwa semua hukum itu bermuara pada kemaslahatan, baik dalam rangka menarik atau mewujudkan kemanfaatan maupun menolak atau menghindari kerusakan.

B. *Maqāṣid al-Syarī'ah* Menurut Ahli Uṣūl al-Fiqh

Maqāṣid al-Syarī'ah merupakan kata majemuk (*idlaḥī*) yang terdiri dari dua kata yaitu *Maqāṣid* dan *al-Syarī'ah*. Secara etimologi, *Maqāṣid* merupakan bentuk jamak (plural) dari

⁴ Fathi Daryni, *al-Manāḥij al-Uṣūliyyah fī Ijtihād bi al-Ra'yi fī al-Tasyrī'* (Damsyik: Dār al-Kitāb al-Hadīts, 1975), h. 28.

⁵ Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, Saefullah Ma'sum (pent.) (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), cet. Ke-VIII, h. 552.

⁶ Ayat-ayat yang digunakan oleh al-Syāṭibi antara lain adalah: Surat al-Nisa' ayat 165, surat al-Anbiya' ayat 107 tentang pengutusan Rasul, surat Hud ayat 7, surat al-Dzāriyāt ayat 56, surat al-Mulk ayat 2 tentang penciptaan. Lihat Abu Iṣāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūli al-Syarī'ah*, h. 4.

kata *maqṣid*.⁷ yang terbentuk dari huruf *qāf*, *ṣād* dan *dāl*, yang berarti kesengajaan atau tujuan.⁸ Sedangkan kata *al-syarī'ah* secara etimologi berasal dari kata *syara'ayasyra'u syar'an* yang berarti membuat ṣari'at atau undang-undang, menerangkan serta menyatakan. Dikatakan *syara'a lahum syar'an* berarti ia telah menunjukkan jalan kepada mereka atau bermakna *sanna* yang berarti menunjukkan jalan atau peraturan.⁹

Sedangkan *syarī'ah* secara terminology ada beberapa pendapat. Menurut Asaf A.A. Fyzee menjelaskan bahwa *syarī'ah* adalah *canon law of Islam*, yaitu keseluruhan perintah Allah yang berupa nas-nas.¹⁰ Sedangkan Satria Effendi menjelaskan bahwa *syarī'ah* adalah *al-nuṣūṣ al-muqaddasah* yaitu naṣ yang suci yang terdapat dalam al-Qur'an dan *al-Hadits al-Mutawātirah*, yang belum tercampuri oleh pemahaman manusia.¹¹ sehingga cakupan *syarī'ah* ini meliputi bidang *i'tiqādiyyah*, *'amaliyah* dan *khuluqiyah*. Demikianlah makna *syarī'ah*, akan tetapi menurut ulama-ulama mutaakhirin telah terjadi penyempitan makna *syarī'ah*. Mahmud Syalthūth memberikan uraian tentang makna *syarī'ah*, bahwa *syarī'ah* adalah hukum-hukum dan tata aturan yang diṣari'atkan oleh Allah untuk hamba-hambanya agar dipedomani manusia dalam mengatur hubungan dengan Tuhan, dengan sesama antar manusia, alam dan seluruh kehidupan.¹² Sedangkan Ali al-Sayis menjelaskan bahwa *syarī'ah* adalah hukum-hukum yang diberikan oleh Tuhan untuk hamba-hambanya agar mereka percaya dan mengamalkannya demi kepentingan mereka di dunia dan akhirat.¹³

⁷ Muhammad Idris al-Marbawiy, *Kamus Idris al-Marbawiy; Arab-Melayu* (Bandung: al-Ma'arif, Juz 1, tt.), h. 136.

⁸ Lihat Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J. Milton Cowan (ed) (London: Mac Donald dan Evan Ltd, 1980), h. 767.

⁹ Lihat Hasbi Umar, *Nalar Fiqih Kontemporer* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), h. 36.

¹⁰ Asaf A.A. Fyzee, *The Outlines of Muhammadan Law* (Delhi: Idarah-I Adabiyat-I, 1981), 19-20

¹¹ Satria Effendi, "Dinamika Hukum Islam" dalam *Tujuh Puluh Tahun Ibrohim Hosen* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), h. 312.

¹² Mahmud Syalthūth, *Islām: 'Aqīdah Wa Syarī'ah* (Kairo: Dār al-Qalam, 1966), h. 12. Lihat juga M. Ali Hasan, *Perbandingan Madzhab* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), cet. IV, h. 5-6.

¹³ Ali al-Sayis, *Naṣ'ah al-Fiqh al-Ijtihādī wa al-Rūh* (Kairo: Majma' al-Islāmiyyah, 1970), h. 8.

Pengetahuan tentang pengertian *maqāṣid* dan *al-syarī'ah* secara etimologi dapat membantu kita menjelaskan pengertian *Maqāṣid al-Syarī'ah* secara terminologi, yaitu maksud atau tujuan-tujuan disyariatkannya hukum dalam Islam, hal ini mengindikasikan bahwa *Maqāṣid al-Syarī'ah* erat kaitannya dengan *hikmah* dan *'illat*.¹⁴

Sementara apabila kita berbicara *Maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai salah satu disiplin ilmu tertentu yang independen, maka tidak akan kita jumpai definisi yang konkret dan komprehensif yang diberikan oleh ulama-ulama klasik,¹⁵ sehingga akan kita dapati beragam versi definisi yang berbeda satu sama lain, meskipun kesemuanya berangkat dari titik tolak yang hampir sama. Oleh karena itulah, kebanyakan definisi *Maqāṣid al-Syarī'ah* yang kita dapati sekarang ini, lebih banyak dikemukakan oleh ulama-ulama kontemporer, seperti Tahir bin Asyūr yang membagi *Maqāṣid al-Syarī'ah* menjadi dua bagian, yaitu *Maqāṣid al-Syarī'ah al-'āmmah* dan *Maqāṣid al-Syarī'ah al-khaṣah*.

Bagian pertama ia maksudkan sebagai *hikmah*, dan rahasia serta tujuan diturunkannya *syarī'ah* secara umum yang meliputi seluruh aspek *syariat* dengan tanpa mengkhususkan diri pada satu bidang tertentu¹⁶. Sementara bagian kedua ia maksudkan sebagai seperangkat metode tertentu yang dikehendaki oleh *al-syāri'* dalam rangka merealisasikan kemaslahatan manusia dengan mengkhususkannya pada satu bidang dari bidang-bidang *syariat* yang ada,¹⁷ seperti pada bidang ekonomi, hukum keluarga. Sedangkan menurut 'Allal al-Fāsi adalah metode untuk mengetahui tujuan pensyariaan sebuah hukum untuk menjamin kemaslahatan dan mencegah kemafsadatan yang mengandung kemaslahatan untuk manusia.¹⁸

¹⁴ Ahmad al-Raisuni, *Naẓariyyāt al-Maqāṣid 'Inda al-Syaṭībī* (Rabat: Dār al-Amān, 1991), h. 67. Lihat juga Umar bin ṣālih bin 'Umar, *Maqāṣid al-Syarī'ah 'Inda al-Imām al-Izz ibn 'Abd al-Salām* (Urdun: Dār al-Nafa'z al-Naṣr wa al-Tauzi', 2003), h. 98.

¹⁵ Ahmad al-Raisuni, *Imam al-Syāṭībī's Teori Of The Higher Objectives and Intens Of Islamic Law* (London: Waṣington, 2005), cet. Ke-III, h. xxii.

¹⁶ Thahir ibn Asyur, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyah* (Kairo: Dār al-Salam, 2009), h. 50.

¹⁷ *Ibid.*, h. 154.

¹⁸ 'Allal al-Fāsi, *Maqāṣid Al-Syarī'ah al-Islāmiyah wa Makārimihā* (Dār al-Garb al-Islāmī, 1993), cet. Ke-III, h. 193.

Wahbah al-Zuhaili mengatakan bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* adalah nilai-nilai dan sasaran *syara'* yang tersirat dalam segenap atau bagian terbesar dari hukum-hukumnya. Nilai-nilai dan sasaran-sasaran itu dipandang sebagai tujuan dan rahasia *syarī'ah*, yang ditetapkan oleh *al-Syāri'* (pembuat syariat yaitu Allah dan Nabi Muhammad) dalam setiap ketentuan hukum.¹⁹ Sementara al-Syāṭibi menyatakan bahwa beban-beban *syarī'ah* kembali pada penjagaan tujuan-tujuannya pada makhluk. Tujuan-tujuan ini tidak lepas dari tiga macam: *dlarūriyyāt*, *hājiyyāt* dan *tahsīniyyāt*. *Al-Syāri'* memiliki tujuan yang terkandung dalam setiap penentuan hukum untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.²⁰

Terlepas dari perbedaan pendapat dalam mendefinisikan *maqāṣid al-syarī'ah* tersebut, para ulama *uṣūl al-fiqh* sepakat bahwa *maqāṣid al-syarī'ah* adalah tujuan-tujuan akhir yang harus terealisasi dengan diaplikasikannya syariat.²¹ Pengaplikasian syariat dalam kehidupan nyata (dunia), adalah untuk menciptakan kemaslahatan atau kebaikan para makhluk di muka bumi, yang kemudian berimbas pada kemaslahatan atau kebaikan di akhirat.

Pada masa awal pengembangan pemikiran hukum Islam, pembahasan *Maqāṣid al-Syarī'ah*, menempati posisi yang tidak terlalu signifikan, bahkan terkesan dikesampingkan. Para ulama (*uṣūliyyin*) sebatas menempatkannya pada tulisan-tulisan tambahan saja pada hukum-hukum suatu mazhab.²²

Berbicara lebih dalam, pemikiran hukum Islam telah diikat oleh perhatian para ulama, hukum Islam hanya dikaitkan dengan kajian *uṣūl al-fiqh* dan *qawā'id al-fiqh* yang hanya berorientasi pada

¹⁹Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* (Damaskus: Dār al-Fikri, 1986), cet. Ke-II, h. 225.

²⁰Al-Syāṭhibī, *Al-Muawāfaqat Fi Uṣūl al-Syari'ah*, h. 3.

²¹Mohammad Darwis, "Maqāṣid al-Syarī'ah dan Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam Perspektif Jasser Auda" dalam M. Arfan Mu'ammam, Abdul Wahid Hasan, *et. Al. (Ed), Studi Islam Perspektif Insider/Outsider* (Jogjakarta: IRCiSoD, 2012), h. 395. Lihat juga Muhammad Faisol, "Pendekatan Sistem Jasser Auda Terhadap Hukum Islam: Kearah Fiqh Post-Postmodernisme" dalam KALAM, Volume VI, No. 1, Juni 2012, h. 39-64.

²²Pada awalnya kajian *Maqāṣid al-Syarī'ah* lebih dikenal dengan sebutan *maṣāliḥ jama'* dari *maṣlahah*. Sedangkan kajian *maṣlahah* oleh para Uṣūliyyīn (para pakar *uṣūl al-fiqh*) dapat ditemukan ketika mereka membicarakan tentang *hikmat* dan *'illat* ditetapkannya suatu hukum.

teks dan bukan pada makna dibalik teks. Seharusnya kajian *uṣūl al-fiqh*, *qawā'id al-fiqh* dan *Maqāṣid al-Syari'ah* merupakan tiga hal yang menjadi unsur-unsur sebuah sistem yang tidak terpisahkan dan berkembang dalam garis linear yang sama. *Uṣūl al-fiqh*, merupakan metodologi yang harus diaplikasikan untuk menuju sebuah hukum Islam, *qawā'id al-fiqh* merupakan pondasi dasar bangunan hukum Islam yang ada, sedangkan *Maqāṣid al-Syari'ah* merupakan nilai-nilai dan spirit atau ruh yang berada pada hukum Islam itu sendiri.

Al-Juwaini²³ oleh para Uṣūliyyin kontemporer dianggap sebagai ahli *uṣūl al-fiqh* pertama yang menekankan pentingnya memahami *Maqāṣid al-Syari'ah* dalam menetapkan sebuah hukum. Lewat karyanya yang berjudul *al-Burhān fī Uṣūl al-Ahkām* beliau mengembangkan kajian *Maqāṣid al-Syari'ah* dengan mengelaborasi kajian *'illat* dalam *qiyās*. Menurutnyanya *asal* yang menjadi dasar *'illat* dibagi menjadi tiga; yaitu: *Dlarūriyyāt*, *Hājiyyāt* dan *Makramāt* yang dalam istilah lain disebut dengan *tahsīniyyāt*.

Kerangka berfikir al-Juwaini tersebut dikembangkan oleh muridnya Muhammad bin Muhammad al-Ghazali (w. 505 H). Lewat karya-karyanya; *Syifā al-Ghalīl*, *al-Muṣṭhafā min 'Ilmi al-Uṣūl* beliau merinci maslahat sebagai inti dari *maqāṣid al-syari'ah* menjadi lima, yaitu: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Kelima maslahat ini berada pada tingkat yang berbeda sesuai dengan skala prioritas maslahat tersebut. Oleh karena itu beliau membedakannya menjadi tiga kategori; yaitu: peringkat *dlarūriyyāt*, *hajiyyāt* dan *tahsiniyyāt*.

Ahli *uṣūl al-fiqh* selanjutnya yang membahas secara spesifik *Maqāṣid al-Syari'ah* adalah 'Izzu al-Dīn bin 'Abdi al-Salām, tokoh *uṣūl* bermazhab Syafi'i. Melalui karyanya *Qawā'id al-Ahkām fī Maṣālih al-Anām*, beliau telah mengelaborasi hakikat maslahat dalam konsep *Dar'u al-Mafāsid wa Jalbu al-Manāfi'* (menolak atau menghindari kerusakan dan menarik manfa'at). Baginya maslahat tidak dapat terlepas dari tiga peringkat, yaitu *dlarūriyyāt*, *hājiyyāt* dan *tatimmāt* atau *takmilāt*.

²³ Nama Aslinya Abū al-Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah al-Juwaini yang kemudian dikenal dengan sebutan Imam al-Haramain (w.478 H).

Adapun ahli *uṣūl al-fiqh* yang membahas konsep *Maqāṣid al-Syarī'ah* secara khusus, sistematis dan jelas adalah Abu Iṣāq al-Syāṭibi (w 790 H) pada pertengahan abad ke-7, dari kalangan mazhab Maliki. Melalui karyanya yang berjudul *al-Muwāfaqāt*, dia menyatakan secara tegas bahwa tujuan Allah SWT mensyariatkan hukum-Nya adalah untuk kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, *taklīf* dalam bidang hukum harus bermuara pada tujuan hukum tersebut. Menurutnya maslahat adalah memelihara lima aspek pokok, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Dia juga membedakan peringkat maslahat menjadi tiga kategori, yaitu *dlarūriyyāt*, *hājiyyāt* dan *tatimmāt* atau *tahsīniyyāt*.

Pada abad ke-20, Muhammad Thāhir ibn 'Asyur (1879-1973 M) dari Tunisia dianggap sebagai tokoh *maqāṣid al-syarī'ah* kontemporer setelah al-Syāṭibi. Beliau telah mampu memisahkan kajian *Maqāṣid al-Syarī'ah* dari kajian *uṣūl al-fiqh*, yang sebelumnya merupakan bagian dari *uṣūl al-fiqh*.

C. Maqāṣid al-Syarī'ah dan Metode Istinbat Hukum Islam

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa inti *Maqāṣid al-Syarī'ah* pada dasarnya adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menghindari dari segala macam kerusakan, baik di dunia maupun di akhirat. Semua kasus hukum, yang disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an dan Sunnah maupun hukum Islam yang dihasilkan melalui proses ijtihad harus berdasarkan pada tujuan perwujudan *maṣlahah* tersebut.

Dalam kasus yang secara eksplisit dijelaskan oleh teks Al-Qur'an maupun Sunnah, maka kemaslahatan tersebut dapat dilacak dalam kedua sumber tersebut. Jika suatu maslahat disebutkan secara tegas dan eksplisit dalam teks, maka kemaslahatan itu yang dijadikan tolok ukur penetapan hukum, dan para ulama lazim menyebutnya dengan istilah *al-maṣlahah al-mu'tabarāt*. Lain halnya jika maslahat tersebut tidak dijelaskan secara eksplisit oleh kedua sumber tersebut, maka mujtahid harus bersikeras dalam menggali dan menentukan maslahat tersebut. Pada dasarnya hasil ijtihad mujtahid tersebut dapat diterima, selama tidak bertentangan dengan maslahat yang telah ditetapkan dalam kedua sumber tersebut. Jika terjadi pertentangan,

maka para ulama lazim menyebutnya sebagai *al-maṣlahah al-mulghah*.²⁴

Penggalian masalah oleh para mujtahid, dapat dilakukan melalui berbagai macam metode ijtihad. Pada dasarnya metode-metode tersebut bermuara pada upaya penemuan "masalah", dan menjadikannya sebagai alat untuk menetapkan hukum yang kasusnya tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an maupun Sunnah. Terdapat dua metode ijtihad yang dikembangkan oleh para mujtahid dalam upaya menggali dan menetapkan masalah. Kedua metode tersebut adalah metode *Ta'liil* (metode analisis substantif) dan metode *Istislahi* (Metode Analisis Kemaslahatan).²⁵

Untuk melihat lebih jauh hubungan antara *Maqāsid al-Syari'ah* dengan beberapa metode penetapan hukum, berikut akan dikemukakan satu persatu metode tersebut.

1. Metode *Ta'liil* (Metode Analisis Substantif)

Salah satu metode penggalian hukum adalah metode *ta'liil*. Yaitu analisis hukum dengan melihat kesamaan 'illat atau nilai-nilai substansial dari persoalan tersebut, dengan kejadian yang telah diungkapkan dalam nas. Metode yang telah dikembangkan oleh para mujtahid dalam bentuk analisis tersebut adalah *qiyās* dan *istihsan*.²⁶

a. Qiyās

Secara etimologi *qiyās* berarti ukuran, mengetahui ukuran sesuatu, membandingkan, atau menyamakan sesuatu dengan sesuatu yang lain. Sedangkan pengertian *qiyās* secara terminologi terdapat beberapa pendapat yang dikemukakan oleh ulama uṣūl. Namun menurut penulis meskipun redaksi yang digunakan berbeda antara yang satu dengan yang lain, tetapi mempunyai maksud yang sama. Di

²⁴Lihat Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos, 1995), h. 47. Lihat pula Fatimah Halim, "Hubungan Antara Maqāsid al-Syari'ah Dengan Beberapa Metode Penetapan Hukum (Qiyās Dan Sadd/Fath al-Dhari'ah)" dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 7. No. 2, Desember, 2010, h. 121-134.

²⁵Asafri Jaya Bakri, "Konsep Maqāsid al-Syari'ah Menurut al-Syāṭibī (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 184. Lihat pula H. Hasbi Umar, "Relevansi Metode Kajian hukum Islam Klasik Dalam Pembaharuan hukum Islam Masa Kini", dalam jurnal *Innovatio*, Vol. 6, No. 12, Edisi Juli-desember 2007, h. 318.

²⁶H. Hasbi Umar, "Relevansi Metode Kajian hukum Islam Klasik...", h. 318.

antaranya dikemukakan oleh ‘Abdul Karim Zaidān. menurutnya qiyās adalah:

الحاق ما لم يرد فيه نص على حكمه بما ورد فيه نص على حكمه في الحكم
لاشتراكهما في علة ذلك الحكم²⁷

“Menyamakan suatu kasus yang tidak terdapat hukumnya dalam nas dengan suatu kasus yang hukumnya terdapat dalam nas, karena adanya persamaan ‘illat dalam kedua kasus hukum tersebut”

Dari uraian tersebut dapat dipahami bahwa dalam qiyās terdapat beberapa unsur yang harus terpenuhi, unsur-unsur tersebut adalah ‘aṣl, far’, *hukmul al-aṣl*, dan ‘illat. Keempat unsur tersebut lazim disebut dengan rukun qiyās. Pembahasan tentang keempat rukun qiyās tersebut, rukun yang terakhir yakni ‘illat merupakan pembahasan yang paling penting, karena ada atau tidak adanya suatu hukum dalam kasus baru sangat tergantung pada ada atau tidaknya ‘illat pada kasus tersebut. Hal ini berdasarkan kaidah *al-hukm yadūru ma’a ‘illatihī wujūdan wa ‘adaman*.

Pembahasan tentang ‘illat perlu dibedakan antara pengertian ‘illat dan *hikmāt*. *Hikmāt* adalah manfaat yang tampak ketika *Syāri’* (Allah) memerintahkan sesuatu atau terhindarnya kerusakan ketika *Syāri’* melarang sesuatu. Sedangkan ‘illat adalah sifat lahir yang tetap (*mudlābit*) yang biasanya *hikmāt* terwujud di dalamnya.²⁸

Jadi perbedaan antara keduanya terletak pada peranannya dalam menentukan ada atau tidak adanya hukum, ‘illat merupakan, tujuan yang dekat dan dapat dijadikan dasar penetapan hukum, sedangkan *hikmāt* merupakan, tujuan yang jauh dan tidak dapat dijadikan dasar penetapan hukum.²⁹

Lain halnya menurut al-Syāhibī, beliau berpendapat bahwa yang dimaksud dengan ‘illat adalah *hikmāt* itu sendiri, dalam bentuk *maṣlahah* dan *mafsadah*, berkaitan dengan ditetapkannya perintah, larangan, atau kebolehan baik keduanya itu *zhāhir* atau tidak, *mundlābith* atau tidak. Dengan demikian, baginya ‘illat itu tidak lain

²⁷ ‘Abd al-Karīm Zaidān. *Al-Wajīz fī Syarḥ al-Qawā’id al-Fiqhiyyah*, (Damaskus: Muassasah al-Risālah Nāshirūn, 2011), h. 195.

²⁸ Muhammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (tt : Dār al-Fikr, tt.), h. 365.

²⁹ Faturrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, h. 49.

kecuali adalah *maṣlahah* dan *mafsadah* itu sendiri. Kalau demikian halnya, maka baginya hukum dapat ditetapkan berdasarkan *hikmāt* tidak berdasarkan *'illat*. Kalau dicermati lebih dalam, sebenarnya *hikmāt* dengan *'illat* mempunyai hubungan yang erat dalam rangka penetapan hukum. *Hikmāt* merupakan sifat yang lahir tetapi tidak *mundlābith*. *Hikmāt* itu baru akan menjadi *'illat* setelah dinyatakan *mundlābith*. Untuk itu maka perlu dicari indikator yang menerangkan bahwa *hikmāt* itu dapat dinyatakan *mundlābith*.³⁰

Terlepas dari perbedaan pendapat tersebut, yang pasti fokus *qiyās* adalah terletak pada *'illat*. Dari pernyataan inilah, maka secara langsung bisa dikatakan bahwa *qiyās* ada keterkaitan dengan tujuan ditetapkannya hukum Islam (*Maqāṣid al-Syarī'ah*). Sebab, salah satu cara memahami *Maqāṣid al-Syarī'ah* adalah dengan cara menganalisis *'illat* perintah (*amar*) dan larangan (*nahy*). Maksudnya Pemahaman *Maqāṣid al-Syarī'ah* bisa melalui analisis *'illat* hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah.

Syariat Islam diturunkan oleh Allah dan Rasul-Nya, selalu berdasarkan pada sifat keadilan, kemaslahatan dan selaras dengan akal sehat. Ooleh karena itu, *qiyās* sebagai salah satu metode penetapan hukum, hendaknya mengacu pada prinsip-prinsip tersebut yang pada intinya tidak bertentangan dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah* akan tetapi berusaha untuk merealisasikan *Maqāṣid al-Syarī'ah* itu sendiri.

b. Istihsān

Secara etimologi *Istihsān* berarti menganggap sesuatu baik. Sedangkan *Istihsān* secara terminologi banyak para ahli *uṣūl* yang memberikan definisinya. Di antaranya adalah Imam al-Sarakhsi seorang ulama ahli *uṣūl* dari mazhab Hanafi. Al-Sarakhsi mendefinisikan *Istihsān* sebagai berikut:

الاستحسان هو ترك القياس والعمل بما هو اقوى منه لدليل يقتضي ذلك
وفقا لمصلحة الناس³¹

³⁰Faturrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, h. 49.

³¹Al-Sarakhsi, *Uṣūl al-Sarakhsi* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), Jilid II, h. 200.

“*Istihṣān* adalah meninggalkan *qiyās* dan mengamalkan *qiyās* lain yang dianggap lebih kuat darinya karena adanya dalil yang menuntut serta kecocokannya pada kemaslahatan manusia”

Sedangkan menurut al-Bazdawi, *Istihṣān* adalah sebagai berikut:

هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه او هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه³²

“*Istihṣān* adalah berpaling dari *qiyās* ke *qiyās* lain yang lebih kuat darinya, atau mentakhsis *qiyās* berdasarkan dalil yang lebih kuat darinya”

Pada hakikatnya *Istihṣān* merupakan perpindahan dari *qiyās jalī* (yang jelas ‘illatnya) kepada *qiyās khafī* (yang samar ‘illatnya). Hal ini bisa terjadi karena, menggunakan *qiyās jalī* yang ‘illatnya dapat diketahui dengan jelas, namun dampaknya kurang efektif. Sebaliknya, menggunakan *qiyās khafī* walaupun ‘illatnya tidak dapat diketahui dengan jelas, namun dampak yang ditimbulkannya lebih efektif.³³ Atau mengecualikan dalil *kullī* (umum) berdasarkan dalil yang lebih kuat.

Contohnya kasus wakaf lahan pertanian. Menurut *qiyās jalī* wakaf tersebut disamakan dengan akad jual beli. Dalam jual beli yang terpenting adalah pemindahan hak milik dari penjual kepada pembeli. Yang oleh karenanya, hak pengairan dan hak membuat saluran air di atas tanah itu tidak diperoleh. Sebaliknya, menurut *qiyās khafī* wakaf tersebut disamakan dengan sewa menyewa. Dalam sewa menyewa yang terpenting adalah pemindahan hak guna mendapatkan manfaat dari pemilik barang kepada penyewanya. Begitu juga dengan wakaf, yang terpenting adalah bagaimana barang tersebut bisa dimanfaatkan. Lahan pertanian bisa dimanfaatkan, jika mendapatkan pengairan, maka hak pengairan dan hak membuat saluran berdasarkan *qiyās khafī* tersebut bisa diperoleh.

Jika dianalisis, ternyata *Istihṣān* secara metodologis merupakan alternatif penyelesaian masalah yang tampak tidak dapat diselesaikan

³²Abdul Karīm Zaidān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, h. 231.

³³Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, h. 51.

melalui metode qiyās yang pada satu sisi qiyās tersebut tidak sesuai dengan kepentingan masyarakat akibat dari kekakuannya. Kekakuan qiyās ini, nantinya akan membawa dampak terabaikannya tujuan pensyariaan hukum Islam (*maqāṣid al-ṣarī'ah*). Dengan demikian *isthṣān* merupakan metode alternatif yang menempati posisi sentral qiyās yang berupaya mewujudkan *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Sebagaimana yang dinyatakan al-Syathibī bahwa *Istiḥṣān* harus selalu berorientasi pada upaya mewujudkan *Maqāṣid al-Syarī'ah*. Serta mempertimbangkan dampak positif dan negatif dari penetapan suatu hukum yang lazim diistilahkan dengan *al-nazhār fī ma'ālāt*.³⁴

2. Metode *Istiṣlāhī* (Metode Analisis Kemaslahatan)

Sebagaimana metode lainnya, metode *Istiṣlāhī* merupakan metode pendekatan *istinbath* atau penetapan hukum yang permasalahannya tidak diatur secara eksplisit dalam al-Qur'an dan Sunnah. Hanya saja, metode ini lebih menekankan pada aspek maslahat secara langsung.³⁵ Metode analisis kemaslahatan yang dikembangkan oleh para mujtahid ada dua, yaitu *al-maṣlahah al-mursalah* dan *sadd al-ẓarī'ah* maupun *fath al-ẓarī'ah*.

a. *Al-Maṣlahah al-Mursalah*

Secara etimologi *al-maṣlahah al-mursalah* merupakan susunan *idlāfī* yang terdiri dari kata *al-maṣlahah* dan *al-mursalah*. *Al-maṣlahah* menurut Ibn Manzhūr berarti kebaikan.³⁶ Sedangkan *al-mursalah* sama dengan kata *al-muthlaqah* berarti terlepas. Berarti yang dimaksud *al-maṣlahah al-mursalah* adalah maslahat atau kemaslahatan itu tidak ada dalil tertentu yang membenarkan atau membatalkannya. Pengertian ini sejalan dengan apa yang dijelaskan oleh Muhammad Sā'id Ramdlān al-Būthi, bahwa Hakikat *al-maṣlahah al-mursalah* adalah setiap kemanfaatan yang tercakup ke dalam tujuan *syāri'* dengan tanpa ada dalil yang membenarkan atau membatalkan.³⁷

³⁴ Asafri Jaya Bakri, "Konsep Maqāṣid Al-Syarī'ah Menurut al-Syāthibī...", h. 197-198.

³⁵ H. Hasbi Umar, "Relevansi Metode Kajian hukum Islam Klasik Dalam Pembaharuan hukum Islam Masa Kini", h. 322.

³⁶ Ibnu al-Manzūr, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār al-Fikr, Juz II, 1972), 348

³⁷ Muhammad Sa'id al-Būthi, *Dawābit al-Mursalah fī al-Syāri'ah al-Islamiyyah*, h. 288.

Konsep *al-maṣlahah al-mursalah* sebagai salah satu metode penetapan hukum, dalam operasionalnya sangat menekankan aspek *maṣlahah* secara langsung. *Maṣlahah* bila dilihat dari sisi legalitas tektual terbagi menjadi tiga, yaitu:

1) *Maṣlahah al-Mu'tabarah*

Adalah jenis maṣlahat yang keberadaannya didukung oleh teks *ṣari'ah* (al-Qur'an maupun Sunnah). Maksudnya teks – melalui bentuk *'illat* – menyatakan bahwa sesuatu itu dianggap sebagai maṣlahat. Contohnya adalah fatwa 'Umar bin Khaththāb tentang hukuman bagi peminum minuman keras. Menurutny peminum minuman keras harus didera 80 kali. Hal ini di-qiyās-kan³⁸ dengan orang yang menuduh orang lain berbuat zina. Sebab jika orang sudah mabuk, maka ia tidak akan bisa mengontrol akalinya sehingga diduga akan mudah menuduh orang lain berbuat zina. Sesuai dengan teks al-Qur'an (Q.S. *al-Nūr*: 4) bahwa hukuman bagi orang yang menuduh orang lain berbuat zina adalah 80 kali dera. Oleh karena adanya dugaan tersebut, maka 'Umar menetapkan hukuman bagi peminum minuman keras disamakan dengan hukuman orang yang menuduh orang lain berbuat zina.

Model analogi atau qiyās seperti ini dianggap termasuk kemaslahatan yang legalitasnya didukung oleh teks. Maksudnya hukuman 80 kali dera bagi peminum minuman keras dianalogikan dengan hukuman orang yang menuduh orang lain berbuat zina, yang secara tektual dijelaskan dalam Al-Qur'an.

2) *Maṣlahah al-Mulghah*

Adalah jenis kemaslahatan yang legalitasnya ditolak bahkan bertentangan dengan teks syariat. Maksudnya sesuatu yang dianggap maṣlahat oleh manusia, tetapi teks syariat menolak atau menafikan kemaslahatan tersebut. Contohnya fatwa seorang *faqīh* tentang hukuman seorang raja yang melakukan hubungan badan di siang hari bulan Ramadan. Yaitu dengan berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai ganti dari memerdekakan budak. Menurut sang *faqīh*, memerdekakan budak tidak akan membuat efek jera si raja sehingga ia menghormati bulan Ramadan dan melaksanakan puasa. Hal ini

³⁸Maslahat yang keberadaannya dianggap (*al-Mu'tabarah*), termasuk kategori qiyās dalam arti luas. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, h. 432.

disebabkan kondisi kehidupan sang raja yang serba kecukupan sehingga dengan mudah memerdekakan budak. Hukuman berpuasa dua bulan berturut-turut dipilih oleh sang *faqīh*, karena dianggap dapat mewujudkan kemaslahatan yaitu akan membuat efek jera sang raja.

Kemaslahatan yang dikemukakan oleh sang *faqīh* tersebut, sekilas jika dilihat dari kaca mata manusia memang benar. Namun jika dilihat dari kaca mata teks syariat, maka kemaslahatan tersebut bertentangan dengan teks Sunnah. Sunnah menyatakan bahwa orang yang melakukan hubungan badan di siang hari bulan Ramadan dikenakan hukuman dengan memerdekakan budak, berpuasa dua bulan berturut-turut atau memberi makan 60 orang fakir miskin. Bentuk-bentuk hukuman tersebut dilaksanakan secara berurut. Pertama-tama memerdekakan budak, jika tidak mampu, maka berpuasa dua bulan berturut-turut, jika masih tidak mampu maka memberi makan 60 orang fakir miskin.

3) *Maṣlahah al-Mursalah*

Adalah jenis kemaslahatan yang legalitasnya tidak didukung dan tidak pula ditolak oleh teks syariat. Maksudnya suatu kemaslahatan yang posisinya tidak mendapatkan dukungan dari teks syariat dan tidak juga mendapatkan penolakan dari teks syariat secara rinci. Contohnya tindakan Abu Bakar yang memerintahkan kepada para sahabat yang lain untuk mengumpulkan Al-Qur'an menjadi satu *muṣaf*. Padahal tindakan ini tidak pernah ditemui di masa Rasulullah. Alasan yang mendorong tindakan Abu Bakar tersebut adalah semata-mata karena kemaslahatan. Yaitu menjaga Al-Qur'an agar tidak punah dan agar kemutawatiran Al-Qur'an tetap terjaga, disebabkan banyaknya para sahabat yang hafal Al-Qur'angugur di medan pertempuran.

Terkait dengan *Maṣlahah al-Mursalah* sebagai metode penetapan hukum, terdapat perbedaan pendapat tentang kehujujahan *Maṣlahah al-Mursalah* sebagai dalil untuk menetapkan hukum. Sebagian ulama menolak *Maṣlahah al-Mursalah* sebagai dalil atau dasar penetapan hukum. Termasuk kategori kelompok ini adalah al-

Syāfi'i.³⁹ Sebagian lagi menggunakan *Maṣlahah al-Mursalah* sebagai dalil penetapan hukum. Termasuk kelompok ini adalah Imam Malik. Menurutnya, mempergunakan *Maṣlahah al-Mursalah* sebagai dalil penetapan hukum metode ini tidak keluar dari cakupan nas. Meskipun masalah ini tidak didukung oleh nas secara khusus, namun sesuai dengan tindakan syara' yang disimpulkan dari sejumlah ayat atau Sunnah yang menunjukkan pada prinsip-prinsip universal. Dan hal ini menunjukkan dalil yang kuat.⁴⁰

Namun demikian, Imam Malik tidaklah menggunakan *maṣlahah mursalah* sebagai dalil penetapan hukum tanpa syarat. Ada beberapa syarat yang harus dipenuhi. Syarat-syarat tersebut adalah:

- 1) Adanya persesuaian antara masalah yang dipandang sebagai dalil yang berdiri sendiri dengan tujuan-tujuan syariat (*Maqāṣid al-Syarī'ah*). Berarti tidak diperbolehkan jika masalah tersebut menegaskan sumber hukum Islam yang lain atau bertentangan dengan dalil yang *qath'i*.
- 2) Masalah itu harus masuk akal (*rationable*). Maksudnya masalah tersebut sesuai dengan akal manusia yang mempunyai pemikiran rasional, sehingga kalau masalah diajukan padanya akan mudah diterima.
- 3) Menggunakan masalah tersebut dalam rangka menjaga kemudharatan atau menghilangkan kesulitan.⁴¹

b. *al-Zarī'ah*

Secara etimologi *al-zarī'ah* berarti perantara, sedangkan menurut terminology adalah suatu perantara dan jalan menuju

³⁹Menurut al-Syafi'i walaupun masalah dapat diterima dalam Islam, namun masalah tersebut harus tidak dilatarbelakangi dorongan ṣahwat dan hawa nafsu, dan tidak bertentangan dengan nas serta maqāṣid al-syarī'ah. Oleh karena itu masalah harus mengacu pada qiyās yang mempunyai 'illat yang jelas batasannya. Lebih tegasnya al-Syafi'i menegaskan bahwa menggunakan qiyās yang merupakan fokus kajiannya adalah 'illat merupakan pilihan yang tepat daripada masalah mursalah.

⁴⁰Asfari Jaya Bakri, "Konsep Maqāṣid Al-Syarī'ah al-Syatibi...", h. 207-208

⁴¹Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, h. 427-428. Bandingkan dengan Naṣrun Haroen, *Uṣul Fiqih*, (Jakarta, Logos Wacana Ilmu, 1997), cet. Ke-II, h. 122-123. Selain ketiga syarat tersebut, ada dua syarat lain, yang harus dipenuhi oleh *maṣlahah mursalah*. Pertama kemaslahatan yang menjadi tujuan ṣari'at hukum harus bersifat hakiki bukan dugaan semata. Kedua kemaslahatan tersebut harus bersifat umum (*general*) bukan bersifat individu. Lihat juga 'Abdul Karīm Zaidān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, h. 242.

sesuatu, baik sesuatu itu berupa *mafsadah* atau *maṣlahah*, ucapan ataupun pekerjaan.⁴² Dari pengertian tersebut dapat dipahami bahwa *al-ẓarī'ah* mempunyai dua pengertian, pertama sesuatu yang dilarang, yaitu berupa mafsadah, dalam hal ini para ulama berusaha menutupnya. Usaha ini lazim disebut dengan *sadd al-ẓarī'ah*. Sedangkan kedua dianjurkan atau dituntut, yaitu berupa maslahat. Dalam hal ini para ulama berusaha untuk membukanya. Usaha ini lazim disebut dengan *fathal-ẓarī'ah*.

1) *Sadd al-Ẓarī'ah*.

Pada dasarnya *sadd al-ẓarī'ah* merupakan upaya mujtahid dalam menetapkan larangan suatu masalah yang pada dasarnya adalah mubah. Larangan itu lebih disebabkan untuk menghindari perbuatan atau tindakan lain yang dilarang, sehingga konsep *sadd al-ẓarī'ah* ini lebih bersifat preventif.⁴³ Secara tegas Abu Zahrah menjelaskan bahwa ketentuan hukum yang ditetapkan melalui *al-ẓarī'ah* selalu mengikuti ketentuan hukum yang terdapat pada perbuatan yang menjadi sasaran hukum. Menurut sumber hukum terkait dengan konsep *sadd al-ẓarī'ah*, terbagi menjadi dua. Pertama *maqāsid* (tujuan) yaitu perkara-perkara yang mengandung *maṣlahah* atau *mafsadah*. Kedua *wasā'il* (perantara) yaitu suatu perantara yang membawa kepada *maqāsid*, di mana hukumnya mengikuti hukum dari perbuatan yang menjadi sasarannya, baik berupa halal maupun haram. Jika dilihat dari segi tingkatan hukum, ketetapan hukum terhadap *wasā'il* jauh lebih ringan dibandingkan dengan ketetapan hukum yang berada pada *maqāsid*. Terlepas dari tingkatan hukum tersebut, pada dasarnya yang menjadi dasar diterimanya *sadd al-ẓarī'ah* sebagai metode penetapan hukum Islam adalah tinjauan terhadap akibat suatu perbuatan. Perbuatan yang menjadi perantara mendapatkan ketetapan hukum sama dengan perbuatan yang menjadi sasarannya, baik perbuatan tersebut dikehendaki ataupun tidak dikehendaki. Tegasnya bahwa jika suatu perbuatan itu mengarah kepada sesuatu yang diperintahkan (*mathlūb*), maka ia menjadi

⁴² Abdul Karīm Zaidān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, h. 244. Sedangkan menurut Abu Zahrah, *al-Zarī'ah* adalah sesuatu yang menjadi perantara ke arah perbuatan yang diharamkan atau dihalalkan. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, h. 438.

⁴³ Faturrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, h. 54.

diperintahkan (*mathlūb*). begitu pula sebaliknya, jika sesuatu tersebut mengarah kepada suatu perbuatan yang dilarang, maka ia pun akan dilarang.⁴⁴

Menurut ‘Abdul Karīm Zaidān, bahwa perbuatan-perbuatan yang bisa mengakibatkan kepada kerusakan adakalanya yang menurut zatnya memang rusak dan diharamkan, ada juga yang menurut zatnya mubah dan diperbolehkan. Jumhur ulama sepakat tentang pelarangan bentuk perbuatan yang menurut zatnya rusak dan diharamkan, sebab pada dasarnya perbuatan-perbuatan tersebut tidak masuk wilayah *saddal-ẓarī’ah*. Contohnya minum minuman keras yang akhirnya merusak akal, menuduh berzina (*qazāf*) yang mengakibatkan tercemarnya kehormatan seseorang, zina yang mengakibatkan bercampunya air mani secara tidak sah. Masalah-masalah tersebut tidak masuk kategori pembahasan *sadd al-ẓarī’ah*, karena menurut tabi’atnya perbuatan-perbuatan tersebut membawa kepada kejelekan, bahaya serta kerusakan.⁴⁵

Sedangkan perbuatan yang pada dasarnya diperboleh namun membawa dampak pada kerusakan, terbagi menjadi tiga macam. *Pertama*, perbuatan yang kemungkinan kecil akan membawa kerusakan atau mafsadah. Jenis perbuatan ini tidak terlarang, karena kemaslahatannya jauh lebih besar dari pada kerusakannya. Seperti melihat wanita yang sedang *dikhitbah*, menanam anggur, walaupun pada akhirnya nanti akan diproses oleh orang lain menjadi minuman keras. Perbuatan-perbuatan ini diperbolehkan karena kemanfaatan yang didapat jauh lebih besar dari pada kerusakan yang ditimbulkannya. *Kedua*, perbuatan yang kemungkinan besar membawa kerusakan. Perbuatan jenis ini, dilarang oleh para ulama, karena *sad al-ẓarī’ah* menghendaki berhati-hati semaksimal mungkin agar terhindar dari kerusakan. Seperti menjual senjata di saat terjadinya fitnah, menyewakan rumah pada tukang judi, mencaci maki tuhan orang-orang musyrik di hadapan orang musyrik, menjual anggur kepada pembuat arak. Perbuatan-perbuatan tersebut dilarang, karena kerusakan atau madarat yang ditimbulkannya jauh lebih besar dari pada manfaat yang akan diperolehnya. *Ketiga*, perbuatan yang membawa kapada kerusakan, akibat dari perbuatan *mukallaf* itu

⁴⁴Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, h. 439.

⁴⁵Abdul Karīm Zaidān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, h. 244.

sendiri. Seperti menikahi perempuan yang sudah ditalak tiga oleh suaminya, dengan maksud agar mantan suami tersebut boleh menikahi perempuan itu, pernikahan ini lazim dikenal dengan istilah nikah *muhallil*, *bay'u al-'ajāl* seperti seseorang menjual kain dengan harga seratus ribu rupiah dengan harga kredit, kemudian kain tersebut dibeli lagi dengan harga sembilan puluh ribu rupiah dengan harga kontan. Perbuatan ini merupakan pelipatgandaan hutang tanpa sebab, perbuatan-perbuatan ini terlarang karena cenderung kepada mafsadah.⁴⁶

Adapun contoh *saddal-ẓarī'ah* adalah persoalan *hīlah* terhadap kewajiban zakat. Seseorang mempunyai sejumlah harta yang menurut perhitungan (*niṣab*) sudah memenuhi kewajiban zakat, namun menurut perhitungan waktu (*hawl*) masih kurang satu bulan, kemudian sebagian hartanya dihibahkan ke anak dan saudaranya, sehingga jumlah harta tersebut kurang dari satu *niṣab*. Perbuatan ini disebut *hīlah* (tipu muslihat), akibat perbuatan ini pula, menghindarkan seseorang dari kewajiban zakat.

Menghibahkan sebagian harta kepada orang lain yang sedang membutuhkan pada dasarnya diperbolehkan bahkan dianjurkan oleh syara', karena di dalamnya terdapat akad saling tolong menolong. Akan tetapi, karena hibah yang dilakukan tersebut bertujuan agar terhindar dari kewajiban zakat (*hīlah*), maka perbuatan tersebut dilarang. Larangan ini berdasarkan pertimbangan bahwa hibah yang hukumnya sunah telah menggugurkan zakat yang hukumnya wajib.⁴⁷

2) *Fathal-ẓarī'ah*.

Pada dasarnya *fathal-ẓarī'ah* merupakan usaha mujtahid dalam menetapkan suatu anjuran yang pada asalnya adalah mubah. Sebagaimana halnya *saddal-ẓarī'ah* yang merupakan *wasīlah* atau perantaraan sesuatu yang membawa kepada kerusakan, maka *fathal-ẓarī'ah* juga merupakan wasilah atau perantaraan kepada sesuatu yang dianjurkan, oleh karena itu sesungguhnya, ketentuan *fathal-ẓarī'ah* sama dengan ketentuan perbuatan yang menjadi sasarannya.

⁴⁶ Abdul Karīm Zaidān, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, h. 244-245. Bandingkan dengan Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, h. 442-445. Dan Naṣrun Haroen, *Uṣūl Fiqih*, h. 162-163.

⁴⁷ Naṣrun Haroen, *Uṣūl Fiqih*, h. 161-162.

Menurut Imam al-Qarafy bahwa sebagaimana halnya *sadd al-ẓarī'ah* yang berintikan larangan agar tidak terjerumus kedalam kerusakan atau menghindarkan dari mafsadah (*dar'u al-mafāsīd*), maka ada pula *fathal-ẓarī'ah* yang berintikan anjuran yang akan membawa kepada kemaslahatan atau upaya menarik kemanfaatan (*jalbu al-manāfi'*).⁴⁸

Muhammad Abu Zahrah mengatakan bahwa ketentuan yang terdapat pada *al-ẓarī'ah*, selalu mengikuti ketentuan hukum yang terdapat pada perbuatan yang menjadi sasaran hukum. Maksudnya, perbuatan yang membawa kearah terlaksanakannya perbuatan mubah adalah mubah; perbuatan yang membawa ke arah perbuatan haram adalah haram; begitu juga perbuatan yang membawa ke arah terlaksananya perbuatan wajib maka hukumnya juga wajib. Contohnya, zina adalah perbuatan haram. Maka melihat aurat yang menyebabkan terjerumusnya kedalam perbuatan zina, hukumnya juga haram. shalat jum'at hukumnya wajib. Maka, meninggalkan jual beli guna memenuhi kewajiban menjalankan ibadah shalat jum'at adalah wajib. Semua hal ini masuk kategori *al-ẓarī'ah*.⁴⁹

Menurut Wahbah al-Zuhaili, sebagaimana yang dikutip Nasrun Haroen, bahwa perbuatan-perbuatan yang disebutkan di atas bukanlah termasuk kategori *al-ẓarī'ah*, akan tetapi oleh jumhur ulama uṣūl al-fiqh, masuk kategori *muqaddimah* (pendahuluan) dari suatu perbuatan. Maksudnya, jika perbuatan itu menunjukkan sesuatu yang wajib maka hukumnya wajib, dan hal ini lazim disebut dengan *muqaddimāh al-wājibah*. Dan apabila perbuatan itu menunjukkan sesuatu yang haram maka hukumnya juga haram, hal ini lazim disebut dengan *muqaddimāh al-hurmah*. Hal ini sesuai dengan kaidah:

مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب

“suatu kewajiban tidak akan sempurna kecuali dengan adanya perbuatan lain, maka perbuatan lain itu hukumnya wajib”⁵⁰

⁴⁸Syihab al-Dīn Ahmad ibn Idrīs al-Qarafy, *Anwār al-Burūq fī Anwa' al-Furūq* (Mesir: Dār al-Kutub al-'Arabiyah, 1344 H), h.32.

⁴⁹Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl Al-Fiqh*, h. 439.

⁵⁰H.A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih* (Jakarta: Kencana, 2011), cet. Ke-IV, h. 32.

ما دلّ على الحرام فهو حرام

“sesuatu yang menunjukan terhadap sesuatu perbuatan yang haram, maka sesuatu itu hukumnya haram”⁵¹

Ulama Hanafiyah, Syāfi'iyah dan sebagian Mālikiyyah mengatakan bahwa perbuatan tersebut dikategorikan sebagai *muqaddimāh* bukan masuk kategori *al-ẓarī'ah*. Sedangkan ulama Mālikiyyah dan Hanabilah, mengatakan bahwa perbuatan tersebut masuk kategori *al-ẓarī'ah* yang disebut dengan *fath al-ẓarī'ah*. Namun semua sepakat bahwa hal tersebut bisa dijadikan dasar penetapan hukum.⁵²

Dari pemaparan di atas tampak bahwa *al-ẓarī'ah* lebih mengarah kepada upaya-upaya preventif terhadap kemungkinan terjadinya mafsadah dan semaksimal mungkin berupaya menarik maṣlahah. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *al-ẓarī'ah* berhubungan sangat erat dengan teori *Maqāsid al-Syari'ah*.

D. Penutup

Maqāsid al-Syari'ah merupakan tujuan-tujuan akhir yang harus terealisasi dengan diaplikasikannya syariat atau hukum Islam. Pengaplikasian syariat dalam kehidupan nyata (dunia), adalah untuk menciptakan kemaslahatan atau kebaikan para makhluk di muka bumi, yang kemudian berimbis pada kemaslahatan atau kebaikan di akhirat.

Penggalian maslahat oleh para mujtahid, dapat dilakukan melalui berbagai macam metode ijtihad. Pada dasarnya metode-metode tersebut bermuara pada upaya penemuan ”maslahat”, dan menjadikannya sebagai alat untuk menetapkan hukum yang kasusnya tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an maupun Sunnah. Terdapat dua metode ijtihad yang dikembangkan oleh para mujtahid dalam upaya menggali dan menetapkan maslahat. Kedua metode tersebut adalah: *Pertama* metode *Ta'līl* (metode analisis substantif) yang meliputi Qiyās dan Istihsān. *Kedua* metode *Istiṣlāhī* (Metode Analisis Kemaslahatan) yang meliputi *Al-maṣlahah al-Mursalah* dan *al-ẓarī'ah* baik kategori *sadd al-ẓarī'ah* maupun *fathal-ẓarī'ah*. []

⁵¹ *Ibid.*, h. 32.

⁵² Nasrun Haroen, *Uṣul Fiqih*, 171-172

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Umar, Umar bin šālih bin. *Maqāšid al-Syarī‘ah ‘Inda al-Imām al-Izz ibn ‘Abd al-Salām*. Urdun: Dār al-Nafa’z al-Našr wa al-Tauzi’, 2003
- al-Fāsi, ‘Allal. *Maqāšid al-Syarī‘ah al-Islāmiyah wa Makārimihā*. Dār al-Garb al-Islāmī, 1993, cet. Ke-III
- al-Manzūr, Ibnu. *Lisān al-‘Arab*. Beirut: Dār al-Fikr, Juz II, 1972
- al-Marbawiy, Muhammad Idris. *Kamus Idris al-Marbawi; Arab-Melayu*. Bandung: al-Ma’arif, Juz 1, tt.
- al-Qarafy, Syihab al-Dīn Ahmad ibn Idrīs. *Anwār al-Burūq fī Anwa’ al-Furūq*. Mesir: Dār al-Kutub al-‘Arabiyah, 1344 H.
- al-Rāzi, Fakhr al-Dīn. *al-Mahšūl fī Ilmi Ušūl al-Fiqh* (Bayrut: Dār al-Kutub, Juz II, 1999), 281-282
- al-Raisuni, Ahmad. *Imam al-Syathibi’s Teori Of The Higher Objectives and Intens Of Islamic Law* London: Wašington, 2005, cet. Ke-III
- , *Nazariyyāt al-Maqāšid ‘Inda al-Syathibi*. Rabath: Dār al-Amān, 1991
- al-Sayis, Ali. *Naš‘ah al-Fiqh al-Ijtihādī wa al-Rūh*. Kairo: Majma’ al-Islāmiyyah, 1970
- Al-Syāthibī, *Al-Muawafaqat Fi Ušul al-Syari‘ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Juz II, 2003
- al-Zuhaili, Wahbah. *Ušūl al-Fiqh al-Islāmi*. Damaskus: Dar al-Fikri, 1986, cet. Ke-II
- Ašur, Ṭahir ibn. *Maqāšid al-Syarī‘ah al-Islāmiyah*. Kairo: Dār al-Salam, 2009
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqāšid al-Syarī‘ah Menurut al-Syāthibī*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Darwis, Mohammad. “Maqāšid al-Syarī‘ah dan Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam Perspektif Jasser Auda” dalam M. Arfan Mu’ammam, Abdul Wahid Hasan, *et. Al. (Ed), Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, Jogjakarta: IRCiSoD, 2012

- Daryni, Fathi. *al-Manāhij al-Uṣūliyyah fī Ijtihād bi al-Ra'yi fī al-Tasyrī'*. Damsyik: Dār al-Kitāb al-Hadīts, 1975
- Djamil, Fathurrahman, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta: Logos, 1995
- Djazuli, H.A. *Kaidah-Kaidah Fikih*. Jakarta: Kencana, 2011, cet. Ke-IV
- Effendi, Satria. “Dinamika Hukum Islam” dalam *Tujuh Puluh Tahun Ibrohim Hosen*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990
- Faisol, Muhammad, “Pendekatan Sistem Jasser Auda Terhadap Hukum Islam: Kearah Fiqh Post-Postmodernisme” dalam *KALAM*, Volume VI, No. 1, Juni 2012, h. 39-64.
- Fyzee, Asaf A.A. *The Outlines of Muhammadan Law* (Delhi: Idarah-I Adabiyat-I, 1981
- Halim, Fatimah, “Hubungan Antara Maqāṣid al-Syarī'ah Dengan Beberapa Metode Penetapan Hukum (Qiyās Dan Sadd/Fath al-Dharī'ah)” dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 7. No. 2, Desember, 2010, h. 121-134.
- Hasan, M. Ali. *Perbandingan Mazhab*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002, cet. IV
- Jamaa, La. “Dimensi Ilahi dan Dimensi Insani dalam Maqāṣid al-Syarī'ah” dalam *Jurnal Ilmu Syarī'ah dan Hukum* Vol. 45 No. II, Juli-Desember 2011
- Syalthūth, Mahmud. *Islām: 'Aqīdah Wa Syarī'ah*. Kairo: Dār al-Qalam, 1966
- Ṣidiq, Ghafar. “Teori Maqāṣid al-Syarī'ah Dalam Hukum Islam”, dalam *Jurnal Sultan Agung*, Vol XLIV No. 118 Juni-Agustus 2009
- Umar, H. Hasbi. “Relevansi Metode Kajian hukum Islam Klasik Dalam Pembaharuan hukum Islam Masa Kini”, dalam *jurnal Innovatio*, Vol. 6, No. 12, Edisi Juli-Desember 2007
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J. Milton Cowan (ed). London: Mac Donald dan Evan Ltd, 1980
- Zahrah, Muhammad Abū. *Uṣūl Al-Fiqh*, Saefullah Ma'sum pent., Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000, cet. Ke-VIII

Ali Mutaqin

Zaidan, ‘Abd al-Karīm, *Al-Wajīz fī Syarḥ al-Qawā’id al-Fiqhiyyah*,
Damaskus: Muassasah al-Risālah Nāshirūn, 2011.