

## TEORI MAQÂSHID AL SYARÎ'AH DAN HUBUNGANNYA DENGAN METODE ISTINBATH HUKUM

### *THE THEORY OF MAQÂSHID AL SYARÎ'AH AND THE RELATION WITH ISTINBATH METHOD*

**Ali Mutakin**

Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Nurul Iman  
Jl. Nurul Iman No. 1 Ds. Warujaya Rt. 01/01 Kec. Parung Bogor 16330  
E-mail: nabilamandor@gmail.com

Diterima: 07/07/2017; Revisi: 11/12/2017; Disetujui: 23/12/2017

#### ABSTRAK

Kemaslahatan sebagai inti dari maqâshid al-syarî'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 maqashid al-syarî'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'liîl (metode analisis substantif) yang meliputi qiyas dan istihsân. Kedua metode istishlâh (metode analisis kemaslahatan) yang meliputi al-mashahah al-mursalâh dan al-dharî'ah baik kategori sadd al-dzarî'ah maupun fath al-dzarî'ah.

**Kata Kunci:** Maqashid al-syarî'ah, Metode Ta'liîl, Metode Istishlâh.

#### ABSTRACT

*The kindness (Maslahah) as the core of muqâshid al-syarî'ah, has an important role in determining Islamic law. The Islamic law is revealed to deliver the kindness for people, now and in hereafter. So, maqashid al-syarî'ah has a very strong relation with the istinbath method, in other words, every method of istinbath is based on kindness. There are two methods used by Islamic scholars ('ulama) in searching for those kindness: Firstly is substantive analysis method (ta'liili method) which including qiyas and istihsan. The other method is by analysis of kindness (istishlâh method) that use al-mashahah al-mursalâh dan al-dharî'ah, either sadd al-dzarî'ah or fath al-dzarî'ah.*

**Keywords:** Maqashid al-syarî'ah, Ta'liîl Method, Istishlâh Method.

## PENDAHULUAN

Allah swt sebagai pembuat shari'at 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. Shari'at 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.<sup>1</sup>

Menurut al-Syâthibi tujuan tersebut dapat dicapai manusia melalui dua hal. *Pertama* pemenuhan tuntutan syari'at (*taklîf*), yaitu berupa usaha untuk menciptakannya (*wujud*) dengan melaksanakan perintah-perintah (*awâmir*) dan mempertahankan (*ibqâ'*) dari kehancurkannya dengan menjahui larangan-larangannya (*nawâhi*) yang terkandung dalam *syari'at* tersebut.<sup>2</sup>

Pada dasarnya inti dari tujuan syari'at (hukum) atau *Maqâshid al-Syari'ah* adalah kemaslahatan umat manusia. Berkaitan dengan ini al-Syâthibi menyatakan bahwa:

إِنَّ وَضْعَ الشَّارِعِ إِنَّمَا هُوَ لِمَصَالِحِ الْعِبَادِ فِي الْعَاجِلِ وَالْآجِلِ مَعًا<sup>3</sup>

“*sesungguhnya syâri' (pembuat shari'at) dalam mensyari'atkan hukumnya bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan hambanya baik di dunia maupun di akhirat secara bersamaan*”

<sup>1</sup>Lihat Ghafar Shidiq, “Teori Maqâshid Al-Syari'ah Dalam Hukum Islam”, dalam Jurnal *Sultan Agung*, Vol XLIV No. 118 Juni-Agustus 2009, hlm. 120. Lihat pula La Jamaa, “Dimensi Ilahi dan Dimensi Insani dalam Maqâshid Al-Syari'ah” dalam Jurnal *Ilmu Syari'ah dan Hukum* Vol. 45 No. II, Juli-Desember 2011, 1255-1256. Lebih lanjut mereka menjelaskan bahwa ini sesuai dengan firman Allah dalam surat al-Anbiya' ayat 107 tentang tujuan Nabi Muhammad SAW diutus dimuka 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 kemaslahatan umat. Dalam kaitan ini para ulama sepakat, bahwa memang hukum *shara'* itu mengandung kemaslahatan untuk umat manusia.

<sup>2</sup>Lihat Abu Ishâq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûli al-Syari'ah*, 7. Lihat juga Fakhr al-Dîn al-Râzi, *al-Mahshûl fi Ilmi Ushûl al-Fiqh*, Dâr al-Kutub, Juz II, Bayrut, 1999, hlm. 281-282.

<sup>3</sup>Abu Ishâq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûli al-Syari'ah*, 4

Jika diperhatikan dari pernyataan al-Syâthibi tersebut, dapat ditarik kesimpulan bahwa kandungan *Maqâshid al-Syari'ah* adalah kemaslahatan manusia. Sejalan dengan pemikiran al-Syâthibi tersebut Fathi al-Daryni menyatakan bahwa hukum-hukum itu tidaklah dibuat untuk hukum itu sendiri, melainkan dibuat untuk tujuan lain yakni kemaslahatan.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> Jadi, tujuan hakiki hukum Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan. Tak satu pun hukum yang disyari'atkan baik dalam Al-Qur'an maupun Hadits melainkan di dalamnya terdapat kemaslahatan.

Penekanan inti *Maqâshid al-Syari'ah* yang dilakukan oleh al-Syâthibi secara garis besar bertitik tolak dari kandungan ayat-ayat Al-Qur'an yang menunjukkan bahwa hukum-hukum Allah mengandung kemaslahatan.<sup>6</sup> 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.

## PEMBAHASAN

### 1) *Maqâshid al-Syari'ah* Menurut Ahli Ushûl al-Fiqh

*Maqâshid al-Syari'ah* merupakan kata majmuk (*idlafti*) yang terdiri dari dua kata yaitu *Maqâshid* dan *al-Syari'ah*. Secara etimologi, *Maqâshid* merupakan bentuk jamak (plural) dari kata *maqshid*.<sup>7</sup> yang terbentuk dari huruf *qâf*, *shâd* dan *dâl*, yang berarti kesengajaan atau

---

<sup>4</sup>Fathi Daryni, *al-Manâhij al-Ushûliyyah fî Ijtihâd bi al-Ra'yi fî al-Tasyri'*, Dâr al-Kitâb al-Hadîts, Damsyik, 1975, hlm. 28.

<sup>5</sup> Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl Al-Fiqh*, Saefullah Ma'shum (pent.), Pustaka Firdaus, Jakarta, 2000, cet. Ke-VIII, hlm. 552.

<sup>6</sup> Ayat-ayat yang digunakan oleh al-Syâthibi antara lain adalah: Surat al-Nisa' ayat 165, surat al-Anbiya' ayat 107 tentang pengutusan Rasul, surat Hud ayat 7, surat al-Dzâriyât ayat 56, surat al-Mulk ayat 2 tentang penciptaan. Lihat Abu Ishâq al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûli al-Syari'ah*, 4

<sup>7</sup> Muhammad Idris al-Marbawiy, *Kamus Idris al-Marbawi; Arab-Melayu*, al-Ma'arif, Juz 1, tt., Bandung, hlm. 136.

tujuan.<sup>8</sup> Sedangkan kata *al-syarî'ah* secara etimologi berasal dari kata *syara'a yasyra'u syar'an* yang berarti membuat shari'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.<sup>9</sup>

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

Dengan mengetahui pengertian *maqâshid* dan *al-syarî'ah* secara etimologi, maka dapat membantu kita menjelaskan pengertian *Maqâshid al-Syarî'ah* secara terminologi, yaitu maksud

---

<sup>8</sup>Lihat Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J. Milton Cowan (ed), Mac Donald dan Evan Ltd, London, 1980, hlm. 767.

<sup>9</sup>Lihat Hasbi Umar, *Nalar Fiqih Kontemporer*, Gaung Persada Press, Jakarta, 2007, hlm. 36.

<sup>10</sup>Asaf A.A. Fyzee, *The Outlines of Muhammadan Law*, Idarah-I Adabiyat-I, Delhi, 1981, hlm. 19-20.

<sup>11</sup>Satria Effendi, "Dinamika Hukum Islam" dalam *Tujuh Puluh Tahun Ibrahim Hosen*, Remaja Rosdakarya, Bandung, 1990, hlm. 312.

<sup>12</sup>Mahmud Syalthûth, *Islâm: 'Aqîdah Wa Syarî'ah*, Dâr al-Qalam, Kairo, 1966, hlm. 12. Lihat juga M. Ali Hasan, *Perbandingan Madzhab*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2002, cet. IV, hlm. 5-6.

<sup>13</sup>Ali al-Sayis, *Nash'ah al-Fiqh al-Ijtihâdî wa al-Rûh*, Majma' al-Islâmiyyah, Kairo, 1970, hlm. 8.

atau tujuan-tujuan dishari'atkanya hukum dalam Islam, hal ini mengindikasikan bahwa *Maqâshid al-Syari'ah* erat kaitanya dengan *hikmah* dan *'illat*.<sup>14</sup>

Sementara apabila kita berbicara *Maqâshid al-Syari'ah* sebagai salah satu disiplin ilmu tertentu yang independen, maka tidak akan kita jumpai definisi yang konkrit dan komprehensif yang diberikan oleh ulama-ulama klasik,<sup>15</sup> 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 *Maqâshid al-Syari'ah* yang kita dapati sekarang ini, lebih banyak dikemukakan oleh ulama-ulama kontemporer, seperti Thahir bin Asyûr yang membagi *Maqâshid al-Syari'ah* menjadi dua bagian. Yaitu *Maqâshid al-Syari'ah al-'âmmah* dan *Maqâshid al-Syari'ah al-khashah*. Bagian pertama ia maksudkan sebagai *hikmah*, dan rahasia serta tujuan diturunkannya *syari'ah* secara umum yang meliputi seluruh aspek *syari'at* dengan tanpa mengkhususkan diri pada satu bidang tertentu<sup>16</sup>. Sementara bagian kedua ia maksudkan sebagai seperangkat metode tertentu yang dikehendaki oleh *al-syâri'* dalam rangka merealisasikan kemaslahatan manusia dengan mengkhususkannya pada satu bidang dari bidang-bidang *syari'at* yang ada,<sup>17</sup> seperti pada bidang ekonomi, hukum keluarga. Sedangkan menurut 'Allal al-Fâsi adalah metode untuk mengetahui tujuan pensyari'atan sebuah hukum untuk menjamin kemaslahatan dan mencegah kemafsadatan yang mengandung kemaslahatan untuk manusia.<sup>18</sup> Wahbah al-Zuhaili mengatakan bahwa *maqâsid al-syari'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 *syari'ah*, yang ditetapkan oleh *al-Syâri'* (pembuat *syari'at* yaitu Allah dan Nabi Muhammad) dalam

---

<sup>14</sup>Ahmad al-Raisuni, *Nazhariyyât al-Maqâshid 'Inda al-Syathibi*, Dâr al-Amân, Rabat, 1991, hlm. 67. Lihat juga Umar bin Shâlih bin 'Umar, *Maqâshid Al-Syari'ah 'Inda al-Imâm al-Izz ibn 'Abd al-Salâm*, Dâr al-Nafa'z al-Nashr wa al-Tauzi', Urdun, 2003, hlm. 98.

<sup>15</sup>Ahmad al-Raisuni, *Imam al-Syathibi's Teori Of The Higher Objectives and Intens Of Islamic Law*, Washington, London, 2005, cet. Ke-III, hlm. xxii

<sup>16</sup>Thahir ibn Asyur, *Maqâshid Al-Syari'ah al-Islâmiyah*, Dâr al-Salam, Kairo, 2009, hlm. 50.

<sup>17</sup>Thahir bin Asyur, *Maqâshid Al-Syari'ah al-Islâmiyah*, hlm. 154.

<sup>18</sup>'Allal al-Fâsi, *Maqâshid Al-Syari'ah al-Islâmiyah wa Makârimihâ*, Dâr al-Garb al-Islâmî, 1993, cet. Ke-III, hlm. 193.

setiap ketentuan hukum.<sup>19</sup> Sementara al-Syâthibi menyatakan bahwa beban-beban *syarî'ah* kembali pada penjagaan tujuan-tujuannya pada makhluk. Tujuan-tujuan ini tidak lepas dari tiga macam: *dlarûriyyât*, *hâjiyyât* dan *tahsîniyyât*. *Al-Syâri'* memiliki tujuan yang terkandung dalam setiap penentuan hukum untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.<sup>20</sup>

Terlepas dari perbedaan pendapat dalam mendefinisikan *maqâshid al-syarî'ah* tersebut, para ulama *ushûl al-fiqh* sepakat bahwa *maqâshid al-syarî'ah* adalah tujuan-tujuan akhir yang harus terealisasi dengan diaplikasikannya *syarî'at*.<sup>21</sup> Pengaplikasian *syarî'at* dalam kehidupan nyata (dunia), adalah untuk menciptakan kemaslahatan atau kebaikan para makhluk di muka bumi, yang kemudian berimbans pada kemaslahatan atau kebaikan di akhirat.

Pada masa awal pengembangan pemikiran hukum Islam, pembahasan *Maqâshid al-Syarî'ah*, menempati posisi yang tidak terlalu signifikan, bahkan terkesan dikesampingkan. Para ulama (*ushûliyyin*) sebatas menempatkannya pada tulisan-tulisan tambahan saja pada hukum-hukum suatu madhhab.<sup>22</sup>

Berbicara lebih dalam, pemikiran hukum Islam telah diikat oleh perhatian para ulama, hukum Islam hanya dikaitkan dengan kajian *ushûl al-fiqh* dan *qawâ'id al-fiqh* yang hanya berorientasi pada teks dan bukan pada makna dibalik teks. Seharusnya kajian *ushûl al-fiqh*, *qawâ'id al-fiqh* dan *Maqâshid al-Syarî'ah* merupakan tiga hal yang menjadi unsur-unsur sebuah sistem yang tidak terpisahkan dan berkembang dalam garis linier yang sama. *Ushûl al-fiqh*, merupakan metodologi yang harus diaplikasikan untuk menuju sebuah hukum Islam, *qawâ'id al-fiqh* merupakan pondasi dasar bangunan hukum Islam yang ada, sedangkan *Maqâshid al-Syarî'ah* merupakan nilai-nilai dan spirit atau ruh yang berada pada hukum Islam itu sendiri.

---

<sup>19</sup>Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*, Dâr al-Fikri, Damaskus, 1986, cet. Ke-II, hlm. 225.

<sup>20</sup>Al-Syâthibî, *Al-Muawâfaqat Fi Ushul al-Syarî'ah*, Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, Juz II, Beirut, 2003, hlm. 3.

<sup>21</sup>Mohammad Darwis, "Maqâshid Al-Syarî'ah dan Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam Perspektif Jasser Auda" dalam M. Arfan Mu'ammâr, Abdul Wahid Hasan, *et. Al. (Ed), Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, IRCiSoD, Jogjakarta, 2012, hlm. 395.

<sup>22</sup>Pada awalnya kajian *Maqâshid Al-Syarî'ah* lebih dikenal dengan sebutan *mashâlih jama'* dari *mashlahah*. Sedangkan kajian *mashlahah* oleh para *Ushûliyyîn* (para pakar *ushûl al-fiqh*) dapat ditemukan ketika mereka membicarakan tentang *hikmat* dan *'illat* ditetapkannya suatu hukum.

Al-Juwaini<sup>23</sup> oleh para Ushûliyyin kontemporer dianggap sebagai ahli *ushûl al-fiqh* pertama yang menekankan pentingnya memahami *Maqâshid al-Syarî'ah* dalam menetapkan sebuah hukum. Lewat karyanya yang berjudul *al-Burhân fî Ushûl al-Ahkâm* beliau mengembangkan kajian *Maqâshid al-Syarî'ah* dengan mengelaborasi kajian 'illat dalam *qiyâs*. Menurutnya *asal* yang menjadi dasar 'illat dibagi menjadi tiga; yaitu: *Dlarûriyyât*, *Hâjiyyât* dan *Makramât* yang dalam istilah lain disebut dengan *tahsîniyyât*.

Kerangka berfikir al-Juwaini tersebut dikembangkan oleh muridnya Muhammad bin Muhammad al-Ghazali (w. 505 H). Lewat karya-karyanya; *Syifâ al-Ghalîl*, *al-Mushthafâ min 'Ilmi al-Ushûl* beliau merinci maslahat sebagai inti dari *maqâshid al-syarî'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 *dlarûriyyât*, *hajiyyât* dan *tahsiniyyât*.

Ahli *ushûl al-fiqh* selanjutnya yang membahas secara spesifik *Maqâshid al-Syarî'ah* adalah 'Izzu al-Dîn bin 'Abdi al-Salâm tokoh *ushûl bermadhhab Syafi'i*. Melalui karyanya *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm*, beliau telah mengelaborasi hakikat maslahat dalam konsep *Dar'u al-Mafâsid wa Jalbu al-Manâfi'* (menolak atau menghindari kerusakan dan menarik manfa'at). Baginya maslahat tidak dapat terlepas dari tiga peringkat, yaitu *dlarûriyyât*, *hâjiyyât* dan *tatimmât* atau *takmîlât*.

Adapun ahli *ushûl al-fiqh* yang membahas konsep *Maqâshid al-Syarî'ah* secara khusus, sistematis dan jelas adalah Abu Ishâq al-Syâthibi (w 790 H) pada pertengahan abad ke-7, dari kalangan madhhab Maliki. Melalui karyanya yang berjudul *al-Muwâfaqât* beliau menyatakan secara tegas bahwa tujuan Allah SWT mensyari'atkan hukum-Nya adalah untuk kemaslahatan manusia baik di dunia maupun di akhirat. Oleh karena itu, *taklîf* dalam bidang hukum harus bermuara pada tujuan hukum tersebut. Menurutnya maslahat adalah memelihara lima aspek pokok,

---

<sup>23</sup>Nama Aslinya Abû al-Ma'ali Abdul Malik bin Abdullah al-Juwaini yang kemudian dikenal dengan sebutan Imam

yaitu agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Beliau juga membedakan peringkat maslahat menjadi tiga kategori, yaitu *dlarûriyyât*, *hâjiyyât* dan *tatimmât* atau *tahsîniyyât*.

Pada abad ke-20, Muhammad Thâhir ibn ‘Asyur (1879-1973 M) dari Tunisia dianggap sebagai tokoh *maqâshid al-shrî’ah* kontemporer setelah al-Syâthibi. Beliau telah mampu memisahkan kajian *Maqâshid al-Syarî’ah* dari kajian *ushûl al-fiqh*, yang sebelumnya merupakan bagian dari *ushûl al-fiqh*.

## 2) Hubungan antara Maqâshid al-Syarî’ah dengan Beberapa Metode Istinbath Hukum Islam

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa inti *Maqâshid al-Syarî’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 *mashlahah* 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-mashlahah al-mu’tabarât*. 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-mashlahah al-mulghah*.<sup>24</sup>

---

al-Haramain (w.478 H)

<sup>24</sup>Lihat Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis tarjih Muhammadiyah*, 47. Lihat pula Fatimah Halim, “Hubungan Antara Maqâshid al-Syarî’ah Dengan Beberapa Metode Penetapan Hukum ( Qiyâs Dan Sadd/Fath al-Dharî’ah )”, 128



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'lili* (metode analisis substantif) dan metode *Istishlahi* (Metode Analisis Kemaslahatan)<sup>25</sup>

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

### 1. Metode *Ta'lili* (Metode Analisis Substantif)

Salah satu metode penggalian hukum adalah metode *ta'lili*. 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 *qiyâs* dan *istihsan*.<sup>26</sup>

#### a. Qiyâs

Secara etimologi qiyâs berarti ukuran, mengetahui ukuran sesuatu, membandingkan, atau menyamakan sesuatu dengan sesuatu yang lain. Sedangkan pengertian qiyâs secara terminology terdapat beberapa pendapat yang dikemukakan oleh ulama ushûl. namun menurut penulis meskipun redaksi yang digunakan berbeda antara yang satu dengan yang lain, tetapi mempunyai maksud yang sama. Diantaranya dikemukakan oleh 'Abdul Karim Zaidân. menurutnya qiyâs adalah:

<sup>27</sup>الحاق ما لم يرد فيه نص على حكمه بما ورد فيه نص على حكمه في الحكم لاشتراكهما في علة ذلك الحكم

<sup>25</sup>Asafri Jaya Bakri, "Konsep Maqâshid Al-Syari'ah Menurut al-Syâhibî dan Relevansinya dengan Ijtihad Hukum Dewasa Ini", 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, 318

<sup>26</sup>H. Hasbi Umar, "Relevansi Metode Kajian hukum Islam Klasik Dalam Pembaharuan hukum Islam Masa Kini", 318

<sup>27</sup>Abdul Karîm Zaidân, *al-Wajîz fi Ushul al-Fiqh*, 195

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

Dari uraian tersebut dapat dipahami bahwa dalam qiyâs terdapat beberapa unsur yang harus terpenuhi, unsur-unsur tersebut adalah *‘ashl, far’*, *hukmul al-ashl*, dan *‘illat*. Keempat unsur tersebut lazim disebut dengan rukun qiyâs. pembahasan tentang keempat rukun qiyâs 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 yadûru ma’a ‘illatihî wujûdan wa ‘adaman*.

Pembahasan tentang *‘illat* perlu dibedakan antara pengertian *‘illat* dan *hikmât*. *Hikmât* adalah manfaat yang tampak ketika *Syâri’* (Allah) memerintahkan sesuatu atau terhindarnya kerusakan ketika *Syâri’* melarang sesuatu. Sedangkan *‘illat* adalah sifat lahir yang tetap (*mudlâbit*) yang biasanya *hikmât* terwujud didalamnya.<sup>28</sup>

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 *hikmât* merupakan, tujuan yang jauh dan tidak dapat dijadikan dasar penetapan hukum.<sup>29</sup>

Lain halnya menurut al-Syâthibî, beliau berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *‘illat* adalah *hikmât* itu sendiri, dalam bentuk *mashlahah* dan *mafsadah*, berkaitan dengan ditetapkannya perintah, larangan, atau kebolehan baik keduanya itu *zhâhir* atau tidak, *mundlâbith* atau tidak. Dengan demikian, baginya *‘illat* itu tidak lain kecuali adalah *mashlahah* dan *mafsadah* itu sendiri. Kalau demikian halnya, maka baginya hukum dapat ditetapkan berdasarkan *hikmât* tidak berdasarkan *‘illat* . Kalau dicermati lebih dalam, sebenarnya *hikmât* dengan *‘illat* mempunyai hubungan yang erat dalam rangka penetapan hukum. *Hikmât* merupakan sifat yang lahir tetapi

---

<sup>28</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl Al-Fiqh*, hlm. 365.

<sup>29</sup>Faturrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, hlm. 49.

tidak *mundlâbith*. *Hikmât* itu baru akan menjadi *'illat* setelah dinyatakan *mundlâbith*. Untuk itu maka perlu dicari indikator yang menerangkan bahwa *hikmât* itu dapat dinyatakan *mundlâbith*.<sup>30</sup>

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

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

#### b. Istihsân

Secara etimologi *Istihsân* berarti menganggap sesuatu baik. Sedangkan *Istihsân* secara terminologi banyak para ahli ushûl yang memberikan definisinya. Diantaranya adalah Imam al-Sarakhsi seorang ulama ahli ushûl dari madhhab Hanafi, beliau mendefinisikan *Istihsân* sebagai berikut:

<sup>31</sup> الاستحسان هو ترك القياس والعمل بما هو اقوى منه لدليل يقتضي ذلك وفقا لمصلحة الناس

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

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

<sup>30</sup>Faturrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, hlm. 49.

<sup>31</sup>Al-Sarakhsi, *Ushûl al-Sarakhsi*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Jilid II, Beirut, 1993, hlm. 200.

هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه او هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه<sup>32</sup>

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

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

Contohnya kasus wakaf lahan pertanian. Menurut qiȳs *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 diatas tanah itu tidak diperoleh. Sebaliknya, menurut qiȳs *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 qiȳs *khafī* tersebut bisa diperoleh.

Jika dianalisis, ternyata *Istih̄s̄n* secara metodologis merupakan alternative penyelesaian masalah yang tampak tidak dapat diselesaikan melalui metode qiȳs yang pada satu sisi qiȳs tersebut tidak sesuai dengan kepentingan masyarakat akibat dari kekakuannya. Kekakuan qiȳs ini, nantinya akan membawa dampak terbaiknya tujuan penshari’atan hukum Islam (*maq̄shid al-sharī’ah*). Dengan demikian *istih̄san* merupakan metode alternative yang menempati posisi sentral qiȳs yang berupaya mewujudkan *Maq̄shid al-Syarī’ah*. Sebagaimana yang dinyatakan al-Syathibī

---

<sup>32</sup>Abdul Karīm Zaidān, *al-Wajīz fī Ushūl al-Fiqh*, hlm. 231

bahwa *Istihshân* harus selalu berorientasi pada upaya mewujudkan *Maqâshid al-Syari'ah*. Serta mempertimbangkan dampak positif dan negative dari penetapan suatu hukum yang lazim diistilahkan dengan *al-nazhâr fî ma'âlât*.<sup>34</sup>

## 2. Metode *Istishlahî* (Metode Analisis Kemaslahatan)

Sebagaimana metode lainnya, metode *Istishlahî* 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.<sup>35</sup> Metode analisis kemaslahatan yang dikembangkan oleh para mujtahid ada dua, yaitu *al-mashlahah al-mursalah* dan *sadd al-dzarî'ah* maupun *fath al-dzarî'ah*.

### a. *Al-Mashlahah al-Mursalah*

Secara etimologi *al-mashlahah al-mursalah* merupakan susunan *idlâfî* yang terdiri dari kata *al-mashlahah* dan *al-mursalah*. *al-mashlahah* menurut Ibn Manzhûr berarti kebaikan.<sup>36</sup> Sedangkan *al-mursalah* sama dengan kata *al-muthlaqah* berarti terlepas. Berarti yang dimaksud *al-mashlahah al-mursalah* adalah maslahat atau kemaslahatan itu tidak ada dalil tertentu yang membenarkan atau membatalkannya. Pengertian ini sejalan dengan apa yang dijelaskan oleh Muhammad Sâ'id Ramdlân al-Bûthi, bahwa Hakikat *al-mashlahah al-mursalah* adalah setiap kemanfaatan yang tercakup ke dalam tujuan *syâri'* dengan tanpa ada dalil yang membenarkan atau membatalkan.<sup>37</sup>

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

#### 1) *Mashlahah al-Mu'tabarâh*

---

<sup>33</sup>Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis tarjih Muhammadiyah*, hlm. 51.

<sup>34</sup>Asafri Jaya Bakri, "Konsep Maqâshid Al-Syari'ah Menurut al-Syâthibî dan Relevansinya dengan Ijtihad Hukum Dewasa Ini", 197-198

<sup>35</sup>H. Hasbi Umar, "Relevansi Metode Kajian hukum Islam Klasik Dalam Pembaharuan hukum Islam Masa Kini", hlm. 322.

<sup>36</sup>Ibnu al-Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Dâr al-Fikr, Juz II, Beirut, 1972, hlm. 348.

<sup>37</sup>Muhammad Sa'id al-Bûthî, *Dawâbit al-Mursalah fî al-Syâri'ah al-Islamiyyah*, hlm. 288.

Adalah jenis maslahat yang keberadaanya didukung oleh teks shari'ah (Al-Qur'an maupun Sunnah). Maksudnya teks – melalui bentuk *'illat* – menyatakan bahwa sesuatu itu dianggap sebagai maslahat.

Contohnya adalah fatwa 'Umar bin Khatthâb tentang hukuman bagi peminum minuman keras. Menurutnya peminum minuman keras harus didera 80 kali. Hal ini di-qiyâs-kan<sup>38</sup> 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-Nûr*: 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 qiyâs 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) *Mashlahah al-Mulghah*

Adalah jenis kemaslahatan yang legalitasnya ditolak bahkan bertentangan dengan teks syari'at. Maksudnya sesuatu yang dianggap maslahat oleh manusia, tetapi teks syari'at menolak atau menafikan kemaslahatan tersebut.

Contohnya fatwa seorang *faqîh* tentang hukuman seorang raja yang melakukan hubungan badan di siang hari bulan Ramad}an. Yaitu dengan berpuasa dua bulan berturut-turut sebagai ganti dari memerdekakan budak. Menurut sang *faqîh*, memerdekakan budak tidak akan membuat efek jera si raja sehingga ia menghormati bulan Ramad}an dan melaksanakan puasa. Hal ini disebabkan kondisi kehidupan sang raja yang serba kecukupan sehingga dengan mudah memerdekakan budak.

Hukuman berpuasa dua bulan berturut-turut dipilih oleh sang *faqih*, karena dianggap dapat mewujudkan kemaslahatan yaitu akan membuat efek jera sang raja.

Kemaslahatan yang dikemukakan oleh sang *faqih* tersebut, sekilas jika dilihat dari kaca mata manusia memang benar. Namun jika dilihat dari kaca mata teks syari'at, 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) *Mashlahah al-Mursalah*

Adalah jenis kemaslahatan yang legalitasnya tidak didukung dan tidak pula ditolak oleh teks shari'ah. Maksudnya suatu kemaslahatan yang posisinya tidak mendapatkan dukungan dari teks shari'ah dan tidak juga mendapatkan penolakan dari teks shari'ah secara rinci.

Contohnya tindakan Abu Bakar yang memerintahkan kepada para sahabat yang lain untuk mengumpulkan Al-Qur'an menjadi satu *mus}h}af*. 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, di sebabkan banyaknya para sahabat yang hafal Al-Qur'an gugur di medan pertempuran.

Terkait dengan *Mashlahah al-Mursalah* sebagai metode penetapan hukum, terdapat perbedaan pendapat tentang kehujjahan *Mashlahah al-Mursalah* sebagai dalil untuk menetapkan hukum. Sebagian ulama menolak *Mashlahah al-Mursalah* sebagai dalil atau dasar penetapan

---

<sup>38</sup>Maslahat yang keberadanya dianggap (*al-Mu'tabarah*), termasuk kategori qiyâs dalam arti luas. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl Al-Fiqh*, hlm. 432.

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

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

- 1) Adanya persesuaian antara maslahat yang dipandang sebagai dalil yang berdiri sendiri dengan tujuan-tujuan shari'at (*Maqâshid al-Syari'ah*). berarti tidak diperbolehkan jika maslahat tersebut menegasikan sumber hukum Islam yang lain atau bertentangan dengan dalil yang *qath'i*.
- 2) Maslahat itu harus masuk akal (*rationable*). Maksudnya maslahat tersebut sesuai dengan akal manusia yang mempunyai pemikiran rasional, sehingga kalau maslahat diajukan padanya akan mudah diterima.
- 3) Menggunakan maslahat tersebut dalam rangka menjaga kemudharatan atau menghilangkan kesulitan.<sup>41</sup>

b. *al-Dzari'ah*

---

<sup>39</sup> Menurut al-Syafi'i walaupun maslahat dapat diterima dalam Islam, namun maslahat tersebut harus tidak dilatarbelakangi dorongan shahwat dan hawa nafsu, dan tidak bertentangan dengan nas serta maqâshid al-syari'ah. Oleh karena itu maslahat harus mengacu pada qiyâs yang mempunyai 'illat yang jelas batasannya. Lebih tegasnya al-Shafi'i menegaskan bahwa menggunakan qiyâs yang merupakan focus kajiannya adalah 'illat merupakan pilihan yang tepat daripada maslahah mursalah.

<sup>40</sup> Asfari Jaya Bakri, "Konsep Maqâshid Al-Syari'ah al-Syatibi dan Relevansinya dengan Ijtihad Hukum Dewasa Ini", hlm. 207-208.

<sup>41</sup> Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl Al-Fiqh*, 427-428. Bandingkan dengan Nashrun Haroen, *Ushul Fiqih*, Logos Wacana Ilmu, Jakarta, 1997, cet. Ke-II, 122-123. Selain ketiga syarat tersebut, ada dua syarat lain, yang harus dipenuhi oleh *mashlahah mursalah*. Pertama kemaslahatan yang menjadi tujuan shari'at hukum harus bersifat hakiki bukan dugaan semata. Kedua kemaslahatan tersebut harus bersifat umum (*general*) bukan bersifat individu. Lihat juga 'Abdul Karîm Zaidân, *al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*, hlm. 242



Secara etimologi *al-dzari'ah* berarti perantara, sedangkan menurut terminology adalah suatu perantara dan jalan menuju sesuatu, baik sesuatu itu berupa *mafsadah* atau *mashlahah*, ucapan ataupun pekerjaan.<sup>42</sup> Dari pengertian tersebut dapat dipahami bahwa *al-dzari'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-dzari'ah*. Sedangkan kedua dianjurkan atau dituntut, yaitu berupa *maslahat*. Dalam hal ini para ulama berusaha untuk membukanya. Usaha ini lazim disebut dengan *fath al-dzari'ah*.

1) *Sadd al-dzari'ah*.

Pada dasarnya *sadd al-dzari'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-dzari'ah* ini lebih bersifat preventif.<sup>43</sup> Secara tegas Abu Zahrah menjelaskan bahwa ketentuan hukum yang ditetapkan melalui *al-dzari'ah* selalu mengikuti ketentuan hukum yang terdapat pada perbuatan yang menjadi sasaran hukum. Menurut sumber hukum terkait dengan konsep *sadd al-dzari'ah*, terbagi menjadi dua. Pertama *maqâshid* (tujuan) yaitu perkara-perkara yang mengandung *mashlahah* atau *mafsadah*. Kedua *wasâ'il* (perantara) yaitu suatu perantara yang membawa kepada *maqâshid*, dimana hukumnya mengikuti hukum dari perbuatan yang menjadi sasarannya, baik berupa halal maupun haram. Jika dilihat dari segi tingkatan hukum, ketetapan hukum terhadap *wasâ'il* jauh lebih ringan dibandingkan dengan ketetapan hukum yang berada pada *maqâshid*. terlepas dari tingkatan hukum tersebut, pada dasarnya yang menjadi dasar diterimanya *sadd al-dzari'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

---

<sup>42</sup> Abdul Karîm Zaidân, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, 244. Sedangkan menurut Abu Zahrah, *al-Zari'ah* adalah sesuatu yang menjadi perantara ke arah perbuatan yang diharamkan atau dihalalkan. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl Al-Fiqh*, hlm. 438.

kepada sesuatu yang diperintahkan (*mathlûb*), maka ia menjadi diperintahkan (*mathlûb*). begitu pula sebaliknya, jika sesuatu tersebut mengarah kepada suatu perbuatan yang dilarang, maka ia pun akan dilarang.<sup>44</sup>

Menurut ‘Abdul Karîm Zaidân, 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 *sadd al-dzarî’ah*. Contohnya minum minuman keras yang akhirnya merusak akal, menuduh berzina (*qadzâf*) yang mengakibatkan tercemarnya kehormatan seseorang, zina yang mengakibatkan bercampunya air mani secara tidak sah. Masalah-masalah tersebut tidak masuk kategori pembahasan *sadd al-dzarî’ah*, karena menurut tabi’atnya perbuatan-perbuatan tersebut membawa kepada kejelekan, bahaya serta kerusakan.<sup>45</sup>

Sedangkan perbuatan yang pada dasarnya diperbolehkan 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 *sadd al-dzarî’ah* menghendaki berhati-hati semaksimal mungkin agar terhindar dari kerusakan. Seperti menjual senjata disaat terjadinya fitnah, menyewakan rumah pada tukang judi, mencaci maki tuhan orang-orang mushrik di hadapan orang mushrik, menjual anggur kepada pembuat arak. Perbuatan-perbuatan tersebut dilarang, karena

---

<sup>43</sup>Faturrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, hlm. 54.

<sup>44</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl Al-Fiqh*, hlm. 439.

<sup>45</sup>‘Abdul Karîm Zaidân, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, hlm. 244.

kerusakan atau madarat yang ditimbulkannya jauh lebih besar dari pada manfaat yang akan diperolehnya. *Ketiga*, perbuatan yang membawa kepada kerusakan, akibat dari perbuatan *mukallaf* itu 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-'ajâl* 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 perbuatan-perbuatan ini terlarang karena cenderung kepada mafsadah.<sup>46</sup>

Adapun contoh *sadd al-dzari'ah* adalah persoalan *hilah* terhadap kewajiban zakat. Seseorang mempunyai sejumlah harta yang menurut perhitungan (*nishab*) 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 *nishab*. Perbuatan ini disebut *hilah* (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 shara', karena di dalamnya terdapat akad saling tolong menolong. Akan tetapi, karena hibah yang dilakukan tersebut bertujuan agar terhindar dari kewajiban zakat (*hilah*), maka perbuatan tersebut dilarang. Larangan ini berdasarkan pertimbangan bahwa hibah yang hukumnya sunah telah menggugurkan zakat yang hukumnya wajib.<sup>47</sup>

## 2) *Fath al-dzari'ah*.

Pada dasarnya *fath al-dzari'ah* merupakan usaha mujtahid dalam menetapkan suatu anjuran yang pada asalnya adalah mubah. Sebagaimana halnya *sadd al-dzari'ah* yang merupakan *wasilah*

---

<sup>46</sup> Abdul Karîm Zaidân, *al-Wajîz fî Ushûl al-Fiqh*, hlm. 244-245. Bandingkan dengan Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl Al-Fiqh*, hlm. 442-445. Dan Nashrun Haroen, *Ushul Fiqih*, hlm. 162-163

<sup>47</sup> Haroen, Nasrun, *Ushul Fiqih*, hlm. 161-162.

atau perantaraan sesuatu yang membawa kepada kerusakan, maka *fath al-dzari'ah* juga merupakan wasilah atau perantaraan kepada sesuatu yang dianjurkan, oleh karena itu sesungguhnya, ketentuan *fath al-dzari'ah* sama dengan ketentuan perbuatan yang menjadi sasarannya.

Menurut Imam al-Qarafy bahwa sebagaimana halnya *sadd al-dzari'ah* yang berintikan larangan agar tidak terjerumus ke dalam kerusakan atau menghindarkan dari mafsadah (*dar'u al-mafâsid*), maka ada pula *fath al-dzari'ah* yang berintikan anjuran yang akan membawa kepada kemaslahatan atau upaya menarik kemanfaatan (*jalbu al-manâfi*).<sup>48</sup>

Muhammad Abu Zahrah mengatakan bahwa ketentuan yang terdapat pada *al-dzari'ah*, selalu mengikuti ketentuan hukum yang terdapat pada perbuatan yang menjadi sasaran hukum. Maksudnya, perbuatan yang membawa ke arah 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-dzari'ah*.<sup>49</sup>

Menurut Wahbah al-Zuhaili, sebagaimana yang dikutip Nasrun Haroen, bahwa perbuatan-perbuatan yang disebutkan diatas bukanlah termasuk kategori *al-dzari'ah*, akan tetapi oleh jumhur ulama ushûl 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 *muqaddimâh al-wâjibah*. Dan apabila perbuatan itu menunjukkan sesuatu yang haram maka hukumnya juga haram, hal ini lazim disebut dengan *muqaddimâh al-hurmah*. Hal ini sesuai dengan kaidah:

---

<sup>48</sup>Syihab al-Dîn Ahmad ibn Idrîs al-Qarafy, *Anwâr al-Burûq fi Anwa' al-Furûq* Dâr al-Kutub al-'Arabiyah, Mesir, 1344 H., hlm. 32.

مالا يتم الواجب الا به فهو واجب

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

ما دلّ على الحرام فهو حرام

“sesuatu yang menunjukkan terhadap sesuatu perbuatan yang haram, maka sesuatu itu hukumnya haram”<sup>51</sup>

Ulama Hanafiyyah, Syâfi’iyyah dan sebagian Mâlikiyyah mengatakan bahwa perbuatan tersebut dikategorikan sebagai *muqaddimâh* bukan masuk kategori *al-dzarî’ah*. Sedangkan ulama Mâlikiyyah dan Hanabilah, mengatakan bahwa perbuatan tersebut masuk kategori *al-dzarî’ah* yang disebut dengan *fath al-dzarî’ah*. Namun semua sepakat bahwa hal tersebut bisa dijadikan dasar penetapan hukum.<sup>52</sup>

Dari pemaparan di atas tampak bahwa *al-dzarî’ah* lebih mengarah kepada upaya-upaya preventif terhadap kemungkinan terjadinya mafsadah dan semaksimal mungkin berupaya menarik mashlahah. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *al-dzarî’ah* berhubungan sangat erat dengan teori *Maqâshid al-Syarî’ah*.

## SIMPULAN

*Maqâshid al-Syarî’ah* merupakan tujuan-tujuan akhir yang harus terealisasi dengan diaplikasikannya syarî’at atau hukum Islam. Pengaplikasian syarî’at dalam kehidupan nyata (dunia), adalah untuk menciptakan kemaslahatan atau kebaikan para makhluk di muka bumi, yang kemudian berimbas pada kemaslahatan atau kebaikan di akhirat.

---

<sup>49</sup>Muhammad Abu Zahrah, *Ushûl Al-Fiqh*, hlm. 439.

<sup>50</sup>H.A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih* (Jakarta: Kencana, 2011), cet. Ke-IV, hlm. 32.

<sup>51</sup>H.A. Djazuli, *Kaidah-Kaidah Fikih*, hlm. 32.

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'lîlî* (metode analisis substantif) yang meliputi Qiyâs dan Istihân. *Kedua* metode *Istishlâhî* (Metode Analisis Kemaslahatan) yang meliputi *Al-mashlahah al-Mursalah* dan *al-dzarî'ah* baik kategori *sadd al-dzarî'ah* maupun *fath al-dzarî'ah*.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad al-Raisuni, 2005, *Imam al-Syathibi's Teori Of The Higher Objectives and Intens Of Islamic Law* London: Washington, cet. Ke-III
- \_\_\_\_\_, 1991, *Nazariyyât al-Maqâshid 'Inda al-Syathibi*. Dâr al-Amân, Rabath.
- Ali al-Sayis, 1970, *Nash'ah al-Fiqh al-Ijtihâdî wa al-Rûh*. Majma' al-Islâmiyyah, Kairo.
- 'Allal al-Fâsi, 1993, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa Makârimihâ*. Dâr al-Garb al-Islâmî, cet. Ke-III
- Al-Syâthibî, *Al-Muawafaqat Fi Ushul al-Syari'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, Juz II, 2003
- Asaf A.A. Fyzee, 1981, *The Outlines of Muhammadan Law* (Delhi: Idarah-I Adabiyat-I.
- Fakhr al-Dîn al-Râzi, 1999, *al-Mahshûl fi Ilmi Ushûl al-Fiqh*, Dâr al-Kutub, Juz II, Bayrut.
- Fathi Daryni, 1975, *al-Manâhij al-Ushûliyyah fî Ijtihâd bi al-Ra'yi fî al-Tasyrî'* . Dâr al-Kitâb al-Hadîts, Damsyik.

---

<sup>52</sup>Haroen, Nasrun, *Ushul Fiqih*, hlm. 171-172.

- Ghafar Shidiq, 2009, “Teori Maqâshid al-Syarî‘ah Dalam Hukum Islam”, dalam Jurnal *Sultan Agung*, Vol XLIV No. 118 Juni-Agustus.
- H.A. Djazuli, 2011, *Kaidah-Kaidah Fikih*. Kencana, Jakarta, cet. Ke-IV
- H. Hasbi Umar, 2007, “Relevansi Metode Kajian hukum Islam Klasik Dalam Pembaharuan hukum Islam Masa Kini”, dalam jurnal *Innovatio*, Vol. 6, No. 12, Edisi Juli-Desember.
- Hans Wehr, 1980, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, J. Milton Cowan (ed). Mac Donald dan Evan Ltd, London.
- Ibnu al-Manzûr, 1972, *Lisân al-‘Arab*. Dâr al-Fikr, Juz II, Beirut.
- La Jamaa, 2011, “Dimensi Ilahi dan Dimensi Insani dalam Maqâshid al-Syarî‘ah” dalam Jurnal *Ilmu Syarî‘ah dan Hukum* Vol. 45 No. II, Juli-Desember.
- M. Ali Hasan, 2002, *Perbandingan Madhhab*. Raja Grafindo Persada, Jakarta, cet. IV.
- Mahmud Syalthûth, 1966, *Islâm: ‘Aqîdah Wa Syarî‘ah*. Dâr al-Qalam, Kairo.
- Mohammad Darwis, 2012,. “Maqâshid al-Syarî‘ah dan Pendekatan Sistem Dalam Hukum Islam Perspektif Jasser Auda” dalam M. Arfan Mu‘ammar, Abdul Wahid Hasan, *et. Al. (Ed), Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, IRCiSoD, Jogjakarta.
- Muhammad Abu Zahrah, 2000. *Ushûl Al-Fiqh*, Saefullah Ma’shum pent.. Pustaka Firdaus, Jakarta, cet. Ke-VIII.
- Muhammad Idris al-Marbawiy, tt, *Kamus Idris al-Marbawi; Arab-Melayu*. al-Ma’arif, Juz 1, Bandung.
- Satria Effendi, 1990, “Dinamika Hukum Islam” dalam *Tujuh Puluh Tahun Ibrohim Hosen*. Remaja Rosdakarya, Bandung.

Syihab al-Dîn Ahmad ibn Idrîs al-Qarafy, 1344 H, *Anwâr al-Burûq fî Anwa' al-Furûq*. Dâr al-Kutub al-‘Arabiyah, Mesir.

Tahir ibn Ashur, 2009, *Maqâshid al-Syarî‘ah al-Islâmiyah*. Dâr al-Salam, Kairo.

Umar bin Shâlih bin ‘Umar, 2003, *Maqâshid al-Syarî‘ah ‘Inda al-Imâm al-Izz ibn ‘Abd al-Salâm*. Dâr al-Nafa’z al-Nashr wa al-Tauzi’, Urdun.

Wahbah al-Zuhaili, 1986. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*. Dar al-Fikri, Damaskus, cet. Ke-II.